

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
ИМЕНИ Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

192-2
522-7

В.В.Бочаров

ВЛАСТЬ ТРАДИЦИИ УПРАВЛЕНИЕ

(ПОПЫТКА ЭТНОИСТОРИЧЕСКОГО АНАЛИЗА
ПОЛИТИЧЕСКИХ КУЛЬТУР
СОВРЕМЕННЫХ ГОСУДАРСТВ
ТРОПИЧЕСКОЙ АФРИКИ)



Москва
«НАУКА»

Главная редакция восточной литературы
1992

КОНТРОЛЬНЫЙ ЭКЗ.

ББК 60.55
Б86

Ответственный редактор
Ю. К. ПОПЛИНСКИЙ

Редактор издательства
Н. В. БАРИНОВА

Бочаров В. В.
Б86 Власть. Традиции. Управление. Попытка этноисторического анализа политических культур современных государств Тропической Африки.— М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1992.— 296 с.
ISBN 5-02-017342-8

В книге исследуется процесс удержания архаических пластов властно-управленческих отношений в ходе исторической эволюции африканских обществ. Важное место отводится анализу становления и функционирования традиционной политической культуры, которая формировалась на заре человеческой истории, вырабатывая главные принципы осуществления властных отношений в человеческом общежитии. На этой стадии возникали универсальные социально-психологические законы, регулирующие отношения между людьми в сфере властных отношений, которые отчетливо проявляются и в современной политической жизни государств Тропической Африки.

Б 0302000000-059
013(02)-92 132-92

ББК 60.55

ISBN 5-02-017342-8

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1992

Тема, избранная для монографического исследования, в широком смысле представляет собой попытку анализа сферы человеческой деятельности, относимой научной традицией к области политики. Вследствие сложившихся в нашей стране в конце 20-х годов общественно-политических условий научные исследования этой сферы, впрочем, как и многих других отраслей обществоведения и естествознания, оказались табуированными. В результате в отечественной общественной науке сегодня практически отсутствует политология как относительно самостоятельная субдисциплина с четко очерченными объектом и методом исследования. Поэтому для начала уточним объект нашего интереса, сформулировав принципы, с позиций которых будет осуществляться научный поиск. Для достижения этой цели прежде всего остановимся на анализе основных подходов, определявших деятельность советских обществоведов при разработке вопросов, так или иначе связанных с политическими отношениями. Оценка и внесение в них необходимых коррективов будет способствовать формированию своего рода теоретического фундамента, на базе которого можно будет непосредственно перейти к реализации работы.

Исследование политических отношений в рамках отечественной научной традиции послереволюционного периода осуществлялось преимущественно в контексте исторического материализма, научного коммунизма, юриспруденции. Это обусловило соответственно и подходы, которые прежде всего ориентировались на анализ содержательных аспектов этого вида человеческой деятельности. Содержание политических отношений определяется, как известно, социально-классовой структурой общества. В результате такого подхода ученый в качестве конечной цели ставил перед собой задачу ответить на вопрос: «В чьих интересах управляется или управлялось то или иное общество?» В этой связи политические отношения выступали исключительно как производные от социально-экономических. Поэтому неудивительно, что в таких «политологических» работах анализу именно этих отношений отводилось основное место. Все, таким образом, сводилось к проблеме государства или шире: политической надстройке, демонстрации ее зависимости от социально-экономического базиса. В конечном счете это

привело к тому, что в рамках политических исследований снова и снова доказывались положения марксизма об эксплуататорской сущности государства в антагонистическом обществе, его преходящем характере и неизбежности исчезновения этого института на определенном этапе общественной эволюции. Этот пафос характерен для абсолютного большинства научных работ, затрагивающих проблемы политических отношений в обществе. В то же время из поля зрения исследователей практически выпало изучение воздействия на политический процесс таких факторов, как экологический, демографический, социологический, культурный и др.

Как представляется, этот крен в советском обществоведении был порожден революционным процессом, имевшим место в России XIX — начале XX в., важным этапом которого была смена политической власти в октябре 1917 г. Закономерно, что в период обострения межклассовых противоречий, приведших к революционной ситуации, вопрос о власти стал основным вопросом и практики, и теории марксизма. В теоретической части главной стала проблема государства как центрального института власти. В. И. Ленин справедливо отмечал тесную взаимосвязь этой проблемы с классовыми интересами. По его словам, она затрагивает интересы всех классов «больше, чем какой-нибудь другой вопрос» [15, с. 66]. Именно эта, с нашей точки зрения, взаимообусловленность привела к тому, что вопросы теории стали все больше носить идеологический характер, что не могло не сказаться на самой теории. В этой своей функции теория государства практически превратилась в средство легитимации в глазах общественности деятельности большевиков по захвату политической власти. Иными словами, под давлением прежде всего именно этих обстоятельств акцент в марксистских теоретических разработках делался как раз на демонстрации эксплуататорской сущности государства, из чего логически вытекал вывод о необходимости его переустройства посредством захвата власти. В. И. Ленин определял государство как машину «для поддержания господства одного класса над другим», что наглядно, как представляется, иллюстрирует изложенные выше соображения [15, с. 73]. Но марксистское понимание государства не сводится лишь к рассмотрению его как инструмента подавления одного класса другим. Оно в любом обществе выполняет управленческую функцию, обеспечивая существование социума в качестве целостной системы, в чем в той или иной мере заинтересованы все слои общества. К. Маркс так определял, в частности, функции буржуазного государства: «Совершенно так же, как в деспотических государствах, труд по надзору и всестороннее вмешательство правительства охватывает два момента: и выполнение общих дел, вытекающих из природы всякого общества, и специфические функции, вытекающие из противоположности между правительством и народными массами» [5, с. 422].

Абсолютизация лишь одного признака государства, что превратило, по сути дела, теорию в своего рода идеологию власти правящих элит, отождествлявших себя с интересами рабочего класса, характерна для обществоведения нашей отечественной науки. Это определило и судьбу политической науки, которая в таких условиях была обречена на застой, поскольку теоретическая разработка проблем данного типа общественных отношений объективно была направлена против их идеологизации на базе неправомерно гипертрофированного с научной точки зрения признака государства, а значит, и против авторитета существующей власти. Более того, отрицалась сама возможность какого-либо иного подхода к изучению политических отношений помимо социально-классового. Такие подходы нередко объявлялись «буржуазными», преследующими прежде всего классовые интересы. Это красноречиво проявлялось в критике западной политологии. Вот один из примеров такой критики, свидетельствующей о наших приоритетах при изучении политических отношений в этот период: «Буржуазные аналитики и функционалисты сосредоточивают внимание не столько на государстве, сколько на анализе политической системы и управлении в целом, действующих в политических процессах, такой подход, прежде всего, ориентирован на разработку теоретических средств, способствующих стабилизации политической надстройки буржуазного общества, сохранение буржуазно-демократического режима без каких-либо революционных изменений» [56, с. 31].

Что же касается «буржуазных оппонентов», то они достаточно прохладно реагировали на подобного рода критику, попросту игнорируя ее. В тех же случаях, когда полемика все же имела место, то не могла не броситься в глаза ее неконструктивность, так как велась она с различных позиций и больше напоминала разговор двух глухих, нежели научную дискуссию. Например, обвиняя западных ученых в постулировании ими извечности государства (это обвинение наиболее распространено), вовсе не принималось в расчет то, что западные исследователи под государством, как правило, понимают систему социального управления, которая действительно появляется с возникновением общества. Непонимание сути проблемы можно усмотреть и в полемических высказываниях западных ученых. Так, Р. Козн обвиняет марксистов в отрицании наличия управления вообще в социумах, находившихся на ранних стадиях эволюции (этот вывод он делает на том основании, что марксисты не поддерживают идею извечности существования государства). Естественно, что ни один марксист не согласится с таким обвинением [157, с. 861—868].

Такое положение дел в развитии «научного» диалога было вполне оправданным, если принять во внимание, что критика с советской стороны скорее предназначалась для внутреннего пользования, нежели для западных оппонентов, и, по существу,

еще раз служила просто напоминанием того, что проблемы, связанные с политическими отношениями в обществе, есть вопрос идеологии, а не собственно науки.

Сведение политических отношений, по сути дела, к проблеме государства оказало определенное воздействие и на понимание самой категории «политическое». В отечественном обществоведении она стала обозначать именно отношения доминирования одного класса над другим. Поэтому предполагалось, что политические отношения возникают лишь в классовом обществе, т. е. с возникновением государства. В частности, в 70-х годах в отечественной общественной науке утвердилась категория «потестарные отношения», которая обозначает властно-управленческие процессы в доклассовых обществах [36, с. 63]. Ее появление логично в связи с высокой степенью идеологизации этой области знаний, абсолютизации качественной специфики властных отношений в первичной и вторичной формациях. С научно-теоретической же точки зрения факт противопоставления «потестарного» и «политического» представляется неоправданным, так как не отражает объективно осуществлявшегося диалектического развития властно-управленческих отношений в историческом процессе, в результате которого высшие формы необходимо включают в себя и низшие в подчиненном, снятом виде, впрочем, как и низшие всегда содержат элементы более прогрессивных типов общественных отношений.

В данной работе политические отношения рассматриваются как относительно самостоятельный вид человеческой деятельности, т. е. в качестве относительно самостоятельной общественной подсистемы. Эта самостоятельность состоит в том, что политическая надстройка функционирует и развивается не только в соответствии с законами, определяемыми экономическим базисом, но и по своим собственным законам и закономерностям. Причем эта самостоятельность возрастает в процессе общественной эволюции. Политическая надстройка «стремится к возможно большей самостоятельности и, раз уже она введена в действие, обладает также и собственным движением. Экономическое движение,— подчеркивал К. Маркс, определяя соотношение экономического базиса и политической надстройки,— в общем и целом проложит себе путь, но оно будет испытывать на себе также и обратное действие политического движения, которое оно само создало и которое обладает относительной самостоятельностью» [7, с. 417].

Содержание политической системы определяется социально-классовой сущностью конкретного общества. Форма же вследствие относительной самостоятельности политического движения от социально-экономического может давать различные варианты реализации одного и того же содержания. Иллюстрируя это положение на примере соотношения содержания и формы государственных структур, К. Маркс, в частности, писал: «Современное общество, которое существует во всех цивилизо-

ванных странах, более или менее свободное от примеси средневековья, более или менее видоизмененное особенностями исторического развития каждой страны, более или менее развитое. Напротив того, „современное государство“ меняется с каждой государственной границей. В Пруско-Германской Империи оно совершенно иное, чем в Швейцарии, в Англии совершенно иное, чем в Соединенных Штатах» [2, с. 27].

В отечественной научной традиции, как отмечалось, основное внимание всегда уделялось содержательным аспектам политики, законы же, лежащие в основе собственно политического движения, т. е. формы, учеными практически не изучались. В трудах классиков можно выделить мысль о том, что именно несовпадение формы и содержания определяет возникновение и развитие научного знания: «Если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня» [6, с. 384]. В нашей же обществоведческой традиции, по существу, было сделано допущение о тождестве формы и содержания политической надстройки, что на практике и привело к полному превращению науки в идеологию.

Общество и культура соотносятся как содержание и форма, т. е. общественное бытие реализуется в культуре конкретного общества, которая выступает в качестве формы его осуществления [50]. Следуя этой логике, политическая культура общества есть конкретное воплощение общественных отношений, связанных с управлением и властвованием. Сам термин был введен в научный обиход американским политологом Г. Алмондом, который включал в это понятие «систему познавательных, эмоциональных и оценочных ориентаций и установки индивидов на политическую систему, ее отдельные институты, а также на саму личность в политическом процессе» [138, с. 13]. Критикуя Г. Алмонда, С. А. Егоров пишет: «Политическая культура истолковывается буржуазными политологами как сугубо социально-психологическое явление, как политическая система, отраженная и преломленная в знаниях, чувствах и оценках граждан. Тем самым упускается из виду социально-классовая обусловленность политической культуры... подобный подход осуществляется прежде всего в интересах стабильного функционирования буржуазно-демократического режима» [56, с. 118]. Следует отметить, что попытку включить социально-классовый аспект в определение политической культуры можно обнаружить и у других авторов [77, с. 48]. Нам представляется, что такой подход при его абсолютизации ведет к отождествлению содержания общественных процессов и формы их реализации, т. е. культуры, в данном случае политической культуры. Социально-классовые противоречия есть прежде всего факт общественной системы и лишь очень опосредованно факт культуры. Вследствие своей относительной самостоятельности политическая культура, как форма реализации властно-управленческих отношений, может быть тождественной во многих своих прояв-

лениях в обществах с различным социально-классовым содержанием. В качестве наиболее близкого нам примера можно привести политическую культуру Третьего рейха и политическую культуру сталинизма, которые, как сейчас стало очевидно, имели много общего, несмотря, казалось бы, на существенные различия содержания этих политических систем. В то же время в приведенной выше цитате из работы К. Маркса даются примеры «совершенно иных» политических культур при тождественном социально-классовом характере общественных систем. Поэтому включение содержательной характеристики, и в частности социально-классовой, в определение формы общественно-го феномена, каковой является политическая культура общества, представляется малооправданным.

Нам представляется, что Г. Алмонда можно упрекнуть в другом, а именно в сведении понятия политической культуры лишь к субъективному фактору человеческой деятельности. В то же время существуют и объективные моменты, такие, как идеология, традиции, политические институты и т. д., которые в известной мере формируют эту деятельность.

Поэтому под политической культурой я буду понимать конкретную реализацию общественных отношений, связанных с управлением и властвованием, представленную как в субъективных формах, ценностных ориентациях, мотивах политических актов и др., так и объективных, политических институтах, политико-правовых установлениях и т. д.

Понятие политической культуры в нашей литературе довольно часто служит для обозначения степени владения членами того или иного конкретного общества или какой-либо его части знанием политико-правовых норм, принятых в этом обществе, и реализации их в своем политическом поведении. Причем, и это следует подчеркнуть, речь идет о нормах, зафиксированных в политико-правовых документах. Нетрудно заметить, что при таком понимании политической культуры она выступает в качестве следствия социально-экономического прогресса, поскольку он, как известно, сопровождается изменением форм регуляции политического поведения членов обществ, от традиций к политико-правовым нормам, фиксируемым в специальных документах. Иными словами, социально-экономический прогресс отождествляется с развитием культуры и представляется в этом случае в качестве движения от полного бескультурья к все более высокому этапу культуры. В соответствии с этой логикой более высоким стадиям социально-экономического развития соответствует и более развитый тип, в том числе и политической культуры как части культуры общества в целом. Поэтому зачастую в нашей общественно-политической литературе процессы, характерные, например, для государств Африки, объяснялись низким уровнем политической культуры населения этих стран, в то же время постулировался высокий уровень политической культуры в социалистических обществах.

Сошлемся в качестве примера все на того же С. А. Егорова: «При социализме, когда политическая власть выражает интересы трудящихся, а члены общества участвуют в разнообразных формах управления общими делами, подчинение носит в подавляющем большинстве добровольный характер, основывается он на высокой политической культуре граждан» [56, с. 89]. Сегодня, однако, мы единодушно констатируем «низкий уровень политической культуры» членов нашего общества, несмотря на его достаточно все-таки высокий уровень социально-экономического развития.

В методологическом плане отождествление культуры как формы реализации общественного бытия с самим этим бытием, и в частности с уровнем социально-экономического развития социума, может служить и нередко служило в мировой общественно-политической практике теоретической базой для насильственного внедрения культурных инноваций в жизнь отсталых народов, что, как правило, приводило к плачевным для культуры этих народов результатам. Например, это теоретическое положение служило оправданием колониальной политики, которая подавалась в качестве гуманистической акции по окультуриванию «некультурных» народов. При таком понимании культуры элементы, не соответствующие культурным стереотипам, характерным для более передового в социально-экономическом отношении общества или какого-либо социального слоя внутри конкретного социума, обычно определяются как «некультура», «антикультура» и т. д. В соответствии с этой логикой высокой политической культурой принято считать институты, идеологии, характерные для развитых в социально-экономическом отношении обществ, а также поведение граждан, мотивированное нормами, зафиксированными в политико-правовых документах. При этом все то, что не соответствует этим стереотипам, выступает как архаизмы, пережитки, т. е. признаки низкой политической культуры.

Э. В. Соколов справедливо, с нашей точки зрения, отметил: «Наука... должна пользоваться общезначимым понятием культуры, соответствующим объективной истине о ней... Многие привычки, поступки, слова, представления, которые в обыденной жизни считаются признаками „некультурности“ или малой культурности, исследователь обязан рассматривать в общем культурном контексте» [114, с. 20]. С нашей точки зрения, культура общества в целом и политическая культура в частности, являясь формой реализации общественного бытия, очень опосредованно коррелирует с уровнем эволюции общественной системы и зависит от влияния многих других факторов: экологического, демографического, этнопсихологического, политических традиций и т. д. Поэтому она не может быть «высокой» или «низкой», а есть результат воздействия всех этих факторов, которые могут определить различные варианты реализации одного и того же общественного содержания или, наобо-

рот, тождественную форму различных по содержанию систем.

Как и любой другой вид общественных отношений, политические отношения не могут быть поняты вне исторического анализа. Тем не менее даже самый беглый анализ практики изучения их в марксистской, и прежде всего в отечественной, литературе позволяет заключить, что этот основополагающий принцип исторического материализма далеко не всегда последовательно претворялся в жизнь. В целом на протяжении последних десятилетий в советских разработках господствовал синхронный подход при исследовании конкретных политических культур, преимущественно методами юридической науки. Они сводились, как правило, к анализу их формальной политико-правовой структуры, с последующим выводом о социально-классовом характере этих культур. Однако такой подход не может дать реального представления о политическом процессе в том или ином конкретном обществе, так как последний может отличаться от того, который предусматривается политико-правовыми документами. В частности, он не раскрывает механизма воздействия на него политических традиций, которые продолжают действовать и при смене типа политической власти, зачастую неформально, т. е. помимо официальных установлений. Определить их роль и функции в политическом процессе какого-либо конкретного общества возможно, только проследив всю историю развития политической культуры в данном конкретном обществе.

Таким образом, можно выделить следующие особенности, характерные для советского обществоведения в области исследования политических отношений. Первая — это сведение всей многоплановой проблемы, по сути дела, исключительно к содержательным аспектам, вторая — это отсутствие историзма при изучении их формы. Первая особенность непосредственно связана с борьбой за власть и в дальнейшем с ее удержанием. В условиях сложившегося к концу 20-х годов политического режима в нашей стране, с высокой степенью концентрации власти в руках ограниченного круга лиц, пользовавшихся ею практически бесконтрольно, научные исследования в этой области объективно способствовали бы подрыву авторитета этой власти, поскольку они по своей сути направлены против алогичного, омертвевшего, догматического, т. е. против всего того, что сопутствовало процессу превращения науки в идеологию власти. Вторая особенность логически вытекала из первой.

При абсолютизации содержательных аспектов политических отношений сама собой отпала и необходимость исторического подхода в их изучении, так как удержание элементов прошлого проявляется непосредственно в форме этих отношений. Именно необходимость объяснения их конкретной формы обязательно предполагает исторический подход в их изучении, способный раскрыть механизм преемственности старого в качественно новом образовании. Иными словами, сама потребность научного

знания рождается из-за несоответствия реальной формы своему содержанию, которое, с одной стороны, порождает противоположные тенденции в самом объекте, а с другой — стимулирует их познание. Таким образом, абсолютизация содержательных аспектов политических отношений представляла собой вычленение из познаваемого объекта определенных свойств и тем самым искусственное устранение противоположных тенденций в этом объекте, который переставал в таком виде привлекать внимание науки, что и послужило теоретической предпосылкой его повышенной идеологизации.

* * *

На современном этапе развития нашего общества резко возрастает роль научных разработок в области политических отношений. Преобразования в этой области, направленные на качественные изменения политического режима, способствуют формированию социального запроса на подобного рода научные исследования, которые связаны с необходимостью теоретического осмысления регулятивных систем общественного организма, а также с общественно-политической практикой по переустройству управленческой деятельности политико-административных структур. Возрастание прагматических тенденций в изучении политических отношений в целом объективное явление, связанное с усилением роли субъективного фактора в регуляции общественными процессами в ходе исторического прогресса и соответственно уменьшением роли стихийных регуляторов. Ф. Энгельс так определял эту общеисторическую тенденцию: «Чем больше они (люди.— В. Б.) удаляются от животных в узком смысле слова, тем в большей мере они делают свою историю сами, сознательно, и тем меньше становится влияние на эту историю непредвиденных последствий, неконтролируемых сил, и тем точнее соответствует исторический результат поставленной заранее цели» [11, с. 358]. По мнению И. В. Блауберг, «специфической особенностью социальной науки в современных условиях является направление научного познания в целом на создание эффективных средств управления как природными, так и общественными процессами» [31, с. 17].

В западной политологии приоритет прагматических целей просматривается довольно отчетливо. Это дало основания С. А. Егорову совершенно справедливо отметить, что их научные изыскания направлены «на разработку теоретических средств, способствующих стабилизации политической надстройки буржуазного общества, сохранению буржуазно-демократического режима» [56, с. 22]. Представляется, что и наша общественная наука должна развиваться в том же направлении, обеспечивая в конечном итоге оптимальное функционирование политической надстройки общества. Для реализации этой цели

необходима прежде всего деидеологизация этой отрасли знаний, что предполагает смещение акцента в исследовательской деятельности от преимущественного решения проблемы: «В чьих интересах управляется общество?» — к проблеме: «Как оно управляется?» Это требует, в свою очередь, и коренных изменений в научных подходах, и выделения новых сторон в изучении политических отношений.

В широком смысле объектом внимания в рамках данной работы является политика, как относительно самостоятельный вид человеческой деятельности. Это означает, что ее функционирование и развитие детерминировано не только экономическим базисом, но и внутри ее действуют свои собственные законы и закономерности.

С нашей точки зрения, сущностью политики являются властные отношения. Ф. Бурлацкий, к примеру, понимает под политикой форму взаимоотношений между классами, социальными группами, нациями, связанную прямо или косвенно с проявлениями власти и деятельности властвования [37, с. 15]. Исходя из значимости отношений власти в сфере политики, важное место в работе отводится определению самого понятия власти, выделению наиболее существенного признака, характерного для этого вида отношений.

Как уже отмечалось, содержание политических отношений определяется господствующими в обществе экономическими отношениями. Форма же, которую мы и будем исследовать, «может выступать и как внутренняя организация содержания... и как проявление, выражение содержания» [25, с. 109], реализуется в специфическом способе взаимосвязи, взаимодействия элементов субъекта управления, а также в специфике взаимодействия субъекта и объекта управления.

При такой постановке вопроса основные усилия сосредотачиваются на изучении структуры, функций и организации социального управления, т. е. того аспекта политических отношений, который обеспечивает, по словам К. Маркса, «выполнение общих дел».

Собственно-управленческий аспект в структуре политических соотношений понимается в настоящей работе в кибернетической трактовке процесса управления*.

Соответственно управление понимается как упорядочение системы. Оно обусловливается взаимодействием управляющего (управляющей системы) и управляемого (управляемой системы). Это взаимодействие осуществляется посредством циркуляции информации от управляющей системы (генератора управ-

* Кибернетика, как известно, опираясь на достижения социологии, математики, биологии, автоматики, сформулировала основные признаки процесса управления безотносительно к различиям в материальном субстрате систем, в которых этот процесс протекает. Кибернетическая схема этого процесса служит лишь своего рода отправной точкой для объяснения объекта социального управления.

ляющей информации) по каналам связи к управляемой системе и от нее к управляющей системе по принципу обратной связи. На этом этапе она определяется как осведомляющая или контролирующая. Ее функцией является корректировка действий центра в соответствии с результатами воздействия управляющей информации. Важным открытием кибернетики было доказательство того, что в отсутствии обратных связей процесс управления невозможен. Это учитывалось при анализе социального управления в данной работе.

В социальных системах управление — это прежде всего сознательная деятельность преследующих свои цели людей. Управляющая и управляемая подсистемы выступают здесь соответственно как субъект и объект управления. Деление социальной системы на субъект и объект осуществляется по критерию принятия управленческого решения: «Те социальные группы, которые организуют процессы управления и имеют право принимать управленческие решения, относятся к субъекту управления. Наоборот, те группы населения, которые практически не участвуют в процессе принятия решений, имеют признаки объекта управления» [86, с. 71]. Таким образом, управление в человеческом обществе можно представить как процесс воздействия субъекта на объект с тем, чтобы преобразовать его, обеспечить его движение к цели, заданной субъектом.

В социальных системах субъект управления выступает в виде особых общественных институтов, связанных с реализацией властно-управленческой функции. В соответствии с принятым пониманием процесса социального управления органы верховной власти обладают преимущественным правом принятия решений и выступают как центр управления. Каналами связи служат иерархически соподчиненные властно-управленческие органы, основной функцией которых является реализация этих решений в практику народных масс. Обратную связь осуществляют специальные институты, в функции которых входит контроль за системой управления, а также специализирующиеся на информации центра о состоянии управляемой системы.

Важным фактором политической культуры как формы политических отношений является уровень развития общественного сознания в том или ином конкретном обществе. В. Г. Плеханов справедливо отмечал: «Для того, чтобы войти в жизнь, подсказываемые экономикой политические учреждения должны предварительно пройти через головы людей в виде известных понятий» [107, с. 216].

Несомненно также, что идеология, как один из уровней общественного сознания, является составной частью политических отношений. Она находится в функциональной зависимости от интересов и действий общественной группы (например, класса или нации), т. е. служит удовлетворению интересов не всего общества, а частичных, групповых интересов [47, с. 401]. Фор-

ма идеологии зависит от уровня развития общественного сознания в целом.

Однако политическая идеология не непосредственно связана с интересами различных общественных групп, а возникает на основе общественной психологии, как ее идейный ступок.

Управленческие отношения — это прежде всего отношения между людьми, которые в конечном итоге реализуются в их поведении. Поэтому понимание типа отношений предполагает и анализ его индивидуально психологического аспекта, роль которого «весомее, заметнее, чем в другом любом виде общественных отношений» [24, с. 272].

* * *

Основное внимание в рамках данной работы уделяется исследованию роли традиций в политических культурах африканских государств. Вообще культуры вне традиций быть не может, и поэтому исторический подход необходим для понимания любой культуры, в том числе и политической. «Культура передается и богатеет традициями, — замечает В. А. Бейлис, — это значит, что даже обращаясь к культуре в синхроническом плане, мы не в состоянии, хотя бы и в самых условных и схематичных построениях и целях, абстрагироваться от диахронии — от истории. Культура как память, как наследие, как организм, наконец, от истории неотделима» [28, с. 11]. Наличие традиций в культуре обусловлено самим процессом общественного развития, которые отражают момент устойчивого в нем, т. е. момент преемственности. По мнению Э. А. Баллера: «Преемственность — это связь между различными этапами, ступенями развития как бытия, так и познания, сущность которой состоит в сохранении тех или иных элементов целого или отдельных сторон его организации при изменении целого как системы, т. е. при переходе из одного состояния в другое. Связывая настоящее с прошлым и будущим, преемственность тем самым обуславливает устойчивость целого» [27, с. 7].

В ходе исторического развития общества, и в частности политических отношений, как относительно самостоятельной общественной подсистемы, элементы прошлого не только сохраняются в качестве обособленных элементов, но образуют единую целостность, во многом определяя ее. Гегель так характеризовал диалектику исторического развития: «На каждой ступени дальнейшего определения всеобщее поднимает выше всю массу его предшествующего содержания и не только ничего не теряет вследствие своего диалектического поступательного движения и не оставляет ничего позади себя, но несет с собой все приобретенное, и обогащается и уплотняется внутри себя» (цит. по [14, с. 212]).

Традиции занимают немаловажное место в политической культуре любого общества, к какой бы стадии социально-эко-

номического развития оно бы ни относилось. Они оказывают влияние как на становление официального политико-правового устройства при смене типа политической власти, а также могут действовать неформально, являясь важным регулятором социально-политического поведения членов социума. На это обращал внимание еще Аристотель, который утверждал, что «законы, основанные на обычае, имеют большое значение и касаются более важных дел, нежели законы писанные так, что, если какой-нибудь правящий человек и кажется более надежным, чем писанные законы, то он ни в коем случае не является таковым по сравнению с законами, основанными на обычае» [22, с. 482].

Ш. Монтескье также выделял традиции как регулятор в системе политических отношений: «Государства управляются пятью различными факторами: религией, максимами правления, законами, нравами и обычаями» [232, с. 184]. На важную роль традиций, особенно в качестве неформального регулятора общественно-политических отношений, указывал и советский философ В. Д. Плахов: «Традиции и обычаи... в неформальной организации играют значительную и в ряде случаев решающую роль» [105, с. 72].

Нередко в истории мировой общественно-политической практики традиции составляли основу политико-правового законодательства. Наиболее ярким примером является Китай времен Конфуция. Конфуций и его последователи сознательно культивировали традиции (обряды, этикет, ритуал) в качестве основных регуляторов социальной жизни. Они превратили их в важнейший элемент государственной политики и национальной культуры древнего Китая [38].

Типологически близкое явление можно наблюдать и в политике, которую применяли англичане в управлении заморскими территориями. Здесь также в рамках законодательства предусматривалось использование, в частности, традиционных институтов власти в системе колониальной администрации. Ниже мы подробно остановимся на анализе этого явления.

Традиции могут воспроизводиться в общественно-политической жизни социума и бессознательно. В этом случае они реализуются в политическом поведении членов общества в соответствии с формулой «Потому что так принято». При этом они оказывают существенное влияние на политический режим, зачастую вступая в противоречия с официальными политико-правовыми нормами, предусматриваемыми соответствующими документами. Это, в частности, может стать причиной несоответствия реального политического процесса тому, который предполагается политико-правовыми актами. На это обратил внимание Аристотель: «Не следует забывать, что во многих местах государственное устройство в силу тамошних законов не демократическое, но является таковым в силу господствующих обычаев и всего уклада жизни; точно так же в других государствах бывает обратное явление: по законам строй скорее

демократический, а по укладу жизни и господствующим обычаям скорее олигархический» [22, с. 498].

III. Монтескье считал, что законотворчество должно осуществляться в соответствии с политическими традициями того или иного общества: «Нравы, обычаи, черты характера того или иного народа также влияют на форму правления, которая должна им соответствовать» [92, с. 41].

Наша работа в качестве одной из главных целей ставит выявление роли традиций в политических культурах современных государств Африканского континента. Представляется, чтобы вообще определить роль традиций в той или иной политической культуре (понимая традицию как отражение момента преемственности в процессе развития общественной системы), необходимо, по сути дела, восстановить весь процесс этого развития, проследить «уплотнение» (по выражению Гегеля) элементов прошлого в новом качественном образовании на протяжении всей истории той или иной политической системы. Особый интерес представляет выявление механизмов, обеспечивающих включение традиций в качественно иной политический контекст, а также закономерности, связанные с функционированием их в этом контексте. Идя этим путем, можно приблизиться к пониманию многих политических реалий, имевших место как в истории, так и в современности. Несомненно и то, что работа научной мысли в данном направлении имеет важное практическое значение, и прежде всего для учета традиций при организации социального управления.

Характер отечественных исследований в области политических отношений, как уже отмечалось, существенно ограничивал круг научных дисциплин, в рамках которых такие разработки проводились. Эти проблемы интересовали прежде всего специалистов по историческому материализму, научному коммунизму, а также юристов. Здесь же основная роль будет отведена этнографии или потестарно-политической этнографии [77]. В западной традиции эквивалентом потестарно-политической этнографии является политическая антропология, занимающаяся изучением систем социального управления доклассовых (по марксистской типологии), или примитивных, обществ, а также проблемами адаптации этих систем к современным политическим условиям. «Потестарность» фигурирует в названии этой научной дисциплины все по тем же идеологическим соображениям, на чем мы выше уже останавливались. В этом можно убедиться, ознакомившись с работой Л. Е. Кубеля [77, с. 42—76]. Если на западе политическая антропология имеет почти полувековую традицию, то у нас вопрос о развитии потестарно-политической этнографии фактически лишь поставлен. Тем более нет конкретных работ в этом направлении.

В современных отечественных африканистических исследованиях в целом просматривается определенное разделение труда. Этнографы по преимуществу ограничивают круг своих ин-

тересов исторической реконструкцией частных аспектов социально-политической жизни доколониальных африканских обществ. Политологические же работы по современной Африке в основном ориентированы на изучение содержательных аспектов политических отношений, а также их отражения в формально-правовой сфере. В данном случае это привело к тому, что на первый план были выдвинуты проблемы, связанные с социально-политической ориентацией африканских государств. Традиционные для отечественного обществоведения теоретические проблемы государства в их африканской специфике стали основой политико-правового изучения отдельных африканских государств. Однако очевидность несовпадения формального и реально осуществляемого политических процессов на Африканском континенте вынуждает наших отечественных ученых искать причины данного явления, и они довольно часто апеллируют к прошлому этих народов, т. е. к культурным традициям. Среди последних чаще всего упоминается трайбализм, сохраняющееся значение традиционных лидеров в жизни общества и некоторые другие. Однако эти архаические проявления в жизни африканских государств рассматриваются авторами научных исследований, как правило, в качестве атавизмов, в качестве своего рода политического бескультурья. Политическая культура здесь понимается в узком смысле, т. е. как владение членами общества политическим поведением, предусмотренным официальными политико-правовыми нормами. В нашем же понимании политической культуры в рамках данной работы, эти обычаи и традиции, частью уходящие корнями в доколониальное прошлое, сами являются неотъемлемой ее частью.

Например, потребность адекватного отражения политических процессов в африканских странах можно обнаружить в эпизодических попытках отечественных авторов, занимающихся этими вопросами, обращаться к этнографическим материалам. Однако вследствие своей стихийности эти попытки зачастую носят поверхностный характер и не дают прежде всего понимания механизмов включения традиций в новый политический контекст, что требует специальных этноисторических исследований. В противном же случае использование этнографических данных способно еще раз подтвердить довольно банальную истину, что прошлое оказывает определенное влияние на современную политическую жизнь Африки. Разберем конкретный пример, иллюстрирующий, как нам кажется, эту мысль. В. Е. Чиркин в своей монографии «Буржуазная политология и действительность развивающихся стран» отмечает: «Трудности политического развития государств Тропической Африки состоят в том числе в многочисленных этнических различиях, в противоречивости систем обычаев разных племен» [126, с. 84]. Заметим, что здесь автор ставит, по сути дела, проблему традиций в становлении формально-правовой политической культуры, которая выступает в качестве цели политического развития.

Далее автор для иллюстрации своего положения дает описание социальной структуры этнической общности аруша, характерной для доколониального периода. Избранный им пример, как явствует из дальнейшего изложения, должен показать особенность социальной структуры данного этноса, заключающуюся в преимущественном праве управления общественными делами старших по возрасту индивидов. Он пишет в этой связи: «В некоторых странах Тропической Африки неодинаковое управление делами племени, поселения связано также с возрастными различиями» [126, с. 84—85].

Для африканиста-этнографа очевидно, что «неодинаковое участие в управлении делами племени, поселения», связанное с возрастными различиями,—явление для африканских народов универсальное. Общества же с институализированными возрастными классами, к которым относятся аруша, представляют собой частный, хотя и наиболее ярко выраженный случай. Этот принцип властно-управленческих отношений является одним из основных действовавших в политических культурах доколониальных африканских обществ, и именно его универсальность, а не особенность, как считает автор, дает возможность использовать его в современной политической жизни многих государств континента.

Несколько забегаая вперед, отметим, что действие авторитета старших значительно отличается от механизма осуществления ими авторитета в доколониальных обществах, включая реальные права по управлению общественными делами. Для понимания бытования этой традиции в политических культурах современных государств Африки необходимо восстановить здесь процесс политического развития африканских народов, т. е. исследовать проблему исторически.

Политическая антропология накопила солидный материал прежде всего по властно-управленческим структурам африканских обществ. Западная политология, которая находится под сильным влиянием политической антропологии, активно использует этот материал. Характеризуя в общих чертах подходы западной политической науки к проблеме изучения современных процессов в государствах Африки, можно отметить характерное для нее отождествление разнокачественных, с нашей точки зрения, явлений. Это происходит вследствие понимания ею процесса развития лишь как количественных изменений. При этом исследователи, нередко в силу отсутствия концептуального взгляда на характер политических культур современных государств Африки, разработанного на базе историко-диалектического метода, по существу, не в состоянии вести аргументированную дискуссию. Рассмотрим в качестве примера одну такую дискуссию. Л. М. Энтин в своей монографии анализирует точку зрения Б. О. Нвабуэзе, нигерийского ученого, согласно которой в странах Африки исключительной концентрации власти способствует то, что она покоится в значительной мере на тради-

ционных представлениях и верованиях, характерных для условий родо-племенной жизни. Вождь в доколониальном африканском обществе по Б. О. Нвабузе — это одновременно и законодатель, и правитель, и судья, и священник, и медиум и т. д.

Он считает, что все эти черты нашли свое отражение и в современных африканских государствах, в которых почти неограниченные полномочия президента представляют собой как бы проекцию прерогатив вождя на современное общество. Л. М. Энтин совершенно справедливо сомневается в правомерности отождествления вождя в доколониальном африканском обществе и современного президента в африканском государстве. Причем эти сомнения носят скорее интуитивный характер. Аргументируя их, он, в частности, пишет: «Да, к тому же авторитаризм — это явление, свойственное отнюдь не только странам Тропической Африки, где пережитки родо-племенного строя особенно сильны» [131, с. 213].

Проанализируем вышеобозначенную дискуссию между двумя исследователями. Прежде всего отметим, что у этнографа-африканиста, знакомого с политической культурой доколониальных африканских обществ, вызывает большое сомнение характеристика Б. О. Нвабузе роли вождя в тех социумах. Даже для вождей наиболее развитых доколониальных политических образований (т. е. допуская, что нигерийский ученый использовал в качестве эталона верховного вождя надплеменного образования, вождества) все его определения требуют как минимум уточнения, т. е. в какой степени законодатель священник и т. д. Особенно это сомнение касается определения вождя в качестве правителя. В последующих главах будет показано, что функции вождя по управлению общественными делами даже в тех обществах были весьма ограниченными и его деятельность жестко контролировалась обществом. Дальнейший анализ динамики политических отношений в африканских обществах приведет нас к следующему выводу: действительно, в колониальный период традиционные вожди были освобождены в значительной степени от этого контроля колониальной администрацией. Но это был уже качественно новый институт, возникновению которого предшествовал период разрушения доколониальной управленческой структуры, а также насильственного «обучения» как самого вождя, так и тех, кто оказался под его управлением. Иными словами, процесс взаимодействия доколониальных властно-управленческих отношений и современных гораздо более сложный, чем непосредственное влияние, как это представляется Б. О. Нвабузе, и может быть установлен лишь в рамках исторического анализа политических отношений. Л. М. Энтин не приводит этих доводов. Его же аргументация, по существу, вынесена за пределы рассматриваемого объекта, так как причина авторитарных тенденций отрицается автором на основании наличия аналогичных явлений в других

культурных ареалах. И это существенно снижает убедительность приводимых аргументов.

Особая роль этнографии в изучении современных политических процессов в Африке определяется в первую очередь самим предметом научного исследования. В политических системах этого континента традиции играют важную роль, которая фиксируется, что называется, невооруженным глазом. Речь идет прежде всего об архаических традициях, характерных для первобытности, которые современные политические структуры унаследовали от доколониального прошлого. Нередко в жизни государств этого континента эти архаические традиции возводятся в ранг государственной политики, закрепляются законодательно. В качестве наглядного примера можно привести Свазиленд — государство, расположенное в южной части Африканского континента, политико-правовая сфера которого во многом унаследовала племенные традиции. Большую роль традиции играют и в официальных политических культурах государств Северной Африки.

Идеализация доколониальных африканских традиций в той или иной степени характерна и для многочисленных теорий развития, возникших в государствах этого континента после обретения ими политической независимости и не потерявших своего значения до настоящего времени. Это прежде всего теории так называемого африканского социализма. К наиболее представительным теоретическим воззрениям такого типа относятся негритуд Л. Сенгора, замбийский гуманизм К. Кауны, африканский социализм Дж. Кениаты, уджамаа Дж. Ньерере. Все они ориентированы на воссоздание в той или иной форме и мере традиционного африканского прошлого в будущем обществе. Традиционалистская риторика занимает заметное место и в политической жизни других африканских государств, хотя там традиционализм не приобрел своей теоретической завершенности, материализовавшись в политико-правовых установлениях и идеологических концепциях. Одним словом, апелляция к традициям прошлого является яркой особенностью политических культур современных государств Африки, что не может не стимулировать потребность в научном осмыслении этого явления.

В этих условиях естествен и закономерен возврат к анализу доколониальных африканских обществ, которые служили основой для возникновения современных политических систем Африки, с последующей реконструкцией всего процесса политического развития этих обществ с выявлением механизмов преемственности на каждом его этапе. При этом ценность этнографических материалов выступает на первый план. Здесь необходимо использовать сведения первопроходцев, миссионеров, а также государственных антропологов, института, введенного англичанами для научного обеспечения практической деятельности по внедрению политики косвенного управления, дают

необходимый материал для реконструкции социально-культурных аспектов политических организмов доколониальной Африки.

Являясь, по существу, наукой, возникшей под давлением колониальной общественно-политической практики, этнография (или антропология в западной традиции) обладает весьма многочисленными сведениями о жизненном укладе доколониальных африканских народов. Причем внимание исследователей, не в последнюю очередь, привлекали связи с организацией социального управления, вероятно, потому, что именно с лидерами им приходилось иметь дело для решения самых различных вопросов, которые перед ними возникали. В то же время именно эти структуры интересовали европейцев в связи с организацией управления, особенно уже в колониальный период, когда исследования в данной области приняли целенаправленный характер. Эти материалы дают возможность исторической реконструкции политических процессов в доколониальных социумах Африки.

Осмысление практики колониального управления во многом обусловило и возникновение политической антропологии в качестве относительно самостоятельной научной дисциплины, которая в том числе поставила проблему адаптации традиционных институтов власти к политическим системам современного типа, как колониальным, так и постколониальным. Эти работы политических антропологов представляют ценность в том отношении, что дают весьма обширный материал по функционированию традиционных управленческих структур в колониальный период и в условиях политической независимости. В то же время их теоретические выводы, как нам кажется, далеко не безупречны, о чем пойдет речь ниже.

Используя эти материалы, мы попробуем дать целостную реконструкцию процесса эволюции политических отношений в Африке, выделив в нем три основных этапа: доколониальный, колониальный и независимый. В то же время мы будем использовать материал — наблюдения самых различных людей, а не только профессионалов-ученых, которым в том или ином качестве удалось побывать в современной Африке и описать некоторые реалии в политической жизни государств этого континента. Это касается прежде всего независимого периода. Наблюдения, суждения, факты, приводимые журналистами и политиками, в первую очередь в связи с их профессиональной деятельностью, послужили мне в известной мере заменой личных наблюдений за современной политической культурой государств Африки, которые мне, к сожалению, не удалось осуществить.

В отличие от политической антропологии, которая в своей деятельности ограничивается, по существу, структурно-функциональным анализом субъекта управления, как системы институтов, специализирующихся на управленческой деятельно-

сти, в этой работе основное внимание уделено реконструкции человеческого фактора в эволюции политических отношений африканских народов. В данном случае мы исходим из того, что главной предпосылкой всяких общественных отношений, в том числе и политических, являются люди. Именно они, индивиды, создают политические институты, властвуют и подчиняются и, наконец, воспроизводят в своем политическом поведении прежние стереотипы и на новом витке развития. Причем мотивы этой деятельности на разных этапах исторического развития общества различны. Они зависят не только от господствующих идеологических и мировоззренческих представлений, от форм общественного сознания, но и от уровня стадияльной эволюции психики людей. Об эволюции психических процессов у людей, наличии в ней качественных определенностей свидетельствуют работы таких выдающихся исследователей, как Л. С. Выготский и А. Р. Лурия, идеи которых привлечены в данной монографии. По справедливому мнению Б. А. Митронова, исследователь, который не учитывает различий в уровнях эволюции психических процессов при изучении истории, «совершает серьезный просчет. Он невольно наделяет наших предков мироощущением современного человека, вслед за этим приписывает людям той или иной эпохи несвойственные им мотивы поступков и установки. В результате подлинные субъективные причины поступков наших предков не понимаются или искажаются, а сами поступки поэтому приобретают в изложении историка иной смысл, чем это было в действительности» [89, с. 131]. В процессе исследования предпринята попытка на базе некоторых результатов, полученных в области исторического изучения психических процессов, а также методов, используемых в этой сфере психологической науки, реконструировать психологическую сторону политических отношений в доколониальных обществах Африки, а также процесс их эволюции.

Глава I

ВЛАСТЬ ТРАДИЦИИ И ТРАДИЦИОННАЯ ВЛАСТЬ

Понятие власти есть ключевое понятие в сфере политики, поскольку политическая деятельность так или иначе связана с проявлениями власти. Поэтому, прежде чем приступить к реализации избранной нами темы исследования, целесообразно уточнить содержание самого этого понятия.

Обществоведы довольно часто отмечают широту и неопределенность использования понятия «власть», которое практически охватывает все сферы жизни общества — от семейно-бытовой до научной. Это, в частности, отметил Е. Вятр: «Понятие власти вообще, равно как и понятие политической власти, трактуется по-разному, как в обыденном смысле, так и в научной литературе. В повседневной жизни мы говорим о власти над детьми, о власти пророка над последователями ученья, о власти над человеком сил природы, под господством которых мы находимся, пока не сумеем подчинить их себе, о власти государства над гражданами. Это весьма различные понятия о власти, часто имеющие между собой мало общего» [47, с. 177]. В сфере научного употребления этого понятия автор выделяет шесть типов, «не говоря уже о различных формулировках внутри каждого типа» [47, с. 158].

Г. Г. Филиппов отмечает отсутствие достаточной ясности и основательности даже в определении самих исходных понятий, посредством которых делаются попытки охарактеризовать власть. Рассматривая определение власти, которое дает «Философский энциклопедический словарь»: «Власть, в общем смысле способность и возможность осуществлять свою волю, оказывать определяющее воздействие на деятельность, поведение людей с помощью какого-либо средства — авторитета, права, насилия (экономическая, политическая, государственная, семейная и др.)» [119, с. 85], он справедливо заметил: «Оно (определение.— В. Б.) не дает ответа на целый ряд вопросов: в чем конкретно заключаются „способности“ и „возможности“ осуществлять волю? Какова социальная природа этих „способностей“, и „возможностей“? Откуда они берутся? В чем социальная основа и сущность власти? Есть ли различие между индивидуальным осуществлением воли и групповым классовым, общественным и т. д.» Этот перечень вопросов можно было бы продолжить. Знакомство же с имеющейся литературой по это-

му вопросу ни в коей степени не может внести ясности в эту проблему, и можно вполне согласиться с Г. Г. Филипповым: «Остается, такие образом, в тени самое главное — источники, природа власти как общественного явления» [120, с. 4].

Попробуем все-таки определить основной смысл, который обычно вкладывают в это понятие. Широта его употребления, которую отметил Е. Вятр, на наш взгляд, обусловлена тем, что оно в известной мере служит отражением универсального принципа иерархичности, который обуславливает взаимодействие элементов материально единого мира. Причем этот принцип определяет взаимодействие как различных систем в этом мире, так и элементов внутри какой-либо системы. Однако понятие власти предполагает, что обязательным компонентом в неравнозначном взаимодействии систем всегда является человек, который может находиться либо в активной, либо в пассивной позиции как по отношению к объектам материального мира (например, природе, машинам и т. д.), так и к другим людям. Обществоведение же ограничивает сферу употребления понятия власти лишь констатацией принципа иерархичности внутри человеческого общества, в соответствии с которым люди, социальные группы, политические организации и т. д. доминируют над другими людьми, социальными группами, политическими организациями и т. д., оказывают влияние на их деятельность. Таким образом, понятие власти в человеческом обществе, отражающее принцип иерархичности между людьми и коллективами, выступает в виде властных отношений, которые, в свою очередь, могут быть поняты как процессы властвования и подчинения. Властные отношения пронизывают все уровни общественных взаимодействий. Как справедливо заметил Б. И. Хатунцев: «От колыбели почти до могилы мы властвуем и подчиняемся. Властвованием и подчинением наполнена наша жизнь» [123, с. 10—11].

С властью обычно связывается использование средств принуждения, с помощью которых оказывается воздействие на поведение подвластных. М. Вебер, например, понимает власть как «возможность осуществлять свою волю в социальной жизни, несмотря на сопротивление» [278, с. 152]. Ф. Бурлацкий видит во власти «реальную способность осуществлять свою волю в социальной жизни, навязывая ее, если необходимо, другим людям» [37, с. 19]. Предполагает использование средств принуждения и понимание власти Н. М. Кейзеров. Власть, с его точки зрения, — это «волевое отношение между людьми, при котором применение ее носителем особой системы средств и методов обеспечивает выявление и доминирование властной воли посредством общественной организации в целях управления и обеспечения соблюдения социальных норм на основе принципа социальной ответственности» [67, с. 16].

Понятию власти часто противопоставляют понятие авторитета. В отличие от власти, опирающейся прежде всего на силу,

предполагается, что авторитет способен оказывать ненасильственное влияние на поведение людей. Отчетливо это противопоставление прослеживается, например, у Н. М. Кейзерова: «Процесс управления может функционировать не прибегая к власти, а опираясь на авторитет как таковой, под которым подразумевается ненасильственное влияние, воздействие. Различие понятий власти и авторитета очевидно, ибо существует власть, которая не обладает авторитетом» [67, с. 89]. Если власть, как обычно принято считать, является частью формальной общественной организации, выступающей в институализированном виде, и подчинение ей соответственно предусмотрено сложившимися в обществе нормами социального поведения, а это дало основания, например, Е. Вятру определить ее как возможность приказывать в условиях, когда тот, кому приказывают, обязан повиноваться [47, с. 159], то предполагается, что действие авторитета осуществляется неформально и не имеет в виду применение насильственных санкций по отношению к объекту своего влияния в случае неповиновения этому авторитету.

Итак, понятие власти отождествляется, по существу, с физическим принуждением или с возможностью его использования в случае неповиновения властной воле. В соответствии с этой логикой возникновение такого общественного феномена, как власть, стало связываться с появлением в социальной организации специального аппарата принуждения, т. е., по сути дела, с возникновением государства. Отсюда вытекало, что в бесклассовых (доклассовых) обществах отсутствует аппарат физического принуждения (т. е. государство), а значит, и власть. Следуя в том числе и этой логике, возникает категория «потестарное» как определитель властных отношений в доклассовых обществах, т. е., по сути дела, требовалась легализация самого понятия «власть» для данных общественных систем. В этих обществах, естественно, управление должно осуществляться исключительно за счет авторитета. Характеризуя положение дел в социалистических обществах, Н. М. Кейзеров, например, писал: «Власть в коммунистическом обществе предстает, таким образом, в виде потенциальной возможности ее применения, процесс управления осуществляется главным образом посредством авторитета, и по мере превращения социализма в бесклассовое общество, принудительные функции управления, воплощенные во власти, постепенно отомрут» [67, с. 90]. В этой связи отметим, что взгляды на принудительные функции власти, которые отождествляются с государством, критиковались еще В. И. Лениным: «Можно только подивиться тому, что автор с таким поразительным отсутствием аргументов критикует Маркса с своей профессорской точки зрения. Прежде всего, он совершенно неправильно видит отличительный признак государства в принудительной власти: принудительная власть есть во всяком человеческом общежитии, и в родовом устройстве, и в семье, но государства тут не было» [13, с. 438—439].

Иными словами, можно было бы согласиться с Н. М. Кейзеровым, анализируя процесс в рамках марксистской теории в том, что по мере общественной эволюции постепенно отомрет государство, но никак ни «принудительные функции управления, воплощенные во власти».

Логика, основанная на отрицании принудительной власти в бесклассовых (доклассовых) обществах, присутствует и в работах Л. Е. Куббеля, который считал, что в первобытном обществе неравенство субъекта и объекта власти не включает отношений господства и подчинения [75, с. 32]. С. А. Егоров пишет: «Очевидно... политическая власть в антагонистическом и социалистическом обществах имеет качественно различный характер. Если в первом случае ее сущностью являются отношения господства и подчинения, то во втором — властные отношения все в большей степени приобретают характер отношений, основанных на руководстве, управлении, влиянии и контроле» [56, с. 85]. Приведем еще одно высказывание Н. М. Кейзерова: «При социализме, когда политическая власть выражает интересы трудящихся, а члены общества участвуют в разнообразных формах в управлении общими делами, подчинение носит в подавляющем случае добровольный характер, основывается на высокой политической культуре граждан. Напротив, в буржуазном обществе, где политическая власть выражает прежде всего интересы господствующего эксплуататорского класса и его отдельных группировок, стоит на страже отношений господства и подчинения и по своей сути противоречит воле и интересам класса угнетенного, подчинение обеспечивается главным образом посредством принуждения» [68, с. 82].

Я думаю, что нет особой нужды тщательно анализировать приведенные выше высказывания, так как по своей сути они носят не столько научный характер, сколько идеологический. Они еще раз подтверждают мысль — насколько сложен вопрос о власти, поскольку он как никакой другой вопрос затрагивает интересы прежде всего властвующих социальных групп, от которых непосредственно зависят и сами ученые. Представляется очевидным, например, что власть в любом обществе существует в виде «потенциальной возможности ее использования» в смысле, когда аппарат насилия применяется лишь к нарушителям установленных социальных норм поведения. И несмотря на то что эти нормы могут объективно противоречить интересам большинства членов общества, а отражать интересы наиболее сильного в экономическом отношении класса, вряд ли можно серьезно принять тезис о том, что в буржуазном, впрочем, как и в любом другом, обществе подчинение обеспечивается главным образом посредством принуждения. В то же время, видимо, опрометчиво сводить это подчинение в доклассовых или социалистических (с точки зрения этих авторов) обществах только к авторитету власти в том значении, которое обычно вкладывается в такого рода подчинение, т. е. как осознанное и добро-

вольное. Именно такое подчинение авторитету предполагает Н. М. Кейзеров в вышеприведенной цитате, это же характерно и для взглядов Л. Е. Куббеля [75, с. 32]. При этом добровольность подчинения означает, а это нетрудно заметить, его осознанность, т. е. осмысленное принятие целей и средств управления. Однако, по нашим представлениям, такая жесткая корреляция вовсе не обязательна. Добровольность подчинения власти, т. е. без страха физического насилия с ее стороны, в случае неповиновения властной воле может осуществляться в результате внушения, к примеру, или по привычке и т. д.

Таким образом, как нам кажется, сведение понятия власти или политической власти лишь к возможности физического принуждения, а также утверждение того, что именно оно определяет процесс управления в антагонистических обществах, представляет собой вольную или невольную вульгаризацию этого явления. Объективная реальность свидетельствует о том, что психологическое воздействие, т. е. при отсутствии физического насилия, есть основной способ реализации властной воли в любом обществе, проявление которого зависит от конкретной политической культуры.

Поэтому можно предположить, что сущность власти, ее истоки несводимы лишь к физическому принуждению, а коренятся во многом в социально-психологической сфере жизни общества.

Начальным этапом нашего анализа роли традиций в современных политических культурах государств Африки на базе принципа последовательного историзма должны стать доколониальные африканские общества, их политическая культура. Именно эти общества подвергались в конце XIX в. активной европейской колонизации, и на их базе возникли новые субъекты политической деятельности — колонии, которые впоследствии, обретя независимость, превратились в суверенные государства. Таким образом, доколониальные африканские общественные системы явились тем базисом, на котором формировались современные африканские политические культуры.

Если учесть, что абсолютное большинство африканских обществ к моменту их активной колонизации европейцами находились на различных стадиях эволюции первичной формации или, другими словами, первобытности, то мы имеем уникальную возможность, следуя избранному нами методу, восстановить весь исторический процесс политического развития в намеченных нами аспектах, хотя, конечно, в колониальном, деформированном варианте. Мы вправе видеть в частных проявлениях нашей темы закономерности более общего порядка, характерные в известной мере и для политического развития европейских общественных систем, которое длилось там, в отличие от Африки, тысячелетия.

Нашей целью не является вскрытие причин, обусловивших отставание общественных организмов Тропической Африки от

мирового процесса эволюции, но, очевидно, что социумы этого континента в течение тысячелетий практически оставались примерно на одном и том же уровне социально-экономического развития, который определялся и в начале XX в. различными стадиями первичной формации. Первобытность, как качественная определенность, в науке наименее изучена. По справедливому замечанию И. Л. Андреева: «Из пройденных человеческих этапов менее всего изучен этап зарождения и развития первобытной общественной формации» [19, с. 261]. Однако если вопросы социальной организации первобытнообщинного строя, различных его этапов все-таки разрабатываются как зарубежными, так и советскими учеными, то работ в области социальной психологии, и в частности психологии властных отношений, практически нет.

Прежде чем приступить к анализу властных отношений в доколониальных африканских обществах в интересующем нас аспекте, необходимо определить методологические принципы, с позиции которых нужно подходить для решения данных проблем для первобытности в целом и для доколониальных африканских обществ в частности.

Главное, что мы должны иметь в виду: первобытная формация выступает как исторически первая и является продуктом антропосоциогенеза. Она возникла непосредственно из биологического материального субстрата, а значит, мы вправе предполагать, сохранила в себе, причем в большей мере, чем все последующие формации, признаки, характерные для биологической формы движения материи. Эта формация «лишь прервала независимое действие биологического начала, сохраняя и удерживая его в качестве подчиненного» [87, с. 7—8]. Здесь человеческое поведение в большей степени регулировалось рефлекторными процессами, т. е. теми, которые определяют поведение животных. Впрочем, поведение человека и на последующих витках эволюции во многом обусловлено биологическими факторами регуляции. По образному выражению Л. С. Выготского, «поведение человека в значительной своей части есть до сих пор поведение животного, поднявшегося на задние конечности и говорящего» [45, с. 56]. В первобытной же формации удельный вес этих регулятивных механизмов значительно больше. По мнению Б. Ф. Поршнева: «Для изучающих начало человеческой истории открыт и обязателен вход в зоологию на ее современном уровне» [110, с. 7].

С развитием общественной формации изменяется и поведение человека. В то же время это новое поведение необходимо включает в себя элементы предшествующих форм. Л. С. Выготский утверждал, что понять поведение можно лишь как историю поведения. Эти элементы, включая и те, которые господствовали в образе жизни индивида архаической формации, могут воспроизводиться и в поведении человека современного индустриального общества. Здесь его рассуждения переключи-

каются с приводимой нами выше мыслью Гегеля о том, что всеобщее не только ничего «не оставляет позади себя, но несет с собой все приобретенное, и обогащается и уплотняется внутри себя» (цит. по [14, с. 212]). По мнению Л. С. Выготского, «эти приемы или способы поведения, стереотипно возникающие в определенных ситуациях, представляют как бы отвердевшие, окаменевшие, кристаллизовавшиеся психологические формы, возникшие в отдаленнейшие времена на самых примитивных ступенях культурного развития человека и удивительным образом сохранившиеся в виде исторического пережитка в окаменелом и вместе с тем живом состоянии в поведении современного человека». Он считал, что необходимо в этих «ничтожных мелочах — этих отбросах из мира явлений... видеть часто важные психологические документы» [43, с. 58]. Естественно, фиксируя эти «документы», мы получаем дополнительный источник для реконструкции социально-психологической жизни предшествующих эпох, в том числе и первобытности.

Особенно отчетливо эти психологические «документы» проявляются в детской психологии. Это объясняется наличием определенных соответствий между онто- и филогенезом. Л. С. Выготский в этой связи писал: «Выяснение основных понятий, с помощью которых впервые только становится возможной постановка проблемы высших психических функций ребенка, постановка, где самому предмету должно опираться при настоящем уровне наших знаний в этом вопросе на анализ того, как развивалась психика человека на последовательных ступенях исторического развития» [43, с. 25].

Понимание политического развития африканских обществ от первобытных к современным формам, которое осуществилось менее чем за век, может вызвать у читателя сомнения в правомерности определения доколониальных африканских обществ как первобытных на том основании, что, во-первых, срок их существования измеряется, по всей видимости, тысячелетиями, а во-вторых, что они длительное время находились в окружении развитых классовых обществ, которые в той или иной мере оказывали на них влияние. По справедливому замечанию А. И. Першица, первобытные общества, существовавшие до возникновения классовых обществ (аполитейные), это лишь аналогии, а не эквиваленты сосуществующих с классовыми (синполитейных обществ) [103, с. 34]. В то же время мы, вероятно, не должны переоценивать деструктивность влияния даже развитых классовых обществ на первобытнообщинный уклад так называемых этнографических обществ, которое было особенно интенсивным в XIX—XX вв. Как показали, в частности, экономические исследования, привнесение в Африку в колониальный период принципиально новых производственных отношений не только не оказывало стимулирующего воздействия на развитие более передовых отношений в традиционной экономике африканских социумов, но зачастую, наоборот, способствовало кон-

сервации старых [101]. Таким образом, сохранили свою качественную определенность социально-политические, идеологические и пр. формы бытия.

Что же касается длительности существования так называемых этнографических обществ, к которым относятся и доколониальные социумы Африки, в пространстве и времени, то несомненно, их структура претерпела изменения. Однако эти изменения происходили в рамках того же качества, т. е. не затрагивали основных принципов, которые определили специфику первичной формации. Структура таких обществ в течение всего этого времени эволюционировала в направлении все более оптимальной адаптации к окружающей среде. В ходе этой адаптации совершенствовались формы хозяйственной деятельности, социальных и политических отношений, идеологии, мировоззрения, социальной психологии. По сути дела, происходило совершенствование форм реализации принципов, которые сформировались в процессе антропогенеза, определивших социальность как особую форму движения материи. Справедливо, на наш взгляд, мнение И. Л. Андреева, который считает что «сущность и историческое предназначение первобытнообщинной формации составляет закрепление возникших в процессе антропо-социогенеза социальных отношений» [19, с. 204]. В результате в этнографических системах многие общественные процессы, характерные для первичной формации, выступали перед исследователями в своей логически завершенной форме. Например, возрастной принцип, который лежал в самом основании общественного разделения труда, у многих доколониальных африканских народов выступал в форме так называемых возрастных классов, жестко институализированных и иерархизированных возрастных группирований. Это же было справедливо и для человеческой психики. Те психические процессы, которые обуславливали деятельность людей в первобытном обществе, по всей видимости, в синполитейных социумах получили предельное развитие. Вот как характеризовал Л. С. Выготский развитие памяти у представителей таких обществ: «Органическая память примитивного человека или, так называемая мнематика, основа которой заложена в пластичности нашей нервной системы, т. е. в ее способности сохранять следы от внешних возбуждений и воспроизводить эти следы — эта память достигает у примитива своего максимального развития. Дальше ей развиваться некуда» [45, с. 79].

Таким образом, процесс эволюции современных первобытных обществ можно представить следующим образом: прежде всего мы выделяем в нем два основных этапа. Первый связан с возникновением качественно новых принципов организации материи, приведшей к появлению новой, социальной формы движения. Другой этап связан с остановкой, точнее, с замедлением скорости движения в историческом процессе тех, вновь возникших, социальных организмов вследствие тех или иных

причин. На этом этапе их общественная структура в течение длительного времени эволюционировала в сторону совершенствования форм реализации тех основных принципов, которые определяли специфику первичной формации.

Именно такими обществами являлись синполитейные организмы, с которыми столкнулись европейцы в период колониальных захватов, в том числе и социальные организмы Африки.

Рассмотрение социально-психологического характера властных отношений в доколониальных африканских обществах предполагает, на наш взгляд, их анализ в процессе исторической динамики, т. е., во-первых, анализ процесса возникновения самих принципов, на которых основывались отношения власти в первобытном обществе, во-вторых, процесса их эволюции в направлении более совершенных форм. Для этого необходимо имеющийся в распоряжении этнографический материал исследовать с историко-психологической точки зрения, в рамках материалистического понимания процесса общественного развития.

Возникновение социальной кооперации, как качественно нового типа организации материи, неизбежно означало появление нового способа осуществления иерархического принципа, определяющего структуру любой сложной самоуправляемой системы. Эта иерархическая структура должна была обеспечивать управление процессом совместной трудовой деятельности: «Согласованность между индивидуальными работами и выполняет общие функции, возникающие из движения всего производственного организма в отличие от движения его самостоятельных органов» [4, с. 342]. Процесс упорядочения деятельности членов человеческого коллектива мог осуществляться только посредством нормирования поведения людей, которое должно было обеспечивать функционирование и воспроизводство его как целостности. Именно процесс возникновения социальных норм поведения можно считать и становлением властных отношений, так как следование норме есть в то же время подчинение и нарушение ее всегда предполагает наказание, будь то со стороны общества, класса, группы и т. д. А. И. Першиц определяет социальную норму как обязательное правило поведения, соблюдение которой обеспечено принуждением со стороны всего общества (неинституализированная социальная норма) или особых органов (институализированная) [104, с. 91].

На связь социальной нормы и отношений власти обратил внимание и Н. М. Кейзеров, который считает, что «при всем качественном различии социальных норм в первобытном обществе и далее — в классовых формациях общим признаком власти остается ее органическая связь с социальными нормами» [67, с. 63]. Исходя из этой посылки, проблема происхождения власти, таким образом, упирается в проблему возникнове-

ния первых социальных норм поведения. Прежде чем попытаться в какой-то степени решить ее, посмотрим, что представляли собой эти нормы в синполитейных обществах по имеющимся у нас в распоряжении этнографическим материалам. При этом мы будем иметь в виду, что в своем функциональном измерении эти нормы должны содержать «документы», указывающие и на характер их происхождения.

Сразу же отметим отсутствие в данных обществах институализированных средств физического принуждения. Однако это не исключало применения физического принуждения к нарушителям социальных норм со стороны общества, хотя такие случаи были весьма редким явлением. Таким образом, основными механизмами, обеспечивавшими соблюдение социальных норм членами синполитейных социумов, были психологические. Обращает на себя внимание высокий уровень специализации этих норм, что было результатом их длительной эволюции в направлении наиболее оптимальной адаптации к окружающей среде, о чем шла речь выше. Как известно, это приводило в удивление первых европейцев, наблюдавших жизнь «примитивных» народов, уверенных в том, что без развитой управленческой организации, имеющей в своем распоряжении мощный аппарат принуждения, невозможно поддерживать общественный порядок. Миссионер-англичанин А. Брайант, наблюдавший жизнь зулусов в прошлом веке, писал: «Любой наблюдатель заметит достоинство в поведении и вежливость грубого зулуса... Учтивость, уважение, благородство и честность проявляются во всем его поведении, во всех поступках по отношению к окружающим. Его этикет столь же хорошего тона, что его не может превзойти представитель нашей хваленной цивилизации. Зулусы знают, как прилично войти в хижину и выйти из нее, как вести себя мужчинам и женщинам, как разойтись при встрече, как нужно произносить приветствия дома и вне дома, как занять место у очага. За столом соблюдают строгие правила: как принять пищу, как класть ложку на блюдо, как держать кружку пива, как мыть руки перед едой и полоскать рот после еды. По определенным правилам входят в загон, идут гуськом по дороге. Все, как это можно видеть, подчиняется определенному порядку, и все беспрекословно этому подчиняется» [35, с. 154].

Часто такое поведение представителей синполитейных обществ, при котором строго соблюдались социальные нормы и при этом почти отсутствовало физическое принуждение, определяют как подчинение «обезличенной власти традиции». Традиция проявлялась в форме обычаев, ритуалов, этикета, которые выступали в качестве императива по отношению к индивиду. Г. Спенсер отмечал в этой связи: «Мы должны будем заключить, что самый ранний и самый общий вид правительства, возобновляющийся всегда самопроизвольно, есть правительство обрядов, обычаев и общественных церемоний, которое

мы называем общим именем „обрядовое правительство“» [115, с. 111]. Социально-экономический аспект власти традиции отметил К. Маркс, который поставил ее в зависимость от скорости социально-экономических изменений в том или ином конкретном обществе. Он, в частности, усматривал высокую роль традиции в регуляции общественными процессами в застойности социально-экономической сферы общества. Это такие социальные системы, в которых «основой развития является воспроизводство заранее данных (в той или иной степени естественно сложившихся или же исторически возникших, но ставших традиционными) отношений отдельного индивида к его общине и определенное для него предопределенное, объективное существование как в его отношении к условиям труда, так и в отношении к своим товарищам по труду, соплеменникам» [8, с. 475].

Каков же социально-психологический аспект власти традиции? Для ответа на этот вопрос посмотрим на мотивы, которыми руководствовался индивид, подчиняясь этой власти.

Материалы, собранные европейцами по «примитивным обществам», говорят о том, что реализация этих норм осуществлялась индивидом большей частью бессознательно, т. е. поведению не предшествовал внутренний диалог, в который бы вступал индивид сам с собой (таким пониманием бессознательного пользуется Т. Шибутани) [129, с. 241]. Известный исследователь африканских народов Е. Е. Эванс-Причард отмечал в своих работах: «Африканцы ничего не знают о силах, определяющих их социальное поведение. Они не думают о тех интересах, которые руководят ими, институтах, посредством которых они организуют коллективные действия, и структуре групп, в которые они организованы... Социальная система трансформируется у них в виде священной необходимости, где фигуры, ее составляющие, не подлежат критике или пересмотру» [179, с. 17]. Если же европейцы задавали вопросы, пытаясь установить мотивы того или иного поведения, то слышали обычную формулу ответа — «так принято» или «это закон наших предков». Г. Калвик, изучая жизнь бена, народности, населяющей восточную часть Африканского континента, в 20-х годах нынешнего столетия отмечал: «Туземцы никогда не анализируют, не размышляют и не подвергают философскому осмыслению свои поступки. Они обычно говорили, что в каждом случае им надлежит выполнять то, что им положено: „Я должен делать то и воздерживаться от этого. Поступать так хорошо, а это может принести несчастье“. На вопрос „почему?“, бена отвечали: „О! Это закон наших предков“» [160, с. 383].

Известная доля бессознательного (автоматического) поведения присуща представителям современных, индустриальных обществ. Действительно, в любом обществе, на какой бы стадии социально-экономического развития оно ни находилось, индивиду приходится сталкиваться в ходе своей жизнедеятель-

ности с определенным набором стандартных ситуаций, что из-бавляет его от необходимости снова и снова затрачивать интеллектуальные усилия для нахождения оптимального поведения. Однако психические процессы, определяющие это поведение, на наш взгляд, имеют качественные отличия от тех, которые лежали в основе поведения людей архаических обществ. Так, индивид развитого индустриального общества, реализующий в своем поведении ту или иную социальную норму бессознательно, тем не менее объяснит (если ему будет задан вопрос), почему он поступает именно так. Причем в его ответе будет содержаться информация о мотивах, целях, способах и т. д. деятельности. Это, вероятно, свидетельствует о том, что внутренняя речь или диалог сопутствует становлению нормы и при необходимости (т. е. при ответе на вопрос) она может быть переведена в речь внешнюю, хотя на данный момент времени, вследствие постоянного воспроизводства этой нормы, индивид реализует ее уже автоматически. Многие нормы в поведении человека индустриального общества наследуются от прошлых поколений, без критического их осмысления индивидом (нормы этикета, морали и т. д.). Однако в случае появления у него необходимости объяснить это свое поведение индивид сделает это в соответствии с психическим алгоритмом, определяющим формирование и осуществление поведения современным культурным человеком, вычленив в нем мотивы, цели и т. д., т. е. здесь ярко проявляется момент рефлексии, анализа, рационализации, характерные для менталитета и культурной модели современного человека. В то же время трехлетняя дочка на задаваемый мною вопрос о мотивах ее поведения в стереотипных ситуациях неизменно отвечала: «Потому что». При повторном вопросе следовал тот же ответ, в котором сквозило удивление непонятливости родителя.

Мотивация поведения представителей архаических обществ свидетельствует об ином психическом механизме возникновения и реализации индивидом норм социального поведения. Исследования в области исторической психологии выявили слабый уровень теоретического мышления у человека доиндустриального общества, а также отличную функцию слова, которую оно осуществляло в этом мышлении. А. Р. Лурия, занимавшийся этими проблемами, пришел к выводу: «Типичные для развитого отвлеченного мышления теоретические операции, включающие абстракцию признаков и отнесение воспринимаемых вещей к логическим категориям, уступают здесь, как „несущественные“, свое место практическим наглядно-действенным формам мышления, суть которых в восстановлении конкретных действительных ситуаций и введении в них отдельных, соучастствующих в них вещей. Эта структура мышления своеобразна и по своему смысловому строению, и по психологическому составу. Слово, осуществляющее в теоретическом мышлении функции абстракции и кодирования предметов в понятийные систе-

мы, здесь служит средством воспроизведения наглядно-действенных ситуаций и установления связей между предметами, входящими в наглядно-действенную ситуацию» [85, с. 105].

Такой тип мышления не дает оснований предполагать возможность возникновения норм поведения на данной стадии общественной эволюции, посредством отвлеченной от конкретно-наглядной деятельности индивида, интеллектуальных операций, осуществляемых в категориях языка. Это, по-видимому, не исключает того, что при формировании поведенческой модели индивид мог использовать свой предшествующий практический опыт и даже опыт других людей, но эти операции происходили помимо языкового мышления, т. е. без предварительной внутренней коммуникации или же бессознательно, в принятом нами определении. Эту нетождественность в мотивациях поведения людей различных формаций можно объяснить имевшей место асинхронностью развития практически действенного интеллекта, технического мышления и мышления речевого. Сходное явление можно фиксировать и в процессе развития психики ребенка. В частности, как установлено, сначала ребенок учится действовать, потом говорит, и его слова являются как бы результатом практического решения задачи: на определенном же этапе своего развития ребенок в словах не может определить, что было раньше, что позже [43, с. 261, 262, 268].

Процесс мышления первобытного человека приводил его к некоторым умозаключениям в области практической деятельности, однако это не означало, что они находили отражение в понятийно-логических категориях. В ходе этой практической деятельности формировались и социальные нормы поведения, но без участия слова как регулятора поведения. Собственно, это и фиксировали европейские исследователи, наблюдавшие, с одной стороны, логичность действий людей, а с другой — отсутствие этой логики на уровне абстрактного знания.

Учитывая вышеизложенные соображения, думается нецелесообразно искать источник возникновения первых социальных норм в идеологических, мировоззренческих представлениях, когда первобытный человек предстает в качестве мыслителя, озабоченного своей дальнейшей эволюцией, изобретает и соответствующие социальные нормы, обеспечивающие ему эту эволюцию. В отечественной литературе 30-х годов подобный подход, свойственный таким крупным исследователям, как Г. Спенсер, У. Ф. Тейлор, Дж. Фрэнгер, был справедливо подвергнут критике и определен как «наивный рационализм» [108, с. 143]. Тем не менее и среди современных ученых он имеет довольно широкое распространение.

Чтобы разобраться в существе власти традиции, которая преимущественно обеспечивала соблюдение социальных норм членами синполитейных обществ, необходимо понять сам процесс возникновения этих норм, уделив особое внимание социально-психологическому аспекту этой проблемы.

Представляется убедительным взгляд В. Д. Плахова на возникновение норм поведения на ранних этапах эволюции человеческого общества в результате общесистемного отбора, который, по его мнению, принципиально мог быть только эвристическим: «Данное обстоятельство связано с фундаментальной способностью всех эволюционирующих систем к так называемому отбору шума (случайностей) на основе критерия существования» [105, с. 198]. Согласно же К. Лоренцу, этот «отбор шума» осуществлялся на общественно-психологической основе: «Социальные нормы и обычаи, характерные для культур, скорее производят впечатление, что формировал их добрый старый естественный отбор, действовавший не на генетической, а на общественно-психологической основе и использовавший в качестве сырья, вместо мутаций и рекомбинаций, случайно возникшие обычаи и привычки» [84, с. 48]. Ф. Боас также полагал, что «многие обычаи возникли без какой-либо сознательной деятельности» [32, с. 121].

Согласно с представлениями о вероятностном характере возникновения социальных норм можно предположить, что в его основе лежали случайные поведенческие акты, которые вследствие их большего соответствия потребностям системы в ее стремлении к устойчивости закреплялись в общественную норму. Мы также склонны думать, что определяющим психическим механизмом, обеспечивавшим превращение такого случайно возникшего поведенческого акта в общественную норму, было внушение. Мы привыкли рассматривать феномен внушения исключительно в рамках психиатрии, в то же время оно играет огромную роль в повседневных межличностных отношениях, во многом определяя социальные и политические отношения в обществе. На это обращал внимание и В. М. Бехтерев, который был убежден, что «внушение как фактор, заслуживает самого внимательного изучения для историка и социолога, иначе целый ряд исторических и социальных явлений получает неполное, недостаточное и часто даже несоответствующее объяснение» [30, с. 175]. По его же наблюдениям: «В обыденной жизни мы встречаемся нередко с действием невольного внушения... Это внушение происходит незаметно для лица, на которое оно действует, а потому обыкновенно и не вызывает с его стороны никакого сопротивления... действие невольного внушения и взаимовнушения гораздо шире, чем можно было бы думать с самого начала. Оно не ограничивается отдельными более или менее исключительными лицами, подобно намеренному внушению, производимому в бодрственном состоянии, а также не требует для себя никаких необычных условий подобно внушению, производимому в гипнозе, а действует на всех и на каждого при всевозможных условиях... Невольное внушение и взаимовнушение, как мы его понимаем, есть явление всеобщее» [30, с. 38].

Внушение реализуется в процессе психического взаимодействия

ствия людей, в ходе которого одни прививают другим (осознанно или неосознанно) те или иные психические состояния, ценности, установки и т. д. При этом внушаемая информация принимается индивидом при сниженной степени осознанности и критичности, «становится его внутренней установкой, которая направляет, регулирует и стимулирует психическую и физическую активность, реализуемую при той или иной степени автоматизма» [78, с. 26]. Немногочисленные научные данные, имеющиеся в распоряжении по проблемам внушения, дают основания полагать, что это явление, а следовательно, predisposition к нему членов общества на ранних стадиях человеческой эволюции были гораздо более значительными. Проведенные экспериментальные исследования свидетельствуют о большей степени внушаемости людей со слабым развитием теоретического мышления. Иными словами, теоретическое мышление значительно снижает эффект внушения, как бы противостоя ему. Это происходит, видимо, потому, что по мере эволюции человеческой психики общение между людьми, потребность в котором является определяющим ее свойством, становится менее эмоциональным, за счет развития понятийно-категориального мышления. Это мышление служит своего рода «смысловым барьером», преградой для непосредственного проникновения и неосознанного усвоения психической информации в эмоциональную сферу индивида. В результате в обществах высших стадий социально-экономического развития роль внушения в процессе психического взаимодействия их членов как прививания идей, чувств, эмоций и других психофизиологических состояний при пониженной критической деятельности сознания снижается и возрастает роль убеждения.

По мнению В. М. Бехтерева, «последнее (убеждение.— В. Б.) может действовать на лиц, обладающих здоровой логикой, тогда как внушение действует не только на лиц со здоровой логикой, но еще в большей мере на лиц, обладающих недостаточной логикой, как, например, детей и простолюдинов» [30, с. 181]. Б. Ф. Поршнев считал, что «убеждение есть разборка того частотола или, если угодно, бетонированного укрепления, которым личность загорожена и защищена от внушения» [111, с. 160]. Б. Сидис, английский ученый, который оказал сильное воздействие на В. М. Бехтерева, считал внушаемость основной чертой человеческой психики: «Внушаемость глубоко скрыта в природе человека... Человека часто называют общественным животным: конечно, это определение верно, но оно мало освещает душевную сторону индивида в обществе. Есть другой взгляд, дающий определение человеческой природе, это известный взгляд древних, что человек животное разумное, но факты жизни не подтверждают этой мысли: едва ли она верна относительно большинства людей. Ни общественность, ни разум, а внушаемость характеризует среднего человека, человек есть животное, доступное внушению» [112, с. 21]. Он считал, что

именно внушаемость во многом обеспечивала выживаемость ранним человеческим коллективам. В борьбе за выживание люди должны были «делаться все восприимчивее и восприимчивее к выражению эмоций своих товарищей и моментально воспроизводить их... Полная восприимчивость к движениям товарищей — вопрос жизни и смерти для индивидуума в стаде... Внушаемость... душа первоначальной общественной группы» [112, с. 307].

Современные исследования в этой области также свидетельствуют о том, что процессы внушения наиболее активно протекают там, где индивид наиболее сильно интегрирован в коллектив, а это было характерно для людей архаических формаций. «Коллектив оказывает влияние на все стороны психологии и поведения индивида. Это влияние может быть сильным и слабым, положительным и отрицательным — все зависит от взаимоотношений между индивидом и коллективом» [78, с. 20].

Учитывая стадийный уровень эволюции психических процессов на ранних стадиях социогенеза, предполагавший преобладание чувственного познания человеком окружающей действительности, содержание процесса внушения или взаимовнушения скорее всего сводилось к подражанию. В основе же подражания лежит одно из основных, присущих эмоции свойств, а именно вызывать аналогичные реакции у окружающих. По средством подражания случайно воспроизведенный индивидом поведенческий акт впоследствии мог закрепиться в общественную норму. Этот акт, который возникал в результате деятельности человека по преобразованию окружающей среды, служил источником заражающей эмоции. Прежде эта положительная эмоция возникала у самого индивида, совершившего поведенческий акт, приведший к удовлетворению той или иной потребности. Как считает А. П. Анохин, «для правильного понимания эмоций надо учитывать их роль в деятельности организма, в его приспособлении к окружающей среде. Первичное эмоциональное ощущение в некоторых случаях может быть единственным критерием успешности действия периферического аппарата» [21, с. 80]. Механизм эмоции служил гарантом воспроизводства действия, приведшего некогда к переживанию положительных эмоций, и, таким образом, закрепления его в привычное. Этот механизм, по всей видимости, лежал в основе формирования традиций. По мнению К. Лоренца, «в самом процессе возникновения традиции срабатывают какие-то инстинктивные механизмы. Главный из них — потребность следовать привычке» [84, с. 48].

Эти психические процессы сопровождали складывающиеся в человеческом коллективе нормы поведения. В результате формировался своего рода эмоциональный обруч, крепко опоясавший весь коллектив и каждого индивида в отдельности, который и служил гарантом соблюдения этих норм. Он же во многом определял психологическую основу власти традиции.

Эта власть, таким образом, являлась эффективным психологическим регулятором поведения, обеспечивая соблюдение представителями архаических обществ норм поведения. И. П. Павлов писал о психофизиологическом механизме привычки: «Мне кажется, что тяжелые чувства при изменении образа жизни, при прекращении привычных занятий... имеют свое физиологическое основание в значительной степени именно в видоизменении, в нарушении старого динамического стереотипа и трудности установки нового. При сильной напряженности и длительности таких случаев может наступить даже болезненная меланхолия» [100, с. 244]. Этот механизм обеспечивал не только внутренний психологический контроль за соблюдением индивидом норм поведения, но и контроль со стороны общества, так как нарушение индивидом какого-либо привычного для этого коллектива поведения неизбежно вызывало сильную негативную эмоциональную реакцию его членов. Представляется, что контроль со стороны общества за соблюдением сложившихся норм поведения вряд ли на ранних стадиях социогенеза мог быть обусловлен психическим механизмом, в основе которого было рациональное осознание опасности, которую могло повлечь такое поведение для всего социума, как это нередко утверждается [60, с. 318]. Прав по всей видимости, Ф. Боас, считавший, что антагонизм против нарушения привычного действия со стороны окружающих «является рефлексивным действием, сопровождаемым эмоциями, не вызываемыми сознательным размышлением» [32, с. 120].

Связь социальных норм прежде всего с эмоциональными процессами и обеспечивала в первую очередь ту власть традиции над индивидом архаического общества, которой он беспрекословно подчинялся, так как эти нормы коррелировали с функционированием всего человеческого организма. Известно, что эмоциональные процессы находятся в ведении подкорки. Подкорка также управляет симпатической нервной системой, регулирующей деятельность внутренних органов организма. В то же время, как показал И. П. Павлов, переживаемые чувства связаны и с процессами в коре больших полушарий: «Наши чувства приятного, неприятного, легкости, трудности, мучения, торжества, отчаяния и т. д. связаны то с переходом сильнейших инстинктов и их раздражителей в соответствующие аффекторные акты, то с их задерживанием либо легкого, либо затруднительного протекания нервных процессов, происходящих в больших полушариях» [100, с. 355]. Итак, в случае отклонения от привычного поведенческого стандарта неизбежно должно было бы возникнуть торможение раздражительного процесса в коре больших полушарий и возникновение в результате этого отрицательных эмоциональных переживаний. Эти переживания, в свою очередь, должны были приводить в возбуждение подкорку, связанную с деятельностью внутренних органов человеческого организма. Поэтому неудивительно, что исследователи

первобытных народов часто были свидетелями психогенной смерти туземцев, причиной которой являлись эмоциональные переживания, связанные с нарушениями ими норм поведения.

Для понимания существа власти традиции, которая эффективно господствовала над индивидом архаического общества, необходимо рассмотреть и психофизиологические свойства такой нормы поведения, как табу. Науке известны многочисленные и разнообразные запреты (табу), соблюдаемые представителями примитивных обществ в своем поведении. Табу в таких обществах — это в известном смысле норма поведения со знаком минус, т. е. то, чего нельзя делать. Реализация этих норм поведения в обществах, изучавшихся европейскими этнологами, также осуществлялась бессознательно. З. Фрейд отметил в этой связи: «Итак, дело идет о целом ряде ограничений, которым подвергаются эти первобытные народы: то одно, то другое запрещено неизвестно почему, а им и в голову не приходит задуматься над этим: они подчиняются этому как чему-то само собой понятному и убеждены, что нарушение само повлечет жесточайшее наказание» [121, с. 7].

Многие исследователи склонны отводить решающую роль табу (запрету) в процессе становления социальности как особой качественной определенности. «Можно говорить даже, что в известном смысле первое табу предопределило первого человека» [18, с. 107]. Далее мы еще вернемся к его социальной функции, здесь же нас прежде всего интересует психофизиологический механизм запрета, т. е. механизм, обеспечивающий определенные эмоциональные переживания, связанные с реализацией этой нормы в поведении.

Одной из основных составляющих этих переживаний есть чувство страха, вызываемое самим этим психофизиологическим механизмом. Бразильский ученый Ж. Кастро, занимавшийся исследованием физиологического аспекта табу, пришел к выводу, что в основе организации этой нормы поведения у народов, находящихся на ранних стадиях эволюции, лежит механизм условных рефлексов [62, с. 198]. Образование этих рефлексов происходит в условиях, когда на стимул, ведущий к появлению безусловного рефлекса, накладывается раздражитель, ведущий к торможению возбудительного процесса, что в конечном итоге объясняет появление пассивно-оборонительного рефлекса, сопровождающегося возникновением чувства страха.

Однако переживанием эмоции страха не ограничивалась та часть власти традиции, которая была заключена в социальной норме — табу и обеспечивалась психофизиологическим механизмом запрета. Другой важной составляющей, возникающей вследствие действия этого же механизма, является положительная эмоция. Таким образом, чувства, переживаемые субъектом в процессе реализации табу, носят амбивалентный характер, что, собственно, постоянно фиксировалось европейскими

исследователями. З. Фрейд характеризовал чувство, которое вызывало табу, как «священный трепет» [121, с. 32].

А. Брайант, наблюдавший это чувство у зулусов, писал: «Обычай табу, общий для всех первобытных народов, является воплощением священного ужаса... Мы сказали, и это верно, именно ужас. Зулусское слово „уквесабa“ обычно переводится глаголом бояться, означает больше, чем страх,— это сложное чувство — соединение страха и почтения. Поэтому слово ужас подходит больше» [35, с. 145].

З. Фрейд, наблюдавший чувства, вызываемые табу, отмечал: «Значение табу разветвляется в двух противоположных направлениях: с одной стороны, оно означает святой, освященный, с другой — жуткий, опасный, запретный, нечистый» [121, с. 36]. По мнению И. П. Павлова, амбивалентный характер табу с психологической точки зрения может получить точное физиологическое объяснение в различии ультрапарадоксальной фазы возбудимости в ассоциированных (и соответствующих противоположным представлениям и чувствам) клеточных структурах больших полушарий на уровне как первой, так и второй сигнальных систем. В этом случае сильное возбуждение одного представления задерживает его и посредством этого возбуждает другое представление. Иными словами, предположим, что какой-нибудь определенный факт или действие вызывает у индивида безусловный рефлекс, воспринимаемый как удовольствие. Однако если это действие сопровождается другим действием или явлением, вызывающим пассивно-оборонительный рефлекс на фоне иррадирующего тормозного состояния, воспринимаемого субъективно как страх, то оно становится условным раздражителем и вследствие образования определенных тормозных условных рефлексов также начинает вызывать страх. Этот отрицательный рефлекс страха оказывает тормозящее действие на положительный рефлекс, который, не будь этого торможения, повел бы к совершению акта, доставляющего удовольствие [62, с. 198].

Таким образом, наличие этой первостепенной психологической субстанции власти, т. е. страха, было связано не с возможностью использования физического принуждения, например, а непосредственно с самими социальными нормами, что, собственно, делало это чувство социальным в отличие от страха животного, хотя в основе того и другого лежал общий психофизиологический механизм. Поэтому остановимся на социальной функции табу, раскрывая ее в единстве социологического и психологического.

Выше отмечалось то большое значение, которое придается исследователями первобытности, роли табу в процессе становления человека. Многие исследователи видят в возникновении табу тот решающий шаг, который сделал хомо на пути к сапиенсу, обуздав свои биологические инстинкты, и в первую очередь половой и пищевой. Действительно, этот вид запретов

можно считать универсальным в обществах первичной формации. При этом зачастую их возникновение представляется как в той или иной мере осознанная акция, направленная на устранение конфликтов в коллективе предлюдей, в одном случае из-за доступа к мясу, в другом — из-за обладания женщинами, если считать доказанным наличие в этих обществах промискуитета [60, с. 314—319; 61, с. 72—77].

С нашей точки зрения, осознанность необходимости следовать запретам, с целью повышения сплоченности группы предлюдей и обеспечения тем самым выживания этой группы в сложных условиях окружающей среды, вряд ли могла иметь место в связи с соображениями о стадии эволюции человеческой психики на данном витке общественного развития, высказанными выше. Представляется, что возникновение табу нельзя рассматривать в отрыве от процесса становления так называемых положительных норм поведения (относительно табу, которое выступает в этом случае как отрицательная норма). Иными словами, возникновение этих норм в то же время предполагало запрет на их нарушение. Осознание сложившегося поведения как нормального, а значит, и возникновение запрета на его нарушение могло происходить лишь на фоне случаев отклонения от такого поведения. Кто же нарушал эти нормы, особенно если принять во внимание эффективность внутреннего психологического контроля, который формировался в процессе их становления, о чем шла речь выше?

Ф. Боас справедливо заметил: «Можно было бы думать, что в первобытном обществе вряд ли может представляться повод сознать сильное эмоциональное сопротивление нарушениям обычаев, так как их строго придерживаются. Однако существует такая форма общественной жизни, в которой обнаруживается тенденция поддерживать консервативную привязанность к обычным действиям в умах народа, а именно воспитание юношества. Ребенок, который не усвоил себе поведения обычного в окружающей среде, усвоит многое путем бессознательного подражания. Однако во многих случаях его образ действий будет отличаться от обычного, его будут поправлять старшие... и далее, — чем большее эмоциональное значение имеет обычай, тем сильнее окажется желание внедрить его в умы юношества» [32, с. 123].

Далее, можно предположить, что запрет, который был отражением реально действующей нормы поведения, т. е. своего рода формальным закреплением ее, мог вызывать внушающий эффект у лиц, на которых запрет распространялся, в плане ориентации на его нарушение, т. е. тяги к его нарушению. Это явление в психологии определяется как внушение через запрет. «При внушении через запрет, — пишет В. Н. Куликов, — формула объективно выглядит как запрещение совершать то или иное действие или поступок. Только запрет не имеет обоснования, совершенно не аргументирован (именно эта формула опре-

деляла запреты на ранних стадиях социогенеза.— В. Б.)... При таком условии запрет... может получить значение стимула к совершению действия» [78, с. 34]. Именно этот механизм, на наш взгляд, обеспечивал эмоциональные переживания, связанные с действием психофизиологического механизма запрета, хотя это отнюдь не означало, что запрещенное действие некогда на самом деле существовало. Этим, по всей видимости, объясняется наличие в психологии людей инцестуозного комплекса, который довольно устойчиво фиксируется психоанализом.

Иными словами, наличие этого комплекса отнюдь не означает того, что сексуальные запреты, в том числе и между ближайшими кровными родственниками, возникли лишь на определенной стадии эволюции человеческого общества, ограничив тем самым промискуитетное общение его членов. Скорее человеческие нормы сексуального общения изначально исключали определенный круг лиц, осознававшихся в результате этого табуированными, что вследствие описанного выше механизма и обуславливает в психике человека наличие так называемой тяги к инцесту.

Можно предположить, что запрет как норма поведения сформировался прежде всего в процессе взаимодействия старших и младших, а это свидетельствует о его изначальной социально дифференцирующей функции. Собственно, социально дифференцированными были формировавшиеся поведенческие нормы, запрет же был способом фиксации этой дифференциации. В результате запрет выступал как основа власти старших над младшими, поскольку психофизиологический механизм запрета обеспечивал психологическое преимущество старшим, вызывая у младших то смешанное чувство страха и почтения к ним, которое служило психологической предпосылкой навязывания воли со стороны старших. Рассмотрим этот процесс подробнее.

Есть основания предполагать, что первые нормы поведения на ранних этапах социогенеза складывались в связи с распределением ограниченных пищевых ресурсов, а также с упорядочением процесса удовлетворения полового инстинкта при тоже ограниченном числе женских (половых) партнеров в составе коллективов предлюдей. Упорядочение поведения в этих сферах жизнедеятельности было продиктовано необходимостью биологического производства коллективов в новых, социальных условиях их существования. Естественно, что в основе этого процесса лежали прежде всего возрастные различия членов коллектива, которые обуславливали неодинаковые потребности и возможности в удовлетворении этих инстинктов. Резонно и такое предположение: нормы поведения, связанные с распределением пищи, формировались прежде всего в результате перехода к мясной пище. Известно, какое большое значение придавал Ф. Энгельс мясной пище в процессе становления человека [11, с. 492]. Современная же наука оценивает это значение еще

выше: «Как свидетельствуют современные научные данные, переход к мясной пище имел пожалуй даже большее значение, чем предполагал Энгельс» [19, с. 127].

Именно потребность в мясной пище всех членов коллектива обусловила упорядочение ее распределения в нем. Представляется, что необходимо-минимальные требования, которым должна была отвечать система для обеспечения производственной деятельности коллектива, заключались в компенсации физических затрат членов коллектива, осуществленных в ходе их общественно-трудовой деятельности. Возрастной же принцип, как считают большинство исследователей, лежал в основе самых начальных форм разделения труда, что, естественно, означало и различие в энергетических затратах, и различие в количестве и качестве пищи, необходимой для их восстановления. В результате внутри коллектива могли формироваться группы, различающиеся по количеству потребляемого мяса. Большая и лучшая доля должна была доставаться тем возрастным группам мужчин, которые выполняли наиболее трудоемкие и ответственные операции в производственной деятельности, остатки же распределялись между женщинами и подростками. Это же вело к возникновению поведенческих норм в сфере распределения пищи, а следовательно, и к возникновению запретов. Таким образом, развивалась социальная функция пищи, которая отчетливо прослеживается на материалах (этнографических) по синполитейным обществам. Именно здесь социальная функция пищи выступает в наиболее дифференцированном виде, служит одним из основных знаков социальной иерархии. В этих обществах пища, предназначенная для употребления представителями высших социальных страт, является запретной для всех остальных. Часто эти запреты совпадали именно с социально-возрастной иерархией.

У бушменов, например, «половозрастная стратификация находит свое выражение в пищевых табу, запрете людям разного возраста и пола в критические периоды их жизни — во время обрядов инициации, в периоды беременности и т. д. — принимать некоторые виды пищи» [259, с. 97—101]. На о-ве Милингимби (Австралия) особенно престижным считалось мясо игуаны, его могли есть только старшие мужчины [280, с. 128—129]. По сведениям Хаунтта, у жителей Австралии (некоторых племен) женщинам, детям и младшим мужчинам нельзя было есть мясо и яйца эму, а также мясо и яйца дикой индейки. Старшие мужчины тщательно следили за тем, чтобы эти запреты соблюдались [194, с. 769]. По наблюдениям А. Гольденвейзера, запрет на употребление мяса отдельных животных совпадал с социально-возрастным статусом индивида общества Арунта. Причем число налагаемых запретов было обратно пропорционально статусу. Старейшины, например, полностью освобождались от запретов [186, с. 235].

С помощью пищевых запретов оформлялась иерархия и на

высших стадиях первичной формации, в обществах с развитой социально-политической структурой типа вожеств или союзов племен. Заслуживает в этой связи внимания материал, который приводит в своей работе Г. Спенсер: «Из другого рода ограничений пищи, кроме тех, которые относятся до возраста и пола, можно прежде всего назвать одно существующее на Фиджи и относящееся к употреблению человеческого мяса. Симон говорит, что оно запрещалось воину, простому народу, а также женщинам всех классов. Таким образом, людоедство дозволялось только вождям и знатым лицам» [115, с. 220]. Следует отметить, что в обществах данного типа подобные запреты приобретали наиболее жесткую форму в плане контроля за их соблюдением со стороны высших социальных страт. К примеру, у зулусов праздником урожая официально открывался период потребления пищевых продуктов нового урожая. До этой церемонии «никому не разрешалось приступать даже к потреблению своих собственных продуктов до того, как верховный вождь первым не сделает почина во время этого праздника. Если кто-либо нарушал этот запрет, ему грозила серьезная кара, вплоть до смерти» [35, с. 311].

Другим универсальным запретом, который, по-видимому, являлся также определяющим в процессе складывания социальных норм на самых ранних стадиях социогенеза, являлся сексуальный запрет. Здесь также можно констатировать, что в известных нам синполитейных обществах эти запреты совпадали с социально-политической иерархией, т. е. женщины, половые партнеры представителей высших социальных страт, всегда выступали запретными для всех остальных. В результате, а это хорошо видно из этнографических материалов, индивид испытывал в этих обществах довольно сильные эмоциональные переживания, обусловленные действием этих запретов. По наблюдениям А. Брайанта, человека «со всех сторон как бы окружали знаки „запрещается“. Нечего и говорить, насколько тягостны для влюбленных эти ограничения и запреты» [35, с. 351]. Это, в свою очередь, приводило к тому, что именно эти нормы чаще всего нарушались представителями общества. Согласно материалам О. Ю. Артемовой, нарушение социальных норм было связано с половыми ограничениями. Она, в частности, приводит мнение исследователей-этнографов супругов Берндтов, которые, разбирая типичные нарушения у австралийских аборигенов, «полушутя заметили, что у австралийских мужчин, как молодых, так и старых, как руководителей обрядов и главарей, так и рядовых членов общин, одна слабость — женщины» [23, с. 107].

В известных нам синполитейных обществах контроль за половой жизнью социальных страт со стороны высших практически существовал на всех уровнях социально-политической иерархии. Причем наиболее отчетливо он проявлялся в развитых в социально-политическом отношении организмах. Так,

у многих народов добрачная половая жизнь не запрещалась, но все же на нее накладывались определенные ограничения со стороны старших социально-возрастных групп. Это могло отражаться в этикете, который требовал, чтобы половая жизнь происходила втайне от родителей, а рождение внебрачных детей сурово осуждалось обществом. И наконец, вступление в брак, означавшее не только передвижение по социальной лестнице, но и освобождавшее от многих сексуальных ограничений, также зависело от старших, которые обеспечивали молодежь необходимыми для этого материальными средствами (выкупом или приданым). В развитых в социально-политическом отношении обществах типа вождеств и союзов племен эту функцию нередко осуществлял верховный вождь. Нарушение этих запретов со стороны подчиненных часто порождало конфликты внутри иерархии. О. Ю. Артемова, например, пришла к выводу: «Реальные взаимоотношения между старшими и младшими мужчинами в австралийских коллективах в основном соответствовали существовавшим нормам, если только не касалось отношений с женщинами. В последнем случае нарушения правил и связанные с ними конфликты между старшими и младшими были достаточно частыми. Неженатые мужчины нередко посягали на молодых жен старших мужчин, встречались с этими женщинами тайком, устраивали побег, вступали в споры со старшими мужчинами, претендовавшими на дополнительных жен» [23, с. 167]. Аналогичные напряжения во взаимоотношениях социальных страт, обусловленные сексуальными запретами, прослеживаются и на африканском материале. По данным Х. Купер, «молодежь свазии чувствовала себя обиженной из-за отсутствия у них брачных привилегий старших мужчин, последние же, в свою очередь, пытались удержать молодых от вступления в половые отношения с женщинами, достигшими брачного возраста» [213, с. 54].

В развитых обществах типа вождеств и союзов племен контроль за сексуальным поведением подчиненных становится более жестким. Он прежде всего касается соблюдения запрета на половые отношения с женщинами, принадлежавшими правителям иерархии. По сведениям А. Брайанта, никто не мог прикоснуться к женщинам из «гарема» верховного вождя. А если кого-нибудь заставляли в «королевском» квартале исходить, говорящим с женщинами его «серали», такого человека убивали на месте [35, с. 295]. Этот контроль осуществлялся правителями и по другим самым различным поводам. Дж. Миллер сообщает об одном вожде Конго Каньика ва Тембо, который наложил запрет на половые отношения между подвластными ему людьми [90, с. 129]. У свазии, например, всем членам общества запрещалось вступать в половые отношения во время проведения «королевских» ритуалов [144, с. 383].

В синполитейных обществах, таким образом, наблюдается устойчивая корреляция между сексуальными запретами и со-

диально-политической иерархией, где высшие слои контролировали в той или иной форме сексуальное поведение подчиненных. По мере эволюции этих обществ от наиболее примитивных форм к более сложным в рамках первичной формации эти запреты становятся более определенными и контроль за их соблюдением со стороны правящих слоев более жестким.

Все изложенное нами выше относительно запрета приводит к мысли о том, что в понимании социально-психологической роли запрета в его исторической перспективе лежит ключ к осознанию власти традиции в той ее части, которая обеспечивала подчинение за счет возникновения у подчиненных эмоции страха, т. е. феномена психологического принуждения, которое является важным компонентом власти вообще, т. е. на всех этапах общественной эволюции. Возникнув как организующее начало на ранних этапах социогенеза, запрет сразу же выступал в качестве основного социально-дифференцирующего признака. Являясь результатом естественно сложившихся норм поведения, запрет маркировал вновь возникшую иерархию социального организма. По мере эволюции архаических обществ он продолжал выполнять эту функцию, ограничивая поведение низших социальных страт относительно высших. Г. Спенсер заметил: «Закон (т. е. традиция.— В. Б.) не поощрял сходства между действиями высших и низших лиц, а, напротив, требовал несходства: что делает правитель, то не может делать управляемый, а управляемому приказано делать именно то, что не должно делать правящее лицо» [115, с. 223].

Эта формула поведения, характерная для общества первичной формации, обеспечивала, в свою очередь, и психологическую асимметрию, в результате чего правители получали психологическое превосходство над управляемыми и благодаря этому могли навязывать им свою волю. Это превосходство выражалось в том, что подвластные испытывали к властвующим весь тот комплекс эмоциональных переживаний, который обуславливал психофизиологический механизм запрета, включавший наряду с положительной эмоцией, определяемой как любовь, уважение, расположение и т. д., также страх. Другими словами, речь идет о том чувстве, которое З. Фрейд определял как «священный трепет». Однако здесь необходимо объяснить, почему чувства, вызываемые у индивида психофизиологическим механизмом запрета, возникавшие в связи с табу, адресовались к властвующим.

Прежде всего вспомним многочисленные наблюдения этнографов относительно того, как легко представители архаических обществ переносили в своем сознании свойства одних предметов на другие. Леви-Брюль, отмечая эту особенность архаического мышления, писал: «Оно (мышление.— В. Б.) всюду видит самые разнообразные формы передачи свойств путем переноса, соприкосновения, передачи на расстояния, путем заражения, осквернения, овладения, словом при помощи множества

действий, которые приобщают мгновенно или по истечении более или менее долгого времени какой-нибудь предмет или какое-нибудь существо к данному свойству, действий, которые, например, сакрализуют (делают его священным) или десаκραлизуют его (лишают его этого качества) в начале и в конце какой-нибудь церемонии» [82, с. 65]. Наблюдая, как австралийцы переносят свойство табуированного объекта на другие предметы, З. Фрейд отмечал: «Но самое удивительное в этом то, что тот, кому удалось нарушить такое запрещение, сам приобретает признаки запретного, как бы приняв на себя весь опасный заряд» [121, с. 36].

С психологической точки зрения это опять же объясняется комплексностью, недифференцированностью архаического мышления. В слабо развитом теоретическом, понятийно-логическом мышлении «представление» еще неотделимо от эмоционального, волевого моментов. Поэтому предметы или явления, фиксировавшиеся этим мышлением в одной ситуации (комплексе), связь между которыми объективно могла быть совершенно случайной, но вследствие особенностей мышления субъективно воспринимавшаяся как закономерная, могли наделяться одними и теми же свойствами. Так, предмет или явление, к которому индивид питал стойкое эмоциональное отношение, попав в одну ситуацию (в один комплекс) с другим предметом (явлением), путем субъективно устанавливаемой между ними связи, передавал свои свойства этому другому предмету. В качестве иллюстрации сошлемся на случай, описанный Г. Калвиком во время изучения бена, народности, населяющей районы Восточной Африки.

Научные изыскания проводились в середине 30-х годов. Занимаясь краниологическими исследованиями, его жена не подозревала, что кронциркуль, которым она пользовалась, по форме напоминал сакральные предметы племени, хранившиеся в специальной хижине. О происхождении этих предметов и их назначении ничего не было известно, кроме того, что они когда-то принадлежали предкам клана манга (правлящего клана). Сами эти предметы являлись для бена строжайшим табу, в хижину никому нельзя было входить и тем более прикасаться к ним. Исключение составляли верховный вождь племени и главный старейшина, в руках которого сосредоточивалась сакральная деятельность племени. По ходу дела г-жа Калвик заметила, что Баракали, который как раз и был этим старейшиной, «внимательно следит за ней, на лице его был неописуемый ужас. Она позвала его, но он тут же исчез» [160, с. 110]. Из этого эпизода видно, что, прикоснувшись, с точки зрения Баракали, к табу, г-жа Калвик приняла на себя все его свойства и вызвала у него эмоциональные переживания, аналогичные тем, которые вызвал бы сам табуированный предмет.

«Психологические документы», о которых говорил Л. С. Выготский, фиксирующие наличие элементов такого мышления,

можно отчетливо наблюдать и в поведении человека современного индустриального общества. Так, если «нечто», вызывающее у нас те или иные эмоции, ассоциируется в нашем сознании по каким-либо причинам с другим предметом или явлением, то последнее нередко начинает вызывать у нас аналогичные чувства, что и это «нечто», и избавиться от них нам удается лишь посредством интеллектуальных усилий, в ходе которых мы, вероятно, производим операции по классификации этих предметов (явлений) по сущностным критериям, а не по ситуативным. Коллега в состоянии крайнего эмоционального возбуждения бросает попавший ему под руку предмет в висящее в кабинете пальто чем-то досадившего ему сотрудника. В этом состоянии, когда эмоциональное превалирует в нем над понятийно-логическим мышлением (что, видимо, с известными оговорками, делает его восприятие окружающей действительности приближающимся к восприятию индивида архаического общества), он с легкостью переносит чувства, которые питает к данному лицу, на вещь, принадлежащую этому лицу, т. е. на вещь, воспринимаемую в одном комплексе с этим индивидом.

Эти «документы» можно наблюдать и в детском поведении. Школьник младших классов, нарушающий нормы поведения (т. е. нарушающий табу), с одной стороны, становится сам как бы табу для окружающих сверстников. Поведение такого ребенка осуждается учителями и родителями, которые запрещают одноклассникам подражать ему, а нередко, что чаще бывает со стороны родителей, и вовсе общаться с ним. С другой стороны, ребенок начинает оказывать влияние на поведение окружающих, приобретая, по принятому в педагогической практике определению, «ложный авторитет». В образовании этого рода авторитета задействован, на наш взгляд, следующий психологический механизм. Во-первых, сам запрет на подражание оборачивается желанием окружающих делать это, т. е. имеет место внушение через запрет. Психофизиологический механизм запрета определяет, на чем мы выше останавливались, амбивалентное отношение ребенка к самой запрещенной норме поведения (табу). Слабая же способность к теоретическому мышлению в этом возрасте обуславливает перенос вызываемых запретом эмоциональных переживаний на самого нарушителя, что в конечном итоге и дает последнему определенные психологические преимущества, так как окружающие его сверстники начинают испытывать к нарушителю то сложное чувство, о котором мы вели речь выше.

В известных нам синполитейных обществах запреты были основным индикатором социально-политической иерархии. По мере того как индивид (группа) переходили из одного социального статуса в другой, с него (них) снимались одни запреты и накладывались другие. Таким образом, получалось, что табу, регулировавшие поведение индивида (группы) с более низким социальным статусом, для высших социальных слоев запрета-

ми не являлись. Иными словами, имело место то несовпадение поведения в зависимости от социального положения индивида (группы), о котором говорил Г. Спенсер. В результате складывалась ситуация, в которой индивид (группа) с более высоким социальным положением выступал в глазах индивида (группы) с более низким положением как бы нарушителем тех запретов, которым обязан был следовать второй. Поэтому вследствие уже известного нам психического механизма эмоции, обуславливаемые психофизиологическим механизмом запрета, которые вызывались им у управляемых, адресовались представителям высших социальных страт. За счет этого формировалась и психологическая иерархия, и прежде всего психология управляемых, включавшая в себя эмоции страха и почтения по отношению к управляющим, которыми являлись высшие социальные категории в обществах первичной формации.

Помимо половых и пищевых запретов, оформлявших социально-политическую структуру в этих обществах, было много и других запретов, совпадавших с этой иерархией, количество которых возрастало по мере усложнения социально-политической структуры социума. Однако сексуальные и пищевые запреты играли, по всей видимости, базовую роль в том смысле, что на их основе сформировался сам алгоритм организации общества через запрет на самых ранних этапах социогенеза. Эти же запреты продолжали играть важную роль и в развитых первобытных социумах. Отметим здесь же, что эти виды запретов связаны с самыми сильными биологическими инстинктами человека, а поэтому их торможение не могло не оказывать сильнейшее воздействие на психическую сферу человека, на силу переживаемых им эмоций, вызываемых этим психофизиологическим механизмом.

Выше мы попытались проанализировать существо и истоки той власти традиции, которой индивид первобытного общества беспрекословно подчинялся. Истоки этой власти нельзя понять без рассмотрения процесса становления социальности как особой формы движения материи, в ходе которого возникли нормы поведения, обеспечивавшие биологическое функционирование и воспроизводство членов человеческого сообщества. Существо этого процесса заключалось в подчинении интересов индивида интересам общества. Параллельно формировались и психологические механизмы регуляции человеческого поведения. Формирование этих механизмов происходило в ходе межиндивидуального общения. Психический механизм этого общения был обусловлен стадийным уровнем эволюции общества и преимущественно сводился к бессознательному (в принятом нами определении) обмену информацией. Внушение было основным способом этого обмена. В результате возникавшие в процессе межиндивидуального общения нормы поведения были тесно связаны с эмоциональной сферой индивида, а также общества в целом. Психофизиологический механизм привычки был на-

дежным внутренним регулятором индивидуального поведения, а также служил эмоциональной предпосылкой негативной реакции членов сообщества на отклоняющееся поведение его членов. Психофизиологический механизм запрета закреплял сложившуюся иерархию на психологическом уровне, обеспечивая возможность высшим стратам оказывать психологическое принуждение на низшие.

* * *

Алгоритм поведения, в соответствии с которым поведенческая модель высших звеньев иерархии включала в себя нормы поведения, запретные для низших, управляемых, характерен для всей первичной формации, но особенно ярко проявлялся в синполитейных обществах типа вождеств и союзов племен. Эти социальные системы характеризовались развитой военной организацией, которая сама по себе предполагала высокий удельный вес отношений, построенных на господстве и подчинении. Здесь во главе военной иерархии стоял верховный вождь (военный лидер), который имел в своем подчинении более мелких вождей и дружину. Как показывает материал, оформление индивидуальной власти вождя осуществлялось по тому же принципу, в соответствии с которым вождь после нарушения табу сам становился табу. Степень табуации социального лидера в этих обществах достигала своего максимального развития, обеспечивая тем самым силу психологического воздействия такого лидера на управляемых.

Характер же нарушений табу, которые принимали ритуальную форму, был особенно очевидным, поскольку в качестве нарушителя норм выступал индивид, в то время как основная масса населения строго следовала принятому поведению. Поэтому неудивительно, что европейцы именно в обществах такого типа фиксировали эту особенность в организации поведения управляющих и управляемых. З. Фрейд отмечал, например: «Властелинам представляются большие права, совершенно совпадающие с запрещениями табу для других. Они являются привилегированными особами: они могут делать то и наслаждаться тем, что, благодаря табу, запрещается всем остальным. В противовес этой свободе имеются для них другие ограничения табу, которые не распространяются на обыкновенных лиц» [121, с. 61]. Причем такое поведение наблюдалось этнографами в различных регионах. О. С. Томановская, занимавшаяся изучением социальной структуры народов Нижнего Конго, основываясь на материалах, собранных Ван-Вингом, отмечала: «Из легенд и сообщений информантов известно, что в прошлые времена коронации предшествовал еще один акт, смысл которого не поддается простому толкованию. Непосвященный преемник вождя должен был убить кого-нибудь из своих клановых родичей, а иногда даже и нескольких или совершить иные

поступки, запретные или необычные для остальных: инцест, гомосексуальный акт и т. п.» [116, с. 114].

На этой стадии эволюции политических систем степень табуации лидера была наиболее высока, что выражалось в жесткой регламентации не только сексуального и пищевого поведения подчиненных, но и строгом нормировании поведения зрительного, вербального пространственного и т. д. «Ни один человек,— сообщает Дж. Фрезер,— и ни одно животное под страхом смертной казни не смеют посмотреть на правителя Лоанго во время еды или питья» [122, с. 227].

По сведениям А. Брайанта, в присутствии верховного вождя подчиненные обязаны были придавать своему телу определенные пространственные положения, а это было не чем иным, как запретом находиться при нем в положении наиболее привычном, что, в свою очередь, должно было также вести к усилению процессов торможения в психической сфере, а значит, к усилению эмоциональных переживаний, связанных с табу: «Если кому-нибудь предлагали войти в хижину, он должен был встать на колени и так на руках и коленях ползти к его величеству. Представ перед лицом короля в таком положении, надо было пасть ниц в полупоклоне, упершись в пол левым бедром и локтем. В таком неудобном положении выслушивались королевские приказы... По окончании аудиенции, также на коленях, не поднимаясь, уползали обратно» [35, с. 297].

Иными словами, в результате сильной концентрации запретов вокруг персоны лидера на данной стадии политической эволюции возрастала и степень психологического воздействия, или, точнее, психологического принуждения, оказываемого на управляемых. Основным составляющим, обеспечивавшим это принуждение, был страх, испытываемый по отношению к вождю — табу вследствие известного психического механизма. Это в конечном итоге формировало соответствующее эмоциональное отношение к власти со стороны представителей общества. Далеко не робкие мужчины свазы жаловались, что, находясь вместе с «королем» (т. е. верховным вождем.— В. Б.), они начинают испытывать дрожь и трястись [144, с. 395].

Подобного рода «психологические документы» о прошлом можно фиксировать и в современной действительности, особенно в ситуациях, требующих жесткого, подчас немотивированного подчинения властной воле. Такие ситуации наиболее характерны для армейских устройств. Именно здесь особенно жестко действует система запретов, маркирующих управленческую иерархию. Автору этих строк, проведшему юношеские годы в Суворовском военном училище, не раз приходилось испытывать при появлении высокопоставленных начальников эмоциональные переживания, близкие, наверно, тем, которые испытывали мужчины свазы в присутствии верховного вождя. Нередко в подобных ситуациях имели место и случаи потери сознания, особенно молодыми военнослужащими. Эти состояния в той

или иной степени знакомы всем представителям современных обществ, так как социально-иерархический этикет, в основе которого лежит запрет, является, по всей видимости, необходимым условием организации любой общественной системы, хотя в первобытных обществах он выступал в качестве основного принципа этой организации.

В современности он наиболее заметен в авторитарных общественных устройствах, будь то общественная система в целом или какая-то ее подсистема. Это прежде всего выражается в том, что запреты, которые стремятся охватить все сферы деятельности, рационально не мотивированы. Достаточно вспомнить многочисленные попытки отечественной публицистики найти рациональное объяснение многочисленным секретам и запретам, которые буквально со всех сторон окружали существование советского человека. В частности, можно выявить достаточно устойчивую корреляцию между степенью авторитарности управленческой системы и степенью ее контроля за сексуальной жизнью управляемых. Выше мы обращали внимание на такой факт: верховные вожди на высших стадиях эволюции первичной формации накладывали определенные ограничения на сексуальную жизнь своих подчиненных. Заметим в этой связи, что в современных армейских устройствах также имеет место совпадение подобных запретов с управленческой иерархией. Рядовой и младший командный состав, как известно, в той или иной мере изолированы от общения с женщинами, а офицеры нет. Иными словами, и здесь налицо совпадение иерархии, в том числе и с сексуальными запретами. В авторитарных социально-политических системах иерархия также ставит под контроль сексуальную жизнь управляемых, и нарушение этих запретов, как правило, сопряжено с замедлением продвижения по ее ступеням. Достаточно вспомнить, какие тяготы в этом плане в недавнем прошлом нес член КПСС, сексуальное поведение которого входило в сферу внимания своей первичной организации.

Нетрудно заметить, что все известные истории авторитарные общественно-политические системы возникали в аграрных странах, преимущественно с крестьянским населением, которое вследствие слабой динамики этого типа хозяйственной деятельности в большей мере, чем другие социально-классовые слои, остается носителем традиционной психологии, основу которой составляет комплексное мышление. Механизм запрета определяет прежде всего немотивированное психологическое насилие, характерное для недифференцированного мышления, но действует в той или иной мере и в теоретическом мышлении, определяя подчинение одной воли другой, оказывая тем самым психологическое насилие, способное противостоять и логическому анализу. Проявление этого механизма можно наблюдать в неформальных отношениях между людьми, носителями развитого теоретического сознания, когда, например, кто-либо начинает

оказывать психологическое (немотивированное) влияние на поведение окружающих.

Обратимся за примером таких отношений к классической русской литературе, проанализируем под этим углом зрения описанные Л. Н. Толстым в романе «Война и мир» отношения между А. Болконским и Сперанским, известным государственным деятелем той эпохи. Прежде остановимся на личности Андрея, который по своему душевному складу не склонен поддаваться чьему бы то ни было влиянию. Чувство протеста вызывает у Андрея понимание того, что Сперанский оказывает на него психологическое воздействие, которому Андрей не в силах противостоять: «Я думаю, однако, что есть основание в этих суждениях,— сказал князь Андрей, стараясь бороться с влиянием Сперанского, которое он начинал чувствовать. Ему неприятно было во всем соглашаться с ним: он хотел противоречить».

Обладая развитым понятийно-логическим мышлением, Андрей тем не менее испытывает немотивированное психологическое влияние Сперанского, хотя, казалось бы, именно ум Сперанского восхищает Андрея. «Вообще главная черта ума Сперанского, поразившая князя Андрея, была непоколебимая вера в силу и законность ума». Однако важно здесь то, что, как следует из текста, Андрей зачастую не понимает логику рассуждений Сперанского: «Но теперь этот странный для него логический склад ума тем более внушал ему уважение, что он не вполне понимал его». Итак, налицо различие в нормах ментального поведения, что и внушает уважение князя к личности Сперанского.

Заметим, что по своему положению в обществе Сперанский стоит выше Болконского, поэтому эта «аномальность» высокого государственного деятеля внушает ему уважение, т. е. эта «аномальность» воспринимается им как социально обусловленная, т. е. должна в соответствии с нашей гипотезой восприниматься как социально обусловленная, а значит, и вызывать соответственно чувство почтения, уважения и т. д. Можно с большой степенью вероятности предположить, что непонимание логики рассуждений крепостного крестьянства, например, вряд ли вызвало бы у Андрея аналогичные чувства по отношению к этому крестьянину. Л. Н. Толстой, кстати, подмечает в этой связи: «Ежели бы Сперанский был из того же общества, из которого был князь Андрей, того же воспитания и нравственных привычек, то Болконский скоро бы нашел его слабые стороны, человеческие, не геройские стороны».

Иными словами, действует все тот же алгоритм, в соответствии с которым поведенческая модель представителей высших иерархических уровней в известном смысле противостоит поведению низших. В данном случае совпадение «аномальности» и социальности и обуславливало то психологическое воздействие, которое оказывал Сперанский на Болконского. Его

Андрей ощущает во всем, а это и рождает в нем те эмоции, которые вызывает психофизиологический механизм запрета. «Это был Сперанский. Князь Андрей тотчас узнал его, и в душе его что-то дрогнуло, как это бывает в важные минуты жизни. Было ли это уважение, зависть, ожидание — он не знал». Далее мы видим, что на Андрея воздействуют и другие необычные («аномальные») свойства Сперанского, обнаруживающие себя в мимике, вербальном поведении, внешнем облике. «Вся фигура Сперанского имела особенный вид, по которому сейчас можно было узнать его. Ни у кого из того общества, в котором жил князь Андрей, он не видал такого твердого и вместе мягкого взгляда полузакрытых и несколько влажных глаз, не видал такой твердости ничего не значащей улыбки, такого ровно-го, тихого голоса и, главное, такой нежной белизны лица».

Ощущая умственный протест против влияния, оказываемого на него Сперанским, Андрей интуитивно осознает, чтобы избавиться от него, необходимо лишить давящий на него авторитет этой «аномальности». Он также осознает, что для достижения этой цели необходимо увидеть Сперанского в такой ситуации, где бы он предстал перед ним обычным человеком, т. е. ведущим себя в соответствии с нормами, присущими обычному человеку в понимании князя. Обед на дому у Сперанского, куда Андрей был приглашен, как мы узнаем из дальнейшего повествования, интересовал князя именно в плане ниспровержения психологического давления этого человека, «тем более, что до сих пор он не видал Сперанского в его домашнем быту». И здесь его ожидания оправдываются в плане избавления от комплекса Сперанского. Домашняя обстановка, которая в психологическом отношении, вероятно, сняла социальные различия между ними, способствовала тому, что поведенческие проявления Сперанского перестали восприниматься Андреем в их социальной обусловленности, что в целом повлияло и на отношение к нему: «Князь с удивлением и грустью разочарования слушал его смех и смотрел на смеющегося Сперанского. Это был не Сперанский, а другой человек, казалось князю Андрею. Все, что прежде таинственно и привлекательно представлялось князю Андрею в Сперанском, вдруг стало ясно и не привлекательно».

Этот пример свидетельствует о том, что у людей с развитым теоретическим мышлением, склонных к понятийно-логическому анализу окружающей действительности и, наконец, обладающих интеллектуальным барьером против психологического влияния кого-либо извне, эти «психологические документы», связанные с бессознательным волевым принуждением, корни которых уходят в эпоху возникновения первых норм человеческого поведения, в тех или иных ситуациях могут определять их поведение. По сути дела, этот поведенческий алгоритм закодирован в культуре общества любой стадии эволюции, в поведенческом этикете властвующих и подвластных. На индиви-

дуальном уровне он нередко проявляется в бессознательном стремлении властвующих лиц держать, как принято говорить, подчиненных на определенной дистанции, сутью которой и является поведенческий запрет, дифференцирующий поведение управляемых и управляющих.

Наше понимание роли запрета в организации того типа отношений в первобытных обществах, который обычно определяется как власть традиции, дает возможность по-новому посмотреть на многочисленные этнографические материалы, собранные различными исследователями по синполитейным обществам. Обычно эти материалы, содержащие информацию о запрете, как социальном водоразделе между стратами, трактуются исследователями в качестве сознательной деятельности людей, мотивация которой вполне рациональна, снимая, таким образом, вопрос о стадильной обусловленности человеческой психики. В. Вундт, например, констатируя у австралийцев запрет на употребление молодежью мяса тотема, объяснял это тем, что «молодежь скорее почувствовала отвращение к мясу тотема, в то время как старшие продолжали держаться старого обычая» [46, с. 237].

А. Брайант, наблюдавший проявление известного поведенческого алгоритма управляющими и управляемыми, и в частности у вождей зулусов, которые вступали в брак со своими ближайшими родственницами, т. е. той категорией женских лиц, которая для мужчин низших социальных слоев была абсолютно запретной, феномена часто встречавшегося в доколониальной Африке, объяснял чуть ли не как революционную деятельность этих вождей, направленную на борьбу с консервативными традициями. «Даже сами вожди,— писал он,— нередко восставали против них (многочисленных сексуальных запретов.— В. Б.), отменяли их в собственных интересах... и выбирали себе невест, к которым их влекла любовь, хотя они принадлежали к их собственному клану» [35, с. 351].

О. Ю. Артемова склонна объяснять аномальное поведение традиционных лидеров австралийских аборигенов личностными нравственными причинами: «Люди, имеющие большое влияние в коллективе или даже обладавшие властью, проявляли себя по-разному, в различных целях использовали свое положение. Здесь особую роль играли нравственные установки личности. Одни лидеры руководствовались в своей деятельности интересами коллектива, другие своими личными интересами. Даже в тех сообщениях, где говорится о главах общин, руководителях обрядов, спонтанных лидерах, имевших несколько большее влияние на аборигенов, что им удавалось безнаказанно нарушать самые жесткие нормы поведения, мы сталкиваемся с различными нравственными установками людей» [23, с. 126].

Описанный выше психический механизм лежал в основе психологического принуждения так называемой власти традиции на самых ранних стадиях социогенеза и являлся, по су-

шеству, отражением в психике процесса становления социальной, т. е. норм социального поведения. По мере эволюции обществ в рамках первичной формации запрет продолжал быть основным средством, определявшим социально-политическую иерархию. Таким образом, шло количественное возрастание запретов, распространившихся на все более широкие сферы поведения и совпадающих с общественной иерархией. Эту тенденцию подметил В. Вундт, который писал: «Где социальная дифференциация еще слаба, как, например, в Австралии, там и заповеди табу применяются ко всем довольно равномерно» [46, с. 276].

От степени табуации зависела и сила переживаемого чувства, вызываемого психофизиологическим механизмом запрета, обуславливая тем самым нарастание психологического принуждения по мере эволюции первобытных обществ. Этот механизм, как нам представляется, играет существенную роль и в определении властных отношений в развитых современных обществах в том смысле, что социально-дифференцирующая роль запрета продолжает сохраняться, проявляясь, например, в особом этикете поведения начальников и подчиненных, воспроизводимом исключительно в силу традиции (кроме армейских систем, где этот этикет закрепляется специальными документами). В связи с этим приведем мнение Аристотеля: «Ясно, что оба (управляемый и управляющий) должны быть причастны к добродетели, но, что эта добродетель должна отличаться так же, как отличаются между собой властвующие и подчиненные по природе» [22, с. 400]. Этот же механизм, таким образом, продолжает в известной мере определять и психические переживания, связанные с отношениями властвования. Особую роль такие процессы играют в общественных системах или подсистемах, построенных на принципах авторитаризма.

Теперь следует поставить вопрос о соотношении этого архаического поведенческого алгоритма, в основе которого лежит различие в поведении социальных страт, оформленное через запрет, и идеологических и мировоззренческих представлений, в рамках которых такое поведение отражалось в сознании людей.

Выше мы обращали внимание на попытки исследователей объяснить аномальное поведение лидеров, особенно высших стадий первобытного общества, где эти поведенческие «аномалии» особенно очевидны, посредством приписывания им мотиваций, характерных для индивида современных развитых обществ, что не согласуется с данными исторических исследований в области человеческой психики. Часто встречаются и объяснения подобного рода акций идеологическими представлениями, характерными для общественного сознания той эпохи, которые абсолютизируют именно сознательные мотивации такого поведения, игнорируя элементы бессознательного в нем. Последним же, на наш взгляд, отводилась главная роль.

О. С. Томановская, оценивая подобного рода действия, которые должен был совершать претендент на должность вождя у конго, в процессе ритуала коронации (т. е. имеется в виду нарушение общепринятых запретов), в частности, пишет: «Можно допустить, что действия такого рода должны были служить знаком обретения преемником сверхъестественных качеств, ставящих его над остальными людьми, вне норм обычного права» [116, с. 114]. Мысль о том, что нарушение запретов представителями высших страт социально-политической иерархии увеличивало в глазах управляемых магический потенциал этих руководителей, является самой распространенной и в западной литературе. Иными словами, допускается, что акции подобного рода совершались архаическими руководителями в рамках магических идеологических представлений, в соответствии с которыми нарушение табу означало возрастание магической силы субъекта, который это нарушение осуществил. Этнографические данные, действительно, подкрепляют эту точку зрения.

Таким образом, возникает правомерный вопрос, что же в данном случае первично: идеологические мотивы или же тот поведенческий алгоритм, который сформировался, как нам представляется, на ранних этапах социогенеза, причем без участия сознания и нашел свое оптимальное выражение на высших этапах первичной формации в форме нарушения табу верховным вождем, продолжая, по существу, сохраняться в той или иной мере в современных развитых обществах? На этот вопрос нельзя ответить однозначно, все зависит от того, в каком измерении существования человеческого общества мы рассматриваем эту проблему.

В эволюционном аспекте первичен этот алгоритм, который действует на любой стадии общественного развития, но в то же время на каждом историческом витке он отражается в головах людей в рамках характерных для того или иного общества идеологических и мировоззренческих представлений, которые субъективно воспринимаются ими в качестве первопричины их деятельности, хотя сама эта деятельность предопределена закодированным в системе культуры алгоритмом поведения.

Действительно, если высокий военный чин, скажем, сидит, когда все остальные стоят, и тем самым, по существу, является узаконенным нарушителем нормы поведения, которую обязаны соблюдать все остальные, мы вряд ли будем объяснять это тем, что подобные действия увеличивают магический потенциал данного начальника, а найдем этому другое объяснение, хотя его действия в конечном счете продиктованы все тем же поведенческим алгоритмом, обуславливающим в том числе и его психологическое превосходство над подчиненными. Магия же, или магическая идеология, достигает своего расцвета именно на высших этапах первичной формации, поэтому неудивительно, что акции, связанные с нарушением запретов архаическими начальниками, трактовались в соответствии с этими представ-

лениями. Корреляцию между таким поведением, социальной стороной дела и идеологическими представлениями отмечал еще Аристотель. Он, в частности, писал: «А тот, кто не способен вступить в общение (т. е. существовать в соответствии с принятыми нормами общежития.— В. Б.) или считает себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» [22, с. 380].

Нередко отечественные и зарубежные исследователи пытаются установить жесткую корреляцию между данным поведенческим алгоритмом, и в частности нарушением запретов верховным вождем, с социально-экономической эволюцией общества. Л. Макариус, например, видит в этой акции вождей причину, приведшую к «первому и решительному социальному расколу общества». «Неудивительно поэтому, что первый и решительный социальный раскол нашел свое выражение в царенарушителе-табу» [225, с. 195]. По ее мнению: «Пропасть, зияющая между рядовыми людьми, уважающими запреты, и вождем, нарушающим их публично и безнаказанно, освобождает этого последнего от всякой критики, от всякого контроля, делает из него не только ассоциальное существо, наподобие других нарушителей, но и существо, несоизмеримое с кем бы то ни было, вытолкнутое из человеческой сферы» [225, с. 197].

Прежде всего здесь неправильно трактуются социальные последствия таких действий вождей. Нарушение запретов вождями не только не освобождало их от контроля, но, наоборот, общество еще пристальнее следило за их деятельностью. Иными словами, как нам кажется, Л. Макариус путает причину со следствием. Из нарушения вождями табу она выводит социальный раскол общества. В самом же деле, любое социальное неравенство в рамках первичной формации оформлялось посредством описанного нами поведенческого алгоритма, хотя на высших ее стадиях, при возросшей роли верховной власти, это принимало наиболее контрастный вид. Другими словами, не нарушение табу вождем вызвало раскол общества, а усложнение социальной организации (т. е. в известном смысле раскол общества) обусловило усиление власти, которая стала оформляться в полном соответствии с уже имевшимся поведенческим алгоритмом. Однако и в этих обществах, как мы далее увидим, верховная власть находилась под жестким контролем народа. Это предусматривалось и магической идеологией, господствовавшей в системах такого типа. Так, в соответствии с этими представлениями, вождь, нарушивший существующие для остальных членов общества запреты, приобретал огромный магический потенциал, дававший ему почти безграничную власть над природой и людьми, что, в свою очередь, предполагало организацию тщательного контроля за его деятельностью. Поэтому наши вожди являлись, с одной стороны, традиционными нарушителями запретов, с другой — их поведение регла-

ментировалось обществом многочисленными табу, не совпадающими с табу для остальных людей, что делало их скорее пленниками общества, нежели его господами. Многочисленные примеры таких «священных царей» приводит на обширном этнографическом материале Дж. Фрзэр в своей знаменитой «Золотой ветви». Как отметил в этой связи В. Вундт, «несчастливый властелин Фиджи или Масри (Полинезия.— В. Б.) не мог почти ступить шагу без нарушения табу» [46, с. 275].

Нам представляется не вполне оправданными попытки жестко привязать подобного рода ритуальное поведение вождей с определенной социально-экономической формацией, и в частности с феодализмом. Например, Ю. М. Кобищанов, критикуя взгляды Дж. Фрзэра, пишет: «Дж. Фрзэр считал, что институт царей-жрецов и связанный с ним комплекс верований и ритуалов присущи известному этапу истории первобытного общества» [71, с. 99]. Это утверждение, по мнению Ю. М. Кобищанова, в принципе неверно, так как упомянутое явление связано с потестарно-политической властью, несовместимой с первобытным обществом. Потестарная, а затем и политическая власть — одна из основ феодально-исторической формации в эпоху «зарождения, становления и расцвета». И далее: «В сущности, сакрализации подвергается любая власть эпохи феодализма, особенно монархическая, царская» [71, с. 206].

Представляется, что сам феномен сакрализации власти связан прежде всего с уровнем эволюции индивидуального и общественного сознания, а не социально-экономических отношений, хотя, конечно, между ними существует корреляция. Что касается первичной формации, то уровень эволюции психических процессов у ее представителей изначально обуславливал тенденцию к сакрализации власти, которая достигла своего расцвета на ее высших стадиях. Однако возможность этой сакрализации, по всей видимости, сохраняется и на всем протяжении дальнейшей человеческой истории постольку, поскольку сохраняются в той или иной мере пласты сознания (индивидуального и общественного), характерные для ранних форм общественного устройства. Это особенно справедливо для феодального общества, в котором огромные слои населения остаются, по существу, носителями традиционной психологии, а вследствие этого и идеологических и мировоззренческих представлений, отражающих этот тип мышления. А. Я. Гуревич пишет в этой связи: «Достаточно вульгаризированный, а нередко и искаженный народный католицизм включал в себя мощный пласт верований, стереотипов поведения, представлений о мире и мыслительных принципах, имевших мало общего с тем, чему учили священники свою паству. С этим комплексом суеверий и обычаев духовенство оказалось не в состоянии справиться на протяжении большого исторического периода... Можно было уничтожить или дискредитировать старых богов, но не традиционные привычки сознания, закреплявшиеся рутинным

образом жизни малоподвижного аграрного общества, и не весь поведенческий комплекс, связанный с техникой воздействия на мир посредством магии. Это сознание остается неизменным или почти неизменным на протяжении многих столетий, оно как бы не подвластно истории, все вновь и вновь воспроизводя свою изначальную структуру» [52, с. 154].

Поэтому магическая функция правителей даже в развитых феодальных обществах хорошо известна и фиксировалась не только на африканском материале, но и на материалах поздних европейских феодальных общественных систем. М. М. Ковалевский отмечал: «В течение всех средних веков и вплоть до XVII века держалось представление о том, что французский и английский короли, путем простого возложения рук, могут излечить от определенных болезней» [72, с. 147]. Иными словами, психический склад людей и идеологические представления, которые непосредственно связаны с ним, эволюционируют в историческом процессе гораздо медленнее, чем социально-экономическая структура общества. Поэтому и новые по своему содержанию властные институты на всех стадиях общественной эволюции могут выступать в достаточно архаичной форме. Как представляется в связи с вышеизложенным, было бы по меньшей мере неосмотрительно отождествлять форму, в которой выступает власть, с ее содержанием, что, по существу, и делает Ю. М. Кобищанов.

Подведем итог вышеизложенному. Подчинение людей первичной формации, так называемой власти традиции, было обусловлено социально-психологическими процессами, лежавшими в основе возникновения норм человеческого общежития на ранних этапах социогенеза. Становление этих норм осуществлялось в ходе межиндивидуального общения, которое в условиях неразвитого понятийно-логического мышления сводилось преимущественно к эмоциональным воздействиям друг на друга. Внушение или взаимовнушение было основным средством этого воздействия. Тесная связь этих первых социальных норм с эмоциональными процессами, при отсутствии в достаточной мере развитого понятийно-логического мышления, обеспечивала эффективный контроль за индивидуальным поведением в большой мере за счет внутренних психологических механизмов саморегуляции, главным из которых был психофизиологический механизм привычки. Этот же механизм сыграл значительную роль в обеспечении контроля общества за индивидуальным поведением, так как в случае нарушения его неизбежно вызывал негативную эмоциональную реакцию со стороны остальных членов социума, которая при высокой степени интегрированности индивида в коллектив оказывала внушающее воздействие на него.

Становление норм поведения на самых ранних стадиях социогенеза одновременно означало и социальную дифференциацию этих норм. Иными словами, сам факт возникновения чело-

веческого общества означал прежде всего появление качественно новой иерархической системы, в основе которой лежало разделение труда. Возрастные различия членов предчеловеческого коллектива были той первоначальной, естественной базой, на основе которой это разделение складывалось. Осознание таких социально дифференцированных норм происходило через запрет, который служил своего рода определителем этой иерархии. Психофизиологический механизм запрета, в свою очередь, обуславливал и складывание психологической иерархии, давая преимуществу представителям высших социальных страт, так как способствовал формированию сложного эмоционального отношения подчиненных к этим представителям, важным составляющим которого был страх. Другими словами, данный механизм обеспечивал авторитет высшим иерархическим уровням, благодаря которому они получали возможность оказывать психологическое принуждение по отношению к управляемым, подчиняя их, таким образом, своей воле.

Почти все без исключения исследователи первобытности видели в страхе то эмоциональное начало, которое вносило организующий момент в человеческое общежитие, однако все они усматривали различные источники его возникновения. В. Вундт считал, что это чувство родилось из естественного отношения человека к животным, трупам, жутким местам и т. д. [46, с. 275]. Согласно Ф. Кликсу, источник этого чувства лежал в относительной неустойчивости жизненных условий, в которых находился первобытный человек: «Неопределенность вызывает высокий уровень возбудимости, который по сравнению с эмоционально устойчивыми ситуациями познавательной достоверности и надежности значительно ускоряет формирование эффектов страха и гнева» [70, с. 153]. Л. Макариус видит возникновение этого чувства в страхе перед видом крови. Такое общество, по ее представлениям, не знает другой «формы подчинения, как подчинение страху, не знает другого страха, кроме страха крови» [225, с. 197]. С нашей точки зрения, все эти варианты понимания возникновения страха как организующего человеческого начала не могут удовлетворить нас, поскольку носят преимущественно биологический, а не преимущественно социальный характер.

Возникновение же социальной организации означало и становление социальных эмоций, отражавших в психике людей существование самой данной организации. В нашем представлении страх возникает именно как эмоция социальная, хотя сохраняющая в себе идентичный с биологическим страхом психофизиологический механизм, но эмоция, неразрывно связанная с процессами торможения при становлении именно социальных норм поведения. Возникновение такой эмоции обеспечивало прежде всего функционирование социальной иерархии, предоставляя возможность оказывать психологическое принуждение представителям высших страт.

Отметим, что так называемая власть традиции, несущая в своей психологической основе немотивированное подчинение, была всеобъемлющим регулятором в обществах первичной формации. По мере эволюции первичной формации все большую роль в психологии властвования играл психофизиологический механизм запрета, а это, в свою очередь, вело к возрастанию психологического принуждения в управленческих процессах.

Эти же психологические механизмы продолжают играть определенную роль в регуляции поведения людей и в современных развитых обществах. Проявления их в жизни современного культурного человека могут рассматриваться нами как своего рода психологические «документы», свидетельствующие о неизменно большем значении, которое они имели в прошлом. Психологические механизмы, определявшие власть традиции на ранних этапах человеческой истории, в регуляции поведения людей играют тем более существенную роль, чем больше застойный характер имеет та или иная общественная система, та или иная сфера деятельности внутри данной системы. В этих обществах, или сферах общественной деятельности, соответственно более низкая социальная динамика, шире спектр стандартных ситуаций, с которыми индивид сталкивается в процессе жизнедеятельности. Индивидуальное сознание в таких условиях избавлено от необходимости постоянного осуществления выбора поведения, что способствует возрастанию значения психофизиологического механизма привычки в регуляции поведения. Иными словами, эти общественные системы, или подсистемы, по такому критерию, как скорость движения в историческом процессе, схожи с синполитейными стагнантными социумами, что, по всей видимости, обуславливает и известное тождество протекающих в них процессов.

Власть традиции, с одной стороны, отражала застойный характер синполитейных обществ, с другой — обеспечивала простое воспроизводство форм деятельности в этих обществах. В основе данного процесса лежит передача социальной информации от поколения к поколению в идентичных количественных и качественных параметрах. В условиях первичной формации, при отсутствии объективированных систем хранения этой информации, такая передача могла осуществляться преимущественно через непосредственный контакт старших и младших, в ходе которого первые передавали свой жизненный опыт последним. Таким образом, сам процесс воспроизводства общества непосредственно зависел от характера взаимоотношений этих возрастных групп, от эмоционального климата между ними. К. Лоренц, например, считает: «Если приемник традиции не испытывает по крайней мере к одному из представителей старшего поколения... эмоций уважения и любви... механизм, передающий традиционные нормы, не срабатывает» [84, с. 49]. Отечественные исследования в области детской психологии:

также свидетельствуют о том, что психологический климат имеет решающее значение при передаче социальной информации от старших к младшим: «Ребенок должен хотеть действовать согласно требованиям взрослых, и у него должно быть положительное отношение к усваиваемым нормам поведения» [23, с. 13], в противном же случае, как утверждает, положительные результаты не достигаются. Положительное отношение к источнику информации способствует бессознательному ее усвоению. Именно при этом условии процесс внушения протекает особенно эффективно.

На наш взгляд, рассмотрение социально-психологической динамики взаимоотношений между старшими и младшими во многом и раскрывает основную функцию власти традиции, направленную на обеспечение простого воспроизводства социального организма.

Наличие положительного эмоционального отношения ребенка на ранних этапах воспитания к взрослому объясняется тем, что последний является для ребенка постоянным осязаемым источником удовлетворения его потребностей, будь то потребность в пище, в изменении пространственного расположения и т. д. Это чувство служит психологической основой для подражания старшим на ранних стадиях социализации. Европейцам, наблюдавшим этот процесс в синполитейных обществах, бросалось в глаза незначительная роль словесных наставлений, инструкций относительно обществ Европы. Подражание было основным способом воспитания детей в этих социумах. Г. Калвик отметил, что у бена дети усваивали нормы поведения не столько посредством объяснений и инструкций, сколько в результате наблюдений за действиями старших, «которые бессознательно обучали их своим верованиям, нормам поведения, принятым в обществе, и практическим навыкам» [160, с. 339]. Р. С. Рэтрэй назвал это даже «великим африканским принципом обучения, когда от детей ожидают усвоения принятого в обществе поведения, скорее путем примечания и копирования ими действий старших, нежели путем инструктирования их последними» [247, с. 461]. Эта «особенность», которую фиксировали европейские исследователи, непосредственно связана с той ролью, которую играло слово в качестве регулятора поведения на данной стадии эволюции сознания, о чем шла речь выше.

Однако, как известно, на определенной стадии взаимоотношений старших и младших неизбежно возникают кризисные явления. Это выражается в том, что ребенок меняет свое отношение к носителю авторитета возраста, выходит из-под его влияния. Причина этого носит психобиологический характер и связана с периодом полового созревания. В это время у подростков наблюдаются негативизм, агрессивность, критическое отношение к авторитетам. Именно в этом возрасте внушаемость индивида резко падает по отношению к внушаемости остальных

возрастных групп [34, с. 9]. Отметим также, что этот процесс наиболее отчетливо проявляется у мальчиков, в то время как у девочек «чаще наблюдается пассивное, апатичное, сонливое состояние» [44, с. 30].

По мнению А. Валлона, конфликт между старшими и младшими заложен в самой психологии подражания, которое на определенном этапе детства переходит из бессознательного в осмысленное, что, по существу, и отличает человеческое подражание от подражания у животных. Так, с его точки зрения, подражание предполагает положительное эмоциональное отношение к его объекту (в противном случае этот психический механизм не срабатывает), а кроме того, оно непременно направлено на развенчание авторитета того, кому подражают. По выражению А. Валлона, подражание в этом случае есть «попытка наилучше узнать объект и лишить его преимуществ», что в конечном итоге и приводит к противоречиям между ними, «сначала воображаемое стремится стать реальным. Но реальное слияние влечет за собой противоречие с реальным существом, каким является модель» [39, с. 145—146].

Таким образом, психология взаимоотношений между старшими и младшими на известном этапе становилась серьезной преградой для процесса передачи социальной информации, т. е. для процесса воспроизводства общественного организма. Преодолеть ее было важной функцией социальной системы. Важнейшим механизмом социально-психологического воздействия на молодежь, который в известной мере способствовал снятию этого противоречия, был ритуал инициации. Ритуалы инициации в обществах первичной формации представляют собой универсальное явление, основное организующее начало их иерархической структуры. Помимо этой социальной роли ритуал, на наш взгляд, имел еще одну не менее важную функцию, а именно закрепление этой иерархии в психологии людей, т. е. формирование своего рода психологической иерархии, снимавшей вышеобозначенные противоречия между старшими и младшими.

Как представляется, первоначально поводом к ритуальному действию была общественная необходимость оказания со стороны социума массированного психологического воздействия на поведение подростков с целью преодоления тех кризисных явлений в отношениях между старшими и младшими, о которых шла речь выше, что было неизбежным условием выживания коллектива посредством повышения его устойчивости. По сути дела, эта функция ритуала сохранилась и на всем протяжении первичной формации. Любое передвижение индивида по социальной иерархии сопровождалось специальными общественными действиями, которые в этнографической литературе получили название ритуалы перехода. Этот же поведенческий алгоритм можно наблюдать и в развитых современных обществах, где он продолжает воспроизводиться в определенных ситуа-

циях, связанных с социальной мобильностью индивида или группы.

В пользу нашего предположения об изначальной функции ритуалов инициации как средства снятия психобиологических противоречий между младшими и старшими свидетельствует тот факт, что особое общественное значение в известных нам синполитейных обществах придавалось подобным ритуалам именно среди мужского населения, т. е. там, где эти противоречия, вследствие естественных предпосылок, реализуются наиболее остро. Этот факт хорошо известен этнографам. О. Ю. Артемова, изучая австралийский материал, отметила: «По существу то, что называется женскими инициациями,—это просто ритуальное ознаменование факта наступления половой зрелости, и именно этим фактом определялось время включения девочки в группу взрослых женщин» [23, с. 95].

Авторы «Истории первобытного общества» объясняют это тем, что в XIX в., т. е. когда собирались основные этнографические материалы по синполитейным обществам: «Многие племена инициировали только юношей,—по той причине, что в это время материнский род сохранялся в большинстве случаев лишь в виде пережитков и мужчины играли доминирующую роль в общественной жизни родовых обществ... Поэтому об инициации юношей этнография располагает большими сведениями, чем об инициации девушек» [61, с. 223]. Это объяснение представляется неубедительным, так как в обществах с любым счетом родства мужчины играли главную роль в социально-политической жизни общества [96]. Именно поэтому они являлись основными носителями общественных свойств, связанных с существованием социальной иерархии, необходимой составляющей социально-политической сферы любого общественного организма. Учитывая, что на самых ранних этапах социогенеза эта иерархия строилась по возрастному принципу, необходимо было преодолеть те естественные противоречия психобиологического характера, которые неизбежно возникали на определенной стадии взаимоотношений между старшими и младшими.

Ритуал инициации, который по своему содержанию являлся знаком обретения индивидом или группой нового социального положения, по форме представлял собой не что иное, как акцию преднамеренного общественного внушения с целью закрепления сложившейся в обществе социальной иерархии на психологическом уровне. Когда мы говорим о преднамеренном внушении, мы тем самым отличаем его от внушения не преднамеренного, которое определяло процесс социализации на более ранних этапах и выступало в форме подражания старшим. Однако это вовсе не означало, что цели этой акции отражались в сознании людей той эпохи в тех же категориях, в которых видит их современный исследователь. Необходимость оказания акции общественного внушения, по всей видимости, отражалась в их сознании как естественная психологическая реакция коллекти-

ва на преодоление того эмоционального дискомфорта, который возникал по мере достижения подростками половой зрелости. Эта реакция, в свою очередь, объясняется человеческой потребностью в коллективном сопереживании, которая была основной (психологической) предпосылкой для возникновения других видов ритуала, связанных с важными событиями в жизни человеческого коллектива. Сам же факт общественного действия, который представляли собой инициации, приводил к значительному усилению процессов внушения и взаимовнушения, что было необходимо, если иметь в виду падение внушаемости у представителей мужского пола в период полового созревания.

Инициации в синполитейных обществах, а также ритуалы перехода в целом, которые, с нашей точки зрения, представляют собой экспансию того же поведенческого алгоритма, сформировавшегося в ходе преодоления естественных противоречий между старшими и младшими на самых ранних этапах социогенеза на более широкий социальный контекст, выступали в виде развитых и тщательно дифференцированных систем психологического принуждения. Когда мы говорим о психологическом принуждении, то подразумеваем под этим целенаправленное прививание психике иницируемых состояний, позволявших внедрить в их поведение заранее предусмотренные модели без активного участия в этом процессе сознания участников инициации. Одним из важных факторов психологического воздействия, используемых ритуалом, было подражание. Однако здесь оно выступает в высшей форме, форме имитации, что предполагает известное абстрагирование от непосредственного объекта подражания. В ходе этих ритуалов иницируемые имитировали действием те поведенческие нормы, которым им предстояло следовать в будущем, т. е. после обретения нового социального статуса. Достаточно подробные описания таких ритуалов у бемба дает А. Ричардс [250, с. 120—169].

Таким образом, эта форма ритуального поведения навязывалась иницируемым логикой самого ритуального действия, которая предполагала воспроизведение соответствующих норм его участниками вне зависимости от индивидуального отношения к ним иницируемых. А. Валлон так определил роль подражания в ритуале: «Уже тогда представление стремилось к изменению и направлению хода вещей. Но его область еще была слишком ограничена для того, чтобы оно могло почерпнуть отсюда соответствующие навыки. Следовательно, представление также вынуждено было вернуться к подражательному жесту с целью найти в нем одновременно средства действия и конкретное сопровождение, которое необходимо, чтобы оно окончательно утвердилось в поведении индивида» [39, с. 169]. На связь подражания (имитации) со всем комплексом представлений указывал и А. А. Леонтьев: «Как звонок вызывает у собаки определенную комплексную реакцию, аналогичную

реакции на мясо, так здесь имитация трудового действия (и связанный с ним звук) вызывала у первобытного человека представление о трудовой ситуации в целом, в частности об объекте действия» [83, с. 54].

Помимо подражания важным механизмом психологического воздействия, безусловно усиливавшим эффект внушения и активно используемым ритуалами перехода, был и музыкальный и особенно танцевальный ритм. Погружение иницируемых в единый ритм способствовало возникновению у иницируемых чувства единства, сплоченности, т. е. установлению такого эмоционального климата между ними, при котором резко возростала их внушаемость, что, в свою очередь, создавало необходимые условия для бессознательного усвоения передаваемой в процессе ритуального действия социальной информации. Л. С. Выготский, разбирая переживания героев «Крейцеровой сонаты» Л. Н. Толстого, заметил: «Вторая черта, которая подмечена в этом описании верно, заключается в том, что за музыкой признается принудительная власть, и автор прав, когда говорит, что музыка должна быть государственным делом» [42, с. 320]. Музыкальное сопровождение и танец в синполитейных обществах являлись неотъемлемыми атрибутами инициаций. Посредством танца, например, иницируемые имитировали те социальные нормы поведения, которым им предстояло следовать после вступления в «новую жизнь».

Л. Н. Федорова, профессиональная танцовщица, которая была в длительной служебной командировке в Африке и которую танец интересовал прежде всего с профессиональной точки зрения, побывав в отдаленных от городов районах, где традиционный жизненный уклад продолжает во многих своих проявлениях сохраняться, отмечала: «Интересно, что через художественно-выразительные средства танца легко просматривается весь круг забот и обязанностей женщины... в танцевальных действиях отражено ее положение в общине, ее взаимоотношение с мужем, нрав и характер, присущие обобщенному образу женского идеала» [118, с. 91].

Овладение ритмом, пластикой, сформировавшимися в той или иной конкретной общности, было важным моментом в процессе социализации подрастающего поколения. Как подметила Л. Н. Федорова, молодежь специально обучали песням и танцам при подготовке к ритуалам инициации, что было характерно и для доколониальных африканских обществ. О. Ю. Артемова со ссылкой на материалы, собранные П. Хернондесом в Океании, также отмечает: «Маленьких детей учат танцевать, как только они начинают ходить... Всякий новый танец взрослых дети пытаются исполнить в своем кругу, и, увидев, с какой серьезностью танцуют девочки и мальчики двух—трех лет, можно подумать, что при этом решается их жизнь» [23, с. 42].

Для более полного понимания роли танцевального ритма как механизма, формировавшего эмоциональный климат меж-

ду участвовавшими в ритуале перехода, который, в свою очередь, обеспечивал бессознательное усвоение социальной информации иницируемыми, можно, как нам кажется, провести здесь описания эмоциональных переживаний, которые испытала Л. Н. Федорова, непосредственно участвуя в этих ритуалах. Обладая высокой ритмической культурой, она смогла всецело влиться в африканский ритуальный танец, прочувствовать всю гамму эмоциональных ощущений, которая у нее возникла в этой связи, а главное, перекодировать их на доступный нам язык понятий и категорий. Приведем строки из ее книги: «Собрав все внимание и сосредоточившись на ритмике ее движений (танцующей толпы.— В. Б.), я вскоре стала ощущать, что все мое существо, даже биение моего сердца подчиняется общему импульсу танца... Все во мне было созвучно этому всеобщему движению. Трудно сказать, когда было сделано первое движение, оно родилось произвольно, вызванное сильным ритмическим импульсом. Дальше, я словно поплыла, подхваченная течением хоровода танцующих, стала частью этого живого организма, звеном невидимой ритмической цепи. Я не задумывалась о движениях, мое тело реагировало на малейшие нюансы ритма. Оно послушно жило в заданной пластике. Как это ни странно, но именно эта зависимость, физическая подчиненность танцевальному процессу рождала ощущение легкости, какое-то внутреннее раскрепощение. И еще было удивительное ощущение себя частью этой движущейся массы людей, чувство тесной связи с ними. В этом была какая-то надежность, защищенность... после обряда... долго оставалась в приятном возбуждении и ощущала ритмический контакт, связывающий меня с участниками обряда... в течение многолетней практики подобное состояние возникало всегда, когда мне доводилось стать участницей действия, независимо от его функций, его этнической принадлежности... Я испытывала всем своим существом то единение огромной массы людей, которое возникло в процессе танца. Эта удивительная влекущая сила была способна объединить сотни участников в мощный, живущий одним дыханием организм. И не только подчинить общему ритму физические действия людей, но и создать родственную, духовную близость и психологическую общность... Всякий раз, испытывая на себе воздействие этой внутренней пульсации, поражаешься ее подчиняющей силе. Она крепко держит каждого, кто становится ее пленником» [118, с. 25—27].

Важным моментом для достижения внушающего эффекта становится психологическая predisposition суггерента к внушению [78, с. 29]. В. М. Бехтерев считал, что особенно благоприятными условиями для внушения являются господствующие среди многих лиц настроения одного и того же рода и одинаковые по характеру аффекты, развивающиеся в периоды воодушевления народных масс и общего психического возбуждения, связанного с определенной надеждой или ожиданием

[30, с. 46]. Такой, по образному выражению Л. С. Выготского, «психологический документ», который бы дал нам представление о том психическом состоянии ожидания, которое способствует эффективному воздействию внушения и которое, по всей видимости, испытывали иницилируемые в преддверии начала ритуала, можно опять же найти у Л. Н. Толстого в описанном им состоянии Пьера Безухова перед посвящением его в масонскую ложу: «Пять минут, которые он пробыл с завязанными глазами, показались ему часом. Руки его отекали, ноги подкашивались: ему казалось, что он устал. Он испытывал самые сложные и разнообразные чувства. Ему было страшно того, как бы ему не выказать страха (выказать страх во время ритуала инициации, в ходе которого юноши, как правило, подвергались самым мучительным процедурам, было также недопустимо для его участников.— В. Б.). Ему было любопытно узнать, что будет с ним, что откроется ему (обычно во время инициаций участников посвящали в те таинства, которые были запретными для непосвященных, т. е. не прошедших инициацию.— В. Б.): но более всего ему было радостно, что наступила минута, когда он, наконец, вступит на тот путь обновления и деятельно-добродеятельной жизни, о которой он мечтал...

Этнографические материалы по различным народам мира дают представление о той тщательности, с которой молодежь готовилась к ритуалу инициации. Срок этой подготовки (точнее, непосредственной, направленной подготовки, поскольку вся предшествующая жизнь рассматривалась мальчиками как подготовка к этому событию) мог варьироваться от нескольких месяцев до нескольких лет. Этот период времени они, как правило, проводили в уединении, в тонкостях осваивая правила ритуального поведения, тщательно изучая верования социума. На них могли накладываться разнообразные запреты, как-то: пищевые, сексуальные, на перемещения в пространстве и т. д. Здесь же отметим, что ни один юноша не мог не мечтать о переходе в более высокую социальную страту, что происходило после прохождения ритуала, так как престиж высокого социального положения закреплялся в идеологических представлениях синполитейных обществ. Прохождение ритуала инициации (успешное) означало вступление в «новую жизнь», с новыми правами и обязанностями. Одним словом, характер подготовки молодежи к инициации в интересующих нас обществах должен был надежно обеспечивать эффективность непосредственного внушения, осуществляемого в процессе самого ритуального действия.

Хотя действие преобладало в арсенале средств, используемых ритуалом для оказания внушающего эффекта, слово также играло важную роль в этом процессе. В ходе проведения ритуалов обычно произносились различного рода клятвы, заклинания, назидания и т. д. В этом эмоциональном климате, который формировался во время таких ритуалов, слово оказы-

вало буквально гипнотическое воздействие на иницилируемых. По мнению Б. Ф. Поршнева, «если налицо полное обезоговорочное доверие... то человеческие слова у слушающего вызывают с полной необходимостью те самые представления, образы и ощущения, какие имеет в виду говорящий, а полная ясность и безоговорочность этих вызванных представлений с той же необходимостью требует действий, как будто эти представления были получены наблюдением и познанием, а не посредством другого лица» [111, с. 155]. Он также считает, что при полном или почти абсолютном доверии между людьми воздействие слова на психику человека можно обозначить в качестве гипнотического: «Речевое воздействие является neodолгим или, как говорят, роковым, если только не парализовано недоверием — психическим актом отказа» [111, с. 157].

В этой же связи следует уделить внимание такому известному явлению, наблюдаемому этнографами в ритуалах перехода у различных народов данной стадии эволюции, как ритуальное нарушение принятых норм поведения. Мы уже касались этого вопроса, объясняя этот алгоритм поведения, определивший в известной степени становление человеческой иерархии и особенно отчетливо проявившийся на высших этапах первичной формации. Результатом было, как мы помним, получение психологического превосходства высших социальных страт над управляемыми за счет возникновения у последних по отношению к первым сложного и вообще-то положительно окрашенного эмоционального отношения, но важным компонентом которого был страх... Теперь попробуем объяснить последствия этой акции для психологии «нарушителей».

С нашей точки зрения, совершение подобных поступков иницилируемыми объективно способствовало психологической дезинтеграции прежней личности иницилируемых, что являлось необходимым условием становления новой, субъективно переживаемой, как своего рода эмоциональное перерождение, осуществлявшееся вместе с изменением социального положения. Другими словами, это был своего рода перерыв постепенности, который предшествовал становлению новой личности, т. е. индивида с новыми правами и обязанностями. Аномальность поведения, как этап в психологическом развитии индивида, продиктована, видимо, психофизиологическими особенностями человека в качестве социально-биологической особи. Во всяком случае, аномальное поведение в период полового созревания непосредственно связано с биологическими процессами в человеческом организме.

Нарушение (узаконенное) норм поведения иницилируемыми было своего рода моделью этого естественного процесса. Учитывая, что на ранних стадиях социогенеза биологическое во многом детерминировало социальное (разделение труда по полу и возрасту), этот естественный алгоритм мог изначально тесно переплетаться с социальным, например при нейтрализа-

ции возрастной агрессии социальными методами, а именно групповым внушением. В дальнейшей же общественной эволюции социальное отдалялось от биологического, но, удерживая в себе форму, определенную биологической эволюцией. Поэтому в ритуалах перехода на любой стадии эволюции первичной формации воспроизводится один и тот же поведенческий алгоритм, а именно момент общественного действия, момент нарушения нормы и, наконец, переход в новое социальное состояние. По-видимому, искусственно вводимая ритуалами перехода психологическая дезинтеграция личности посредством диктуемого ими аномального поведения оказывала близкое по своему психобиологическому эффекту воздействие тому, которое наблюдалось в ходе естественного психофизиологического развития, при котором такое аномальное поведение является необходимым, обусловленным природой этапом этого развития. Собственно потребность в аномальном поведении, или в «совершении поступка», для приобретения качественно нового психологического состояния довольно часто испытывают герои художественных произведений, многим же это приходилось ощущать на протяжении собственного жизненного опыта. Подобное явление хорошо описал Л. Н. Толстой в том же эпизоде посвящения Пьера Безухова в масонский орден: «Пьер обошел стол и увидел большой, наполненный чем-то и открытый ящик. Это был гроб с костями. Его несколько не удивило то, что он увидел. Надеясь вступить в совершенно новую жизнь, совершенно отличную от прежней, он ожидал всего необыкновенного, еще более необыкновенного, чем то, что он видел». Представляет интерес и описание Л. Н. Толстым психологического состояния Пьера после завершения ритуала: «По возвращении домой Пьеру казалось, что он приехал из какого-то дальнего путешествия, где он провел десятки лет, совершенно изменился и отстал от прежнего порядка и привычек».

Эпизод посвящения Пьера в масонскую ложу воспроизводит в основных чертах структуру ритуалов перехода, характерных для архаических обществ. Страстное желание Пьера «вступить в совершенно новую жизнь» и вера в то, что это можно осуществить таким образом, а также в целом эмоциональность натуры героя романа в известной мере сближают его психологическое состояние в этой ситуации с теми переживаниями, которые должны были испытывать представители первичной формации накануне инициации. Такое страстное желание определило и сознательное, целенаправленное отключение Пьером понятийно-логической сферы мышления, которая, как следует из повествования, вступала в конфликт с существующей ситуацией, воздвигая тем самым «смысловой барьер» на пути внушающего воздействия ритуальных средств. Например: «В ту минуту, как дверь отворилась и вошел неизвестный человек, Пьер испытал чувство страха и благоговения подобное тому, которое он в детстве испытывал на исповеди... Пьер с захва-

тывающим дыханье биением сердца подвинулся к ритору... подойдя ближе, узнал в риторе знакомого человека, Смольянинова, но ему оскорбительно было думать, что вошедший был знакомый человек: вошедший был только брат и добродетельный наставник. Пьер долго не мог выговорить слова...

Все это дает основания предполагать, что эмоциональные ощущения героя романа в известной степени сопоставимы с теми, которые испытывали представители первичной формации в ходе ритуалов перехода. Однако эффект внушения, описанный Л. Н. Толстым для той эпохи, можно рассматривать как действительно «психологический документ», где вследствие характера ситуации и индивидуальных особенностей героя отразились те пласты психической структуры личности, которые были определяющими на более ранних этапах ее исторической эволюции, но не были характерными для описанного времени. Для индивида того культурного круга, к которому принадлежал Пьер Безухов, определяющим был понятийно-логический тип мышления. Здесь уже можно было говорить о наличии многовариантности поведения в определенной ситуации, которую допускала общественная мораль. Таким образом, индивид этого социального слоя имел возможность выбора поведения, когда разрушались поведенческие стереотипы прошлого, а их идейно-психологические регуляторы, такие, как мораль и нравственность, например, сами стали объектом критического анализа разума. Вспомним хотя бы дискуссию о добре и зле между Пьером Безуховым и Андреем Болконским: «Одно, что я благодарю бога, что не убил этого человека,—сказал Пьер.

— Отчего же?—сказал князь Андрей.—Убить злую собаку даже очень хорошо.

Нет, убить человека нехорошо, несправедливо...» и т. д.

Поэтому сила психологического воздействия ритуала на Пьера не могла определить его поведение в будущем, так как выбор поведенческой модели во всем многообразии жизненных ситуаций, с которыми он сталкивался, прежде всего зависел от деятельности понятийно-логического мышления, противостоящего в известном смысле бессознательным механизмам регуляции поведения, формирование которых во многом обеспечивалось ритуалом. Материалы по Африке также свидетельствуют о том, что сила действия ритуалов перехода на поведение иницируемых была наиболее заметной в колониальный период в обществах, не подвергшихся влиянию европейской культуры. Это отмечали и исследователи Африки. М. Вильсон, например, упрекала в некомпетентности антропологов, которые не могут ответить на вопрос, каким образом ритуал воздействует на психику человека: «Но мы имеем возможность наблюдать, как под воздействием действия и слова в процессе ритуала коренным образом изменялось поведение людей после завершения праздника» [285, с. 68].

В районах же, где европейское влияние было достаточно

сильным, что приводило к резкому возрастанию ситуаций, среди которых индивиду необходимо было делать выбор, ритуал как средство психологического воздействия терял свою эффективность. Так, старики коса, по сведениям А. Ричардс, народности, проживающей в предместьях Кейптауна, постоянно жаловались на то, что «молодежь после инициации продолжает вести себя безответственно» [250, с. 120].

Таким образом, ритуалы перехода были важным механизмом той власти, которую принято определять как власть традиции в обществах первичной формации. В их основе лежал поведенческий алгоритм, сформировавшийся на ранних стадиях социогенеза под давлением объективной необходимости преодоления естественных психобиологических противоречий, возникавших между поколениями, и прежде всего представителями мужского пола. Общественное внушение было тем средством, которое использовалось ритуалом для закрепления в сознании людей сложившейся в обществе социально-политической иерархии, для обеспечения ее простого воспроизводства. По мере эволюции социальной структуры в рамках первичной формации, что одновременно означало и усиление противоречий между различными социальными стратами, возрастает и роль ритуала как средства психологического принуждения, призванного в известной мере снять эти противоречия, подчинив их интересам общественной организации. Этот факт был отмечен Г. Спенсером: «Вместе с превращением простых обществ в сложные... возникает большое число обрядовых правил, регулирующих все жизненные действия» [115, с. 227].

Возрастание роли ритуала перехода в качестве средства психологического принуждения происходило за счет более активного использования психофизиологического механизма запрета, через количественное увеличение культурной нормы табу как регулятора поведения, а также более жесткой ее дифференциации в соответствии с социальной иерархией. Изменялась и структура ритуалов перехода в плане совершенствования используемых средств для оказания более эффективного внушающего воздействия на иницируемых. Эта тенденция отчетливо прослеживается как на африканском материале, так и на материале народов других континентов. А. Абрамян, основываясь на этнографических материалах, собранных М. Меггом, пришел к выводу: «Первоначально церемонии инициации не были столь мучительны для посвящаемых, а современные инициационные комплексы являются исторически обусловленными разновидностями более архаического комплекса, когда-то широко распространенного по всему континенту и не включавшего в себя многих мучительных операций типа обрезания и субинцизии» [18, с. 55].

Рассмотрение проблем, связанных с властными отношениями, в том числе социально-психологическим аспектом этих отношений, неотделимо от вопросов лидерства. Другими словами,

любая власть индивида, социальной группы, класса и т. д. в конечном счете выступает как навязывание воли одних людей другим. Ф. Энгельс писал, например: «Мы в достаточной мере могли убедиться, что полное равенство двух воль существует лишь до тех пор, пока обе эти воли *ничего не желают*, но как только они перестают быть абстрактными человеческими волями и превращаются в действительные индивидуальные воли, в воли двух действительных людей,— равенство тотчас же прекращается... одним словом, всякое различие в качестве обеих воль и сопровождающих их интеллектов оправдывает неравенство между людьми, которое может доходить до подчинения» [10, с. 104].

Важнейшей социальной предпосылкой власти традиции являлось постоянное простое воспроизводство социальной информации, которое на данном этапе развития общественной организации могло осуществляться лишь при лидирующей роли старших, являвшихся главными ее хранителями и источниками передачи. Основой их психологического доминирования был естественно формировавшийся эмоциональный климат между старшими и младшими и обеспечивавший усвоение последними социальной информации путем подражания. На более поздних этапах социализации психологическое преимущество старших, позволявшее им доминировать в волевом отношении, формировалось и закреплялось социальной организацией, использовавшей для этого такие механизмы, как запрет и ритуал. Таким образом, возрастное доминирование сменялось социально-возрастным. По мере эволюции первичной формации социально-возрастное доминирование играло все более заметную роль, все более отрывалось от своей биологической основы. Это, в частности, выражалось в том, что передвижение индивида по социально-возрастной иерархии, которая, по сути дела, определяла структуру любого общества, на какой бы стадии первичной формации оно бы ни находилось, все меньше зависело от естественных биологических изменений в организме человека. В некоторых известных этнографах синполитейных обществах этот принцип получил наиболее полное развитие, обретя, таким образом, свою логически завершенную форму. Особенно ярким примером в этой связи были общества с так называемыми возрастными классами. Они были широко представлены в Восточной Африке [63].

Возрастной принцип в той или иной форме пронизывал всю социально-политическую иерархию первобытных обществ. Описывая жизнь зулусов, А. Брайант писал: «Что испытывает любой обитатель крааля от своего отца, то, в свою очередь, он переносил, правда, в меньшей степени, на младших, требуя от всех моложе его по возрасту или стоящих ниже его на общественной лестнице такого же повиновения, какого требовал от него старший. Наряду с требованием полнейшего повиновения развивалось не только почтение к старшим, но нечто боль-

шее, благоговение ко всем, кто старше. Это благоговение было всеобщим. Маленький мальчик почитал старшего мальчика, последний своего старшего брата, а все вместе своих родителей» [35, с. 127]. Г. Спенсер обращал внимание на социальную обусловленность возрастной терминологии: «В патриархальном обществе назвать себя сыном другого лица равносильно называть слугою его или рабом его» [115, с. 190]. По его мнению, слова, выражавшие старшинство, со временем превращались в почетные титулы. Разбирая этимологию европейских дворянских титулов (граф, барон и т. д.) эпохи феодализма, он показал их связь с возрастными категориями более раннего периода [115, с. 199].

По мере эволюции первичной формации, как мы отмечали, социальная дифференциация по возрастному принципу проявлялась более четко. Это обуславливало, вследствие описанных нами механизмов, и усиление власти старших, понимаемой как возрастание психологического насилия с их стороны. Так, если у нуэров, социально-политическое развитие которых находилось на довольно низкой стадии, старейшины, по наблюдениям Е. Е. Эванс-Причарда, имели призрачную власть над своими младшими родственниками [130, с. 158], то у зулусов, прославившихся развитой военной организацией, А. Брайант наблюдал всеобщее почтение и благоговение к старшим, а их власть над младшими, по его словам, была подобна власти царя или живого бога, которому оказывали покорность как при жизни, так и после его смерти [35, с. 141].

Таким образом, лидерство, основанное на возрасте, обеспечивало волевое доминирование старшим социально-возрастными группам. Этот тип лидерства закреплялся в социальных нормах на самых ранних этапах общественной эволюции, выступая в результате как формальное лидерство. Его социальная функция была детерминирована процессом общественного воспроизводства, содержанием которого на данной стадии эволюции являлась передача жизненного опыта от поколения к поколению.

Именно в этом процессе Г. Спенсер усматривал возникновение так называемого «правительственного чувства». «Во-первых, эмоциональная природа, обуславливающая общий образ поведения, наследуется от предков, являясь продуктом всех деятельности этих последних; во-вторых, частные мотивы, прямо или косвенно определяющие предпринимаемый способ действия, внушаются на ранних ступенях развития старшими при посредстве требований, верований и обычаев, унаследованных... Говоря кратко, „правительственное чувство“ является накопленным и организованным чувством прошлого» [115, с. 228].

«Под правительственным чувством» Г. Спенсер понимал не что иное, как чувство иерархичности, которое тесно взаимосвязано, если не совпадает полностью с чувством корпоративности. Действительно, истоки этого чувства лежат в характере эмо-

циональных взаимоотношений старших и младших, соответствующая организация которых обеспечивала существование общества в пространстве и во времени. На базе этого чувства, на чем мы далее остановимся подробнее, возникали и первые политические идеологии, и в частности в известной мере культ предков, который закреплял в сознании людей сложившиеся в обществе властные отношения через апелляцию к авторитету прошлого (предков). Для сохранения и упрочения чувства корпоративности, а значит, и для сохранения и упрочения властных отношений в существующей форме правящие группы всех времен и народов достаточно вольно обращались со своей историей, трактуя ее таким образом или выхватывая из нее те факты и события, которые способствовали большей консолидации народных масс вокруг этих групп.

Лидерами в обществах первичной формации часто становились также индивиды, обладавшие особыми, врожденными способностями оказывать внушающее воздействие на окружающих, способствуя тем самым совместным коллективным сопереживаниям событий, что вело и к возрастанию корпоративности данного коллектива. Именно в этом и состояли социальные основания такого типа лидерства. Эти индивидуальные свойства играют определенную роль для осуществления лидерских функций и на более поздних этапах общественной эволюции. В. М. Бехтерев писал: «При этом влиянии героев на толпу забывают о внушении, той важной силе, которая независимо от силы ума и энергии служит могучим орудием в руках счастливо одаренных от природы натур, как бы созданных быть руководителями народных масс» [30, с. 174].

Этнографические материалы по различным синполитейным обществам дают основания предполагать, что часто такими лидерами становились люди с врожденными психическими аномалиями, которые выражались в повышенной возбудимости, способности впадать в транс и т. д. В Африке, например, такие индивиды были колдунами, шаманами, пророками и т. д. Эти поведенческие «документы» можно фиксировать и в обществах, развитых в социально-экономическом отношении. В. М. Бехтерев обследовал психически больного Малеваного, который был руководителем одной из религиозных сект. Во время общих молитв, когда Малеваный начинал дрожать («трястись», по местному выражению), у присутствующих также являлись вздрагивания и судороги [30, с. 100]. Малеваный внушил своим последователям слуховые галлюцинации и запахи. Прежде эти галлюцинации возникали у самого Малеваного, а затем уже передавались им (внушались) его последователям. Причиной же возникновения этих ощущений у него самого были специфические особенности психики Малеваного: «Нельзя сомневаться в том, что обманы чувств, возникая под влиянием коркового возбуждения, нередко действуют на психическую сферу подобно всякому постороннему внушению и вызывают влечения и

побуждения, против которых человек не в состоянии бороться, как и против действующих внушений» [30, с. 111].

Роль таких лидеров особенно велика была во время различного рода церемоний, ритуалов и т. д., т. е. тех событий в жизни общества, которые имели для него особую значимость, выражавшуюся в форме коллективных сопереживаний людей. Представляется, таким образом, что первичным в процессе взаимодействия лидеров и коллектива людей был все же социальный момент, роль же лидера сводилась к различного рода манипуляциям психическим состоянием коллектива, обусловленным именно этим моментом. Другими словами, возникновение данного типа лидеров в первую голову было продиктовано потребностями самого общества в организации определенного эмоционального состояния, а затем уже индивидуальными особенностями личности, психические особенности которой отвечали требованиям общественного запроса. Часто же приоритет в этом взаимодействии отдается именно этим личностям, способным, как предполагается, воздействовать на общество, ведя его в им же избранном направлении. В этой связи интересны наблюдения Л. Н. Федоровой за поведением африканского знахаря во время ритуала исцеления больной. Сам факт заболеваемости, по представлениям африканцев, таил для общества немалую опасность, так как свидетельствовал о наличии в обществе колдуна, а именно следствием колдовских чар рассматривалась любая болезнь. Поэтому это событие сопереживал весь коллектив: «Все это действие подчинялось тщедушному на вид старичку, реагируя на хрипловатые возгласы, длинные вокальные тирады, повелительные жесты... Помахивая небольшим венчиком из трав и что-то мыча по-стариковски себе под нос, целитель стал быстро, семеня босыми ступнями, обходить всех сидящих на земле. Оттого, что хоровое пение было внезапно остановлено и все присутствующие застыли в неподвижности, это нечленораздельное мычание старика, казалось, длилось до бесконечности... Неожиданно сильный резкий голос, словно острием ножа, пронзил неподвижную духоту воздуха, устремляясь в небесную высь. Стройный хор повторил на свой манер эту вокальную тираду старика. Снова взвился в черноту ночи голос целителя, и словно эхо вторили ему все присутствующие. Многократно повторяясь, этот диалог заклинателя и хора становился все динамичнее, напряженнее, нервнее. Звуки традиционного оркестра, молчавшего ранее, завершили нагнетание драматизма, помогая достигнуть необходимый уровень общего эмоционального накала... Внезапно старик остановился, и резко наступившая тишина, удар, разом оборвала звучание хора и оркестра» [118, с. 38]. Манипулируя эмоциональным состоянием толпы, знахарь тем самым, с одной стороны, способствовал усилению чувства корпоративности коллектива, направленного против дезинтеграционных колдовских сил, а с другой — оказывал мощное внушающее воздействие на пациентку.

которое, по всей видимости, могло способствовать ее излечению. «Гипноз в таких случаях бывает настолько силен, что в глазах у всех участников обряда позволяет цилителю совершать самые невероятные манипуляции со своими подопечными» [118, с. 78].

Основной социальной функцией такого типа лидерства на данной ступени общественной эволюции было упрочение корпоративности коллектива. Деятельность этих лидеров, по существу, была направлена против дезинтеграционных сил, связанных с изменением статуса отдельных индивидов или групп, что обязательно сопровождалось ритуалом. Сила же воздействия ритуалов на психику его участников во многом зависела от свойств такого лидера.

Выше мы рассмотрели те социально-психологические механизмы, которые лежали в основе «власти традиции», выражавшейся в немотивированном соблюдении индивидом социальных норм поведения, а также в подчинении лидерам. Важной представляется связь властных отношений этой стадии эволюции с идеологическими представлениями, т. е. отражением их в сознании людей. Несомненно, любая идеология является в конечном счете отражением экономических отношений, однако она не может быть выведена непосредственно из них, а только через социальную психологию, которая есть связующее звено между экономикой и идеологией. По выражению Г. В. Плеханова: «Все идеологии имеют один общий корень: „психологию данной эпохи“» [106, с. 554].

На наш взгляд, самые ранние идеологические представления неизбежно должны были отражать те психические процессы, которые сопутствовали становлению социальных норм поведения. Прежде всего это касается эмоциональных переживаний, связанных с психофизиологическим механизмом запрета, важнейшим составляющим которых был страх.

Отметим, что проявление такого чувства у человека коренным образом отличается от пассивно-оборонительного рефлекса, который определяет поведение животных. У человека страх направляет его на созидательную деятельность. Это чувство заставляет его «осилить себя в сфере человеческой практики — в сфере созидания: это противоречивое чувство... оба эти чувства совместимы в одном человеке в пользу созидания, но не в пользу суеты» [129а, с. 495]. Более того, страх неразрывно связан с творческой деятельностью человека: «Это самое удивительное чувство, которое охватывает каждого истинного художника прежде, чем он приступит к выражению своего идеала» [129а, с. 496].

Можно предположить, что именно страх, возникновение которого было обусловлено процессами торможения в психической сфере человека, в связи с формированием социальных норм поведения служил психологической базой ранних идеологических представлений. Такие представления, если следовать

этой логике, должны были прежде всего отражать складывавшуюся в обществе организацию с присущей ей системой соподчинения иерархических уровней. Подобное допущение мы делаем на том основании, что основная функция страха, о чем шла речь выше, состояла в закреплении возникавшей в обществе иерархии на психологическом уровне.

Слабый уровень развития понятийно-логического мышления на данной стадии эволюции, преобладание в нем эмотивного элемента определили и форму этих представлений. Единственно возможной формой могла быть фантазия, которая, по Л. С. Выготскому, была «как бы вторым выражением эмоции» [42, с. 264]. Он считал, что «чувство и фантазия являются не двумя друг от друга отделенными процессами, но в сущности одним и тем же процессом, и мы вправе смотреть на фантазию, как на центральное выражение эмоциональной реакции» [42, с. 265]. Опять же осмыслению в фантастических образах должны были подлежать прежде всего те социальные отношения, которые складывались между людьми в процессе совместной деятельности, так как, во-первых, именно они были источником социальных эмоций, включая и чувство страха, а во-вторых, потому что полет человеческой фантазии, как показывают данные исторической психологии, должен был быть ограничен конкретно-действенными ситуациями. А. Р. Лурия писал в этой связи: «Все, что известно психологической науке, заставляет думать, что воображение приобретает черты деятельности, определяемой сложными мотивами, лишь на относительно поздних стадиях развития. На ранних этапах оно еще долгое время продолжает быть связанным с непосредственной ситуацией, обладая, как и все остальные психические процессы, произвольным характером» [85, с. 139].

Согласно вышеизложенному, культ предков, хорошо известный этнографам тип идеологических представлений, проявление которого можно в той или иной степени фиксировать у всех первобытных народов, есть не что иное, как результат отражения в головах людей процесса становления социальной иерархии, в которой старшие имели преимущественное значение. В основе этих представлений лежит вера людей в сверхъестественные возможности старших (предков). Наделение предков сверхъестественными возможностями суть — выражение той же эмоции страха, служившей психологической основой этой идеологии. «Страх... суть один из основных элементов данной структуры (суперличности.— В. Б.), ее подлежащее, ее начало» [129а, с. 494]. Если в известных синполитейных социумах со слабо выраженной социально-политической организацией отношение к старшим можно определить как уважение, почитание и т. д., то в развитых в этом смысле обществах такое отношение граничило с их обожествлением. В реальной жизни это проявлялось в беспрекословном подчинении младших старшим. М. Вильсон отмечала, что в основе соблюдения норм поведения

у ньякуса лежала вера в мистическую силу старших: «Их гнева боялись, так как, по мнению ньякуса, старшие действовали не в одиночку, а в тесном взаимодействии с духами (следует понимать с предками.— В. Б.)» [285, с. 84]. Огромной властью обладали старшие и у зулусов. Так, положение отца в зулусской семье описывал А. Брайант: «Мы едва ли можем представить покорность и почтение, какие оказывали все члены семьи этому владыке, как при его жизни, так и после его смерти» [35, с. 273]. По справедливому замечанию А. А. Кара-Мурзы, «появление религиозного почитания предков становится возможным благодаря решающим изменениям в общественном бытии коллектива... Иерархизация сверхъестественных образов была лишь „фантастическим отражением“ реальной социальной иерархизации» [64, с. 108].

Когда речь идет о ранних идеологиях, и в частности о культе предков, вряд ли следует пытаться описывать их в виде более или менее строгих теоретических концепций, так как на этой стадии эволюции психических процессов они преимущественно совпадали с социальной психологией, где представления и эмоции еще были слиты воедино. Поэтому попытки европейских исследователей описать их были не что иное, как перекодировка в основном чувственного начала на язык понятий и категорий. В результате таким идеологиям неизбежно навязывалось то теоретическое содержание, которого у них попросту не могло быть. Естественно, для М. Вильсон, например, культ предков — это почитание мертвых, для И. Копытова же — поклонение живым старейшинам, хотя, наверно, и то и другое верно при условии отсутствия в архаическом мышлении четкого водораздела между жизнью и смертью.

Если возникновение идеологии культа предков было связано с отражением в сознании людей норм поведения, определявших общественную иерархию и являвшихся, по сути дела, формой выражения социальных эмоций, возникавших в связи с процессом становления этих норм, то в плане общественного воспроизводства такие представления выступали первичными по отношению к подрастающему поколению, активно формировали эти нормы поведения, способствовали воспитанию эмоций, отражавших в психике человека сложившуюся в обществе иерархию. Важным механизмом не только психологического, но и идеологического воздействия был ритуал инициации или ритуалы перехода в широком смысле слова.

Ритуалы были тесно связаны с представлениями культа предков, освящались их авторитетом. Это, в частности, проявлялось в лидирующей роли старших в процессе проведения ритуальных действий. Именно в ритуале видит А. Валлон активное начало идеологических представлений в формировании людей первичной формации: «Наступил момент, когда деятельность человека стала направляться чем-то иным, кроме автоматизмов, используемых для удовлетворения потребностей...

наступил момент, когда она стала подчиняться обрядам, отличающимся от самого предмета, когда она стала стремиться реализовать образы и выражать понятия, выходявшие за рамки и ее чувственной внешности: с этого момента и начинается великая попытка представителей теории, которая должна привести человеческий род к осмыслению вселенной, в то же время бесконечно обогатить его собственное сознание, оторвав его от простых депрессивных или тонических чередований желаний и их удовлетворения, страданий, порожденных потребностями, и импульсов, порожденных желанием, и спокойным состоянием без инициативы, без спонтанности, которая за ними следует» [39, с. 125].

Будучи освященной авторитетом предков, передаваемая посредством ритуала, социальная информация закреплялась в том числе и на идеологическом уровне. Иными словами, боязнь нарушить нормы поведения, которая психологически была обусловлена психофизиологическим механизмом привычки и запрета, отражалась в сознании в качестве боязни нарушить предписания предков, от которых, как предполагалось, неизбежно должно было последовать наказание.

В ритуалах перехода ярко прослеживалась и идея перерождения. Так, проведение через инициацию означало не только получение новых прав и обязанностей, но и нового имени, символов и т. д. Представляется, что сама эта идея была первоначально имитацией естественного процесса полового созревания, для которого характерно сильное, порой до неузнаваемости, изменение внешности, голоса и который наиболее интенсивно, как известно, протекает у представителей мужского пола.

Идея перерождения в процессе ритуалов перехода отчетливо проявлялась в имени. По завершении ритуалов индивид (или группа) получал новое имя, которое само по себе выступало в качестве носителя определенных социально-политических свойств. Такое отношение к имени представителей архаических обществ объясняется прежде всего стадийными свойствами их мышления, в котором «слово у них употреблялось как имя собственное, как звук, ассоциативно связанный с тем или иным индивидуальным предметом» [45, с. 97]. Таким образом, слово в той ситуации выступало носителем тех же свойств, что и известный предмет или явление. Леви-Брюль приводит материалы по китайцам, собранные И. Грунтом в конце XIX — начале XX в.: «Китайцы имеют тенденцию к отождествлению имен с их носителями, тенденцию, проявляющуюся бок о бок с их засвидетельствованной множеством фактов неспособностью ясно различать изображения и символы от тех реальностей, выражением которых они являются» [82, с. 32]. Материалы, собранные Р. Янгом в Африке по лугуру, свидетельствуют о том, что у них имя означало некую абстракцию свойств власти, воплощаемую в лицах (живых и мертвых), принадлежавших к правящей родственной группе. По его словам, лугуру

никогда не скажут, что вождь управляет людьми: «О нем говорили — он правит именем» [287, с. 56].

На протяжении всей жизни индивид имел несколько имен, которые ему давались по мере продвижения по социально-возрастной иерархии, поэтому по имени можно было определить его социальный статус. А. Брайант отмечал в этой связи: «Иногда можно слышать, как мужчина обращается к другому с негодующим упреком: „Ступай, роди себе ребенка и зови его именем, каким ты называешь меня“. Смысл этих слов таков: „Я не ребенок твой, чтобы ты мог со мной так обращаться, называя меня требуемым вежливостью именем“. Так осаживают того, кто в нарушении зулусского этикета назвал мужчину его личным именем, как зовут детей, а не именем клана или полка, как полагается» [35, с. 141].

Имя играло, безусловно, наиважнейшую роль в идеологии культа предков. Леви-Брюль, ссылаясь на обширный этнографический материал, показал, что система имен часто была ограничена определенным социально-родственным коллективом и «жизнь клана — это не что иное, как совокупность возрождений и смертей всегда одних и тех же индивидов» [82, с. 228]. Таким образом, жизненный цикл индивида представлялся в виде последовательных перевоплощений, в ходе которых он обретал определенные права и обязанности, включая и смерть как переход в статус предка с последующим возрождением его имени. По-видимому, естественной предпосылкой для возникновения этих представлений могла служить внешняя схожесть рождавшихся потомков с умершими членами социально-родственного коллектива.

Большая роль в идеологических представлениях культа предков принадлежала символам власти. Их роль вообще трудно переоценить в системе властных отношений любой стадии эволюции общественных отношений. Как заметил Аристотель, «когда одни властвуют, другие находятся в подчинении, все-таки является стремление провести различие между теми и другими в их внешнем виде, в их речах и в знаках почета» [22, с. 398]. Известно, что иницируемые по завершении ритуалов перехода получали определенные материальные атрибуты, символизировавшие их социальный статус. Причем обладание этими символами приравнивалось обладанию самой властью [90, с. 58]. Таким образом, знак наделялся в полной мере теми свойствами, которые он символизировал. По представлениям африканцев, вождь, например, получал доступ к сверхъестественным силам, через обладание каким-либо предметом, который мыслился как бы посредником между видимым миром живых и невидимым миром предков. Правитель мог наделить долей власти другого, просто даровав ему часть этого предмета.

Универсальным явлением для синполитейных обществ была вера в магию или магическая идеология. Непосредственной причиной ее возникновения были стадийные особенности

мышления, характерные для представителей первичной формации: «Средства мышления, которыми вооружен примитивный интеллект, с неизбежностью приводили к комплексному мышлению, подготавливая психологическую почву для магии» [45, с. 120]. Это комплексное мышление способствовало возникновению у субъекта психологической взаимосвязи между ним и окружающими его предметами, а также между этими предметами и явлениями. По мнению Л. С. Выготского: «Магия принимает власть над мыслями за власть над вещами: естественные законы замещаются психологическими, то, что сближается в мысли, сближается для примитивного человека в действительности» [45, с. 116]. Отсюда, по его же выражению, «преобладание связи субъективной, возникающей из непосредственного впечатления, над связанностью объективной. Отсюда получается объективная бессвязанность и субъективная всеобщая связанность» [43, с. 256].

Субъективная связь всего со всем, и прежде всего субъекта с окружающим его миром, в основе которой лежала стадильная специфика мышления, неизбежно приводила первобытного человека к попыткам воздействовать на окружающий мир посредством этих связей. Такая связь в принципе и есть та магическая сила, при помощи которой люди пытались влиять на окружающую среду. Представления об этой силе этнографы обнаруживали у самых различных народов данной стадии эволюции. Леви-Брюль, в частности, приводит материалы А. Флетчер по североамериканским индейцам: «Они рассматривали все одушевленные и неодушевленные формы, все явления как проникнутые общей жизнью, непрерывной и похожей на волевою силу, которую они сознавали в себе самих. Эту таинственную силу, наличную во всех вещах, они называли ваканда, этим путем все вещи оказывались связанными с человеком и между собой. Этой идеей непрерывности жизни утверждалась связь между видимым и невидимым, между мертвыми и живыми, а также между осколком какого-нибудь предмета и целым предметом» [82, с. 92].

У бена 40-х годов нынешнего столетия также можно было фиксировать представления о такой силе. У них эти представления имели ярко выраженную тенденцию к дифференциации, совпадающей с направлением социального расслоения, специализацией управленческих структур. В частности, имело место отождествление ее с верховным божеством, стоящим во главе остальных предков. В то же время достаточно очевидно просматривалась и ее функция как всеобщей волевой связи. По материалам Г. Калвика, представления о магической силе среди различных представителей общества были неодинаковыми. Один говорил: «„Мулунгу — вождь предков, которые живут вместе с ним“», но после некоторого раздумья добавлял: „Магические средства знахаря есть Мулунгу. Дьявольская сила колдуна также Мулунгу“. Другой считал, что колдун убивает по-

тому, что это угодно Мулунгу, и, когда духи предков не помогают, человек также идет к Мулунгу. Говорили также: „Это лекарственное средство — моя жизнь, это мой Мулунгу, и без него я умру“. Больной говорил: „Мулунгу вошел в меня“, — знахарь же говорил больному: „Это средство поможет тебе. Это Мулунгу“» [160, с. 99].

Принимая власть над мыслями за власть над вещами, первобытный индивид активно воздействовал на окружающий мир. Предполагая наличие магической силы, связывающей его с окружающими предметами, он организовывал свое поведение таким образом, чтобы оказать определенное воздействие на эти предметы. «Отличительная черта магического мышления, — писали Л. С. Выготский и А. Р. Лурия, — примитивного человека заключается в том, что его поведение, направленное на овладение природой, и поведение, направленное на овладение собой, еще не отделены одно от другого» [45, с. 116]. Наиболее характерным примером широко распространенный среди отсталых народов способ, заключающийся в подражании свойствам того или иного предмета или явления (имитативная магия).

Однако преобразующая деятельность человека, конечно, не сводилась к воздействию на нее посредством магии, что вряд ли могло обеспечить ему выживание в сложных условиях окружающей среды. В основе ее была производственная активность, в процессе которой индивид строил свое поведение в соответствии с логикой, диктуемой ему реальными условиями жизни. Однако эта деятельность осуществлялась им преимущественно автоматически, без предварительной внутренней коммуникации, посредством так называемого практического интеллекта. Корни этого явления лежат в асинхронности развития практического и речевого мышления, которое отчетливо фиксируется и в онтогенезе. Ребенок сначала учится действовать и лишь потом говорить. Поэтому логика действий первобытного человека не могла превратиться в логику его знаний, сформулированную в понятиях и категориях языка. Л. С. Выготский и А. Р. Лурия видели в расхождении «линии развития практического действия и интеллекта, технического мышления и мышления речевого, словесного „предпосылку для возникновения магии“» [45, с. 120].

В соответствии с магическим мировоззрением любой индивид мог, организовав определенным образом свое поведение, воздействовать на окружающую действительность, в том числе и на других людей. Однако на базе этих же представлений возникали и предрассудки, когда некоторые субъекты обладали исключительными возможностями в этом плане. Прежде всего это были индивиды, так или иначе выделявшиеся на фоне остальных. Так, лидеры, в основе авторитета которых лежал возраст, могли, как предполагалось, весьма существенно влиять на события с помощью контроля над магическими силами. Со-

циально-психологический механизм, обусловивший их лидирующее положение в рамках магической идеологии, представляется следующим. Возникновение социального страха по отношению к старшим, как мы помним, было связано с процессом становления социальных норм поведения. На этом эмоциональном фоне, в условиях ограниченных возможностей архаического мышления к установлению объективных связей между причиной и следствием на уровне абстрактного знания, естественные преимущества старших, прежде всего в практической деятельности, которые они имели благодаря большому жизненному опыту, неизбежно расценивались этим мышлением в качестве особых дарований в смысле воздействия на магические силы, которые, как предполагалось, связывали человека с окружающей действительностью. При восприятии мира, исключавшем четкую границу между живыми и мертвыми, особой магической силой наделялись и умершие старшие, т. е. предки, причем они получали преимущества над живыми, вероятно, потому, что стояли в возрастной иерархии выше живых. Особенно на высших этапах первичной формации предкам приписывалась огромная власть над живыми.

На базе магической идеологии возникли и такие представления, как колдовство, знахарство, ведовство и т. д. Все они могут быть представлены в качестве разновидностей этой идеологии. Мы уже упоминали о том, что колдунами, знахарями, пророками и т. д. были в том или ином отношении аномальные люди, которые, как предполагалось, в большей степени, чем остальные, контролировали магические силы, за счет чего имели и большие возможности оказания воздействия на природные и социальные процессы. Сам факт отклонения от нормы вызывал повышенную эмоциональную реакцию архаического коллектива. Это, в частности, касалось и появления на свет людей с различными психофизиологическими недостатками. На таком эмоциональном фоне все последующие события, имевшие для социума повышенную значимость, неизбежно ставились архаическим мышлением в причинно-следственную связь с первым событием. Этот механизм и лежал в основе представлений о таких аномальных индивидах как носителях особого магического потенциала. Достаточно образно описал этот процесс Г. Опенгеймер: «Всякое происшествие, нарушающее ее (монотонность протекания жизненного цикла.— В. Б.), как бы незначительно оно ни было, служит главной темой для разговоров целые дни и недели. Точно так же и действия человека, выходящие хоть сколько-нибудь из общего уровня, способны привлечь большое внимание и отпечататься в памяти с живостью, часто не соответствующей ее значению... Каждый необычный акт, подобно всякому незнакомому явлению, чреват магическими явлениями, и публичное бедствие может быть отнесено за счет гибельных механических сил, освобождаемых этим актом... а поскольку соблюдение этих обычаев группы

является обыденным делом, всякое отступление, даже легкое, от установленных правил поведения сразу приобретает характер чрезвычайного, порождающего события, а потому неизбежно ставится в связь с религией и магией» [99, с. 21—22].

Стадиальные особенности архаического мышления (или магическое мышление) лежали в основе возникновения и такого типа идеологии, как тотемизм. Под тотемизмом обычно понимают поклонение какому-либо животному или предмету. Подобное явление зарегистрировано этнографами в различных синполитейных обществах. Особенно отчетливо тотемизм представлен у североамериканских индейцев и австралийцев. Прежде всего отметим достаточно четкую связь между тотемизмом и культом предков, которая проявлялась в том, что животное (или предмет) в соответствии с этими представлениями выступало в качестве своего рода тотема-предка определенной социально-родственной группы. По мнению В. Вундта, «животное предок представляет не какую-либо исключительную парадоксальную разновидность культа предков, а единственно возможную первоначальную его форму» [46, с. 253]. А. Брайант на основании сравнения большого этнографического и лингвистического материала показал генеалогическую связь между культом предков и тотемизмом. Он, в частности, писал: «Этнологам, к сожалению, не приходит в голову, что все эти понятия как-то связаны между собой, что тотемизм в Америке и табу в Полинезии, культ предков в Африке могут быть почти одним и тем же, если они не одно и то же. Во всяком случае эти понятия представляют собой у разных народов проявление одного и того же примитивного верования, которое в своей простейшей форме вылилось в культ предков» [35, с. 275]. Тотемизм, так же как и культ предков, был тесно связан с соблюдением определенных запретов (табу), и в первую очередь с пищевыми и половыми табу. З. Фрейд отмечал: «Самые старые и важные запреты табу составляют оба основных закона тотемизма: не убивать животного тотема и избегать полового общения с товарищем по тотему» [121, с. 45].

По нашему мнению, когда речь идет о первичной формации, в принципе невозможно четко дифференцировать идеологические концепции, исходя опять же из стадиальной специфики мышления, в котором превалировал эмотивный элемент. Другое дело, что в этих обществах животное часто отождествлялось с человеком, оно могло выступать в качестве предка социальной группы, следы этого явления фиксировались этнографами в широкой практике представителей синполитейных обществ давать людям имена, соответствующие названиям определенных животных. В. Вундт, в частности, упоминает о такой традиции у аборигенов Австралии: «Отдельный человек обладает несколькими тотемами, один тотем получает при рождении в качестве члена клана, второй при инициации, третий при вступлении в тайное общество и, наконец, переход к

индивидуальному тотему» [46, с. 231]. Причем отчетливо фиксировалась магическая связь между именем и соответствующим животным, что предполагало необычное отношение к этому животному со стороны социальной группы или индивида (запрет убивать, потреблять в пищу и т. д.), так как в противном случае имелись в виду нежелательные последствия для самих носителей тотемических имен. У дессанех (Восточная Африка) в 80-х годах нынешнего столетия можно было наблюдать такую картину. На одном из собраний племени молодежь требовала от старейшин осуществления набега на соседей, которые препятствовали выпасу их скота: «При этом молодые люди ссылались на свои бычьи имена, а некоторые из них метафорически изображали их ранеными и истекающими кровью. Это подразумевало, что раны были получены ими самими и должны быть отмщены» [137, с. 138].

Психологические корни тотемизма лежат в синкретическом способе мышления представителей первичной формации. Такое мышление на основе субъективных впечатлений могло классифицировать предметы окружающего мира, помещая в одну категорию человека и животных. Поводы для этих впечатлений или ассоциаций могли, возможно, быть самыми различными, но вероятность их возникновения была весьма велика, так как люди существовали бок о бок с животным миром, который являлся для них и основным источником существования, и в то же время таил в себе основную опасность. По выражению Л. С. Выготского: «Для примитива, следовательно, не действителен закон исключенного третьего. Для него человек потому, что он входит в комплекс „человек“, тем самым не является еще не попугаем: он может быть в одно и то же время и в комплексе „человек“ и в комплексе „попугай“... Подобное мышление и подобная логика, как видим, основывается на конкретных связях, а этих конкретных связей у одного и того же предмета может быть чрезвычайное множество» [45, с. 99].

Таким образом, мы рассмотрели процесс возникновения, функционирования и воспроизводства явления, определяемого как власть традиции. Социальным содержанием этой власти был процесс самоорганизации социальности как особой формы движения материи, в ходе которого происходило становление норм индивидуального и общественного поведения. Здесь формировались и психологические механизмы регуляции этих норм, которые и составляли психологическую основу такой власти.

Власть традиции, таким образом, возникает как социально-психологический процесс, раскрывавшийся в межиндивидуальном общении людей, когда случайные поведенческие акты отдельных индивидов закреплялись в общественную норму. Отбор актов носил вероятностный характер и осуществлялся в соответствии с критерием выживаемости социума в окружающей среде.

Эмоциональные процессы, лежавшие в основе межиндиви-

дуального общения, обуславливали формирование эффективно-го внутреннего психологического контроля за соблюдением возникавших во время этого общения норм поведения, а также и внешний контроль общества за индивидуальным поведением. Иными словами, психический механизм, формировавшийся в ходе становления поведенческих норм, являлся важным компонентом власти традиции в архаических обществах, выступая в качестве внутреннего, бессознательного императива политического поведения. Он же продолжает играть существенную роль в организации поведения и в современных развитых обществах. Особенно это характерно для тех общественных систем или их структурных образований, где динамика социальных изменений не так интенсивна, т. е. с тенденцией к простому воспроизводству. Здесь преобладает бессознательное подчинение в процессе реализации властных отношений. Как справедливо отмечал Г. Спенсер, «сами идеи и чувствования целого общества приспособляются к режиму привычному с детства, таким образом, что на этот режим смотрят, как на естественный, как на единственно возможный» [115, с. 256].

Другой важный механизм психологической структуры власти традиции — психофизиологический механизм запрета. Он также формировался в процессе становления социального поведения, которое представляло собой иерархию норм, являющуюся необходимым атрибутом общественной организации. В результате процессов торможения в коре больших полушарий, возникавшего вследствие этого механизма, высшие иерархические уровни получали психологическое преимущество над низшими, вызывая у последних то чувство страха и почтения, которое создавало психологическую структуру властных отношений между людьми, т. е. психологию господства и подчинения.

Социальную основу этих отношений в обществах первичной формации составляли отношения между старшими и младшими, являвшиеся гарантом процесса общественного воспроизводства. Во взаимоотношениях старших и младших на определенном этапе неизбежно возникали противоречия, носившие психобиологический характер, что представляло известную угрозу для успешного протекания процесса воспроизводства. Средством нейтрализации этих противоречий был ритуал инициации, который выступал в качестве мощного фактора социально-психологического принуждения, закрепляя на психологическом уровне сложившуюся в обществе социальную иерархию.

Алгоритм, в котором ритуал играет функцию механизма психологического принуждения, по сути дела, продолжает действовать и в современных развитых обществах. Место, которое он занимает в организации властных отношений, напрямую связано со скоростью изменений, имеющих место в обществе, т. е. с его динамикой. Роль табу (запретов), а также степень ритуализации общественно-политической сферы наибо-

лее заметна в тех социальных системах (или подсистемах), в которых тенденция к простому воспроизводству более существенна.

Психофизиологический механизм запрета, формировавший чувство социального страха, в то же время создавал и определенный социально-психологический алгоритм восприятия аномальностей, так как высшие социальные страты представлялись в соответствии с этим механизмом в качестве своего рода необходимых и закономерных аномалий, поскольку их поведение отличалось от того, которому следовали управляемые. В соответствии с этим алгоритмом аналогичные чувства у представителей первичной формации вызывали и индивиды с различного рода физическими и психическими отклонениями, что также выдвигало их в категорию лидеров. Они как бы естественным образом наделялись определенными психологическими преимуществами, что давало им возможность оказывать внушающее воздействие на окружающих. В соответствии с этим алгоритмом в мировоззренческую систему адаптировались и различные представители животного мира, и неодушевленные предметы. Многочисленные этнографические материалы свидетельствуют о том, что местами поклонения часто становились предметы и явления окружающей природы необычной конфигурации. В соответствии с такой психологической установкой подобные предметы, по всей видимости, служили источником фантазии, отражавшей, по существу, готовность подчиняться аномалии. Этот социально-психологический алгоритм властных отношений без труда можно фиксировать и в современных развитых обществах.

Идеологические представления в обществах первичной формации отражали прежде всего ту властную структуру, которая возникала, и в то же время способствовали ее закреплению в сознании людей. Они возникали на базе тех эмоциональных переживаний, которые сопутствовали становлению социальности, и в первую очередь переживаний, связанных со становлением запретов (табу). Именно в этих переживаниях уже содержалась идея суперличности, что в совокупности с особенностями архаического мышления, его магического характера формировало представления о сверхъестественных возможностях социальных лидеров влиять на природные и общественные процессы.

Отношения между старшими и младшими в обществах первичной формации представляли собой своего рода первоэлементы социальной власти, возникшие на основе критерия выживания новой системы. Именно внутри этих отношений впервые сложился такой механизм социально-психологического принуждения, как ритуал, именно эти отношения отражали самые ранние идеологические представления, наиболее характерным из которых был культ предков. Здесь сформировался определенный алгоритм взаимодействия власти и идеологии.

характерной особенностью которого была ориентация власти в прошлое для утверждения своего авторитета. Апеллируя к предкам, старшие социально-возрастные слои осуществляли свои властные функции. Этот же алгоритм действует и в любом другом обществе, в котором политическая история призвана укреплять авторитет правящих классов и групп.

Рассмотренные нами механизмы власти традиции возникли в процессе становления человеческого общества, обеспечивая иерархическое соподчинение его уровней. Эта власть эффективно контролировала поведение людей на протяжении всей первичной формации. По словам Ф. Энгельса, «род, племя и их учреждения были той данной от природы высшей властью, которой отдельная личность была полностью подчинена в своих мыслях, чувствах, поступках» [12, с. 99]. Эта же власть в известной мере регулирует общественные отношения и в современных развитых социальных системах.

Глава II

ДИНАМИКА ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ В ДОКОЛОНИАЛЬНЫХ АФРИКАНСКИХ ОБЩЕСТВАХ

Выше мы попытались проанализировать наиболее существенные свойства власти традиции, уделив особое внимание социально-психологическому аспекту. Далее, следуя логике данного исследования, проанализируем динамику политических процессов в доколониальных африканских обществах с целью выявить основной вектор эволюции социально-политической сферы в тот период. Рассматривать этот процесс мы будем преимущественно на примере доколониальных социумов Восточной Африки, ее внутренних районов, которые накануне европейской колонизации в абсолютном своем большинстве находились на различных стадиях первичной формации.

Прежде чем приступить к анализу политической динамики в доколониальных восточноафриканских обществах, уточним причины, которые ее определяли. Это представляется целесообразным, так как возможен вполне закономерный вопрос, а именно: о каком политическом развитии может идти речь в обществах доклассовых, т. е. при отсутствии основного условия политического развития антагонистических классов? Не это ли явилось причиной их политического застоя, приведшего к тому, что там на протяжении длительного исторического периода в большинстве случаев так и не возникло государственности? и не правы ли те, кто утверждает поэтому, что африканские общества не имеют истории? Отвечая на эти вопросы, отметим: речь пойдет прежде всего о социально-управленческом аспекте политических отношений. Изменения же в социальном управлении могли носить количественный характер в пределах данной системы, что и определяло ее динамику. Своего рода измерение подобных изменений и является целью данной главы. Остается, таким образом, ответить на вопрос: что же лежало в основе социально-управленческой динамики в обществах первичной формации, и в частности внутренних районов Восточной Африки доколониального периода? В отечественной литературе высказывалась мысль о том, что к моменту активной колонизации (скорее задолго до того. — В. Б.) производительные силы африканских обществ уже достигли своего предельного уровня развития при существующих экономических и экологических условиях. В этих условиях основной причиной, ведущей к изменению политических отношений (т. е. социально-управленче-

ских), было демографическое развитие, породившее процессы общественной сегментации, связанные с выделением коллективов людей в относительно самостоятельные социально-экономические единицы. Также можно говорить и о наличии в тот период обратных процессов, связанных с периодическим возникновением недолговременных политических объединений, которые в конечном итоге распадались на свои составляющие. Этот процесс в эволюции социально-политических структур доколониальных африканских обществ был определен в советской африканистике как пульсация [49, с. 84].

Выделившиеся в ходе сегментации коллективы людей в той или иной степени продолжали сохранять экономические, социальные и идеологические связи, что служило объективной основой для возникновения их социально-политического единства. Необходимость регулирования процессов взаимодействия относительно самостоятельных общественных организмов на различных этапах пульсации приводила к институализации управленческой деятельности. Это, в свою очередь, способствовало оформлению высокого социального престижа управленческого труда. По справедливой оценке Л. Е. Куббея: «В позднем первобытном обществе с выделением из общей массы сородичей лиц, руководивших различными аспектами общественной жизни и их начинавшейся специализацией, возникает новый вид престижа — престиж общественной должности, не связанный с личными качествами непосредственно занимающих эту должность индивидов. Складывается общество, в котором наблюдается расслоение по степени престижа общественного положения, и возникает иерархия уровней престижа» [76, с. 154]. Неравномерное распределение управленческих функций между различными социальными институтами, а следовательно, и их престижное различие вели к возникновению напряженности между ними, которая могла переходить в открытый конфликт. По справедливому замечанию Аристотеля: «Люди вступают в распри не только вследствие имущественного неравенства, но и вследствие неравенства в получаемых почестях» [22, с. 398].

Стремление отдельных индивидов и социальных групп занять более престижное положение в обществе было основной пружиной, определяющей социально-политическую динамику в доколониальной Африке. Такой механизм политической динамики в той или иной степени был характерным для всей доколониальной Тропической Африки. Динамика возрастала с возникновением контактов африканских обществ с более развитыми социально-экономическими системами других континентов. Что же касается внутренних районов Восточной Африки, то на политическую динамику тамошних обществ, начиная с 40-х годов XIX столетия, стала оказывать воздействие караванная торговля, которая велась между народами внутренних районов этого региона и мировыми экономическими системами при по-

средстве суахилийских купцов. Сам расцвет торговли был следствием возросшего спроса на мировом рынке на рабов и слоновую кость. Активным элементом в ее осуществлении выступали суахилийские купцы, представители народности, населяющей побережье Индийского океана. Они снаряжали караваны, которые следовали от побережья внутрь континента, где закупались нужные им товары. Затем товары доставлялись обратно на побережье, где осуществлялся обмен на товары мирового рынка. Караванная торговля в Восточной Африке в той или иной степени повлияла на социально-политические процессы всех обществ данного региона. Одним из наиболее значимых последствий этого влияния было резкое возрастание военной активности в регионе, что привело к милитаризации структуры местных социально-политических организмов. Причиной роста военной активности была возникшая в связи с торговлей возможность получения экономических преимуществ в случае осуществления контроля за караванными путями. Имевший этот контроль мог, в частности, взимать пошлины с проходящих мимо караванов, а нередко просто их грабить. Захват же материальных ценностей в конечном итоге использовался для увеличения престижа военного предводителя [117, с. 218—220].

Важной статьей добычи стали рабы, которых теперь можно было обменивать на товары, доставляемые суахилийскими купцами. Это привело к тому, что военные действия между обществами региона стали вестись для захвата пленных-рабов, которые также доставлялись на побережье с целью вывоза из Африки.

Усилению военной активности восточноафриканских обществ сопутствовала социально-политическая перестройка их структуры, переход к иерархическим управленческим системам. Общества такого типа представляли собой высшую форму политического развития в доколониальной Тропической Африке. Именно с ними пришлось столкнуться европейцам, именно эти общества оказали наиболее сильное сопротивление европейским пришельцам, и, наконец, именно эти общества послужили англичанам в качестве эталона при разработке теоретической концепции косвенного управления.

Таким образом, общее направление политической эволюции в доколониальных африканских обществах происходило от наиболее примитивных в социально-управленческом смысле обществ к обществам с иерархическими системами управления (типа вожеств и надплеменных образований). Однако из этого не следует, что все восточноафриканские общества к началу активной колонизации европейцами данной части континента достигли высших для эпохи первобытности политических форм. Многие из них вследствие экологических или демографических причин отклонились от основного направления политической эволюции, остановившись на какой-то ее точке. В результате социальные организмы Восточной Африки в доколониальный

период представляли собой широкий набор вариантов, соответствовавших различным стадиям первобытности. Рассмотрим основные социально-политические противоречия, характерные для наиболее примитивных из них. И далее процесс социально-политической эволюции в доколониальный период как результат разрешения этих противоречий.

Наиболее архаичным принципом, определявшим социально-политическую структуру общества, которую мы относим к первичной формации, и в частности доколониальных восточноафриканских социумов, был возрастной. Суть его состояла в том, что возраст играл основную роль при распределении в обществе управленческих функций. В соответствии с ним старшие обладали преимущественным правом в управлении общественными делами, а авторитет возраста был одним из основных видов авторитета, характерных для обществ данной стадии эволюции. Возрастной принцип играл существенную роль при определении властно-управленческой структуры любого доколониального африканского социума, но в некоторых из них, как правило более примитивных, он получил почти полное развитие. Особенно яркий пример в этой связи представляют общества с так называемыми возрастными классами. В них этот принцип достиг своей логической завершенности. Общества такого типа были широко распространены именно в Восточной Африке [63]. Рассмотрим на примере некоторых из них наиболее общие формы его реализации.

В таких социумах за каждым социально-возрастным группированием закреплялись определенные экономические и управленческие функции. Начальную ступень в иерархии занимали дети, которые выполняли, как правило, различные подсобные работы по дому, помогали взрослым на полях, пасли скот. В возрастной системе галла дети, например, носили имя «немые», что говорило о полном отсутствии у них каких-либо социальных прав [156, с. 125]. За их поведением следили взрослые.

Следующую ступень в иерархии занимали взрослые инициированные мужчины, на которых лежало выполнение основных экономических и управленческих функций. У аруша, в частности, взрослые составляли два основных социально-возрастных группирования: молодых мужчин и старейшин. Каждое из них, в свою очередь, подразделялось на две части. Младшие *мораны* (так назывались принадлежащие к группе молодых инициированных мужчин) основное время тратили на овладение навыками воина. Эти качества они использовали во время набегов на своих соседей, а также при защите скота от посягательства на него соседних племен. Им запрещалось участвовать в земледельческих работах, что было привилегией и обязанностью старших групп, но они и не занимались выпасом скота, чем занимались дети. Воины также не участвовали в управлении обществом. У аруша им запрещалось присутство-

вать на общих собраниях и при проведении общественных ритуалов. Старшие мораны (следующая социально-возрастная категория) получали право заниматься земледелием и вступать в брак. Но их управленческие функции были также минимальными. Хотя им и дозволялось присутствовать на собраниях, они не имели права высказывать своего мнения до тех пор, пока их об этом не просили старшие.

Основную роль в управлении делами общества играли младшие старейшины. В их руках сосредоточивалась и основная ритуальная деятельность. Члены другой половины этой группы (старшей) были основными хранителями и толкователями традиций. Они выступали в роли консультантов при решении спорных вопросов, находя в прошлом прецеденты, которые должны были служить эталоном и для нынешнего поколения при поиске выхода из конфликтной ситуации. Они же руководили ритуальной деятельностью. К такой группе принадлежали люди, имевшие взрослых детей. Следует отметить, что их авторитет, безусловно, был высок, но в то же время члены этой социально-возрастной категории также были лишены возможности активно управлять обществом [224, с. 137—149]. Уменьшение функций, связанных с управлением общественными делами у стариков, но сохранение за ними определенного авторитета как хранителей традиции характерно для общества данного типа. В системе галла, например, старики объединялись под одним именем, «немые», в группу вместе с неиницированными мальчиками [156, с. 25]. Подобную же картину можно было наблюдать и у ньякуса, у которых старики выполняли лишь ритуальные функции, практическое же руководство и организацию производственной деятельности осуществляли возрастные группирования сильных и зрелых мужчин [283, с. 20—32]. Оценивая роль стариков в обществах данного типа, К. П. Калиновская отмечала: «Благодаря своему богатому опыту старейшины выполняли роль „памяти“ и „совести“ общества и потому пользовались большим авторитетом. Несмотря на то что возрастные возможности этих групп исключали их из непосредственного активного участия в производстве, их функции как хранителей традиций, обычаев и народных знаний нередко были важнее остальных для сохранения жизни всего коллектива» [63, с. 125].

Несмотря на универсальность и, казалось бы, естественность этого принципа, сформировавшегося уже на ранних стадиях социогенеза и определившего в немалой степени социально-политическую структуру любого общества стадии первичной формации, он сам по себе, как мы помним из предыдущей главы, содержал противоречия, связанные с психологией взаимоотношений старших и младших, на которую влияют биологические изменения в организме. Именно эти противоречия и задавали направление дальнейшей социально-политической эволюции. Снятие по своей сущности биологического конфлик-

та было, вероятно, одной из основных функций социальной структуры данного типа. Во всяком случае, это было необходимым условием воспроизводства общественного организма.

На примере доколониальных африканских обществ можно выделить следующие механизмы снятия межпоколенного конфликта, которые сформировались в ходе длительного развития данного типа социальной структуры. Они включали в себя экономические, социальные, идеологические и социально-психологические моменты. Два последних составляли те аспекты власти традиции, которые мы довольно подробно рассмотрели в предыдущей главе и которые эффективно регулировали взаимоотношения старших и младших, закрепляя их в идеологии культа предков и социальной психологии. К экономическим же относится то, что старшие обладали преимущественным правом владения средствами производства, землей, скотом и т. д. В соответствии с традициями доколониальных африканских обществ старшие должны были обеспечить своих младших родственников (помимо принадлежности к какой-либо социально-возрастной группе индивид одновременно принадлежал к определенному родственному коллективу — будь то семья, род, клан и т. д.) средствами производства, что давало им возможность вступить в брак, основать свое хозяйство и тем самым перейти в следующую социально-возрастную группу.

Таким образом, социальный рост младших находился в экономической зависимости от старших. Заметим здесь же, что скот и женщины, обычно захватываемые юношами во время набегов на соседей, поступали в распоряжение родственников, создавая препятствие преждевременному достижению статуса взрослых молодежи, который коррелировался со вступлением особы мужского пола в брак. К социальным моментам относится то, что старшие (сюда мы относим взрослых женатых мужчин, а также старейшин) сосредоточивали в своих руках функции по управлению общественными делами, включая руководство хозяйственной деятельностью и ритуальной жизнью общества. Это обеспечивало им высокий социальный престиж, в то время как юноши выполняли подсобные работы, а также совершали набеги на соседей. Такие набеги, как представляется, способствовали снятию возрастных противоречий, в основе которых лежал психобиологический конфликт. Они приурочивались к обрядам инициации и в соответствии с традиционными представлениями служили своего рода экзаменом, в ходе которого юноши должны были продемонстрировать необходимые им в этом социально-возрастном периоде качества воина. Военная же активность, которая проявлялась у молодежи, по сути дела, в течение всего периода пребывания в данном социально-возрастном статусе, имела и другой, скрытый смысл, заключавшийся в отводе свойственной определенному биологическому возрасту агрессии вовне. Это же способствовало и стабилизации социальной структуры социума, иерархия в ко-

торой преимущественно строилась на возрастном принципе.

Воздействие рассмотренных механизмов, составлявших содержание традиции как регулятора поведения, обеспечивало большой удельный вес автоматизма во взаимоотношениях старших и младших социально-возрастных групп, ставило молодежь в подчиненное положение относительно своих старших родственников.

Между тем снятие биологического конфликта социальными средствами породило, в свою очередь, качественно иной социальный конфликт между возрастными поколениями, в котором биологическое продолжало действовать, но уже в подчиненном, снятом виде. Социальная напряженность, имевшая место во взаимоотношениях между поколениями, была мотивирована неравномерным распределением функций по управлению общественными делами и соответственно различным социально-престижным положением возрастных поколений. Это, с одной стороны, могло порождать неудовлетворенность молодежи своим положением в обществе, а с другой — желание старшего социально-возрастного поколения продлить свое привилегированное положение, сдерживая ее социальный рост.

Наличие напряженности во взаимоотношениях между поколениями в доколониальных африканских обществах можно, например, фиксировать в виде ритуализованного конфликта, в частности во время инициаций. Так, у кикуюю он включал элемент ритуальной узурпации власти молодыми воинами у старшего, уходящего поколения. Конфликтные ситуации возникали и в реальной жизни. Как указывает А. Брайант, в обязанности верховного вождя у зулу входило следить за тем, чтобы отцы не лишали своих сыновей их законных прав [35, с. 273]. Имущественное неравенство, которое имело место в доколониальных африканских обществах, также способствовало усилению напряженности между поколениями. Старшие родственники, например, не всегда могли обеспечить своих сыновей необходимым количеством скота, а это было обязательным условием для вступления в брак и приобретения, таким образом, полноценного социального положения.

Особенность положения молодежи в доколониальных африканских обществах заключалась в том, что она хотя и составляла относительно самостоятельную социальную группу, но эта самостоятельность имела преимущественно идеологический характер. Точнее это было скорее чувство сопричастности, которое формировалось прежде всего в процессе совместного прохождения ритуала инициации, где иницируемым присваивались общее имя, символы и т. д. Их же производственная деятельность протекала в пределах своих родственных групп и поселений, где они участвовали в обработке земли старших родственников либо пасли скот. Важной функцией молодежи было ее участие в военных набегах. Именно здесь юношество выступало как корпоративная группа, объединенная общей

целью. Согласно этнографическим материалам, в такие моменты напряженность между ними и старшими социально-возрастными группами усиливалась, приобретая ярко выраженный биосоциальный характер.

По наблюдению У. Алмагор, работавшего среди дессанех (юг Эфиопии), в основе социальной структуры которых лежат возрастные группирования, военная деятельность молодежи часто выходила из-под контроля старейшин. Нередко молодежь, собравшись вместе во время досуга, приходила в такое возбуждение, что старейшинам не удавалось сдержать ее от совершения набега. Решения принимались юношами внезапно и реализовывались в течение нескольких часов, когда старейшины не могли этому воспрепятствовать [137, с. 127]. В такие моменты проявлялся психобиологический аспект возрастных противоречий, характеризующийся агрессией, отрицанием авторитетов, свойственных юношескому возрасту. Социальные мотивы не имели преимущественного значения. Материальная заинтересованность не могла, вероятно, стимулировать молодежь совершать набеги, так как захваченная добыча по традиции поступала старшим родственникам и, таким образом, не могла быть использована для собственного социального роста.

По сведениям информантов бена, на ранних стадиях их политического развития, т. е. до возникновения вожества в 40-х годах XIX в., войны между родственными племенами велись «ради спортивного интереса». Они говорили: «Для храбрых война была игрой, чтобы посмотреть, кто сильнее, и она всегда велась честно» [160, с. 60]. Престиж воина не давал социальных преимуществ, и положение юноши в будущем зависело прежде всего от его умения завязывать социальные связи после того, как он становился членом старшей социально-возрастной группы, т. е. категории женатых мужчин. В ряде случаев молодежь выдвигала из своего числа лидера. У масаев, например, мальчики после инициации выбирали из своей среды достойного сверстника, который оставался на протяжении всей дальнейшей жизни данной возрастной группы посредником между этой группой и группой старейшин [229, с. 66—67]. У аруша в каждом возрастном классе избиралось по два лидера, они должны были участвовать в собраниях, на которых выступали от имени своего группирования. Причем один из них представлял свою группу в низшей, другой — в высшей группе [224, с. 137—148].

Однако основными качествами лидера молодежи были храбрость, сила, ловкость, т. е. те, которыми должен обладать воин. Именно во время набегов предводители молодежи осуществляли свои лидерские функции. У дессанех лидерство юноши во время набега не имело социально-психологической ценности в повседневной жизни даже среди сверстников. А попытки утвердить таковые отрицательно расценивались общественным мнением [137, с. 122].

Особенно отчетливо, по наблюдениям того же У. Алмагора, различие интересов социально-возрастных групп проявлялось во время племенных сходов, на которых обсуждались перспективы военной эскалации против соседей. Здесь доминировал социальный аспект противоречий, определивших взаимоотношения старших и младших. На таких сходах часто разгорались дискуссии, которые проходили в очень оживленной, а подчас и резкой форме. Юноши, как правило, выступали за расширение масштабов военных действий против соседей, старейшины же старались сдерживать их. В ходе споров юноши апеллировали в своей групповой солидарности, старейшины же всячески стремились подчеркнуть низкий социальный статус молодежи. По мнению исследователя, старейшины старались не допустить расширения военных действий, так как это могло привести к усилению позиций молодежи в обществе и тем самым к нарушению стабильности социума [137, с. 142].

Традиция, снимавшая противоречия между поколениями, в конечном итоге выступала в виде принятых в обществе норм поведения, предусматривавших выполнение взаимных обязательств по отношению друг к другу. Соблюдение этих норм обеспечивалось за счет эффективных психологических механизмов внутренней саморегуляции, а также за счет внешнего психологического контроля за поведением индивида. Наиважнейшим средством такого контроля было общественное мнение. Сила общественного мнения (которое воздействовало на индивида архаического общества) объясняется высокой степенью его инкорпорации в коллектив. В подобных условиях свое собственное «Я» индивид воспринимал через осознание себя членом определенного традиционного коллектива, а его индивидуальная воля полностью или почти полностью совпадала с общественной. Психологическое воздействие коллектива на личность, таким образом, было чрезвычайно велико. Это легко проиллюстрировать на африканском материале.

М. Вильсон отмечает, например, что у някуса жители деревни (у някуса деревни строились по возрастному принципу) при осуждении поведения кого-нибудь из ее членов издавали жужжание. Такая санкция называлась «дыханием мужчин». По словам исследовательницы, она вызывала у провинившегося холодную дрожь. Причем она использовалась как по отношению к рядовым членам коллектива, так и к лидерам. Ее боялись и вожди, и главы деревень, колдуны и вызыватели дождя [285, с. 85].

Об эффективности психологического воздействия коллектива на поведение всех социальных слоев доколониальных африканских обществ говорят и материалы А. Брайанта по зулусам. Подчеркивая огромную власть, которой пользовался на правах старшего отец семейства, он отмечал, что отец, допустивший неоправданное наказание, хотя и не привлекался к суду племени, заслуживал сурового общественного осуждения, «а к

этому зулусы были очень чувствительны» [35, с. 272]. Общественное мнение, следовательно, также способствовало снятию конфликта между социально-возрастными поколениями, поскольку обеспечивало выполнение взаимных обязательств по отношению друг к другу.

Характеризуя управленческий процесс в обществах, социальная иерархия в которых определялась возрастом, отметим, что в основе ее лежали естественные предпосылки, связанные с воспроизводством социальной информации. Передача ее от поколения к поколению была ее необходимым условием. По мере эволюции данного типа социальной структуры, которая выражалась в усилении специализации определенных возрастных групп в общественном производстве и управлении, росло и неравенство между ними. Оно состояло прежде всего в различных правах по управлению общественными делами, которые определяли престиж члена общества. Это, в свою очередь, вело к нарастанию напряженности между поколениями, в основе которой изначально лежал естественный конфликт старших и младших, биологический по своей сущности. Усиление напряженности между возрастными поколениями вело к совершенствованию механизмов ее снятия. Важное место среди них занимали социально-психологические, которые неразрывно связываются с идеологическими представлениями культа предков, выступая в качестве их содержания. Развитие таких представлений означало прежде всего развитие ритуальной стороны жизни общества, символической и т. д. Посредством этих механизмов осуществлялось организованное психологическое воздействие на членов социума, в результате чего одни (старшие) получали идеологические и социально-психологические преимущества над другими (младшими).

Однако среди старейшин, авторитет которых в целом основывался на идеологии культа предков, выделялись и индивиды, к которым окружающие прислушивались особенно. Считалось, в частности, что они лучше, чем остальные, знают обычаи предков, их мнение играло решающую роль в спорных вопросах.

Характеризуя управленческий процесс через циркуляцию информации, отметим, что преимущественным правом принятия решений обладали старшие социально-возрастные поколения (до определенного предела). Управляющая информация передавалась непосредственно получателям вербально. Контроль за управляющими (обратная связь) осуществлялся посредством традиции, которая выработала эффективные механизмы психологической саморегуляции сложившихся норм поведения. Эти механизмы дополнялись и внешними психологическими воздействиями коллектива по отношению к нарушителям.

Помимо возрастных противоречий, характерных для социально-политических структур доколониальных африканских обществ, в них также содержались противоречия, основанные на родстве. Однако, если первые включали в себя биологический

аспект, вторые изначально носили сугубо социальный характер. Родство в архаических обществах было прежде всего понятием социальным, что коренным образом отличало его от родства в классовом обществе, основанном на единстве крови. По мнению Н. М. Гиренко, осознание себя корпоративной группой как коллектива родственников в процессе возникновения родового общества происходило в тесной связи с их хозяйственной деятельностью. Он, в частности, пишет: «Если исходить из первичности хозяйственной основы, то можно сказать, что на ранних стадиях родственник тот, кто член хозяйственного коллектива» [48, с. 25]. В категориях родства осмысливались не только связи внутри коллектива совместно занимавшегося хозяйственной деятельностью, но и между ними, т. е. теми, которые возникали в ходе общественной сегментации. Этот процесс представлял собой дробление коллективов родственников вследствие демографического развития и выделение их в относительно самостоятельные субъекты хозяйственной деятельности. Одновременно с этими тенденциями действовали и обратные, интеграционные, выражавшиеся в стремлении поддерживать экономические, социальные и идеологические связи между всей совокупностью образовавшихся коллективов. По мнению В. М. Мисюгина, в архаических обществах родство объединяет огромный коллектив-племя и отделяет его от других подобных коллективов [91, с. 166]. Если возрастной принцип продолжал определять политические процессы внутри этих коллективов, то процесс их взаимодействия, в основе которого лежали обозначенные нами тенденции общественной эволюции, требовал дополнительной регуляции. Это привело к качественно новому этапу в развитии политической сферы доколониальных обществ Африки, а именно к возникновению социальных институтов, основной функцией которых стало оказание регулирующего влияния на процесс взаимодействия данных коллективов. В их сферу деятельности входило, в частности, регулирование брачных отношений, улаживание конфликтных ситуаций, неизбежно возникавших между ними в процессе экономической деятельности, и т. д. Возникновение этих институтов, в свою очередь, породило новый комплекс противоречий, которые определили дальнейшую эволюцию политических систем африканских обществ.

К таковым относились противоречия между функциями этих институтов, призванными в равной мере обеспечивать интересы всех родственных коллективов, входивших в социум, и стремлением таких групп получить определенные преимущества в процессе их взаимодействия. Это, в свою очередь, привело к появлению такого общественно-политического феномена, как борьба за власть. Субъектами борьбы выступали родственные коллективы, которые старались поставить под свой контроль эти институты и тем самым обеспечить приоритет своих интересов при столкновении с интересами других родственных

групп. Из описаний процедуры выборов кандидата в вожди клана у конго, которую приводит в своей работе О. С. Томановская на основании материалов, собранных Ван-Вингом, видно, что сегменты (клана) стремились провести в вожди своего кандидата. На такую процедуру собирались все старшие клановых сегментов, и каждый называл свою кандидатуру. Однако приоритет отдавался старшему сегменту, который и называл кандидата в вожди. Для определения таковой восстанавливалась вся история клана до седьмого колена, т. е. процесс его сегментации [116, с. 113]. Авторитет, по существу, нового института в политической сфере доколониальных африканских обществ, что мы можем наблюдать на примере других социумов аналогичной стадии эволюции социально-политических отношений, включал в себя и возрастной аспект, выражавшийся в предпочтительном праве старшей родственной группы, т. е. той, от которой прослеживали свое происхождение остальные, — выдвигать кандидата в вожди. Иными словами, за ней закреплялся статус правящей группы, что, однако, не исключало претензий на власть других родственных объединений. У ануак такая борьба велась на уровне поселений, которые состояли из представителей различных родственных группирований. Предпочтение для выдвижения вождя отдавалось сегменту правящего клана, т. е. от которого вели свое происхождение остальные коллективы. Из материалов, собранных Е. Е. Эвансом-Причардом, видно, что между этими коллективами велась фракционная борьба, в ходе которой каждая группа стремилась выдвинуть своего вождя. В результате вождь мог быть смещен и заменен другим, причем поводом для смещения могло служить то, что лидер в процессе своей деятельности отдавал предпочтение интересам своих ближайших родственников. В свою очередь, свергнутые вожди нередко обращались к своим родственникам по женской линии, проживавшим в другой деревне, за оказанием помощи в их борьбе за власть [184, с. 125].

Эволюция социально-политических отношений, которая была определена вновь возникшими противоречиями, привела, в частности, к возникновению такого феномена, как приглашение чужаков на роль регуляторов общественных отношений. Они не были связаны родственными обязательствами, а поэтому могли действовать в общественных интересах. У тех же ануак, например, в случае, если жители поселения не могли прийти к общему соглашению по поводу кандидата в вожди, практиковалось приглашение на этот пост представителя клана пришельцев. В результате шло образование аристократических родственных групп, лидирующее положение которых в обществе постепенно закреплялось традицией. Концентрация властно-управленческих функций в руках родовых групп, которые рассматривались инородными относительно данного конкретного социума, была распространенным явлением в политических культурах доколониальных африканских обществ.

Тенденция в развитии социально-политических отношений, выражавшаяся в стремлении одной родственной группы возвыситься над интересами каждого отдельного родového коллектива, составлявшего структуру социума, проявлялась и в ритуальной сфере. В ритуал коронации вождей у некоторых африканских народов входило, например, убийство близких родственников, инцест и т. д., т. е. акты, призванные, по всей видимости, способствовать социально-психологическому отторжению вождя от своих родственников.

У свази предполагалось, что верховный вождь не имел своих собственных детей, так как его детьми считались все члены вожества. Если же его детей спрашивали, кто их отец, они должны были называть имя одного из братьев «короля» (термин Т. Байдельмана) [144, с. 393].

Дифференциация политических отношений, выразившаяся в появлении социальных институтов, специализировавшихся на управлении, вероятно, способствовала и развитию индивидуальной социально-психологической потребности в обладании властью и ее увеличении. Стимулом к этому служил высокий общественный престиж должности, который зависел от числа людей, находившихся в сфере влияния вождя. Существовали, по всей видимости, и определенные индивидуально-психологические предпосылки, обуславливавшие структуру авторитарной личности, характерные для данного этапа социально-экономического развития. На этом остановимся ниже.

У ануак лидеры поселений из числа аристократов (т. е. представители чужеродного клана, за которым закрепилось право выдвигать вождей) вели постоянную борьбу за эмблемами власти, владение которыми обеспечивало верховный авторитет такому лидеру. В результате все поселения находились в состоянии хронической вражды. Жители поселений поддерживали амбиции своих лидеров, так как обладание верховным авторитетом, в соответствии с идеологическими представлениями африканцев, давало всем жителям этой деревни определенные преимущества [184, с. 129].

Эволюция социально-политических отношений в доколониальных африканских обществах сопровождалась и изменениями в идеологической сфере, которые стали обеспечивать авторитет вновь возникшим социально-политическим структурам. Эти изменения выражались, в частности, в дифференциации сверхъестественного могущества предков, в соответствии с которой предки аристократических родственных коллективов выступали в предпочтительном по отношению к предкам остальных групп положении. Предполагалось, например, что они в отличие от локальных предков, влияние которых распространялось лишь на представителей конкретных родственных коллективов, могут воздействовать на судьбу всего социума. Вожди в трудные для всего общества времена совершали ритуалы на могилах своих предков, стараясь умиловить их и тем самым обрести

их поддержку. Они, следовательно, были и духовными лидерами общества. Опираясь на предполагаемое могущество своих предков, они вызывали дождь, обеспечивая, таким образом, урожай, излечивали больных, предотвращали эпидемии, стихийные бедствия и т. д. Такие лидеры были, значит, и фигурами сакральными. Однако степень их сакрализации варьировалась от общества к обществу. Еще раз отметим, что тенденция к сакрализации лидера вообще в обществах первичной формации, к которым мы относим и абсолютное большинство доколониальных африканских обществ, явление скорее универсальное. Социально-психологический аспект его был подробно рассмотрен в предыдущей главе.

Элемент «аномальности», которым необходимо было обладать лидерам первичной формации, отчетливо фиксируется и на африканском материале. Из многочисленных примеров можно наблюдать, что институт лидерства у этих народов включал в себя аномальное поведение относительно сложившихся в том или ином социуме поведенческих традиций. Иными словами, лидеру необходимо было организовать поведение таким образом, чтобы оно отличалось от поведения остальных. Например, для обретения авторитета у окружающих им нужно было в процессе жизнедеятельности следовать запретам, которые для обыкновенных людей не были обязательными. Они включали в себя различные пищевые табу, половые запреты, а также ограничения на общение с людьми и т. д. Так, по свидетельству Е. Е. Эванс-Причарда, один из знаменитых «пророков» у нуэров Денглеака из племени гаавар решил заполучить духа (термин автора) голодовками и уединением [130, с. 165]. В то же время за лидерами признавалось право нарушать и общепризнанные нормы поведения, что также способствовало возвышению их авторитета. Хотя в ряде африканских обществ имела тенденция к наследованию авторитета знахаря, в целом ими могли быть индивиды любого происхождения, организовавшие соответствующим образом свое поведение и получившие признание своих особых свойств у соотечественников.

По имеющимся материалам по народам Африки можно заключить, что рядовые члены социума не стремились стать такими лидерами, так как считали обременительными запреты, которым те должны были следовать для утверждения своего авторитета. Об этом, в частности, сообщали информанты свази [213, с. 64]. То же самое мы находим и у нуэров. «Обычно нуэры, особенно молодые,— пишет Е. Е. Эванс-Причард,— не хотят становиться одержимыми духами, и, по-видимому, чаще всего это случается с людьми с нездоровой психикой» [130, с. 165].

Предполагалось, что лидеры в доколониальных африканских обществах, пользовавшиеся подобного рода авторитетом, могли в большей степени, чем остальные, контролировать магические силы, использовать их как на пользу, так и во вред обществу.

К помощи знахарей, например, прибегали в случае физических недугов, к ним обращались за помощью в периоды засух и неурожаев, их просили обеспечить успех в военном предприятии. В доколониальных африканских обществах имела место тенденция к специализации в деятельности таких лидеров. Одни из них преимущественно занимались врачеванием, другие — вызыванием дождя, третьи — обнаружением тайных колдунов и т. д. Колдуны — это также обладатели магического авторитета, деятельность которых отрицательно расценивалась обществом. Предположительно они используют магические силы во вред людям, вызывая эпидемии, засухи, напуская порчу и т. д. Колдовство считалось страшным общественным преступлением и нередко наказывалось смертной казнью. Опять же поводом к такого рода обвинениям служила зачастую аномальность такого человека, т. е. все то, что выделяло его из остальных членов общества. К примеру, особая удачливость в охоте или необычный урожай на полях такого индивида и т. д.

Лидеры данного типа имели сильное психологическое влияние на коллектив, так как от их деятельности, в соответствии с господствующим в обществе мировоззрением, в большой мере зависело благополучие людей. В отличие от традиционных лидеров, авторитет которых опирался на идеологию культа предков и распространялся на членов определенного социально-родственного коллектива, их магический авторитет был почтиаем не только всеми членами социума, но часто далеко за его пределами. Слухи о необычайных способностях того или иного лидера могли распространяться на обширных территориях. Носители этого авторитета «беспрепятственно пересекали границы враждующих этносов, и везде им оказывали почет и уважение, узнавая по символам, которые они носили» [160, с. 118].

У нуэров, например, «влияние „пророков“ распространялось и за границы племени. Гвек (имя одного из известных знахарей у нуэров. — В. Б.) пользовался огромным влиянием среди гааджов, и, как говорят, именно поэтому лу и гааджов одно время платили друг другу виру за убийство. Его влияние также распространялось на восточных гаавванг и гааджак. Денглека пользовался также влиянием в долине р. Зераф, особенно среди тьянг. Некоторые „пророки“ западных нуэров пользовались влиянием среди соседних племен...» [130, с. 167].

Отметим имевшее место различие между основными видами авторитетов в доколониальных обществах Африки. Если авторитет возраста действовал внутри социально-родственных коллективов, способствуя их воспроизводству в историческом процессе как корпоративных групп путем установления социально-психологической иерархии, основанной на возрастном разделении труда, и обеспечивал передачу социальной информации от поколения к поколению в этих коллективах, то магический авторитет лидера пересекал границы конкретных социально-родственных и племенных коллективов, выполняя тем самым инте-

грирующую функцию. Именно на пересечении этих двух тенденций возник авторитет сакрального вождя. С одной стороны, он включал возрастной момент, который мог выражаться в наследовании титула внутри правящей родственной группы, в соответствии с принципами распределения и наследования управленческих функций между социально-возрастными поколениями, с другой — он включал и момент, характерный для магического лидера.

Сакральный вождь, как правило, был главным жрецом культа предков, поскольку предки его социально-родственной группы получали приоритет над предками остальных групп, входивших в состав социума. Он отправлял ритуалы культа, обеспечивая тем самым поддержку не только членам своей группы, но и всему обществу. Это, однако, не исключало того, что главы входивших в состав родственных коллективов обращались к своим собственным предкам, когда речь шла о проблемах, непосредственно касавшихся членов того или иного конкретного коллектива. В то же время считалось, что вожди наделены особой магической силой, которую они призваны были использовать в интересах общества. Аномальность, которая изначально служила основой авторитета магического лидера, была и важной составляющей в структуре авторитета сакральных вождей. В частности, она часто содержалась в ритуалах их коронации. Есть сведения, что в ходе таких ритуалов вожди обязаны были совершать поступки, являвшиеся запретными для всех остальных членов социума. В соответствии с вышеизложенной логикой восприятия аномальности, характерной для архаического мышления, считалось, что это увеличивало их магические потенции [116, с. 114]. Аномальность сакральных вождей часто выражалась в их тесной связи с близнецным культом, имевшим в доколониальной Африке широкое распространение. Суть этого явления заключается в том, что сам факт рождения близнецов воспринимался архаическим мышлением в качестве аномальности. По справедливому замечанию В. В. Иванова, основанному на изучении материалов по этнографии народов Африки: «Для человека обычно рождение одного ребенка, поэтому рождение двойни воспринимается как отклонение от нормы или уродство. Близнецов относят к категории ненормально родившихся, их нередко обозначают тем же словом, которым называют уродов от рождения» [58, с. 215].

В обществах, где институт сакрального вождя был наиболее развит, он рассматривался как своего рода центр сосредоточения магических сил, полем действия которых было все общество. Фигура вождя в этих обществах была в высшей степени ритуализована. Индивидуальные качества субъекта не имели значения для занятия должности, и наследование титула происходило в соответствии с традиционными нормами. Высокая степень ритуализации института выражалась также и в том, что фигура вождя становилась символом магической власти,

которая отождествлялась архаическим мышлением с вполне материальными предметами. Таким образом, конкретные материальные предметы наделялись архаическим мышлением магической силой, индивид же рассматривался обладателем магических свойств лишь постольку, поскольку владел этими символами. У баньянкор (Уганда) был развит культ багьенданва — «королевского» барабана, который считался сделанным последним правителем династии Баквези, династии, от которой вели свое происхождение правители Нкоре, и переданным основателю правящей династии. Барабан являлся символом власти правителя Нкоре. Он был владельцем определенного количества скота, к барабану шли за советом, ему подносили подарки [205]. Дж. Миллер пишет: «Представление о власти как о возможности доступа к духовным силам через обладание особыми предметами означало, что любой мбунду, владевший эмблемой власти, мог наделить долей своей власти другого, просто даровав ему часть этого предмета» [90, с. 58]. Вождь мог наделить властью лицо, уполномоченное действовать вместо него, вручив лишь ему вещественный символ власти. У ануак вожди деревень вели постоянную борьбу за обладание эмблемами власти. Основными предметами, составлявшими эти эмблемы, были барабаны и бусы. Владевший ими приобретал особый, т. е. верховный, авторитет. В результате постоянной вражды эмблемы поочередно переходили из деревни в деревню [184, с. 130].

Сакральные вожди в зависимости от степени эволюции этого института у той или иной этнической группы могли оказывать различное психологическое воздействие на поведение окружающих. Часто фигуры таких правителей обставлялись пышными ритуалами, помпезностью, общение с ними регламентировалось строгим этикетом. В то же время сакральные вожди не были реальными правителями в том смысле, что они обладали минимумом функций по управлению хозяйственной жизнью общества. Их посредническая функция при решении конфликтных ситуаций, возникавших между социально-родственными коллективами, не носила характера императива, она имела скорее форму увещевания враждующих сторон прийти к общему соглашению. У ануак, например, главы деревень, лидерство которых базировалось на возрастном принципе, обладали большей реальной властью, нежели представители аристократического клана — вожди [184, с. 127—130].

Чем развитее был институт сакрального вождя в том или ином конкретном обществе, тем жестче устанавливало общество контроль за его деятельностью. Это можно объяснить тем, что за более сакрализированным вождем признавались и большие способности контроля магических сил, а это таило опасность для общества, так как вождь теоретически мог причинить людям немалые беды в случае неправильного использования своих возможностей. Он находился под постоянным наблюдением

старейшин, которые следили за тем, чтобы вождь не нарушал те многочисленные запреты в своем поведении, которые налагались на него обществом, поскольку это могло привести к выходу из-под контроля магических сил и, как результат, к различного рода несчастьям. Вождь нес ответственность за все, происходящее в жизни социума.

По свидетельству информантов ньямвези, раньше в случае засухи вождя били до тех пор, пока у него не начинали течь слезы, считая, что это должно способствовать выпадению осадков [132, с. 34]. В ряде случаев вождя свергали или даже убивали при первых признаках старения, так как полагали, что физическая деградация может неблагоприятно отразиться на жизни всего общества [223, с. 226—227]. Контроль за сакральной деятельностью вождя мог носить и институализированный характер. У бена, например, за этим наблюдал старейшина племени (мзагира ва тамбико). Он выбирался вождем и являлся его родственником по женской линии. Таким образом, он, с одной стороны, принадлежал к правящему клану, с другой — согласно традиции наследования этого титула у бена, ни в коем случае не мог претендовать на титул вождя. При инициации он проходил те же процедуры, что и вождь. Ему, как и вождю, разрешалось садиться на трон, который был символом власти у бена. Он исполнял функции пожизненно, с приходом старости ему назначался преемник.

Когда верховный вождь отсутствовал, мзагира ва тамбико хранил святыни племени, которые находились в специальной хижине. Он не мог совершать самостоятельно жертвоприношений, но контролировал все, что касалось ритуальной деятельности вождя, и последний не мог без главного старейшины племени совершать обряды. Старейшина принимал окончательное решение относительно допущения вождя к сакральным предметам. Он же решал допустить или не допустить нового претендента к инициации. Без его согласия вождь не мог входить в хижину, где хранились святыни племени. Главный старейшина, по представлениям бена, должен был заботиться о том, чтобы держать предков правящего клана в курсе племенных дел и особенно правящей семьи. Он периодически посещал места поклонения предкам вождя и там, сидя перед барабаном (священным), рассказывал предкам обо всем, что происходило с их потомками. Он никуда не мог отлучиться от святынь [160, с. 106].

На данной стадии социально-политического развития доколониальных африканских обществ имело место сложение управленческой иерархии, в основе которой лежало различие в предполагаемых потенциях магических лидеров. Этнографические материалы по африканским народам дают основания предполагать следующие механизмы ее формирования. Так, авторитет одного из лидеров мог возвеличиваться в глазах членов социума ввиду его большей удачливости в проведении

магических акций, будь то вызывание дождя, излечение болезней и т. д., а также в процессе закрепления магического авторитета за определенной социально-родственной группой, т. е. традиционализацией первоначально возникшего авторитета. В этом случае вожди могли делегировать свою магическую силу, т. е. власть, наделяя родственников символами этой власти. Их могли пригласить соседи либо в качестве медиатора между социально-родственными коллективами, либо в качестве источника магической силы в случае природных или общественных катаклизмов с целью наведения порядка в природе и обществе.

Возникновение такой иерархии породило соответственно и новые противоречия в ее структуре, выражавшиеся прежде всего в борьбе за верховный авторитет. Поводом к такой борьбе могли являться личные амбиции магических лидеров, стремившихся возвыситься над остальными. Несмотря на то что основной движущей силой в этой борьбе было стремление лидеров к большему престижу, нельзя, по-видимому, полностью игнорировать и экономические стимулы этой борьбы. По традиции магические лидеры получали от своих подвластных подношения в благодарность за свою деятельность. Члены иерархии соответственно делали подношения верховному авторитету, что давало ему возможность не участвовать в производственном процессе, а жить за счет подношений. К тому же размер таких подношений свидетельствовал опять же об авторитете, и он распределял их среди подчиненных, за исключением той части, которая шла на личное потребление. У ануак вождя изгоняли, если он не мог содержать свой двор, что, видимо, свидетельствовало о невысоком авторитете в обществе такого вождя [184, с. 127]. Не только лидеры стремились к увеличению власти, их подвластные также были заинтересованы в росте авторитета своего вождя, который свидетельствовал бы о его высоком магическом потенциале и рассматривался как гарант благополучия всего социума.

Борьба осуществлялась в форме набегов на людей, подвластных соседнему магу. При этом сам факт победы расценивался общественным сознанием как благоволение к побеждавшему магическим силам, что приводило к перестановке мест в иерархии со всеми вытекающими последствиями (подношениями и т. д.). При этом вождю, совершавшему набег, необходимо было пользоваться высоким авторитетом у своих соотечественников, в противном случае он не мог рассчитывать на лояльность своих воинов, которыми являлись юноши.

Интересен с этой точки зрения случай, зафиксированный в отчете католического миссионера Мевелы от 20 сентября 1885 г. В этом документе говорится о том, как глава одной из социально-родственных групп начал сражение против Кингалу, который обладал высшим авторитетом среди лугуру. Его авторитет покоился на способности вызывать дождь, чем, как предполагалось, обладали и другие вожди, однако Кингалу

считался наиболее удачливым. Итак, воины Бамбавале (так звали вождя выступившего против Кингалу) захватили деревню, которая находилась под властью Кингалу. А далее случилось следующее: «В захваченной деревне было много пива. Бамбавале пил, пока, опьянев, не заснул. Проснувшись же, он обнаружил, что воины покинули его» [287, с. 41—42]. Как можно предполагать, авторитет Кингалу был выше, чем авторитет предводителя юношей, воспитанных, вероятно, в духе уважения к Кингалу и его предкам, поэтому они не стали испытывать судьбу и предпочли покинуть своего честолюбивого лидера, так как в противном случае им и их семьям грозили бы большие неприятности: засуха, голод, болезни и т. д.

Рассмотренные выше противоречия, характерные для социально-политических структур доколониальных африканских обществ, определяли и дальнейшее направление их эволюции. В частности, имела место тенденция к взаимодействию молодежи и магического лидера в обществах даже с незначительным уровнем развития политической организации. Особенно оно проявлялось во время ритуалов инициации и подготовки набегов на соседей, т. е. тогда, когда молодежь выступала как корпоративная группа. Идеологической основой такого взаимодействия было то, что молодежь в такие моменты являла собой надродовую общность, поэтому авторитет, осуществлявший руководство ею в то время, должен был опираться на идеологию, которая бы не ограничивалась каким-либо родовым коллективом. У масаев, например, колдун, магический лидер, играл основную роль при проведении обрядов инициации, он же санкционировал военные набеги [181, с. 64]. У дессанех молодежь могла обращаться к знахарю за разрешением осуществить набег в обход консультаций со старейшинами [137, с. 129]. Обращение воинов к знахарям мотивировалось тем, что последние могли обеспечить им успех в военном предприятии, указав наиболее удачное время для совершения набега, заручившись поддержкой магических сил. Они также часто занимались приготовлением отваров чудодейственных снадобий, употребление которых придавало воинам силу, мужество, храбрость и т. д. Эти же снадобья использовались для нейтрализации действия оружия противника. В знак признания авторитета знахаря воины отдавали ему часть захваченной в ходе набега добычи.

Магические лидеры, в свою очередь, использовали молодежь в политической борьбе за возвеличивание собственного авторитета. Это, как выше отмечалось, определяло их престиж, что опять же обеспечивало им материальное превосходство над остальными за счет традиционных подношений, которые делались членами социума в знак признания за ними особого магического дара. Стремление знахарей к усилению своего влияния могло приводить к упрочению взаимодействия между ними и молодежью. Часто именно они являлись инициаторами набегов. Е. Е. Эванс-Причард описал одного такого знахаря

у нуэров (Гок Янга), который вдохновлял молодежь совершать набеги. Он часто оскорблял членов своей же возрастной группы, которые по отношению к молодежи выступали как отцы. Это поведение было направлено на завоевание авторитета у молодежи [170, с. 53—54]. Таким образом, знахари использовали противоречия, существовавшие между возрастными поколениями, для достижения своих политических целей, т. е. для разрешения противоречий, характерных для сложившейся иерархии магических авторитетов. Связь знахаря с молодежью могла приводить к образованию временных политических объединений. Знахарь масаев Мбатиани, пользовавшийся в общественном мнении масаев наибольшим авторитетом, в середине XIX в. объединил племена масаев в борьбе против общего врага. Социальной основой этого союза была молодежь, идеологической — верховный авторитет Мбатиани. Однако такой союз оказался недолговечным и после смерти Мбатиани в 1889 г. распался [203, с. 1—33].

Дальнейшее развитие противоречий, отмеченных нами выше, происходило в рамках раннеполитических объединений типа надплеменных образований, вождеств, возникших в Восточной Африке под влиянием караванной торговли. Перейдем к характеристике этого процесса в обществах данного типа, представив его как движение от более ранних исторических форм политической организации. Изменения в этом процессе были вызваны общей перестройкой социально-политической структуры восточафриканских обществ начиная с 40—50-х годов прошлого столетия. Характерной особенностью структуры было развитие военной организации. Теперь военные действия стали носить ярко выраженную экономическую направленность. Война превратилась в основное средство захвата рабов, которые в дальнейшем могли быть обменены на ткани, огнестрельное оружие и т. д. Таким образом, она стала служить важным источником материального благополучия всего социума, если учесть, что военная добыча распределялась между всеми членами коллектива в соответствии с их военными заслугами и социальным положением. Это привело к изменениям в структуре власти и авторитетов, а также в распределении управленческих функций между лидерами. Политические объединения типа вождеств и союзов племен характеризовались развитой иерархической системой управления, во главе которой находился верховный вождь, внизу же располагались подчиненные ему правители.

Рассмотрим изменения, которые претерпел авторитет руководителя в обществах данного типа. В первую очередь отметим тенденцию, проявившуюся в объединении элементов, характерных для авторитета сакрального вождя, мага и лидера молодежи. Все эти элементы нашли свое воплощение в фигуре верховного вождя вождества (надплеменного образования). Эволюция социального управления, приведшая к появлению

фигуры, объединившей элементы этих трех изначальных типов авторитета, в каждом случае проходила в конкретно-исторической форме, однако и каждый конкретный случай содержал общие моменты, характерные для данного развития. В литературе, в которой затрагиваются эти проблемы, а именно проблемы эволюции социального управления в архаических обществах, часто делаются попытки соотнести в историко-временном диапазоне различные формы реализации института лидерства в таких обществах.

Дж. Фрэзер, например, считал, что верховный правитель (т. е. типологически близкий к верховному вождю вождества) по прямой линии происходит от древнего мага или знахаря [122, с. 107]. Согласно Г. Спенсеру, правитель такого типа — это сакрализовавшийся военный лидер [115, с. 308—312]. С нашей точки зрения, такая постановка проблемы в принципе неправомерна, поскольку развивается не институт, а общество в целом, и возникновение социальных институтов в новом общественном образовании может происходить на базе всех имевшихся предпосылок для лидерства, которые реализуются в соответствии с конкретно-историческими условиями. В частности, усложнение структуры авторитета, в данном случае фигуры верховного вождя, было вызвано усложнением социальной структуры общества в целом в процессе его эволюции. В первую очередь она объединила различные родственные коллективы, что сделало идеологию культа предков недостаточной для обеспечения авторитета лидера такого объединения. В то же время носители авторитета, основывающегося на магической идеологии, имели возможность оказывать влияние на сообщества людей безотносительно к их родственной принадлежности, однако эта идеология сама по себе не могла служить прочной основой для консолидации общности, главной составляющей которой оставался родственный коллектив, рассматривающий институт лидерства в тесной взаимосвязи с идеологией культа предков. И наконец, воинский талант был, безусловно, гарантией военного успеха, который приобрел в глазах людей этих обществ высокую ценность. Однако в условиях, когда любой успех рассматривался архаическим мировоззрением как расположение к его носителю магических сил, этому авторитету необходимо было сакрализоваться, а также утвердиться на базе идеологии культа предков.

Восточноафриканские общества доколониального периода дают различные варианты реализации общей тенденции к объединению в одном институте элементов всех трех типов авторитета. В соответствии с устной традицией бена, например, их вождь Мзавира являлся лидером аристократической родственной группы Манга, объединившей в 40-х годах XIX в. различные родственные коллективы, принадлежавшие к этнической общности бена, не обладал военным талантом. Исполнять же только сакральные функции для лидера возникшей раннеполи-

тической общности было недостаточно. Поэтому старейшины правящего клана сделали военным вождем Мтенгру, брата Мзавиры, последний же продолжал осуществлять сакральные функции, т. е. произошел раскол на «сакральную» и «светскую» власти. «Двоевластие» просуществовало до смерти Мзавиры, после чего Мтенгера унаследовал и сакральные функции, а это опять же свидетельствует о том, что авторитет военного предводителя получил в данных обществах наивысшую ценность. Теперь, в частности, преемнику верховного вождя необходимо было для занятия этой должности прежде продемонстрировать свои военные способности. Мтенгера, например, часто поручал ведение военных действий своему сыну Киванге, который должен был впоследствии унаследовать титул верховного вождя [160, с. 104].

Интегрирующие свойства носителей авторитета, основой которого служила магическая идеология, нашли свою реализацию, в частности, у масаев. Выше уже упоминалось имя знахаря Мбатани, пользовавшегося у масаев наибольшим авторитетом и объединившего родственные племена масаев в надплеменное образование.

Имеются сведения о том, что носители военного авторитета стремились возвеличить его за счет узурпации сакральных функций. Как известно, например, лидеры военных отрядов, назначаемые верховными вождями из числа выдающихся воинов безотносительно их социальной принадлежности, нередко пытались присвоить себе и ритуальные функции, что вызывало неодобрение верховных вождей, усматривавших в этом, и не без основания, угрозу своему собственному авторитету [262, с. 314].

Идеология, которая стала служить основой для авторитета верховных вождей, не была лишь механическим смешением элементов идеологических представлений, обеспечивавших авторитет лидерам на более ранних стадиях социально-политического развития общества. Это была идеология, отражавшая функционирование новой социально-политической структуры и отвечавшая тем социально-психологическим изменениям, которые произошли у членов общества. В то же время изменение идеологического контекста протекало в рамках традиционного мировоззрения, которое в общем и целом продолжало ориентироваться на простое воспроизводство общественных норм, что и обусловило известную преемственность формы. В соответствии с этим мировоззрением лидер должен был обеспечить процветание общества либо за счет сверхъестественных сил, исходящих от предков, либо за счет особого дара, который, как предполагалось, давался ему от рождения или приобретался в течение жизни, влияя на ход природных и общественных процессов при помощи магических сил.

В новых условиях, когда социально-политическая общность строилась на основе более прочной интеграции различных

родственных коллективов, претерпевает изменения и идеология, отождествляемая с культом предков. Предки верховных вождей не только получили признание всего общества, как наиболее могущественные, но имело место и отождествление всех членов с предками верховного вождя. Связь с предками вождя в новых условиях давала определенные преимущества при занятии места в социальной иерархии общества, дележе военной добычи и т. д. Социальная же значимость собственных предков уменьшилась, так как они узаконивали социальную мобильность, в основе которой лежало продвижение по социально-возрастной иерархии лишь в пределах своих социально-родственных групп. Информанты бена, например, как правило, не фиксировали в сознании предков, не относящихся к правящему клану, поскольку это не имело для них никакого значения [160, с. 30]. А. Брайант в этой связи отмечал: «Со времен основания зулусской нации из всех богов-предков сохранились только предки зулу, т. е. королевского клана» [35, с. 307]. Возвышение предков правящей родственной группы привело к тому, что они стали наделяться способностью влиять на судьбу всех членов социума, а поэтому и поддержание с ними добрых отношений стало делом всех. И, хотя любой член общества продолжал в какой-то степени ассоциировать себя с собственными предками, он должен был выполнять и вновь возникшие нормы поведения, так как их нарушение предполагало наказание от предков верховного вождя. Только вождь мог общаться с предками от лица всего общества, он же отправлял ритуалы, связанные с культом. Считалось, что вождь находится в постоянном контакте с предками своей родственной группы и, принимая решения, он подчиняется их воле.

Помимо изменений, происшедших в идеологии культа предков, связанных с эволюцией политической системы, возрастает и роль в укреплении авторитета верховного вождя магической идеологии. Это выражалось, в частности, в усложнении структуры ритуалов, которыми обставлялись носители верховной власти. Именно в обществах данного типа ритуальная деятельность, осуществляемая в связи с управленческой деятельностью, представлена в наиболее тщательно разработанном виде. Так, по свидетельству А. Брайанта, придворный этикет стал наиболее устойчивым и изысканным при Чаке, т. е. верховном вожде, при котором зулусы достигли своей наивысшей точки политического развития в доколониальный период [35, с. 296].

Аномальность, которая первоначально служила предпосылкой для возникновения авторитета мага и часто носила естественный характер, еще более активно включается в ритуальное поведение верховных вождей. Показательна в этом смысле формула приветствия верховного вождя у зулусов: «Здравствуй ты, кто внушает благоговение, кто живет в глубоком уединении. Ты, глава рода, клана, ты, кто поедает людей, убив их и отняв все имущество» [35, с. 298]. Именно на этой стадии,

по всей видимости, убийство близких, родственников, приближенных прочно входит в ритуалы власти. Такие акции способствовали укреплению надродового статуса верховного вождя, а также укреплению его магического авторитета. Убийства широко использовались в ритуальном поведении правителей свази, зулу, баганда.

Согласно записи миссионеров, отважная «королева»-воительница Темба Андумба покорила многие земли. Она же установила новые обряды и обычаи, которые должны были закрепить за ней положение самого грозного и почитаемого правителя в Анголе. Она велела принести свою малютку-дочь и бросила ее в большую ступу, в которой обычно толкут зерно. Затем, взяв большой пест, она безжалостно растолкла младенца, превратив в бесформенную массу из мяса и крови. Она добавила туда разные травы, корни и порошки и сварила это месиво, а получившуюся из него мазь она назвала *мажи а самба*. Натерев мазью себя и своих ближайших соратников, она призвала народ к новым военным походам ради насилия и разрушения. Разорив все земли вокруг, она приказала своим соратникам изрезать на куски своих детей и съесть их [90, с. 144]. Примеры подобного рода акций со стороны верховного военного правителя доколониальной Африки можно было бы умножить без труда. Это, несомненно, вело к усилению психологического воздействия авторитета на управляемых, что само по себе было обусловлено спецификой военной деятельности, предполагавшей приказ как оптимальную форму управления.

Перестройка структуры авторитета лидера в доколониальных африканских обществах типа вождеств (надплеменных образований) тесным образом была связана с изменением всего процесса управления. Объективно она была подчинена интересам военной организации, которая служила базисом этих объединений. Относительно предшествующих стадий, где военная деятельность осуществлялась в виде набегов групп молодежи на соседей и не имела ярко выраженной экономической направленности, о чем речь шла выше, в обществах данного типа она была ориентирована на получение материальных средств, являвшихся основой существования и воспроизводства социальной организации такого типа. Здесь военная деятельность выступала в новых организационных формах. Это прежде всего выражалось в возникновении специализированных воинских формирований (дружин), численность которых достигала нескольких тысяч человек. (У Мирамбо, верховного вождя ньямбези, дружина насчитывала 15 тыс. человек.)

Возникновение принципиально нового социально-политического института — дружины, определившего, по существу, качественную специфику образований данного типа, необходимо, на наш взгляд, рассматривать в тесной взаимосвязи, с реализацией отмеченных нами ранее противоречий, характерных для более ранних стадий социально-политического развития доколо-

ниальных африканских обществ. Здесь я имею в виду возрастные противоречия. Иными словами, в новых исторических условиях, когда появились предпосылки для возникновения специального общественного института с функциями принуждения, этот качественно новый институт утилизировал противоречия, характерные для предшествующих стадий, став в известной степени средством их разрешения, но, породив, в свою очередь, новые. Функционировавший институт набегов на соседей, которые осуществлялись силами молодежи, и служивший, по нашему мнению, преимущественно для отвода вонне агрессии, связанной с возрастными психофизиологическими особенностями молодежи, послужил базой для возникновения дружины. Их основу составляла молодежь. Формирование дружин было тесно связано с проведением обрядов инициации, что теперь означало вступление в подчинение вождю. Война для молодежи стала основным видом деятельности, пользовавшейся высоким социальным престижем в обществе. Дружина, таким образом, частично снимала конфликт, вызванный неравномерным распределением управленческих функций между социально-возрастными поколениями, что обеспечивало им различный престиж в обществе.

По имеющимся сведениям, молодежь охотно шла в дружину вождя, так как это освобождало ее от подчиненного положения в своей родственной группе, гарантировало высокий социальный престиж. Захватываемая в процессе войн добыча, которая теперь уже распределялась верховным вождем преимущественно среди дружинников, могла быть использована ею для упрочения своего социального статуса при переходе в следующую возрастную страту. В частности, юноша мог заполучить необходимые материальные ресурсы (например, скот) самостоятельно, т. е. при дележе захваченной в ходе военных действий добычи, и тем самым зависимость от его старших родственников, которые по традиции должны были обеспечивать его скотом, что было необходимым условием при вступлении в брак, уменьшалась. У свази, например, наиболее охотно в дружину верховного вождя шли дети малообеспеченных родителей, испытывавших затруднения в обеспечении детей традиционными свадебными дарами.

Однако изменения, возникшие в социальной структуре, обусловили появление новых конфликтов или, точнее, напряженностей во взаимоотношениях различных слоев общества. Это в первую очередь касалось отношений в управленческой иерархии во главе с вождем и дружины. Подобную напряженность отчетливо можно фиксировать в ритуалах, когда дружина и вождь выступали в качестве враждующих сторон [144, с. 327—404].

Естественно, специфика военной организации требовала адекватных форм руководства, которые соответствовали бы ее общественному назначению. Это прежде всего предпола-

гало перестройку властно-управленческой структуры, способной функционировать по типу «команда—подчинение», что предусматривало повышение роли центра управления в принятии управленческих решений, а также создание иерархической системы управления, способной с минимальными искажениями доставлять управляющую информацию до управляемых. Эта же система должна была обеспечить подготовку управляемых к восприятию нового вида управляющей информации, а также контроль за выполнением отданных распоряжений. Учитывая ведущую роль военной организации в обществах данного типа и ее существенные по тем временам масштабы, системе управления необходимо было координировать военную и хозяйственную сферы жизни общества, что означало управление такими процессами, как обеспечение воинства амуницией, продовольствием в военное и мирное время, мобилизация, подготовка воинов и т. д.

В соответствии с такими требованиями система социального управления в этих раннеполитических объединениях представляла собой пирамиду, на вершине которой находился верховный вождь со своей дружиной и аппаратом управления, ниже располагались вожди подчиненных племен (в надплеменных образованиях) и лидеры социально-родственных коллективов, входивших в состав вождеств. Внизу пирамиды была община. Рассмотрим механизмы, лежавшие в основе функционирования социально-политических организмов подобного типа.

Сразу же отметим неустанную заботу верховных вождей об укреплении своего авторитета в качестве духовных лидеров всего общества. Как уже выше отмечалось, верховные вожди были главными жрецами культа предков, а также делали все возможное для упрочения своего магического авторитета. Преследуя эту цель, они, в частности, вообще запрещали выполнять сакральные функции подчиненным им вождям и переключали такие функции на себя. Например, верховный вождь хехе Мквава не разрешал вождям завоеванных им племен самовольно отправлять ритуалы вызывания дождя. Они должны были получить на это либо его личное разрешение, либо приказ [149, с. 34]. Известны случаи, когда представители аппаратов управления верховных вождей, которые занимали высокое положение в иерархии и набирались преимущественно из лиц низкого социального происхождения по принципу личной преданности вождю, что являлось существенной инновацией в системах управления рассматриваемых обществ, начинали самовольно выполнять не только административные функции, что входило в их компетенцию, но и сакральные, пытаясь стать, таким образом, вождями в полном смысле этого слова. Такие процессы, в частности, наблюдались у кимбу. Это, безусловно, вело к ослаблению управленческой иерархии, а поэтому такие попытки сурово пресекались верховными вождями [262, с. 314].

Возвышая свой авторитет над авторитетами местных вож-

дей, завоеванных ими племен, верховные вожди тем не менее использовали и их в управлении. Это облегчало доставку информации к управляемым элементам, особенно на этапе, когда она передавалась непосредственно получателям. В обществах данного типа развитие социального управления происходило лишь в верхних эшелонах, т. е. изменялись требования, предъявляемые к авторитету, принципы построения иерархии, форма управления и т. д., в общинах же управление практически не менялось. Традиция жестко регулировала ранее сложившиеся в ней взаимоотношения, включая закрепляемые ею авторитеты. Поэтому качественно новые, по существу, управленческие сигналы должны были обличаться в понятную для низших уровней форму. В частности, такая информация наиболее полно могла восприниматься управляемыми только в случае поступления от источника, пользовавшегося у них традиционным авторитетом. Поэтому верховные правители, как правило, сохраняли традиционных лидеров на местах, эксплуатируя их авторитет, однако ограничивая его путем переключения на себя наиболее значимых в общественном отношении сакральных функций (например, вызывание дождя). Верховные вожди оставляли за собой право смещать неугодных им лидеров и назначать на их место других из числа также имевших на это традиционное право, но более покладистых. Включенные в состав объединений социумы практически оставались самоуправляемыми единицами, хотя теперь они должны были платить дань верховному вождю, которая шла на обеспечение воинства, а также на поддержание высокого социального престижа правителя.

Важная роль в организации иерархии, создаваемой верховными вождями, отводилась бракам. Брачный союз в рассматриваемых нами обществах означал идеологический союз между родственными группами, к которым принадлежали партнеры, т. е. альянс между предками, почитаемыми в данных группах. Верховные правители брали в жены родственниц представителей правящих династий, входивших в состав племен или родственных коллективов, либо отдавали своих родственниц им в жены. Это упрочивало авторитет вождей в рамках идеологии культа предков, т. е. вновь возникшая политическая структура освящалась их авторитетом, а значит, должна была осознаваться всеми членами общества как законная. Таким образом, верховные вожди обретали дополнительные идеологические рычаги для воздействия на поведение управляемых. У бена верховный вождь лично следил за браками аристократической родственной группы. Ни один член правящего клана не мог без его разрешения выдать свою дочь замуж. В результате такой политики, проводимой правителями бена, почти каждый клан из входивших в состав вожества был связан с правящим кланом Манга узами родства, что заставляло их почитать предков Манга не только как предков верховного вождя, но

и как своих собственных [160, с. 34]. Использование этого механизма, несомненно, способствовало стабилизации всей политической структуры, и прежде всего укреплению авторитета ее власти.

Возникновение иерархической системы управления, сопровождающееся возрастанием престижности управленческой деятельности, которая, в свою очередь, определялась числом людей, находившихся под властью правителя, привело к усилению борьбы за власть, в ходе которой претенденты стремились за получить верховный титул. Такая борьба велась преимущественно среди родственников аристократической группы, принадлежавших к одному социально-возрастному поколению. Это объясняется тем, что, во-первых, в правящих группах наследование власти определялось теми же принципами, которые лежали в основе других входивших в социум родственных коллективов. Вождь, как правило, принадлежал к правящему социально-возрастному поколению, которое выступало в качестве отцов по отношению к младшему. У ньякуса, например, вождь сдавал свои полномочия с приходом к власти нового поколения, т. е. с переходом молодежи в более высокий социальный статус женатых мужчин. Новый вождь принадлежал уже к этому поколению [284, с. 80—95]. Иными словами, власть вождя продолжала ассоциироваться с властью всего его поколения. В соответствии с этой традицией представители поколения вождя в пределах аристократической социально-родственной группы имели основания рассматривать себя в качестве законных претендентов на верховный титул. Во-вторых, обоснование своих честолюбивых амбиций они могли находить в магической идеологии. В соответствии с ней успех в военных действиях стал восприниматься как расположение к предводителю воинства магических сил. Отсюда военная победа над верховным вождем должна была рассматриваться не как узурпация власти, а как свидетельство того, что победитель в большей степени пользуется их расположением, нежели побежденный.

В удачливом же военном вожде было заинтересовано в той или иной степени все общество, а военный талант, как выше отмечалось, был необходимым условием для получения верховного титула. Побеждая верховного вождя, претендент, таким образом, подтверждал в глазах управляемых свое право на власть. Однако это не означало, что борьба за власть на данном этапе социально-политического развития общества велась вне рамок идеологии культа предков. Узурпация власти в руках какого-либо родственного коллектива осуществлялась на базе именно этой идеологии, т. е. закреплялась традицией, освященной авторитетом предков. Начиная борьбу за верховный титул, претенденты должны были заручиться поддержкой определенной части старейшин, так как именно они играли важную роль в формировании общественного мнения, опора на которое являлась важным фактором в борьбе за власть.

Накануне колонизации практически весь восточноафриканский регион был охвачен «Гражданскими войнами». Как правило, в качестве оппонентов выступали родственники верховного вождя, принадлежавшие к тому же, что и он, социально-возрастному поколению (т. е. братья вождя). «Смутные времена» обычно начинались со смертью старого вождя, поэтому, по-видимому, у многих африканских народов ее старались сохранить в тайне, до возведения в должность его преемника.

Одну такую историю со слов информанта кимбу записал английский исследователь А. Шортер: «Когда вождь Мугамба умер, старейшины известили об этом все входившие в состав кимбу племена и позвали сыновей верховного вождя на собрание. „Небо покрылось тучами“, — сказали они, что означало: умер вождь... Собрались сыновья вождя. Мвагу, правитель Динди, пришел. Мбойонго, правитель Кингулупа, пришел. Муагия, правитель Кисавалили, пришел. И Мвапамиконо, правитель Исансаа, тоже пришел. Как только он (Мвапамиконо) вошел в деревню, где помещался дом верховного вождя, он сказал остальным сыновьям вождя: „Трубите в рог предков и бейте в праздничные барабаны“. — „Почему мы должны трубить в рог? — спросил Мвагу. — Ты только прибыл. Ты ничего не знаешь о том, что происходит в деревне верховного вождя“. — „О! — ответил он. — Я собираюсь стать верховным вождем“. — „Вырежем палки, — сказали братья, — и побьем его. Он слишком возомнил о себе“. И сыновья верховного вождя побили Мвапамиконо, и он убежал. Он убежал и возвратился в свою страну. Оказавшись дома, он сказал себе: „Так просто я не получу эту страну. Я пойду в Ипито и Кути“. Он пошел в Ипито и Кути и сказал им (тамошним жителям. — В. Б.): „Друзья, помогите завоевать мне эту страну...“ Началась война» [262, с. 122—123].

У бена войну против верховного вождя вел его брат Сагаманга [160, с. 76—81].

Стараясь свести к минимуму противоречия при организации управленческой иерархии, верховные вожди назначали на посты родственников из младшего, по отношению к своему, социально-возрастного поколения, т. е. своих сыновей. Они, таким образом, использовали для создания управленческой иерархии, основанной уже на принципе личного подчинения, более древний иерархический принцип, в соответствии с которым младшие беспрекословно подчинялись старшим. Имеющиеся сведения по шамбала говорят о том, что у верховного вождя возникали большие трудности в управлении, если во главе подчиненных ему племен находились его братья (т. е. представители его социально-возрастного поколения). Известно также, что, вступая в должность, новые верховные правители прежде всего должны были решать вопрос, связанный со смещением сыновей своего предшественника, которые стояли во главе племени, и назначением своих сыновей [176, с. 6].

А. Брайант отмечает, что вновь назначенные вожди у зулу-сов при первой же возможности старались незаметно устранить своих завистливых братьев [35, с. 290]. Вероятно, лишение почвы для борьбы за власть в будущем было причиной казни ближайших конкурентов нового кабаки у ганда во время его коронации, о чем также упоминает А. Брайант, ссылаясь на материалы А. Роскоу [253, с. 189]. Отношения борьбы за власть, которые были характерны для управленческого процесса новых раннеполитических объединений, оказывали, по всей видимости, влияние на процесс наследования верховного титула. Если раньше титул вождя наследовал один из братьев верховного вождя, то теперь еще при жизни правители зачастую назначали в качестве преемника одного из своих сыновей, стараясь тем самым устранить претензии собственных братьев на верховный титул.

Необходимость создания иерархической системы с жестким соподчинением ее уровней заставляла верховных вождей назначать правителей не только из числа менее значимых в социальном отношении родственников, но и из представителей низших социальных слоев, включая рабов. Они часто назначались верховным вождем на самые высокие должности в управленческой иерархии. У свази, например, выше, чем все «принцы», стояли два племенных функционера (тинсила), в обязанности которых входило следить за родственниками-аристократами и докладывать в случае малейшего намека на предательство [144, с. 36]. Им дозволялось вступать в брак с родственниками вождя, что еще больше связывало их с правящей группировкой. В то же время вследствие своего происхождения они не имели никаких традиционных оснований для борьбы за верховный титул, поскольку общественное мнение в совершенстве владело родословной каждого такого правителя. Старейшины, которые контролировали и управляли общественным мнением, никогда бы этого не допустили. По словам Г. Калвика: «Старейшины должны были помнить это (т. е. низкое происхождение.— В. Б.), так как могли возникнуть ситуации, когда это могло быть принято в расчет» [160, с. 154].

Иерархичность новой системы управления стала проявляться и в распределении арбитражных функций. Функции по улаживанию конфликтов неотъемлемо были присущи традиционным лидерам уже на самых ранних стадиях социально-политического развития африканского общества. Однако, если те служили лишь своего рода посредниками между конфликтующими социально-родственными коллективами, увещевая их прийти к соглашению, и не обладали, таким образом, правом вынесения решения в форме приказа, члены иерархии могли выносить приговор и требовать его выполнения. Верховные же вожди возвысили себя до уровня главных арбитров. Правом вершить суд над своими подданными владели и лидеры низших уровней, однако, если решение такого лидера не удовлет-

воряло одну из сторон, она могла апеллировать к суду верховного правителя. Были также и проступки, рассмотрение которых находилось исключительно в компетенции верховного вождя. Это придавало ему дополнительный авторитет и способствовало, таким образом, укреплению иерархии.

В качестве мер, предпринимаемых верховными вождями в этом направлении, можно рассматривать и монополизацию ими торговли слоновой костью. Слоновая кость обладала высокой меновой стоимостью в торговле с побережьем из-за высокого спроса на нее на мировом рынке. На нее можно было выменять ткани, одежду, различные предметы быта, украшения, а главное — огнестрельное оружие. Поэтому верховные правители запрещали подчиненным вождям вести обменные операции самостоятельно, а сосредоточивали торговлю в своих руках. Тем самым потенциальные оппоненты власти лишались возможности приобретать оружие, это, безусловно, способствовало бы их усилению. Другие товары, обмененные на побережье, верховные вожди распределяли среди соплеменников, выступая, таким образом, в их глазах непосредственным источником материального благополучия, что также упрочивало престиж верховных вождей. По данным Г. Брауна, верховный вождь хехе Мквава обладал такой монополией. Он снабжал охотников ружьями и боеприпасами. Слоновые бивни доставлялись вождю. По крайней мере один раз в год караваны, груженные слоновой костью, отправлялись в Килосу или Багамойо, города расположенные на побережье, где кость обменивалась на товары. Затем они распределялись Мквавой среди населения, и каждый мужчина получал долю в соответствии со своим социальным положением и репутацией воина [149, с. 35].

В соответствии с магической идеологией материальное благополучие верховного вождя, которое складывалось из скота, имевшегося в его распоряжении, запасов зерна, товаров, полученных на побережье в результате обмена и ограбления проходивших мимо караванов, рассматривалось как показатель его могущества, достигнутого им благодаря расположению к данному правителю магических сил. Оно давало ему возможность не только одаривать своих приближенных, но и использовать его в качестве резерва на случай различных стихийных бедствий, которые служили причиной возникновения голода, массовых эпидемий и т. д. Иными словами, материальное благополучие в немалой степени определяло авторитет верховного правителя. Поэтому вожди доколониальных восточноафриканских обществ ревностно следили за тем, чтобы кто-нибудь из подчиненных не превзошел их в наличии материальных ресурсов. Об этом свидетельствует материал, касающийся мер, осуществляемых правителями Восточной Африки по регулированию поголовья скота в обществе.

Скот, как хорошо известно, был основным традиционным

показателем материального благополучия, определявшим престиж и авторитет в традиционных африканских обществах. Верховные вожди, естественно, владели самым большим поголовьем. По сведениям того же Г. Брауна, у хехе каждый мужчина мог владеть некоторым количеством голов скота, однако никто не имел права конкурировать с верховным правителем, а поэтому излишки изымались и поступали в стадо вождя, которое, впрочем, считалось общеплеменным достоянием и в случае необходимости использовалось в интересах всего общества [149, с. 31].

Помимо скота вожди имели и самые большие запасы зерна. Каждый мужчина хехе должен был отработать на полях, принадлежавших верховному вождю. Такие отработки могли заменяться поборами, т. е. поставками в амбары вождя определенной части урожая. Эти запасы в случае засух, неурожая и т. д. также использовались в интересах всего социума [149, с. 31—33]. Говоря о материальных ресурсах, определявших авторитет верховных вождей, следует упомянуть и жилище. Считалось, что дом вождя во всех отношениях должен превосходить дома остальных членов общества, и восточафриканские правители возводили грандиозные по тем временам постройки, в создании которых принимало участие большинство мужского населения.

Переход на новые формы правления, связанные с перестройкой управленческой системы, способной обеспечить исполнение команд, исходивших из центра управления, неизбежно был связан с возрастанием роли методов принуждения в процессе организации и регулирования общественной жизни. Подавление верховными вождями вооруженных выступлений своих родственников, пытавшихся захватить власть, смещение неугодных вождей и назначение на их место других из числа «своих людей» — все это предполагало применение силы. Традиция же на данной стадии социально-политического развития уже не могла в полной мере служить регулятором новых общественных отношений. Причиной этому служило обострение напряженности между различными социальными группами, что было обусловлено возросшим несовпадением их интересов.

Если верховный вождь со своим аппаратом управления был заинтересован в ведении военных действий, которые являлись не только причиной возникновения иерархии, но и основным условием воспроизводства, то социально-родственные коллективы, хотя в целом также были заинтересованы в войнах, в то же время объективно выступали в качестве оппозиции иерархии верховного вождя, подрывавшей в известной мере властно-управленческую структуру внутри этих коллективов, в частности освобождая молодежь из-под родительской опеки и давая ей возможность обрести социально-престижное положение вне рамок своих социально-родственных коллективов, какую они получали, будучи дружинниками верховного вождя.

Это, по сути дела, наносило ущерб и хозяйственной деятельности, осуществлявшейся родственным коллективом, которая служила экономической основой его воспроизводства.

В условиях возникавших противоречий верховные правители старались подчинить экономическую жизнь социально-родственных коллективов нуждам военной организации. В результате можно проследить тенденцию к распространению методов, характерных для управленческой иерархии верховного вождя на весь хозяйственный организм общества. Иными словами, мы можем наблюдать стремление верховных вождей на данной стадии социально-политического развития поставить под контроль хозяйственную деятельность, осуществлявшуюся социально-родственным коллективом в интересах надплеменной иерархии. По имеющимся этнографическим данным, вновь возникший аппарат управления часто наделялся помимо прочих и хозяйственными функциями.

Верховный вождь бена, например, в каждую деревню назначал своего человека, старосту (*мзагиру*). Со слов информантов бена, мзагира приучал население подчиняться вверенной ему деревни и в мирное время. Он участвовал в разрешении конфликтных ситуаций между жителями, распределяя среди них землю и пастбища. На милитаризацию всей системы управления общества бена указывает и использование самого титула «мзагира», который был прежде всего военным титулом. Ванзагира (мн. ч. от мзагира) стояли во главе отрядов численностью до 30 человек каждый. Причем военные ванзагира в управленческой иерархии стояли выше, чем те, которые выполняли административные функции [160].

Обязанности по обеспечению военной деятельности возлагались на местные власти и у хехе. Известно, что местные руководители должны были перед началом военных действий поставлять верховному вождю определенное количество поголовья скота для прокорма воинства.

Принуждение верховными вождями в управлении обществом опиралось прежде всего на силу их дружин. Чтобы эффективно использовать этот механизм в управлении обществом, им необходимо было заботиться о воспитании у дружинников личной преданности. Воспитать лично преданных воинов в тех условиях означало воспитать их на идеологии культа предков вождя и его родственной группы. Эта задача обуславливалась местом, которое занимала дружина в системе социальных связей вождеств и надплеменных образований. Любой член общества, принадлежавший к аппарату управления верховного вождя, к которому относилась и его дружина, в то же время являлся и членом своего собственного социально-родственного коллектива. Таким образом, он должен был чтить не только предков вождя, представления о которых составляли идеологическую базу управленческого аппарата, но и своих собственных предков. Причем пребывание в дружине было явлением

временным, так как по достижении брачного возраста дружинники возвращались в свой социально-родственный коллектив и их положение в обществе определялось местом, которое они занимали в пределах данного коллектива. Иными словами, дружинники окончательно не отрывались от своих родственных групп. Таким образом, они одновременно принадлежали к различным социальным общностям, интересы которых, как уже выше отмечалось, не всегда совпадали. Поэтому они в какой-то момент могли оказаться в ситуации, требовавшей от них выбора поведения между интересами иерархии и своей собственной группы. Верховные же правители, создавая свою управленческую структуру, важным компонентом которой была дружина, стремились устранить этот конфликт, естественно в свою пользу. Для этого необходимо было преодолеть идеологический дуализм, носителями которого были дружинники, воспитывавших на идеологии своих предков. В таком случае вождь и представители его родственной группы обретали у дружинников высший авторитет.

Эта проблема могла решаться за счет комплектования дружин из чужеродных элементов, т. е. чужаков. Отсутствие глубоких идеологических корней у членов управленческого аппарата вождя способствовало воспитанию у них преданности лично вождю, которому они служили верой и правдой. К примеру, дружина верховного вождя кимбу Ньюнгу-я-Маве набиралась из военнопленных, беглых рабов, дезертиров, бывших охранников караванов, т. е. людей без роду и племени [261, с. 315]. Дружина Мирамбо, верховного вождя ньямвези, также в значительной мере состояла из чужаков.

В обществах, в которых управленческий аппарат преимущественно комплектовался из его полноправных членов, например у бена или хехе, верховные вожди стремились максимально оградить его от влияния местных идеологий. У бена будущие воины и управленческие кадры проходили специальную подготовку в школе вождя. Мальчики набирались туда с четырех-пяти лет. Отбор производил сам верховный вождь, и весь процесс подготовки происходил под его непосредственным наблюдением. Он длился приблизительно 10—12 лет. Сюда попадали дети всех слоев общества без исключения. Воспитанники жили в деревне верховного вождя, он же назначал наставников из числа взрослых воинов. В процессе воспитания помимо навыков, необходимых военным предводителям и правителям на местах, большое внимание уделялось идеологической подготовке, в ходе которой осваивались основные верования и история вождества бена, сводившаяся к изучению генеалогии верховных вождей и их военных подвигов [160, с. 159].

В новых управленческих структурах верховные вожди получали определенную свободу действий в принятии управленческих решений. Эти решения преимущественно касались мероприятий по формированию войска, снабжения его продовольст-

вием и амуницией, назначения и смещения нижестоящих правителей и т. д., т. е. того, что было связано с организацией и функционированием аппарата управления. В то же время функции верховного вождя по регулированию общественной жизни в низших эшелонах социума (социально-родственном коллективе, общине или деревне) были весьма ограниченными. Там властно-управленческие структуры практически не претерпели изменений. Старшие социально-возрастные поколения играли основную роль в принятии управленческих решений, касающихся жизни общины. Деятели иерархии вождя, и прежде всего ее низших уровней, т. е. тех, которые соприкасались с общиной и олицетворяли собой авторитет верховного вождя, сотрудничали в тесном взаимодействии с традиционными авторитетами общины. При улаживании конфликтов между ее членами староста опирался на мнение старейшин. Как правило, решения принимались самими старейшинами, и дело до суда не доходило. Что же касается конфликтов, связанных с супружескими ссорами или брачными дарами, то в эти дела не вмешивались не только старосты, но и верховные вожди. Даже у зулусов, у которых власть верховного правителя была наиболее значительной, вождь не мог вмешиваться в дела социально-родственных групп [35, с. 273]. Такой же вывод на своих материалах делает и Л. Мэйр [223, с. 23].

Возрастание роли вождя в принятии управленческих решений привело к изменению в содержании социального контроля за его деятельностью относительно более ранних политико-социологических форм. Его стремление расширить диапазон принятия решений наталкивалось на противодействие старейшин, которые традиционно управляли обществом. Это вновь возникшее противоречие стало оказывать влияние на характер политического процесса. В результате контроль со стороны старейшин за деятельностью лидера стал более номинальным, реальный же контроль перешел к им же созданному аппарату управления, и прежде всего к дружине. Представляется, что механизм осуществляемого обществом контроля за деятельностью верховного вождя был примерно следующим. Старейшины продолжали санкционировать возведение в сан вождя, они же утверждали смену одного вождя другим, если первый не обнаруживал должной удачливости при ведении военных действий. Принимая подобные решения, они ориентировались на общественное мнение, но ядром, вокруг которого это мнение формировалось, была дружина вождя. Именно дружина была той социальной группой, которая проявляла наибольшую заинтересованность в успешном ведении боевых действий, так как они были для них главным источником (часто единственным, если учесть, что многие члены дружин были чужаками, поэтому лишены возможности социального роста в пределах родственных коллективов данного общества) материального благополучия и престижа. Им доставалась основная доля захваты-

ваемой в войнах добычи. Поэтому дружинники в первую голову требовали от вождя эскалации военных действий, а их успех определял отношение дружины к вождю. Как признавал верховный вождь ньямвези Мирамбо, свои походы он совершал под давлением дружины [143, с. 130—133].

В то же время интересы дружины в известной мере совпадали с интересами всего общества, являясь важной предпосылкой того, что мнение дружины о вожде и ее отношение к нему становились достоянием общественного мнения. Старейшины же все более превращались в инструмент, оправдывающий деятельность верховных вождей. В то же время заинтересованность верховных вождей в лояльности старейшин была очевидной, так как именно они продолжали санкционировать решения правителей, после чего они принимали силу закона. Вождь не мог игнорировать их мнение, поскольку авторитет возраста оставался незыблемым на низших уровнях раннеполитических объединений, а это означало, что каждое его решение должно было быть освящено авторитетом старейшин. В этих условиях верховные вожди старались устранить из советов старейшин, которые, как правило, при них существовали, неугодных им лиц, что вело к усилению власти правителей. Предположительно одним из механизмов, посредством которого вождь оказывал давление на своих противников из числа старейшин, было обвинение в колдовстве. В соответствии с господствовавшими в этих обществах мировоззренческими представлениями колдуны являлись главной причиной случавшихся в жизни общества неудач. Считалось также, что верховный вождь как носитель магического авторитета способен выявить тайных колдунов и тем самым устранить причину несчастий. Например, у аньянжа в случае задержки дождей после совершения вождем соответствующих ритуалов следовали обвинения в колдовстве кого-либо из членов общества. Характерным же является то, что в основном назывались противники вождя [192, с. 226—270]. Колдуны же обычно наказывались смертной казнью.

Таким образом, на данной стадии социально-политического развития общества в целом возрастает роль индивида в политическом процессе. В частности, диапазон, в котором вожди принимали управленческие решения, стал зависеть, во-первых, от личных качеств старейшин, а во-вторых, от тех же качеств самих верховных вождей. А. Брайант так характеризовала эту взаимозависимость на примере зулусов: «При таких правителях, как Чака и Диинган (наиболее могущественные верховные вожди зулусов доколониального периода.— В. Б.), людях, отличавшихся сильной волей и полной беспринципностью, такой строй мог вырождаться в тиранию, но, если старейшины клана, из которых состоял королевский совет, были людьми достаточно смелыми, а не придворными льстецами (что случалось нередко), они обладали достаточной силой, чтобы обуздать пове-

дителя, запретить ему совершать безрассудные, противозаконные дела. Если вождь был разумен, он во всех делах, от которых зависело благосостояние племени, совещался со своими приближенными прежде, чем принять какое-либо решение. Очень редко он решался противостоять общему мнению своего совета, отлично понимая, что в таком случае рискует не только своим тронem, но и головой. Что касается мелких текущих дел личного или местного характера, то он действовал вполне самостоятельно: отправлял правосудие, охранял общий мир» [35, с. 284].

Естественно, в эти советы, как показывает материал по доколониальным восточноафриканским обществам, входили и выдающиеся воины, которые, по всей видимости, были людьми вождя. Опираясь в своей политической деятельности именно на эту часть совета, верховные вожди могли проводить свои решения в жизнь. У бена ванзагира были преданными верховному вождю членами совета [160, с. 144]. У хехе аналогичный совет также состоял не только из старейшин, но и из наиболее уважаемых людей из числа воинов [149, с. 30]. В новых условиях завоевание или, вернее, направленное формирование общественного мнения становится, вероятно, немаловажным фактором общественной жизни. Основной целью воздействия на него было обоснование вводимых верховными вождями инноваций в общественную структуру посредством традиции. Поэтому одним из основных личных качеств, наличие которого считалось обязательным для члена совета вождя, было ораторское мастерство [149, с. 33].

Подводя итог рассмотрению динамики политических процессов в доколониальных африканских обществах, отметим следующее. В ее основе, во-первых, лежали социально-возрастные противоречия, во-вторых, противоречия между социально-родственными коллективами, возникавшими в процессе общественной сегментации. Межпоколенный конфликт определялся неравномерным распределением функций по управлению общественными делами в соответствии с биологическим возрастом. Снятие этого конфликта осуществлялось в рамках традиции, которая включала экономические, социальные, идеологические и социально-психологические механизмы его регуляции. В определенные периоды имело место обострение конфликта, особенно в ритуальной сфере, а также в периоды, когда возрастные подразделения выступали в качестве корпоративных групп, объединенных одной целью. В целом же общества, в которых данный тип социально-политической структуры доминировал, находились в состоянии динамического равновесия.

Авторитет лидера на данной стадии социально-политического развития складывался как из рациональных, так и из иррациональных компонентов. Авторитет возраста основывался на жизненном опыте, передача которого от старших к млад-

шим через непосредственный контакт была решающим фактором воспроизводства общественного организма. В то же время данный вид авторитета оформлялся в рамках магического мировоззрения, обусловленного спецификой архаического мышления, особенностью психических процессов восприятия окружающего мира. На базе этого мировоззрения сформировались идеологические представления, закреплявшие господствующее положение старших в обществе и наделявшие их возрастными преимуществами, связанные с наличием жизненного опыта, сверхъестественной силой. Таким образом, культ предков — это тип идеологических представлений, сформировавшийся в рамках магического мировоззрения, отражавший тенденцию общественного развития, ориентированную на простое воспроизводство общественных отношений через передачу социальной информации от старших к младшим, путем закрепления за старшими господствующего положения в обществе. Другой вид авторитета в обществах данной стадии социально-политического развития был авторитет знахаря (мага). Первоначально предпосылкой для его возникновения служила физическая либо психическая аномальность индивида. В соответствии с магическим мировоззрением она рассматривалась как проявление магической силы. Можно также предположить, что возникновению авторитета знахаря (мага) способствовала предрасположенность таких людей, особенно с психическими аномалиями, оказывать внушающий эффект на окружающих. В отличие от авторитета возраста, почитаемого в пределах социально-родственного коллектива, авторитет мага мог распространяться далеко за его пределы. Уже на ранних стадиях социально-политического развития доколониальных африканских обществ прослеживается тенденция к взаимодействию знахаря и молодежи. Особенно отчетливо она проявлялась во время инициаций и набегов на соседей, т. е. тогда, когда молодежь выступала как корпоративная группа, имевшая надродовый характер.

В обществах с данным типом социально-политической структуры роль лидеров в принятии управленческих решений была минимальной. Основную регулирующую функцию выполняла традиция, которая формировала эффективные психические механизмы внутренней саморегуляции. Она, таким образом, осуществляла контроль за деятельностью управляющих и управляемых, который дополнялся и психологическим воздействием коллектива через механизм общественного мнения.

Возникновение институтов, специализировавшихся на управлении, было следующим этапом в развитии политических отношений доколониальных африканских обществ. Это было обусловлено возросшими противоречиями между социально-родственными коллективами, обособлявшимися в процессе общественной сегментации, но сохранившими экономические, социальные и идеологические связи между собой. Основной

функцией таких институтов было улаживание конфликтов, возникавших между этими коллективами. Их авторитет покоился на тех же основаниях, т. е. идеологических представлениях культа предков и магической идеологии. Однако структурные изменения в системе социального управления отразились и на характере этих идеологий. Предки вождя и его родовой группы получили приоритет над предками остальных родственных групп, входивших в социум. Аномальность же начинает искусственно воспроизводиться в ритуалах коронации вождей, в ходе которых они нарушали нормы своего родового коллектива, ставя себя, таким образом, вне его, что давало этим правителям идеологические основания выступать в роли нейтральных арбитров.

В тот же период возникает такое политическое явление, как борьба за власть. В ее основе лежало стремление и родовых групп, и самих лидеров, ее носителей, возвеличить свой авторитет над остальными. В данной борьбе вожди опирались именно на молодежь, выступая уже инициатором совершения набегов. Удача в таких набегах свидетельствовала об их больших магических потенциях, обеспечивая, таким образом, и возвеличивание их престижа. Важным показателем престижа было материальное благополучие вождя, складывавшееся из традиционных подношений, которые делались теми, кто признавал его авторитет. В тот же период возникает и такое явление, как делегирование власти. Суть его состояла в том, что верховный авторитет мог наделить кого-либо, преимущественно из числа родственников, магической силой, даруя им материальные предметы, символы власти, в которых, как считалось, концентрировались такие силы и хранителем которых был вождь. Делегируя свою власть, вождь тем самым увеличивал число подчиненных себе вождей, а значит, возрастал и его авторитет.

Значит, возникновение института сакрального вождя на данной стадии социально-политического развития доколониальных африканских обществ было не чем иным, как делегированием обществом управленческих функций особому институту в соответствии с новыми общественными потребностями и в форме, определяемой господствующим мировоззрением. В соответствии с этим мировоззрением наделение института управленческими функциями, связанными прежде всего с посреднической ролью во взаимоотношениях между родовыми коллективами, означало и автоматическое делегирование ему сверхъестественных функций, используя которые вождь должен был обеспечивать нормальную жизнедеятельность общественного организма. Таким образом, вождь получал приоритетное право контроля над магическими силами, а общество в соответствии с этими представлениями становилось своего рода заложником такого лидера, полностью завися от его воли. Поэтому наряду с развитием институтов власти развивается и

контроль над нею. Целью такого контроля было в первую очередь предупреждение возможности использования вождями своей магической силы во вред обществу. В некоторых доколониальных восточноафриканских обществах он также осуществлялся в институализированной форме. Социальной базой этого контроля были старейшины (старшие социально-возрастные поколения), в руках которых оставалось руководство хозяйственной жизнью общества и авторитет которых оставался незыблемым в пределах своих социально-родственных коллективов.

Характеризуя процесс управления в раннеполитических объединениях Восточной Африки доколониального периода, можно выделить следующие моменты. Усилилась верховная власть в плане возрастания роли верховного вождя в принятии управленческих решений, что, в свою очередь, было обусловлено новыми требованиями к управлению со стороны развившейся военной организации, составлявшей ядро этих объединений. Эволюция властно-управленческой структуры происходила в рамках традиционных идеологических представлений. В то же время имела тенденция к отчуждению идеологических представлений от основной массы населения, превращению их в идеологию в полном смысле этого слова, основной функцией которой было обеспечение авторитета управляющим, что узаконивало их деятельность в глазах управляемых. Господствующее положение стали занимать предки вождя относительно предков других родовых коллективов, в то же время верховные вожди сосредоточивали в своих руках наиболее значимые, с точки зрения представителей этих обществ, магические функции. В результате аппарат управления во главе с верховным правителем заполучил идеологические рычаги воздействия на управляемых. На этой идеологии воспитывались и дружины верховных вождей, являвшиеся важным инструментом их управленческой деятельности.

Требования, предъявлявшиеся обществом к управлению на том этапе развития, привели к иерархизации управленческой системы, основной функцией которой была передача управляющей информации из центра к управляемым элементам. Иерархия строилась на основе личной преданности подчиненных правителей верховному вождю. Члены аппарата управления были обязаны своим высоким социальным положением непосредственно верховному вождю, и он старался формировать свою иерархию из числа лиц, не имевших традиционного права занимать высокое положение в обществе. В то же время отношения внутри иерархии моделировались по типу возрастных властно-управленческих структур, где верховный вождь выступал как отец по отношению к своим подчиненным «сыновьям». Личная преданность вождю закреплялась и в господствующей идеологии, как через почитание членами управленческого аппарата предков правящего клана, так и через

систему брачных отношений с родственниками верховного вождя. Укрепление иерархии происходило и за счет тенденции к бюрократизации управленческого аппарата, которая шла параллельно с нарастанием идеологизации верховной власти. Лишение подчиненных верховному вождю прав исполнения сакральных функций делало невозможным использование последними идеологических рычагов воздействия на управляемых и превращало их в проводников решений, принимавшихся верховной властью.

Тенденция к распространению на весь хозяйственный механизм новых методов управления, тесно связанных с военной организацией, проявлялась в попытках верховных вождей контролировать деятельность внутри родовых коллективов, приспособить ее к нуждам военной организации. Это достигалось за счет внедрения «людей вождя» в структуру социально-родственных коллективов с возложением на них определенных управленческих функций, призванных прежде всего способствовать укреплению иерархии верховного вождя. Однако, несмотря на наличие такой тенденции в развитии социального управления в условиях раннеполитических объединений доколониальной Восточной Африки, эти коллективы оставались преимущественно самостоятельными социально-политическими общностями. Авторитет возраста продолжал играть основную роль в организации социального управления. Таким образом, политический процесс на данной стадии общественной эволюции раскрывается как взаимодействие двух основных суперструктур: с одной стороны, социального управления общины, а с другой — управленческой иерархии во главе с верховным вождем.

Подвергаясь со стороны иерархии определенному воздействию, община в то же время оказывала влияние и на форму управленческого процесса в высших уровнях общества. Она задавала алгоритм перестройки в соответствии со своим образом и подобием. В результате вновь возникшая иерархическая структура по форме воспроизводила взаимоотношения по поводу власти и управления, характерные для общины. Например, дружина вождя в известной степени возникла как решение межпоколенного конфликта внутри родовых коллективов и частично, таким образом, унаследовала и функции института набегов силами молодежи на соседей. Новая иерархическая структура, построенная на личной преданности, выступала в форме взаимоотношений между старшими и младшими, воспроизводя, следовательно, модель властно-управленческих отношений, характерную для социально-родственного коллектива. Такие же отношения были среди дружинников. В соответствии с возрастным критерием осуществлялось и наследование титула верховного вождя.

Старейшины продолжали играть важную роль в политическом процессе на данной стадии общественного развития. Ре-

шения верховных вождей должны были санкционироваться старейшинами, что придавало им силу закона. Однако в действительности роль старейшин в новых политических структурах, и прежде всего в иерархии верховного вождя, существенно изменилась. Снизился их реальный контроль за деятельностью вождя. В новых условиях советы старейшин, существовавшие при верховных правителях, были, по сути дела, инструментом оправдывающим их деятельность. Вожди использовали различные механизмы давления на старейшин, принимающих решения, одновременно их политика была направлена на внедрение в советы старейшин «своих людей», проводников линии вождя в этих советах. Кроме того, пользуясь огромным авторитетом у общинников, для которых любое новое решение должно было быть освящено авторитетом предков, а значит, санкционировано старейшинами, совет мог эффективно влиять на верховного вождя и даже смещать его, заменяя другим.

Диапазон, в котором верховный правитель мог принимать управленческие решения независимо от воли старейшин, варьировался от общества к обществу и во многом зависел от личности самого верховного вождя, а также лиц, входивших в советы. Иными словами, на данном этапе социально-политического развития общества существенно возрастает субъективный фактор в управлении общественными процессами и соответственно уменьшается роль традиции как всеобъемлющего регулятора общественных отношений. Контролируя деятельность вождя, совет выступал от лица общественного мнения, которое оценивало его деятельность прежде всего на основании его военных достижений. Основным социальным ядром, таким образом, вокруг которого это мнение формировалось, была дружина вождя, которая в первую очередь была заинтересована в его военной активности. Поэтому дружина, по сути дела, обладала реальным контролем за верховной властью.

Появление новых методов управления в пределах управленческой иерархии сопровождалось уменьшением роли традиционного поведения среди ее членов. Это означало сокращение автоматизма в поведении представителей управленческой иерархии относительно простых общинников. Они в большей степени, чем другие, оказывались перед проблемой делать выбор в процессе своей жизнедеятельности, и прежде всего между интересами своего родового коллектива и интересами аппарата управления. Такая тенденция наиболее отчетливо прослеживается на примере верховного вождя, аномальное поведение которого нашло отражение в ритуальной сфере. Верховный правитель, таким образом, получал законное право нарушать ранее сложившиеся нормы, если это вело к общественной выгоде. Ослабление роли традиционного поведения на других уровнях управленческой иерархии способствовало, в свою очередь, возрастанию методов управления, основанных на приказах, командах, исходящих из центра управления. Соответ-

венно изменились и методы социализации управленческих кадров. Усвоение норм поведения путем подражания действиям старших уступило сознательному и целенаправленному обучению членов аппарата управления поведению, основная роль в котором отводилась умению подчиняться командам вышестоящего руководителя, и прежде всего верховного вождя. В ряде случаев могли возникать общественные институты, специализировавшиеся на социализации, в рамках которых происходила подготовка управленческих кадров, определяемая целями, стоявшими перед аппаратом управления.

Специализация управленческой деятельности постепенно подрывала эффективность общественного мнения как механизма контроля за деятельностью традиционных лидеров. Теперь судьба членов иерархии, и прежде всего их социальный рост, стала зависеть преимущественно от воли верховного вождя.

Дальнейшее политическое развитие африканских обществ было связано с европейским колониальным захватом континента. Однако этот период в истории африканских стран может быть объяснен со всей полнотой только через понимание взаимодействия собственной логики политического развития африканских обществ в доколониальный период и влияния внешнего фактора в форме европейского политического диктата. Последнему обстоятельству и посвящена следующая глава.

Глава III

КОЛОНИАЛИЗМ:

ОБЩЕСТВЕННЫЙ И КУЛЬТУРНЫЙ ПРОЦЕССЫ

Процесс колонизации Тропической Африки крупнейшими европейскими державами того времени ознаменовал качественно новый этап в политическом развитии обществ, населявших Африканский континент. В результате этого процесса африканские социумы были насильственно включены в мировую экономическую систему, содержание которой состояло в эксплуатации местного населения со стороны стран-метрополий. Низкий уровень развития социально-экономических отношений африканских обществ определил, по существу, и форму эксплуатации. Экономическое принуждение в условиях Африки не могло быть использовано в качестве основного механизма такой эксплуатации, хотя бы вследствие того, что отсутствовал рынок рабочей силы, свободный от всяких средств производства, который является необходимым условием капиталистического способа производства. Немцы констатировали: «Без использования форм внеэкономического принуждения невозможно организовать туземцев для оживления их экономической жизни. Можно утверждать, что при отсутствии товарно-денежных отношений экономическое развитие совершенно невозможно без использования различных форм принудительного труда» [169, с. 199].

Поэтому создание соответствующей политики административной системы было необходимым условием организации колониальной эксплуатации. Когда мы говорим о «создании» управленческой системы, то имеем в виду, что такая деятельность человека принципиально отличается от той, которая была рассмотрена нами в предыдущей главе. Это несовпадение было обусловлено глубокими стадийными различиями общественных систем, взаимодействовавших в колониальном процессе, с одной стороны, первобытных, с другой — империалистических. Если в первом случае традиция как регулятор общественных отношений складывалась естественным путем и подчинение ее власти осуществлялось преимущественно бессознательно, то в капиталистических обществах управление — это сознательная и целенаправленная деятельность людей, ориентированная на достижение заранее сформулированной цели. Только при капитализме управление выделяется в самостоятельную область человеческих отношений, а также становится объектом научного познания. Именно на данном этапе общест-

венной эволюции складывается понимание управления как специфической деятельности людей, направленной на получение определенного результата. Этому способствовал рост промышленного производства. Как отмечал К. Маркс: «Рост размеров промышленных предприятий повсюду служит исходным пунктом... для прогрессирующего превращения разрозненных и рутинных процессов производства в общественно комбинированные и научно направляемые процессы производства» [4, с. 642]. Американский инженер Ф. У. Тэйлор (1903 г.) и французский инженер А. Файель были первыми авторами работ по научному управлению.

Свойство политических культур, характерных для капиталистических обществ, обусловлено, в свою очередь, эволюцией человеческой психики. Здесь, в отличие от мышления в комплексах, которое доминировало в доколониальных африканских обществах, превалирует понятийно-категориальное мышление, посредством которого индивид может выходить далеко за пределы своего непосредственного жизненного опыта. Человек выделяет себя из окружающей среды, противопоставляя природе и обществу как субъект объекту. Он действует целенаправленно, его деятельность ориентирована на объект, в отличие от традиционной деятельности, ориентированной на соблюдение заданного образца. Целеполагание такой деятельности находится в будущем, в то время как традиционная деятельность формально обращена в прошлое, так как в качестве идеала выступает модель поведения предков. «„Рациональная“ программа деятельности предполагает теоретическое вычленение целей и средств, воспроизведение способов подчинения средств целям, обоснование целесообразности в программе отдельных актов. Индивидуальное сознание оказывается здесь правомочным не только теоретически воспроизводить требование системы, но и выбирать тот или иной вариант их реализации» [81, с. 69]. Вычлняя себя из общества, человек способен к самосознанию и самоанализу, к оценке своего знания, нравственного облика и интересов, идеалов и мотивов поведения, к целостной оценке себя как деятеля... Здесь люди также осознают свою принадлежность к тому или иному классу или группе, поднимаются до понимания своего положения в системе производственных отношений, своих общих интересов [89, с. 135].

Черты индивидуального и общественного сознания, присущие эпохе индустриального общества, были обусловлены, в свою очередь, глубокими изменениями в сфере социальных взаимодействий, характерными для данного этапа общественной эволюции. Прежде всего имеется в виду процесс социальной индивидуализации, выражавшийся в отчуждении индивида от прежних социальных связей докапиталистической эпохи, фундамент которых составляли родственные отношения. Разрыв таких связей произошел, как известно, в ходе становления капиталистического способа производства, в результате которого

возникла огромная армия людей, лишенных всяких средств производства, с одной стороны, и владельцев этих средств — с другой. Иными словами, с устранением архаических форм общественной собственности на средства производства исчезла и экономическая основа, на которой существовали различные формы общинной организации. В результате этого процесса возникло «гражданское общество», характерной особенностью которого была высокая степень индивидуализации. «И все *гражданское общество*, — писал К. Маркс, — есть война отделенных друг от друга уже только своей *индивидуальностью* индивидуумов друг против друга и всеобщее необузданное движение освобожденных от оков привилегий стихийных жизненных сил» [9, с. 129]. Родство как основной принцип, определявший социально-политическую корпоративность в капиталистических обществах, уступило место человеческому интересу. «Каждое деятельное проявление его существа, каждое его свойство, каждое его жизненное стремление, становится *потребностью, нуждой*, которая делает его *себялюбие любовью* к другим вещам и другим людям, находящимся вне его... Таким образом, *естественная необходимость, свойства человеческого существа*, в каком бы отчужденном виде они ни выступали, *интерес*, — вот что сцепляет друг с другом членов гражданского общества» [9, с. 134]. Традиция как основной регулятор общественной жизни в гражданском обществе уступает место праву, поскольку здесь управление возможно только за счет применения одинакового масштаба к различным людям. Коренным образом изменяется и характер управленческой деятельности, которая в этих обществах приобретает бюрократический характер. М. Вебер сформулировал идеальный тип бюрократической организации, который при всем его несовершенстве, что отмечалось как западными, так и советскими авторами, довольно четко охватывает основные свойства капиталистической управленческой организации. Это следующие свойства.

1. Аппарат управления (организация) есть рационально созданный инструмент или средство для достижения ясно выраженных групповых целей. Структура и принципы организации должны отвечать этим целям.

2. Организация строится строго по иерархическому принципу. Каждый служащий подчиняется вышестоящему должностному лицу и несет ответственность как за свои действия, так и за действия своих подчиненных.

3. Задачи аппарата расчленяются на возможно простейшие операции.

4. Деятельность всех служащих регламентируется системой правовых предписаний, определяющих объем их служебных полномочий.

5. Отправление властных функций основывается на факте пребывания в должности, а также на специальных знаниях и

навыках служащего. Служащие действуют беспристрастно, «обезличенно». Это необходимо как гарантия того, чтобы цели организации не подменялись и не искажались по произволу отдельных должностных лиц и лидеров харизматического типа, и для обеспечения заменяемости служащих (при оставлении ими должности) без заметного ослабления организации [80, с. 46—47].

Как можно заметить, этот тип политической культуры по своим социальным, идеологическим и социально-психологическим свойствам в известной мере противостоит политической культуре докапиталистических обществ, в которых она была основным регулятором общественной жизни, т. е. традиционной политической культуре. Однако следует иметь в виду, что, противопоставляя эти два типа политической культуры, мы говорим именно об «идеальных типах», поскольку в реальном воплощении в каждой из них можно без труда обнаружить элементы другой, которые тем не менее не являются определяющими. Это обусловлено характером самого эволюционного процесса, когда на каждом его витке неизбежно сосуществуют элементы прошлого и зачатков будущего.

Действительно субъектами политической деятельности в рамках традиционной политической культуры доколониальных африканских обществ были естественно возникшие общественные коллективы (род, племя, клан, община и т. д.). Основными принципами, определявшими корпоративность такого коллектива, были половозрастной и по родству. Любая корпоративная общность в рамках традиционной политической культуры доколониальных африканских обществ непременно осознавала себя коллективом родственников, половозрастной принцип играл важную роль в организации внутренней структуры такой общности. Индивид на данной стадии общественной эволюции не являлся автономным субъектом деятельности и свои интересы тесно ассоциировал с интересами коллектива, к которому принадлежал, причем общественный интерес был первичным по отношению к интересу индивидуальному. Чувство корпоративности возникало не в результате осознания общности интересов индивидами, входившими в тот или иной коллектив, а на базе формирования чувства сопричастности посредством использования общих символов и ритуалов, являвшихся мощным средством эмоционального воздействия. Все члены такого коллектива — субъекта политической деятельности в традиционной политической культуре — были связаны между собой различными социальными обязательствами, которые жестко закреплялись традицией. Мужчины в доколониальных африканских обществах играли основную роль в управлении общественными делами, причем старшие имели преимущественные права. Харизматический тип авторитета также был широко распространен.

Колониальный процесс в сфере политической представлял

собой взаимодействие двух вышеобозначенных типов политической культуры: с одной стороны, традиционной политической культуры доколониальных африканских обществ, с другой — политической культуры капиталистических общественных систем-метрополий. Проанализируем его в единстве культурного и общественного процессов, являющихся составляющими колониального процесса, но в то же время обладающих относительной самостоятельностью.

Особенностью политического развития африканских обществ в колониальный период является сознательная и целенаправленная деятельность европейцев по формированию систем социального управления. Уровень развития общественного сознания в тех капиталистических государствах, которые выступали в качестве метрополий, определил тот факт, что в этом процессе была активно задействована наука. Более того, сама колониальная практика вызвала к жизни целое научное направление — социальную антропологию. Известный английский исследователь так называемых этнографических народов Б. Малиновский определил соотношение политики и науки в колониальном процессе следующим образом: «Должны ли мы смешивать политику с наукой? В одном случае — решительно да. Если знание позволяет предвидеть события, а предвидение, в свою очередь, означает власть, бессмысленно настаивать на том, чтобы научные результаты не были использованы теми, кому суждено управлять. Важность изучения культурных контактов и культурных изменений, вызываемых этими контактами, была осознана в большинстве стран, перед которыми стояла проблема управления колониями, что привело к развитию там антропологии» [226, с. 4]. О тесной взаимообусловленности колониальной практики и антропологии (или этнологии) писал в конце XIX в. журнал Этнологического общества: «В настоящее время общепринято: этнология требует самого пристального внимания не только потому, что она способствует любопытству тех, кто любит заглядывать в деяния природы, а из-за ее практического значения, особенно для страны, чьи многочисленные колонии и интенсивная торговля способствуют контактам с различными видами рода человеческого, которые отличаются друг от друга физическим обликом и нормами морали» [178, с. 182]. Эта взаимосвязь политики и науки еще более категорично была обозначена В. Флауэром в его послании президиуму Антропологического института в 1884 г., где он писал: «Предмет этнологии... наиболее важен в практическом отношении. Он важен для того, кто должен управлять» [178, с. 184].

Интересно, что одним из самых важных моментов в научно-практической деятельности европейцев был вопрос об отношении к африканским доколониальным политическим структурам при создании систем управления. Известная английская африканистка Л. Мэир отмечала: «Европейское управление в Афри-

ке вызвало радикальные изменения. В ряде областей общественной жизни эти изменения не были заранее предусмотрены. Однако в сфере управления европейские правительства были вынуждены определить свое отношение к традиционным властям, здесь теоретически четко определялась их позиция» [222, с. 125]. В ходе колониальной деятельности европейцев в конце XIX — начале XX в. возникли своего рода научные концепции или «философии» колониального управления. Основным дифференцирующим признаком таких концепций был опять же вопрос отношения к традиционным институтам социального управления. Наиболее известные из них — теории прямого и косвенного управления. Под косвенным понимался такой тип колониального управления, который предусматривал использование доколониальных властно-управленческих структур. Под прямым же — такое управление, при котором эти структуры полностью разрушались, а на их месте создавались новые, по образу и подобию европейских. Классическими представителями первого типа считались англичане, второго — французы. Л. Мэйр так характеризовала эти типы: «Традиционные правители либо признавались и использовались как часть административной машины большего масштаба, либо же игнорировались: власть их сознательно подрывалась, и традиционные институты замещались... „новыми и негибкими“ сооружениями» [222, с. 195].

Возникает закономерный вопрос, почему именно этот аспект колониальной практики европейцев вызывал столь бурные теоретические дискуссии? Отвечая на него, отметим, что, во-первых, организация политико-административной структуры, при отсутствии возможности экономической эксплуатации, имела первостепенное значение, точнее, была единственным рычагом, посредством которого эта эксплуатация могла вообще осуществляться. Во-вторых, для понимания данного явления следует учитывать и политические традиции самих общество-колонизаторов, в данном случае Англии и Франции. Политическая культура англичан, как известно, более традиционна: в ней по сей день сохраняются многие элементы, характерные для докапиталистической стадии эволюции, что отсутствует в политической культуре современных французов. Такая «традиционность» англичан не могла не сказаться и на отношении к африканским «монархиям», которые они стремились сохранить и в колониальном управлении. И наконец, в-третьих, вопрос об отношении к доколониальным властно-управленческим структурам, его особая роль в возникших теориях управления свидетельствуют о том, что эта проблема была основной при решении практических задач, связанных с организацией политического процесса в колониях. Как показывает анализ практики колониального управления в Африке, оба варианта в действительности не имели тех существенных различий, которые декларировались в теории. М. Мерлэн, первый губернатор

Французской Экваториальной Африки, в частности, писал: «Прямое управление в колониях невозможно... Поэтому мы должны проводить политику взаимопомощи и сотрудничества с туземными властями» (цит. по [279, с. 108]). Х. Дешамп также отмечал, что французские колониальные администраторы на практике в конце XIX в. проводили политику косвенного управления, которая была близка идеям Лугарда [166, с. 306].

В целом можно констатировать отсутствие единства взглядов на проблему соотношения теории и практики в прямом и косвенном управлении как среди западных, так и среди советских исследователей, которые, по замечанию Ю. Н. Зотовой, «не смогли дать сколько-нибудь полного решения этой проблемы. Их точки зрения нередко значительно расходятся» [57, с. 21—22]. В то же время представляется очевидным наличие определенных общих черт в колониальной практике Англии и Франции, которые были обусловлены объективными закономерностями, определявшими взаимодействие одинаковых по уровню социально-экономической эволюции общественных систем. Это обусловило, по всей видимости, возникновение аналогичных процессов, и в частности тождественных элементов в практике управления английских и французских колоний. Различия же в политических традициях метрополий, и прежде всего в их отношении к традиционным институтам власти, отразились в теоретических воззрениях на колониальное управление, определили специфику приемов и методов, используемых в практике. Если во французских колониях эксплуатация традиционных институтов носила преимущественно стихийный характер в повседневной практике колониальных чиновников, то у англичан опора на эти институты была возведена в ранг государственной политики. Как справедливо отметила Ю. Н. Зотова: «Приемы колониального управления были детально разработаны, и целесообразность их применения все-сторонне обоснована. Во всяком случае они были скрупулезно зафиксированы в обширных постановлениях, положениях, инструкциях, проведены на практике и в результате превращены в тщательно отрегулированную систему» [57, с. 4]. Здесь же следует отметить, что результаты этой политики нашли свое научно-теоретическое осмысление в рамках политической антропологии относительно самостоятельного научного направления, возникшего в рамках социальной антропологии в 40-х годах нынешнего столетия, которое, по сути дела, сформировало определенный взгляд на политическое развитие африканских обществ в колониальный период, и в частности на воспроизводство в нем традиционных структур. Поэтому представляется важным наряду с анализом объективной стороны этого процесса рассмотреть и его субъективную сторону, т. е. подвергнуть проверке выводы, сделанные политическими антропологами, их понимание роли и места традиций в колониальном политическом развитии.

Идейным отцом политики косвенного управления является Ф. Лугард, изложивший ее основные принципы в «Политическом меморандуме», опубликованном в 1916 г. [218]. В этой работе он обобщил весь предшествовавший опыт Великобритании по организации управления в своих колониях, и в частности в Индии, а также свой собственный опыт, полученный в Нигерии, где он с 1900 по 1919 г. служил губернатором. Впоследствии разработанная им система была введена на шестнадцать африканских территориях, в том числе и в колониях Восточной Африки. Таким образом, если при организации управления в Нигерии деятельность Ф. Лугарда была мотивирована прежде всего практическими потребностями и объективными обстоятельствами, то его последователи действовали на основании разработанной им и опубликованной в «Политическом меморандуме» теории. Если понимать под теорией «собрание информации о действительности в обобщенной и сжатой форме» [73, с. 100], то те идеи и принципы, которые он изложил в этом труде, вполне могут быть определены как теория колониального управления. С точки зрения кибернетики теория рассматривается как «черный ящик», в который через «входы» поступает информация, на материале которой строится теория (т. е. обобщаемые ею факты), а на выходе появляется созданная теорией информация (т. е. предсказанные теорией факты). В соответствии с этим подходом колониальная практика в Северной Нигерии послужила входящей информацией, на выходе же был, по существу, получен главный теоретический вывод о том, что традиционные институты власти (т. е. доколониальные институты) можно и должно использовать при создании системы колониального управления. Причем, как показывает анализ теоретических воззрений создателей данной концепции, предполагалась не только адаптация этих институтов к новым условиям, но и активное их использование в качестве основного элемента для формирования принципиально нового типа общественных отношений. П. Хэйли так, например, определял роль доколониальных институтов в новой системе управления: «Признанные традиционные институты власти должны стать не просто частью управленческой машины, но жизнеспособной ее частью, что дало бы возможность направлять энергию и способности туземцев на сохранение и развитие своих собственных институтов» [189, с. 10].

Несмотря на то что созданная Ф. Лугардом теория выглядела как методическое руководство для практиков, претворявших колониальную политику в жизнь, она имела под собой определенную философскую подоплеку. Согласно замечанию В. Краевского, все теории строятся на определенной теоретической, аксиоматической и методологической основе, причем эта основа иногда избирается ее творцами осознанно, а иногда бессознательно, как не что безусловное. Именно второй подход характеризует данную теорию колониального управления. Ана-

лиз основных принципов, положенных в основу этой теории, позволивших сделать вывод о возможности использования институтов управления, по сути дела, доклассовых обществ в системе колониальной эксплуатации, позволяет заключить, что ее создатели вольно или невольно не проводили качественного различия между известными им европейскими системами и теми, которые они встретили в Африке. Отсюда предполагалось, что африканские правители обладают такой же властью, как и европейские эпохи феодализма, и тем самым уровень их реальной власти существенно завышался. Именно такая установка послужила методологической основой теории косвенного управления. В соответствии с ней было вполне логичным считать, что для управления народом достаточно контролировать его традиционного правителя, заставить его действовать в интересах метрополии. Ф. Лугард, в частности, в своих инструкциях чиновникам колониального аппарата требовал проведения такой политики, «когда местные органы управления управляются по законам, исходящим от туземных властей, которые сами находятся под нашим контролем» [218, с. 14—15]. Одним из создателей этой теории, Д. Камерон, видел ее суть в преданности и верности народа своему традиционному лидеру, «какая бы проявлялась свободно и без давления извне» [153, с. 7—9]. Одним словом, согласно этой теории, в системе колониального управления возможно использование традиционных правителей, но при этом необходимо возложить на них те функции, которые обеспечивали бы эксплуатацию местного населения в интересах метрополии. Считалось, что таким образом удастся легитимировать колониальные власти, оптимизировать сам процесс колониального управления.

Здесь же довольно легко просматривается связь методологических посылок, на которых сознательно или бессознательно основывалась теоретическая связь политики косвенного управления с прагматизмом — философским направлением, возникшим в конце XIX — начале XX в. и оказавшим сильное влияние на общественную мысль Запада. Прагматизм истинным считает то, что полезно, удобно, выгодно, что служит практическим целям. Один из основоположников прагматизма, У. Джемс (1842—1910), писал: «Истиной прагматизм признает то, и это единственный его критерий истины, что лучше „работает“ на нас, ведет к успеху» [53, с. 55]. Что касается выгоды, то политика управления через туземных правителей предполагала затрату гораздо меньших средств, чем через белых чиновников. Так, губернатор Танганьики Д. Камерон писал: «Необходимо помнить, что для нас совершенно невозможно управлять такой большой страной, как Танганьика, прямо через английских чиновников, если мы не увеличим их численность во много раз, что невозможно по финансовым причинам» [155, с. 94].

Если же анализировать методологические основы этой теории под углом зрения понимания ею общественного развития

как исторического процесса, то здесь достаточно отчетливо прослеживается ее связь с эволюционизмом. Эволюционизм же рассматривает этот процесс в качестве накопления лишь количественных изменений. Именно на его базе возникает и функционализм, конкретно-научное направление, появление которого было непосредственно обусловлено практической деятельностью по организации управления в колониях. Д. А. Ольдерогге отмечал: «Использование „туземных институтов“ в целях колониального управления требует от колониальных чиновников знания этих институтов и тех функций, которые они выполняют в родовом обществе. Из этой потребности колониального управления родилась функциональная школа в этнографии» [97, с. 44—45].

Прагматический аспект функционализма отмечал, в частности, М. Глюкман, который, критикуя его создателя Б. Малиновского, отводил ему лишь «роль удобной схемы при проведении полевых исследований, подчеркивая его непродуктивность в анализе процесса социальных изменений» [183, с. 16].

Эволюционистский аспект функционализма проявляется в понимании им развития как количественного изменения числа функций социальных институтов. В соответствии со взглядами функционалистов общество состоит из определенным образом организованных форм человеческой деятельности — институтов. В любом обществе имеется, следовательно, постоянный набор таких институтов, обладающих теми или иными функциями, которые изменяются по мере развития общества [227, с. 49—50]. Точнее, сам процесс общественного развития есть не что иное, как изменение функций, составляющих это общество институтов. Соответственно в рамках политики косвенного управления предполагалось сознательное, целенаправленное воздействие на функциональное содержание доколониальных африканских институтов социального управления таким образом, чтобы они могли действовать в направлении достижения задаваемых целей. Б. Малиновский так писал о косвенном управлении:

«Колонии, где осуществляется косвенное управление, это колонии, в которых была сделана попытка использовать туземных монархов, вождей, собрания, суды, признанных и поддержанных европейской администрацией, которая и определяла их функции: одни аннулировала, другие расширила, третьи придала вновь» [226, с. 142].

Итак, в процессе реализации политики косвенного управления можно выделить два основных аспекта. Первый связан с практическими мероприятиями по организации управления в колониях, второй с отражением этого процесса в общественном сознании общества-колонизатора. Причем если практические мероприятия были подчинены сугубо прагматическим целям, связанным с получением максимальных прибылей в ходе колониальной эксплуатации местного населения, то теоретическая

часть имела и собственно познавательные цели, связанные с анализом процесса развития колониальных обществ. Отражение в сознании колониального процесса развития постепенно дифференцировалось, все более приближалось к научно-теоретическому осмыслению на базе определенного философского осмысления.

Если в период становления теории косвенного управления основным методом было наблюдение за результатами практической деятельности, то на следующем этапе, и в частности во времени реализации этой политики в Восточной Африке, таким методом можно считать эксперимент, осуществлявшийся на научно-теоретической базе. Б. Малиновский, выделяя собственно познавательные цели в процессе реализации политики косвенного управления, писал: «В колониальной политике мы имеем, возможно, самое близкое приближение к эксперименту, а временами почти к контролируемому эксперименту, какой только может быть обнаружен в общественной науке. Политика косвенного управления, к примеру, является областью, в которой ожидаются определенные практические результаты на хорошей теоретической основе» [227, с. 7]. Действительно, на этом историческом факте мы сталкиваемся с первой попыткой человека организовать управление обществом на базе научно-теоретического знания, т. е., другими словами, попыткой научного управления обществом.

Осмысление результатов этого эксперимента нашло свое отражение в рамках политической антропологии, возникновение которой, как относительно самостоятельной научной отрасли, сопряжено с выходом в свет книги под редакцией М. Фортеса и Е. Эванс-Причарда «Африканские политические системы» в 1940 г. Отметим, что проблема «влияния процесса модернизации на африканские традиционные политические системы» является одной из основных, решаемых в рамках этого научного направления [157, с. 861]. В целом для политической антропологии характерен вывод о том, что африканские «монархические институты были в состоянии не только приспосабливаться к новым условиям, но и активно формировать принципиально новые социально-экономические и политические отношения» [214, с. 3]. Определяя институты социального управления в доколониальных африканских обществах как «монархические», политические антропологи не вводят качественные критерии, что, по существу, обусловлено все тем же эволюционным пониманием процесса общественного развития. Поэтому использование таких понятий, как «вождь» или «король», либо у них часто является произвольным, либо отражает степень концентрации власти в руках того или иного правителя доклассовой эпохи, без четкого уточнения этой степени. Иными словами, если в отечественной традиции понятие «вождь» употребляется по отношению к институтам социального управления первичной формации, а «король» — вторичной, то в по-

литической антропологии все они попадают под понятие «монархические институты».

Таким образом, политическая антропология дает, по сути дела, положительную оценку эксперименту, который представляла собой политика косвенного управления. Если принять ее, то следует принять и эволюционистское понимание процесса общественного развития, и в частности политическое развитие африканских обществ в колониальный период за счет целенаправленного наделения доколониальных институтов социального управления новыми функциями, что и позволило им формировать принципиально новые общественные отношения, построенные на эксплуатации человека человеком. Следовательно, по существу, снимается проблема качественного перерождения социального управления африканских обществ в колониальную эпоху. Этим самым утверждается идентичность его содержания на любом этапе общественной эволюции.

Советские же исследователи, занимавшиеся изучением политики косвенного управления, как правило, обращали внимание прежде всего на ее содержательный аспект, вскрывали ее эксплуататорскую сущность. Убедительно доказывалось, например, что создаваемые англичанами в рамках этой политики «туземные власти», по сути дела, являлись частью колониальной бюрократической машины, служившей тем же эксплуататорским целям. Другими словами, изучалась колониальная общественная практика, теоретические же воззрения западных ученых на процесс политического развития африканских обществ в тот период практически не рассматривались. Знакомая с работами советских исследователей на эту тему, можно обнаружить довольно парадоксальную картину, а именно: с одной стороны, констатируется новое качество созданных в рамках косвенного управления институтов власти, а с другой — теоретическое осмысление самого процесса политического развития доколониальных африканских обществ в тот период, по сути дела, совпадает с тем, которое предлагается политической антропологией. Это можно обнаружить в использовании советскими африканистами категории «традиционное» по отношению к колониальным органам власти. Совершенно естественно, например, что с позиции эволюционистского понимания процесса общественного развития такие органы определяются политическими антропологами как «традиционные», т. е. те же доколониальные, но с новыми, приданными европейцами функциями. Однако в этом же смысле категория «традиционное» употребляется зачастую и исследователями-марксистами, и в частности отечественными обществоведами, и по отношению к колониальным институтам социального управления. Так, для Ю. Н. Зотовой традиционный институт управления в колониальный период — это просто модифицированный вид доколониального института, выполняющий новые функции, которые до колонизации ему не были свойственны [57, с. 146]. В то же

время она справедливо указывает на качественное перерождение систем социального управления африканских обществ в колониальный период: «Система туземной администрации позволяла максимально использовать колонию в интересах метрополии. При помощи „туземных“ властей обеспечивалось политическое закабаление, предоставление концессий, принудительный труд и другие условия прибыльной эксплуатации метрополитен сырьевых и людских ресурсов колоний» [57, с. 132]. Таким образом, получается, что анализ колониальной практики позволил Ю. Н. Зотовой сделать вывод о новом качественном содержании систем социального управления африканских обществ в колониальный период, но одновременно она, по существу, трактует процесс их развития в духе того же функционализма, который в принципе исключает его понимание как последовательный переход от одного качественного состояния к другому.

Это же характерно и для исследований В. К. Карпова. Один из выводов его работы заключается в том, что применение косвенного управления в Танганьике (1918—1939) позволило англичанам «маскировать подлинный характер колониального управления видимостью самоуправления, основанного на использовании традиционных институтов власти в соответствии с обычаями народов данной страны» [65, с. 187—188]. Здесь мы сталкиваемся с тем же противоречием. С одной стороны, констатируется качественно иной тип управленческих структур, созданных в колониальный период, который противопоставляется «самоуправлению», характерному для доколониальных африканских обществ, с другой — допускается возможность использования «традиционных институтов власти в соответствии с обычаями данной страны» для достижения колониальных целей, т. е. для эксплуатации местного населения. Заметим, что эта точка зрения, по сути дела, подтверждает ту положительную оценку эксперимента, который мы усматриваем в политике косвенного управления, в ее научно-теоретической части. Примерно также оценил результаты политики косвенного управления и ее известный апологет П. Хэйли, согласно которому в результате ее проведения «удалось дать Африке достижения западной цивилизации, не разрушая африканские политические институты» [189, с. 10], с той лишь разницей, что советские исследователи справедливо определяли эти «достижения» как колониальную эксплуатацию. По А. С. Балезину, «вождей колониального общества уже нельзя именовать традиционными властями, ибо они имели другой источник власти, другие экономические условия существования, другой характер связей с производителями» [26, с. 242], сам процесс политического развития в колониальный период он трактует, по сути дела, также в духе функционализма, т. е. как наделение доколониальных институтов социального управления новыми функциями. По его мнению, политическая организация колониаль-

ного общества Уганды представляла синтез видоизмененных традиционных политических институтов... и инноваций, внесенных британскими властями [26, с. 241—242].

Подытоживая, укажем на отсутствие в отечественной африканистике осмысления политического развития африканских обществ в колониальный период, основанного на понимании истории как движения общественной системы от одного качественного состояния к другому, т. е. в рамках историко-диалектического метода. Отметим также, что демонстрация эксплуататорской сущности создаваемых колонизаторами «туземных властей» сама по себе не дает ответа на вопрос, могли ли институты социального управления доколониальных африканских обществ, содержание которых определялось социально-экономическими отношениями, характерными для первичной формации, эволюционировать посредством придания им соответствующих функций европейцами в структуры, обслуживающие принципиально новые общественные отношения.

Для ответа на этот вопрос недостаточно констатировать эксплуататорскую сущность новых систем власти только лишь на основании их содержательного анализа, т. е. исходя из господствовавших производственных отношений. Необходимо рассмотреть процесс эволюции собственно политических отношений африканских обществ в колониальный период, а это в отечественной литературе практически не предпринималось. И этому можно найти объяснение. Такой анализ предполагает разработанность проблем, связанных с динамикой данного вида отношений в доколониальный период, как своего рода точки отсчета. Они же историками новейшего времени, т. е. теми, кто традиционно занимался изучением вопросов, связанных с колониализмом, практически никогда специально не исследовались, что объективно ставило их перед необходимостью заимствования понимания такого явления политической антропологии. Сама же эта проблема, связанная с осмыслением процесса развития африканских обществ в колониальный период, имеет принципиальное значение, так как от ее решения во многом зависит и наше понимание современных политических процессов, происходящих в африканских государствах, и в частности роли традиций в их политических культурах. Поэтому представляется необходимым рассмотреть динамику политических отношений в африканских обществах колониального периода прежде всего как естественноисторическое продолжение тех тенденций, которые определяли эту динамику в доколониальную эпоху, вычленив в ней и общественную и культурную ипостаси.

Колониализм в Африке способствовал формированию там особого типа социально-политической структуры, которую Д. А. Ольдерогге определил как «колониальное общество» [95, с. 9—11]. Ее уникальность объясняется тем, что она возникла в результате взаимодействия общественных систем, имевших

глубокие стадияльные различия. Иными словами, в Африке произошло столкновение общественных структур, принадлежавших к различным историческим временам. С одной стороны, в этом взаимодействии участвовали общества с уровнем развития экономики, социально-политических институтов, идеологии, мировоззрения и, наконец, социальной психологии, характерными для стадии разложения первобытности, а с другой — социальные организмы, в которых те же процессы соответствовали уровню развитого капитализма. Несомненно, активной стороной в этом взаимодействии выступали европейские общества, навязавшие народам Африки политическое господство и получившие тем самым возможность насильственно вводить инновации в их общественную структуру.

Однако было бы ошибочным рассматривать африканские общества в этом взаимодействии в качестве пассивных адептов вводимых европейцами инноваций, а возникшие в результате колониальные системы лишь как сочетание элементов различных культур. В целом же в африканистике сложилось именно такое представление об этом процессе. В результате такого подхода взаимодействие африканских и европейских социумов, приведшее к возникновению «колониальных обществ», рассматривалось исследователями прежде всего со стороны воздействия европейцев на африканские социальные системы, и соответственно подобные исследования сводились к изучению изменений, возникавших в этих системах под европейским влиянием. Методология такого подхода основывалась на широко распространенном представлении об африканских обществах как внеисторических образованиях, лишенных собственной внутренней логики эволюции. Таким образом, колониальный общественный процесс сводился, по существу, к изучению деятельности европейцев в Африке.

Наиболее отчетливо эта тенденция проявилась при освещении политических процессов колониального общества, где зачастую предпочтение отдавалось анализу субъективного фактора, т. е. анализу деятельности тех или иных европейцев по организации колониального управления в своих колониях. В целом такой подход способствовал формированию представления, что политический процесс в Африке начинается в колониальную эпоху как бы с нуля, благодаря деятельности европейцев, которые, используя те или иные приемы и методы, продиктованные в первую очередь их собственной логикой политической эволюции, стремились к достижению поставленных перед собой целей. Африканским же доколониальным социумам отводилась лишь роль пассивного материала для экспериментаторской деятельности европейцев, которая, как представлялось, и составляла содержание их политического развития в колониальный период. Именно эта идея, как мы могли заметить, и пронизывала возникшие в ходе колониальной практики концепции управления. Между тем имеющиеся в рас-

поряжении материалы дают все основания несколько иначе посмотреть на этот процесс. Прежде всего можно отчетливо фиксировать обратное воздействие на протекание колониального процесса наблюдать, что развитие африканских обществ в этот период было обусловлено, может быть, не столько внешним фактором, сколько их внутренней логикой эволюции, определявшей динамику в доколониальный период. Хотя точнее было бы говорить не об обусловленности развития внутренним фактором, а об обусловленности направления вектора этого развития. Уже с первых шагов колонизации динамическая структура доколониальных африканских обществ, по сути дела, диктовала ту форму, в которой она осуществлялась.

Из истории мировой колонизации хорошо известно, например, что захватчики сеяли вражду среди местного населения, натравливая одни народы на другие, действуя, как принято считать, в соответствии с принципом «разделяй и властвуй». Трактую таким образом колониальный процесс, прежде всего его ранние этапы, содержание которых составлял военный захват территорий и покорение проживающих на них народов, европейцы представляются в виде изощренных политиканов, которые ловко срабатывали наивных аборигенов, облегчая себе тем самым достижение своих неблагоприятных целей. Однако такая оценка этого явления, с нашей точки зрения, не вполне правомерна. Дело в том, что во многих регионах, в том числе и в Восточной Африке доколониального периода, представители политических структур сами были не менее изощренными политиками. Действуя в рамках традиционной политической культуры, они умело боролись за власть, используя противоречия между различными социальными группами. Колониальная же ситуация лишь резко обострила этот процесс, так как возникли новые силы в лице колонизаторов, которые традиционные конкуренты стали использовать для достижения своих предусмотренных традиционной политической культурой целей. Они старались, в частности, заручиться поддержкой колонизаторов, привлечь их военные силы для борьбы со своими традиционными конкурентами. Показательна в этом смысле беседа Мерере вождя васафва, этноса, расположенного в Восточной Африке (современная Танзания), с представителем немецкого колониального аппарата, записанная суахилийским купцом Селимом бин Абакари в начале XX в., т. е. во время завоевания европейцами этой части Африканского континента. Приведем отрывки из его дневников: «Они (вахехе — этническая группа, с которой васафва находились в традиционной вражде. — В. Б.) прогнали меня с земли моего отца и привели сюда в Усафа. Я хочу вернуться на землю моих предков, и теперь вы, немцы, можете помочь мне начать войну с вахехе и перебить их. Я могу со своей стороны поддержать Вас и, когда вы начнете действовать, дать Вам 200 аскар (воинов. — В. Б.)... и сам могу привести их до владений вахехе... Однако бвана

Бюмиллер (представитель немецкой колониальной администрации.— В. Б.) помнил, что султани Мерере не желает, чтобы местные вожди управляли своими народами без его ведома, а жаждал единоличной власти во всей баре (внутренняя часть материка.— В. Б.). Он ответил: „Хорошо, но мне необходимо, чтобы этот приказ был отдан бваной Висманом. Как только я его получу, я обязательно начну военные действия“» [276, с. 77—78].

Как известно, верховному вождю марангу Мареале удалось убедить немцев в том, что остальные вожди настроены против насаждаемых ими порядков, в результате чего 19 вождей были казнены [187, с. 110]. Достигнув при помощи европейцев целей, предусмотренных системой традиционной политической культуры, африканские правители зачастую вступали в военную конфронтацию со своими бывшими союзниками. Г. Баннет отмечает, в частности, что вожди баганда, используя таким образом англичан, затем вступали с ними в конфликт [142, с. 68]. Поведение традиционных лидеров, особенно на первых стадиях колонизации, было обусловлено законами функционирования доколониальных общественных систем, которые и формировали мотивы их деятельности, обеспечивая эффективный контроль за ее осуществлением как со стороны социума, так и за счет внутренних механизмов психорегуляции. Этим и объясняется тот факт, что лидеры надплеменных иерархий, взаимодействуя с европейцами, действовали прежде всего в интересах своей системы, активно используя вновь возникшие дополнительные возможности для достижения своих, содержавшихся в их традиционной политической культуре, целей. Поэтому постулат теории косвенного управления, предусматривавший использование доколониальных политических структур в системе администрации, регулировавшей качественно иной тип общественных отношений путем простого возложения дополнительных функций на эти структуры, представляется весьма сомнительным.

Во-первых, препятствием должен был служить традиционный общественный контроль за деятельностью властно-управленческих структур, во-вторых, внутренний психологический контроль самих индивидов-лидеров, шкала ценностных ориентаций которых характеризовалась устойчивыми психологическими установками благодаря большому удельному весу бессознательного в их поведении. Действительно, анализируя колониальный политический процесс в Африке, будь то в английском или французском вариантах, можно обнаружить тождественность его основных этапов, причем одним из них был этап, связанный с разрушением, дезинтеграцией надобщинных доколониальных политических структур. Рассмотрим это подробнее.

Сравнивая обе концепции управления, нетрудно заметить, что когда речь идет об использовании традиционных институ-

тов власти в управлении (английский вариант) или, наоборот, об их разрушении (французский вариант), то имеются в виду именно надобщинные управленческие структуры, но никак не система регуляции общины, поскольку и те и другие не собирались их перестраивать, ориентируясь в конечном итоге на эксплуатацию общины как целостного организма. К примеру, если французы считали, что необходимо «подавлять наиболее развитые традиционные системы власти, которые всегда служат барьером между нами и нашими подданными» [241, с. 24], то англичане стремились «либерализовать и модернизировать традиционные иерархические структуры» [155, с. 98]. По нашим же представлениям, обе эти теории, при всей кажущейся на первый взгляд их несовместимости, являются субъективным отражением объективно проходившего колониального политического процесса, причем они не противостоят, а скорее дополняют друг друга. Иными словами, каждая из этих концепций выхватила и абсолютизировала лишь какой-то один характерный для данного процесса этап. Оба теоретических подхода были обусловлены, по нашему мнению, в определенной мере собственной политической идеологией той или иной метрополии, в какой-то мере ее индивидуальным колониальным опытом, а также методологией, определявшей понимание процесса общественного развития.

В теории прямого управления, с нашей точки зрения, нашел преимущественно отражение этап колониального политического процесса, связанный с необходимостью разрушения надобщинных политических структур, служивших препятствием для эксплуатации общины. В ходе проникновения в Западную Африку французы активно вступали в союз с одними политическими объединениями для подавления других. Однако управление через традиционных лидеров-союзников было невозможно вследствие выше названных причин, что объективно ставило французов перед необходимостью подавления и политических структур союзников. Д. А. Ольдерогге и И. И. Потехин так оценивали процесс французской колонизации Западной Африки в середине XIX столетия: «Договоры, заключенные ею (Францией.— В. Б.) с вождями племен, были нужны ей лишь на период оккупации как средство установления господства. Укрепившись, Франция стала бесцеремонно нарушать их: она смещала представителей традиционной власти и вместо них назначала своих ставленников, кроила и перекраивала административную карту, не считаясь с границами королевств и племен, разрушала их, вмешиваясь во внутреннюю жизнь племен» [93, с. 302].

В целом политика прямого управления господствовала с 1904 по 1914 г. В дальнейшем же практическая политика французских колонизаторов мало чем отличалась от проводимой англичанами с той лишь разницей, что она не была утверждена в качестве основной политической доктрины. В пе-

риод между мировыми войнами, по сведениям Ж. Сюре-Канала, французы использовали вождей при сборе налога, прибегали к их помощи при получении рабочей силы для нужд администрации и предпринимателей. Вожди же, в свою очередь, все чаще стали использовать традиционный крестьянский труд на своих полях в корыстных, личных целях. Это поощрялось колониальной администрацией, а тех, кто игнорировал распоряжения вождя, могли быть ею наказаны. Однако все это осуществлялось спонтанно, без какой-либо юридической базы. Как указывает французский ученый, те же самые действия могли служить и поводом для смещения вождя с должности, если он чем-нибудь не устраивал администрацию. В этот период вожди официально не признавались французами, во инструкции, получаемые колониальными чиновниками на местах из центра, ориентировали их на уважение вождей. А 21 декабря 1934 г. был издан первый декрет, согласно которому вожди получали официальное признание и стали получать жалование за свой труд. Однако они так и остались лишь агентами администрации, не став официально ее чиновниками [268, с. 98].

Итак, французская политика прямого управления действительно отражала объективную закономерность, характерную для колониального политического процесса, выражавшуюся в необходимости разрушения надобщинных политических структур африканских социумов, что служило тем перерывом постепенности, без которого невозможен был переход к новому качественному состоянию социального управления. Что же касается дальнейших этапов колониального процесса, связанных, в частности, с воспроизводством элементов прошлого в новом образовании, то они в силу тех или иных причин не нашли отражения во французской теории прямого управления, хотя их последующая практическая деятельность в сфере организации колониального управления, по сути дела, вступала в противоречие с принятой теорией.

Английская же теория косвенного управления дает нам в некотором роде обратное явление. В ней нашел отражение тот этап колониального политического процесса, который связан с воспроизводством пришлых элементов в качественно новом образовании, т. е. с исторической преемственностью. В то же время этап, связанный с разрушением традиционных структур известного уровня, т. е. с дезинтеграцией прежнего качественного состояния политических систем, не стал объектом теоретического осмысления в рамках этой концепции. Тем не менее, как свидетельствует колониальная практика, он также необходимо предшествовал в регионах, в которых воплощалась эта политика. Так, организация управления в эмиратах Северной Нигерии, на базе обобщения опыта которой сложилась, как известно, эта теория, осуществлялась уже на фоне разрушенных прежних политических образований. Деятельность Ф. Лу-

гарда в данном регионе представляла собой, по его собственным словам, «восстановление престижа фульбских эмиров, в значительной степени утерянного в результате завоевания» [218, с. 227]. Окончательное разрушение прежних структур завершалось уже после установления господства. В частности, известно, что находившиеся у власти в период британской экспансии правители почти повсюду были смещены [57, с. 32]. Другими словами, подавив политические структуры, необходимо было уничтожить и лидеров, воспитанных этими структурами и не способных в силу этого служить в интересах европейцев.

Теперь подробнее посмотрим, как разворачивался колониальный политический процесс в Восточной Африке в его объективном и субъективном измерениях. Для этого региона вряд ли справедлива оценка концепции косвенного управления в практической деятельности англичан, данная Д. А. Ольдерогге и И. И. Потехиным, которые считали, что внедряемая ими система не была результатом «намеренного претворения в жизнь заранее сформулированной концепции, как это пытаются представить некоторые этнографы из функциональной школы, прославляющие государственную мудрость колониальных администраторов. Теоретическое обоснование было подведено под эту систему уже постфактум» [93, с. 295]. Именно в данном регионе, как выше уже отмечалось, соотношение субъективной и объективной колониальной деятельности позволяет в целом оценить ее в качестве своего рода научного эксперимента. Здесь теория предшествовала практике, а результаты практической деятельности были осмыслены на уровне научно-теоретического мышления. Поэтому именно здесь можно наиболее полно проследить взаимодействие теории и практики, оценить полученные в ходе эксперимента результаты.

Рассматривая и оценивая деятельность англичан в Восточной Африке, результаты проводимой ими политики косвенного управления, необходимо учитывать, что ко времени установления колониального господства Великобритании над народами этой части континента последние более 20 лет находились под владычеством Германии. В период германской колонизации, который длился с 1889 по 1916 г., была, по существу, разрушена социально-политическая организация вождеств (союзов племен), т. е. надобщинные управленческие структуры. Это объясняется прежде всего тем, что вторжение немцев подорвало караванную торговлю, в результате чего была ликвидирована экономическая основа существования социально-политических структур данного типа. Продвижение немецких войск шло по тем же караванным путям, которые соединяли побережье с внутренними районами. Во время немецкого правления были запрещены и межплеменные войны, что также способствовало деградации военизированной организации — социальной основы надобщинных политических структур. На первых порах немцы

тоже активно использовали союзы с лидерами одних раннеполитических объединений для подавления других. Достигнув своей цели, они, как правило, разрушали и социально-политическую организацию бывших союзников. Так, подавляя жестокое сопротивление, которое оказали колонизаторам хехе, немцы выступали в союзе с их традиционными противниками — бена. Подавив же сопротивление хехе, колонизаторы упразднили у них институт верховного вождя. Они казнили Мквану, возглавлявшего сопротивление, но поначалу пытались управлять все же через традиционного претендента на этот титул. Но поскольку это не принесло желаемого результата, в конечном итоге почти все претенденты на титул верховного вождя, как и большинство глав кланов и вождей, входивших в союз племен хехе, были казнены. До 1926 г., т. е. до времени, когда политика косвенного управления стала активно внедряться англичанами в Восточной Африке, у хехе не было верховного вождя. Не избежали впоследствии аналогичной участи и верховные вожди союзных немцам этнополитических объединений. К примеру, был казнен и верховный вождь бена.

Обратим внимание на следующий момент: сам факт жестокого обращения колонизаторов с африканскими лидерами нельзя рассматривать в отрыве от традиционной политической культуры африканских обществ. В рамках данной культуры осуществление властных функций увязывалось общественным сознанием непосредственно с персоной руководителя, обладавшей в силу тех или иных причин определенным магическим потенциалом, что, собственно, и давало ему право на власть. Поэтому лишение такого лидера власти не могло быть осуществлено через устранение его с занимаемой должности, что достаточно в политической культуре рационального типа, а только через физическое устранение его с политической арены. Умерщвление вождей, не отвечавших требованиям народа, предъявляемым к руководителю, прежде всего не обладавшим с его точки зрения, достаточным магическим потенциалом, широко использовалось в политической практике доколониальных африканских обществ. Более того, колонизаторы, как правило, не позволяли подданным хоронить казненных правителей на своих территориях, увозя останки далеко за пределы. Это также диктовалось традиционной политической культурой, так как в соответствии с представлениями культа предков мертвые правители в известной степени сохраняли свою власть над подданными, что могло быть использовано оппозиционными колонизаторам силами. С подобными фактами мы еще столкнемся далее. Зачастую же европейцы высылали традиционных лидеров за пределы территорий, на которых проживали подвластные им люди. В период правления Ф. Лугарда в Северной Нигерии колониальной администрацией был принят закон «О высылке низложенных вождей» (1917 г.). Причем, как правило, правители высылались навсегда. Например, из восьми высла-

ных администрацией эмиров только один по истечении срока изгнания вернулся [57, с. 34].

Разрушение политических структур надобщинного уровня вызвало интенсивные дезинтеграционные процессы в восточно-африканских обществах. Быстро распадались крупные раннеполитические объединения. Жители покидали деревни, возникшие здесь в ходе активной военной деятельности, и селились в менее доступных районах, пытаясь тем самым избежать уплаты налога, который вводился колонизаторами. Г. Калвик так рисует процесс дезинтеграции, который ему довелось наблюдать у бена: «Группировки среди старейшин сеяли смуту и в без того ослабленную племенную организацию, дисциплина была подорвана, никем не управляемые люди стали расходиться, а некоторые уходили и селились даже на побережье» [160, с. 95]. Устранение традиционных лидеров усугубляло этот процесс. По выражению губернатора Танганьики Д. Камерона: «Люди оставались без вождей, вожди — без людей» [155, с. 169].

Однако задачи, которые ставили перед собой колонизаторы на следующем этапе, т. е. после подавления сопротивления туземцев, не могли быть решены без привлечения значительных трудовых ресурсов. Рабочая сила нужна была для производства сельскохозяйственных культур, потребность в которых испытывала европейская экономика. В Восточной Африке, в частности, немцы активно внедряли производство каучука, сизаля, хлопка, чая, кофе, табака. Немалые трудовые ресурсы нужны были и для развития горнодобывающей промышленности, строительства грунтовых и железных дорог, в сфере обслуживания и т. д. Для решения этих проблем необходимо было создать такую систему управления, которая бы отвечала этим императивам. Невозможность использования капиталистических методов эксплуатации местного населения ввиду низкого уровня развития производственных отношений в доколониальных африканских обществах определила внеэкономическое принуждение в качестве основного метода эксплуатации. Причем речь шла как о физическом принуждении, так и об использовании элементов психологического принуждения путем утилизации соответствующих традиций.

Высшие этажи колониальных управленческих систем строились на базе военно-бюрократического принципа. Немецкая система управления в Восточной Африке представляла собой пирамиду, на вершине которой находился губернатор, подчинявшийся только правительству Германии. Он обладал законодательной властью и исключительными правами во всех делах администрации, состоявшей из ряда департаментов, мог создавать, перемещать и отменять системы власти, возглавлял вооруженные силы. Главы этих департаментов имели только совещательные функции. В 1904 г. при губернаторе был создан совет, в функции которого входило обсуждение с ним текущих

дел. Члены этого совета назначались губернатором. Совет не имел права вето. Ниже располагались комиссары округов, которые назначали и смещали вождей. Вожди были лишены традиционных судейских функций, которые теперь выполняли представители немецкой администрации. В распоряжении комиссара округа был отряд полиции и военных.

Однако упование только на методы физического принуждения не могло обеспечить эффективного управления социально-экономическими процессами в колониях. Для этого бы потребовался огромный штат чиновников и армии, что было невыгодно с экономической точки зрения. Как показала практика, община оказалась крайне невосприимчива к различного рода инновациям, которые пытались вводить европейцы. Причем это касалось и таких нововведений, которые явно были экономически выгодны туземцам. Вследствие высокой идеологизации общественной жизни, и в частности хозяйственной деятельности, характерной для традиционной политической культуры доколониальных африканских обществ, сформировался определенный тип личности, жестко ориентированный на простое воспроизводство, для которой эта идеология, по словам Л. С. Выготского, «часто является препятствием на пути к развитию его опыта, заслоня субъективными представлениями объективную картину мира» [45, с. 79].

Поэтому попытки европейцев внедрить новые формы хозяйственной деятельности или усовершенствовать традиционные встречали активное сопротивление общины, в корне отменявшей какие-либо новшества. Яркий в этом отношении пример из колониальной практики англичан в Индии описывает Эд. Дженикс: «В одной из деревень Индостана британское правительство за свой счет провело воду. Всякая английская деревня, конечно, пришла бы от этого в восторг. У индусов же произошло страшное волнение, особенно еще потому, что были установлены необходимые правила, регулирующие пользование проведенной водой. Для патриархального индуса было непонятно, как какое-то официальное лицо может установить новые обычаи. И неизвестно, чем бы кончилось дело, если бы одному сметливому чиновнику не удалось убедить своих одесельчан, что все это сделано по древнему обычаю, недавно открытому вновь. Когда старейшины втолковали это своим соплеменникам, все успокоилось, и дело было устроено» [54, с. 70].

Управленческая деятельность европейцев на следующем этапе колонизации, т. е. после покорения африканских народов, стала испытывать объективную потребность в использовании психологического принуждения, содержащегося в традиционном регулировании общественных отношений в доколониальный период. Прежде всего это касалось использования тех общественно-политических структур, которые накануне колонизации наиболее эффективно оказывали такой вид принуждения.

т. е. надобщинных управленческих образований. На практике это означало частичное восстановление, реанимацию ряда элементов данных структур, которые могли быть адаптированы к целям колониального управления. Тенденцию к их использованию отчетливо можно фиксировать в любом варианте колониальной практики европейцев, независимо от их теоретических воззрений на этот счет. Что же касается пребывания немцев в Восточной Африке, то здесь наряду с «кнутом носорога», основного средства управления, европейцы использовали также элементы доколониальных институтов власти. К. Сперфер, например, усматривает в этом смысле много общего между методами, применяемыми немцами, с одной стороны, и англичанами — с другой [266, с. 18—24, 31—34].

Однако, разрушив надобщинные управленческие структуры у народов, населявших восточную часть Африканского континента, немцы не затронули существенным образом жизнедеятельность самой общины и даже, по мнению некоторых исследователей, способствовали ее консервации [101, с. 24]. Инновации, внедрявшиеся ими в жизненный уклад этих народов, согласно материалов данного периода, зачастую абсорбировались общинным сознанием и сами начинали восприниматься местным населением как традиции. Иными словами, эти нововведения не меняли основного алгоритма мышления африканцев, ориентированного в прошлое, для которого воспроизводство заданного образа поведения оставалось основным законом существования.

В докладе комиссара дистрикта Танга в вышестоящие органы в 1926 г. говорилось: «После опроса старейшин различных племен, живущих в районе Танга, было установлено, что ранее не существовало обычая, в соответствии с которым член племени по приказу властей должен был безвозмездно трудиться по поддержанию в должном состоянии близлежащих дорог или на других работах... Однако немцы ввели обычай неоплачиваемого труда по поддержанию состояния дорог: и с тех пор его соблюдали. В настоящее время он рассматривается туземцами как укоренившийся... Введенный немцами обычай был тщательным образом обсужден со старейшинами и старостами, представлявшими различные племена, и все они настаивали на том, что обычай должен существовать и далее» [199, с. 72].

Итак, получив мандат Лиги наций на управление территориями бывшей Германской Восточной Африки, англичане столкнулись с обществами с разрушенной военной организацией, в которых деградировали надобщинные управленческие структуры, в то время как община с характерными для нее производственными, социальными, идеологическими и социально-психологическими отношениями продолжала существовать в почти неизменном виде, хотя за этот период они были «обучены» новым формам деятельности.

Создавая «туземные власти», англичане конструировали такую управленческую структуру, которая бы могла, с одной стороны, сохранить общину, как целостный социальный организм, а с другой — наиболее эффективно осуществлять внедрение хозяйственных инноваций в ее деятельность. Важным моментом при достижении этой цели стало использование традиционных правителей в системе колониального управления. Сам такой принцип английской теории управления сформировался под давлением колониальной практики, анализ которой свидетельствует о том, что, несмотря на разрушение европейцами надобщинных управленческих структур, впрочем, как и социальной базы, на которой они сформировались, т. е. военной организации, доколониальные лидеры этого уровня или их преемники продолжали пользоваться авторитетом у людей, находившихся в прошлом под властью таких правителей. Поэтому они нередко выступали в качестве альтернативных, неформальных лидеров, противостоя колониальным властно-управленческим структурам. Причем, как свидетельствует материал, воспроизводство традиционных систем власти могло происходить в условиях, совершенно отличных от тех, в которых они функционировали в доколониальное время. Например, это явление имело место на промышленных предприятиях, на которых трудились африканцы. Так, на одной из медных шахт (г. Луаншья) администрация создала систему управления, состоявшую из советов, избираемых самими африканцами. В результате представителями в этих советах зачастую оказывались члены правящих кланов тех племен, к которым принадлежали рабочие [185, с. 85].

Английский колониальный чиновник повествует о таком эпизоде из своей служебной практики в Кении. Бригада, состоявшая из ста человек, члены которой принадлежали к этнической группе игони, прекратила работу и пришла к нему. Оказалось, что без ее ведома управляющий плантацией заменил старосту, который пользовался авторитетом традиционного лидера. После того как Лумли посоветовал управляющему восстановить их руководителя, бастующие вернулись к работе [219, с. 190].

Тот факт, что авторитет традиционных лидеров доколониального времени сохранялся даже в условиях, когда разрушались социальные предпосылки, определившие в свое время их возникновение, можно объяснить прежде всего характером традиционной политической культуры, в рамках которой лидерство было тесно увязано со всем комплексом идеологических представлений, определявших, в частности, исключительную персонификацию власти. Соответствующие диспозиции, как установлено психологами, являются наиболее устойчивым компонентом психологической структуры личности. Известно, например, что верования и идеалы в силу их меньшей ситуативности сохраняются и при изменении социальных форм по-

ведения и даже в стрессовых ситуациях, решительно изменяющих отдельные мнения [175].

Более того, выяснилось, что даже в социумах, в которых иерархические структуры, разрушенные немцами, находились в упадке в течение нескольких десятилетий, в памяти людей они не были утрачены. Б. Малиновский отмечал, что при реализации политики косвенного управления в бывшей Германской Восточной Африке не составляло труда найти законных вождей и восстановить их власть [227, с. 85]. В этой связи представляет интерес и такой эпизод из колониальной практики. Прежде чем ввести косвенное управление у бемба, многие англичане сомневались в целесообразности этого шага. Настоятельность вызывал длительный срок, в течение которого бемба управлялись немцами на принципах прямого управления. Высказывались сомнения в том, что восстановленная иерархия сможет выполнять возложенные на нее функции. Однако, как показала практика, «представления о вожде у бемба продолжали жить, и институт проявил большую жизнеспособность после двадцати пяти лет прямого администрирования» [249, с. 21].

Объясняя это явление, необходимо учитывать следующий факт: община, оставаясь основой жизнедеятельности большинства населения Тропической Африки, продолжала воспроизводить ценности, характерные для традиционной политической культуры доколониальных социально-политических организмов. Именно общинный мировоззренческий, идеологический и социально-психологический субстрат, как выше отмечалось, составлял и основу представлений о верховном вожде. Он же оказывал существенное влияние и на мировоззрение новых социальных слоев, возникших в колониальную эпоху. Так, в одном из колониальных отчетов отмечалось, что уважение к вождю «в крови у банту». Даже туземцы, получившие образование и никогда не бывшие под властью традиционного вождя, настаивали на реставрации его власти [227, с. 35]. Создавая системы управления в рамках политики косвенного управления, англичане старались вовлекать в ее сферу людей, имевших право на лидерство в соответствии с нормами традиционной политической культуры. При этом они ориентировались на мнение старейшин, основных хранителей и толкователей традиции. Однако, чтобы эти люди могли функционировать в колониальной системе управления, их необходимо было соответствующим образом подготовить. Подготовка должна была включать в себя не только овладение определенными навыками и умениями, диктуемыми новой управленческой структурой, но и воспитание соответствующей шкалы ценностей.

Анализ практики колониальной деятельности европейцев в Африке свидетельствует о том, что они все сталкивались с этой проблемой. Смещая традиционных вождей на первом этапе колонизации и назначая на их место других, более лояльных

новому режиму, европейцы, таким образом, не достигали тех целей в управлении, которые они перед собой ставили. Эти лидеры в условиях сохранившейся социальной организации доколониального типа либо продолжали в конце концов действовать в интересах своего народа, что, как правило, противоречило интересам колонизаторов, либо теряли ценности, регулировавшие поведение их в доколониальный период. Утрата этих ценностей не восполнялась новыми ценностями, которые бы осуществляли функцию внутреннего контроля за их деятельностью в качестве колониальных чиновников. Это превращало их во внесоциальные элементы, лишенные общественных идеалов, активно нарушавшие нормы поведения, предписываемые традиционной политической культурой и неспособные в то же время плодотворно действовать в интересах колониальной администрации из-за отсутствия соответствующей профессиональной и психологической подготовки. Социальная деградация этих вождей, дезинтеграция структуры их личности вела зачастую и к их биологической деградации, наступавшей вследствие злоупотребления алкоголем, наркотиками и т. д. Такими примерами изобилует вся колониальная история Африканского континента.

В этом смысле достаточно типична судьба верховного вождя бена Киванги II. Чтобы стать верховным вождем, он оклеветал перед немцами своего брата Салимбинго, обвинив его в контактах с англичанами. В результате верховный вождь Салимбинго был казнен. Но позднее, будучи верховным вождем, Киванга II сам был уличен в контактах с англичанами, снят немцами с должности и сослан. Однако англичане в 1919 г. возвратили ему верховный титул. В дальнейшем Киванга вызвал сильные недовольства соплеменников, грубо нарушая традиционные нормы поведения. В то же время он не устраивал и администрацию, плохо выполнял ее распоряжения, утаивал средства от собираемого им налога и т. д. В конце концов верховный вождь был уличен в крупных махинациях и посажен в тюрьму [160, с. 90—93].

Подготовка или обучение традиционных руководителей, направленная на овладение ими необходимыми для выполнения колониальных функций навыками и умениями, а также на воспитание у них соответствующей шкалы ценностей, были составной частью колониального процесса развития политических отношений. На протяжении только немецкого периода колонизации в Танганьике насчитывалось около 100 школ, в которых обучалось приблизительно 60 тыс. африканцев, среди которых были и традиционные лидеры [145].

Со временем, отмечает Ю. Н. Зотова, исследуя колониальное правление Англии в Северной Нигерии, помимо лояльности британской короне стала учитываться соответствующая подготовка преемника. В Сокоте, Кацине, Кано, Кадуне, Джос были созданы школы для сыновей эмиров [57, с. 35].

Иными словами, в рамках политики косвенного управления подготовка традиционных вождей приняла наиболее целенаправленный характер, так как в новых условиях «вожди не могли оставаться самыми консервативными элементами общества, быть слепыми в окружающем их мире» [151, с. 463]. Предполагалось, в частности, «не только дать образование будущим правителям, но и воспитывать у них правила гражданского поведения и вырабатывать концепцию обязательств перед обществом (т. е. перед „колониальным обществом“.— В. Б.)» [151, с. 463].

Практика специальных школ для подготовки будущих «традиционных» вождей получила широкое распространение по всей Тропической Африке. Одна из таких школ была создана в 1924 г. в Таборе (Танганьика). В эту школу старались набирать детей традиционных вождей в возрасте восьми-девяти лет. В ходе колониальной практики, как отмечал Р. Л. Бьюел, утвердилось мнение, если «мышление не подвергалось стимуляции до наступления половой зрелости, то впоследствии его невозможно было стимулировать» [151, с. 463]. Подобные наблюдения подтверждают предположение, что традиционные методы социализации, характерные для обществ доколониальной Африки, способствовали формированию в индивидуальном сознании жестко фиксированной системы психологических установок и ценностных ориентаций, которая обладала исключительной устойчивостью даже при глубоких изменениях социальных условий жизни, делая, в частности, практически невозможным использование (эффективное) традиционных вождей, особенно на первом этапе колонизации, в системе колониальной эксплуатации.

Общий курс в таких школах длился шесть лет. В течение первых трех лет обучаемые получали элементарные знания на языке суахили, который в доколониальный период был широко распространен по всей Восточной Африке, включая побережье Индийского океана и внутренние районы. В последующие три года их знакомили с английским языком. Будущие правители изучали в школах бухгалтерское дело применительно к задачам, возлагаемым в рамках политики косвенного управления на «туземные казначейства» и «туземные суды», а также знакомились с более прогрессивными методами ведения сельского хозяйства, обеспечивавшими его большую продуктивность.

Обучаемым старались привить европейские культурные ценности, в частности культуру быта, этики и морали. Слабый уровень развития понятийно-категориального мышления определял и высокий удельный вес используемых в процессе обучения методов, ориентированных на бессознательное усвоение передаваемой информации. Так, большую роль играло подражание или, точнее, его высшая форма — имитация. Все учащиеся, например, организовывались в подобие племен. Каждое племя выбирало себе вождя. В процессе обучения постоянно

моделировались ситуации, в которых предстояло действовать будущим правителям в системе «туземных властей». Например, случаи нарушения дисциплины кем-либо из учеников выносились на суд школы, который имитировал деятельность «туземного суда». Вождь, который в этот день был дежурным по школе, действовал в качестве судьи, другие же вожди играли роль членов совета вождя. Принимаемое судом решение подлежало утверждению европейца-наставника. Как правило, это были либо дополнительные работы, либо телесные наказания, производимые на глазах всей школы.

Школа имела банк и магазин. Обучаемые могли вкладывать и тратить получаемые ими в качестве стипендии деньги [151, с. 464]. Создавая управленческие структуры, которые включали элементы традиционной политической культуры, англичане всячески старались укреплять авторитет своих, по сути дела, ставленников у народа. Это, в частности, вменялось в обязанности колониальным чиновникам, было важным элементом проводимой англичанами политики. Взаимоотношения администратора и вождя регламентировались «ордонансом» (постановлением) о «туземных властях», где администратору приписывалось направлять деятельность вождя советами и воздерживаться от метода директивного управления местным населением [149, с. 13]. В колониальной практике распоряжения и постановления администрации доводились до населения и выполнялись как распоряжения непосредственно вождя [271, с. 95—100].

Под влиянием требований, формулируемых в рамках политики косвенного управления, формировалась своего рода этика поведения английского колониального чиновника. П. Х. Гулливер описывает такой случай: «Дело было в Танганьике. Он вместе с комиссаром округа и чиновником, возглавлявшим данный район, наблюдал движение процессии местного вождя со своей высокопоставленной свитой. Это была небольшая группа бедно одетых людей, олицетворявших консерватизм и беспомощность „туземных властей“. Молодой чиновник, руководитель района, с насмешкой прокомментировал эту „трогательную“ сцену, однако комиссар округа резко прервал его, указав на необходимость оказывать уважение местным политическим традициям. Чиновник внял его совету и впоследствии никогда не допускал поведения, которое бы подрывало авторитет „туземных властей“» [188, с. 14].

Однако необходимо было не только научить вождей управлять, по существу, новым процессом, но и научить управляемых подчиняться этим вождям. Аналогичная необходимость вытекает из общих принципов кибернетического видения процесса управления, который может осуществляться только при известной сопряженности управляющего и управляемого, где последнее должно «понимать» код управляющих структур, что и дает ему возможность реагировать на команды, исходящие

из них. У англичан это приняло наиболее осознанный и целенаправленный характер. Д. Камерон, описывая свой опыт пребывания в качестве губернатора Танганьики, свидетельствовал: «Я всегда придавал огромное значение разъяснению обязанностей вождей перед народом, особенно в вопросах обеспечения охраны жизни и неприкосновенности собственности, их деятельности в суде, а также обязательств подчиненных перед властями, поставленных над ними» [155, с. 62]. В 1922—1923 гг., еще до официального введения Великобританией политики косвенного управления в Танганьике, ее первый губернатор Х. Биатт как одну из основных задач считал «научить местных жителей обращаться к своим вождям за разрешением многочисленных споров» [152, с. 3]. Д. Камерон, сменивший Х. Биатта на этом посту, писал: «Если африканец не заплатил налога или не вышел на общественные работы и т. д., то его подвергали телесному наказанию не за то, что он не заплатил налога или не вышел на общественную работу, а заслушание распоряжения вождя или деревенского старосты. И если бы я прекратил телесные наказания за неуплату налога, то вскоре бы было невозможно его собирать» [155, с. 44].

Создание англичанами управленческих структур с использованием элементов традиционной политической культуры привело на первых порах к положительным результатам. В частности, восстановление института «традиционного» вождя способствовало реинтеграции всего комплекса доколониальных идеологических представлений, связанных с функционированием раннеполитических объединений типа вожеств (союзов племен). Б. Малиновский отмечал, что это способствовало возрождению племенного строя на всех уровнях социальной иерархии [227, с. 85]. Г. Калвику удалось наблюдать, например, как восстановление этого института у бена привело к регенерации общественных отношений по образу и подобию с доколониальными. «Племя бена вернулось к жизни... Странники возвращаются ото всюду, даже с побережья, весть о вожде дошла до них и звала их домой. Возродились чувства верности своему племени и племенная гордость» [160, с. 142]. На наш взгляд, наблюдавшееся восстановление доколониальных норм в связи с реставрацией в рамках политики косвенного управления института вождя объясняется, во-первых, местом этого института в идеологии общества, во-вторых, ролью, которую играют идеологические представления в структуре личности.

Известно, что верования и идеалы являются высшим диспозитивным уровнем поведения личности, которые включают в качестве подчиненных элементов низшие: «Причем высшие уровни регуляции поведения доминируют по отношению к ниже лежащим... Общеизвестно, что в процессе эволюционного развития каждая предшествующая функция перестраивается под регулирующим воздействием последующей... Именно поэтому структура нового, высшего уровня является ведущим регулято-

ром всей структуры личности» [88, с. 212]. С персоной же верховного вождя, как мы помним, был неразрывно связан весь комплекс идеологических представлений, отражавших раннеполитические образования доколониальной Африки. Реинтеграция данных представлений, чему способствовало «восстановление» этого института в рамках политики косвенного управления, определила и потребность людей к воспроизводству тех поведенческих стереотипов, которые ассоциировались с персоной верховного вождя.

По наблюдениям того же Г. Калвика, старейшины бена, «узнав о возрождении института верховного вождя, пытались выяснить, где будут располагаться его поля, чтобы расчистить их и подготовить к его прибытию» [160, с. 142]. Энтузиазм бена вызвало и восстановление школы верховного вождя, что, в свою очередь, способствовало укреплению авторитета созданных англичанами в рамках косвенного управления структур, хотя подготовка в таких школах была направлена на обеспечение колониального аппарата полицейскими и администраторами низшего звена. В результате этой акции, согласно Г. Калвику, «абсолютное большинство стало рассматривать Тогевале как истинного вождя. Его осаждали родители, которые горели желанием послать в эти школы своих сыновей и даже молодых женатых мужчин, которые выросли в период, когда племенная организация была в упадке» [160, с. 162].

Представляется, что процесс развития политических отношений африканских обществ в колониальный период, и в частности соотношение в нем субъективного и объективного, наиболее полно может быть раскрыт при оценке его в двух измерениях: общественном и культурном. При понимании культуры как формы реализации общественного бытия законы развития общества не тождественны законам развития культуры, так как сама форма не тождественна содержанию, а обладает относительной самостоятельностью. Если законы, по которым развивается общество, не зависят от воли и сознания людей, хотя в конечном итоге являются результирующей их деятельности, то форма, в которой это развитие осуществляется, непосредственно зависит от людей, действующих в историческом процессе, их идеологических представлений, ценностных ориентаций, стереотипов поведения и т. д.

С точки зрения общественной эволюции колониальный политический процесс в Африке явился результатом взаимодействия систем, находившихся, по существу, на диаметрально противоположных полюсах генерального вектора исторического развития. С одной стороны, выступали доклассовые или раннеклассовые общества Африканского континента, с другой — европейские социумы, представлявшие собой высшие стадии эволюции капитализма. В результате такого взаимодействия возникли новые социально-политические образования — колонии, которые стали относительно самостоятельной частью

сформировавшихся в этом процессе социально-экономических систем «метрополия — колония». Сущность ведущего элемента этой системы, т. е. метрополии, определила и ее содержание в целом, которое может быть представлено через отношения эксплуатации между развитым центром и неразвитой периферией. Отсутствие объективных предпосылок для эксплуатации населения колоний собственно капиталистическими методами, т. е. посредством экономического принуждения, обусловило использование методов, в основе которых лежало принуждение внеэкономическое. Объективные законы функционирования буржуазной экономики, сводящиеся к получению максимальных прибылей при минимальных затратах, определили, с одной стороны, ограниченное использование методов физического принуждения, а с другой — использование регулятивных механизмов, характерных для доколониальных африканских социальных систем в качестве механизма колониальной эксплуатации. В результате объектом этой эксплуатации стал не отдельный «свободный» индивид, а община как целостный организм.

Таким образом, основным противоречием колониальных общественных структур стало противоречие между общиной и колониальной управленческой иерархией, осуществлявшей эксплуатацию общины внеэкономическими методами. Если управленческие структуры общины как наименее динамичные в пределах доколониальных политических объединений по своему содержанию остались неизменными, то надобщинные образования оказались в состоянии развиваться в колониальных условиях, что означало переход их на новый качественный уровень с изменением основных принципов взаимоотношений с элементами прежней структуры. По существу, надобщинные политические структуры стали продолжением колониальной управленческой иерархии. Но развитие этих структур происходило не вследствие возложения на них колонизаторами новых функций, как это трактуется политической антропологией, а вследствие объективного эволюционного процесса, в ходе которого первоначально наблюдалось их разрушение (дезинтеграция), а затем регенерация на качественно новом уровне, с воспроизводством в данных структурах элементов, определявших их прошлое качественное состояние, что отражало момент преемственности в их развитии. С кибернетической точки зрения в процессе колониального политического развития можно выделить этапы, связанные с «обучением» управляющей и управляемой систем, что в английском варианте приняло наиболее сознательный и целенаправленный характер, а деятельность англичан на этом этапе эволюции политических отношений африканских обществ можно определить как попытку создания искусственных управленческих систем. В целом колониальное политическое развитие было направлено в соответствии с основной логикой эволюции этого типа отношений в доколониальный период, которое характеризовалось опережающим разви-

тием надобщинных политических структур при сохранении общины в качестве целостной, относительно самостоятельной самоуправляемой системы. Развитие этих структур в колониальный период привело к возникновению слоя вождей, заинтересованного не только в эксплуатации населения в интересах метрополии, но и в своих социально-классовых интересах.

Возникшие в ходе колониальной практики концепции управления явились, по сути дела, теоретическим осмыслением процесса колониального политического развития. Однако такое осмысление вследствие взаимосвязи его с практическими задачами по организации колониального управления оказалось резко ограниченным временными рамками, а значит, свелось к анализу прежде всего функциональных закономерностей этого процесса и упускало из виду закономерности, действующие в более широком временном диапазоне, т. е. эволюционные. Поэтому учет лишь данных закономерностей при выработке генеральной концепции колониального управления и опора на них в практической деятельности вступали в конечном итоге в противоречия с эволюционными законами, определяющими движение общества в историческом процессе. В результате колониальные теоретические схемы, которые европейцы воплощали в практическую политику по мере усиления эволюционных тенденций в социуме, переставали «срабатывать». Так, французская теория прямого управления, ставившая во главу угла подавление прежде всего надобщинных доколониальных политических структур, что, с нашей точки зрения, объективно отражало неизбежный этап в процессе их исторического развития, обусловленный дезинтеграцией структур прежнего качества, т. е. с перерывом постепенности, в конечном итоге вступила в противоречия с практической деятельностью французов, когда начался в той же мере объективный и неизбежный этап в развитии, связанный с интегративными явлениями, с преемственностью.

Что же касается англичан, то их теория, наоборот, отразила тот этап объективного процесса развития надобщинных политических структур доколониальных африканских обществ, который связан с реинтеграцией на новом качественном уровне, и прежде всего с воспроизводством в нем прошлых элементов. В то же время в ней не были осмыслены эволюционные процессы, а именно: реинтеграция надобщинных структур, которая здесь выступала в форме сознательно осуществляемой политики, есть не что иное, как объективно обусловленный процесс их исторического развития, приведший к появлению качественно иных структур, при котором их содержание стало тождественным содержанию колониальной управленческой иерархии в целом. Это, в свою очередь, коренным образом видоизменило характер социально-управленческих отношений между общиной и новыми надобщинными «традиционными» структурами.

Смещение и назначение вождя на должность практически освободило его от жесткого контроля, который общество осуществляло за его деятельностью в доколониальный период. Поэтому в колониальное время деградировали и те традиционные социальные институты, которые ранее осуществляли контроль. Такие процессы привели к тому, что вновь созданные управленческие структуры оказались не в состоянии эффективно передавать ту управляющую информацию, которая поступала из центральных органов колониальной иерархии. По имеющимся сведениям, вожди, действовавшие в рамках «туземных властей», переставали удостаивать своим посещением традиционные собрания, на которых раньше они доводили до народа свои указы. Вербальный механизм информирования людей в условиях неграмотности населения о решениях администрации должен был быть основным и в колониальное время [243, с. 139]. Соответственно девальвация традиционных ценностей в сознании вождей, чему способствовало «обучение» их европейцами, при отсутствии контроля снизу привела к тому, что «традиционные» вожди начали использовать общественные отношения, характерные для доколониального периода, в своих корыстных интересах. Например, эксплуатируя традицию общественных работ на полях верховного вождя, они требовали обработки и своих полей, урожай с которых использовали для личного обогащения [217, с. 91]. Иными словами, объективные условия, в которых функционировал институт «традиционных» вождей в колониальный период, и прежде всего отсутствие контроля снизу за его деятельностью, способствовали тому, что вожди не выполняли своих традиционных обязательств, однако старались использовать привилегии, которыми наделило их общество в предколониальный период, в своих собственных интересах.

Следует также отметить: колонизаторам, и в частности англичанам, не удалось решить проблемы социализации вождей посредством их «обучения», в ходе которого предполагалось воспитать у них установки, ценностные ориентации, обеспечивающие внутренний психологический контроль за деятельностью в качестве подчиненных чиновников администрации. Контроль же, осуществлявшийся со стороны администрации за деятельностью «туземных властей», не был эффективен. Таким образом, отсутствие социального контроля практически и сверху и снизу приводило к тому, что «традиционные» вожди стали активно злоупотреблять своим положением как с точки зрения ценностей доколониальных африканских социумов, так и колониальной управленческой иерархии. Согласно В. К. Карпову, исследовавшему проблемы, связанные с косвенным управлением в Танганьике (1918—1939), несмотря на ежемесячные проверки, внезапные ревизии и пр., «туземные власти» продолжали злоупотреблять своим положением. Он, в частности, пишет: «Ни жесткий контроль, ни тюремное заключение, ни лишение

титута вождя или старосты не могли остановить злоупотреблений родо-племенной верхушки» [65, с. 43].

Если рассматривать изменения в процессе управления со-
данных англичанами структур относительно их доколониально-
го состояния на информационном уровне, то следует констати-
ровать, что эти структуры не могли служить в качестве канала
обратной связи, поставлять информацию от управляемых эле-
ментов, которая содержала сведения о характере перемены
происходивших под воздействием управляющей информации,
в центр управления. Во-первых, оторвавшись от своего народа
«традиционные» вожди сами в полном объеме не владели та-
кой информацией, т. е. не знали всех проблем, которые возника-
ли в «гуще народных масс» в связи с вводом европейцами
новых форм деятельности в жизненный цикл местных народов.
Во-вторых, и это основное, вожди не были заинтересованы в
поступлении отрицательной информации в вышестоящие колони-
альные инстанции, так как это грозило им смещением с за-
нимаемой должности и заменой их другими лицами, которые,
с точки зрения колонизаторов, смогли бы более эффективно
проводить в жизнь их решения. Смещение же с должности
означало для вождей лишение денежных средств, которые они
получали от администрации за службу. Причем, если основные
массы населения жили в условиях натурального хозяйства,
образ жизни «туземных властей» в этот период во многом стал
определяться рыночными отношениями, представленными в евро-
пейском секторе экономики. Заметим, что и колониальная
судейская система, которая теоретически была также ориенти-
рована на осуществление функций обратной связи, их не вы-
полняла. В частности, она предусматривала в качестве высшей
судебной инстанции суд европейцев, который обязан был рас-
сматривать апелляции, поступившие из «туземных судов», что
должно было обеспечить движение осведомительной информа-
ции в центральные органы.

Однако практика показала, что апелляции очень редко по-
ступали из «туземных судов» в суды белой администрации,
воспринимаемые местным населением как чужие, поскольку
оно не понимало тех актов и директив, которыми эти суды ру-
ководствовались в своей деятельности. Согласно Г. Брауну,
хехе боялись обращаться к суду европейцев, если даже
они осознавали несправедливость решения суда вождя [149,
с. 198]. В качестве реакции на слабую информационную сопря-
женность, которую обеспечивали официальные управленческие
структуры между иерархией и общиной в системе колониально-
го общества, можно рассматривать возникновение неформаль-
ного института так называемых «брокеров». П. Н. Лебедев
отмечает: «В тех случаях, когда формальная структура органа
управления не вполне отвечает его задачам или им не соот-
ветствует подбор и расстановка должностных лиц, как прави-
ло, ответной реакцией органа в целом на эти несоответствия

является образование неформальной структуры» [80, с. 102].

«Брокеры» — это люди из числа местного населения, которые в силу тех или иных причин, связанных прежде всего с особенностями их индивидуального жизненного опыта, довольно свободно ориентировались как в традиционной системе ценностей, так и в правовой культуре колонизаторов. Обладая этой информацией, они за определенную мзду помогали местным жителям корректировать свое поведение в соответствии с новыми нормами, оптимально используя их для удовлетворения своих жизненных нужд. Они разъясняли, например, каково должно быть поведение в той или иной конкретной ситуации, помогали правильно составить различные бюрократические документы для органов колониальной администрации — справки, петиции, апелляции и т. д. Однако один этот институт не мог в полной мере обеспечить необходимую циркуляцию информации, при которой эффективно осуществлялся бы процесс управления.

Ущербоность созданной англичанами системы проявилась в полную силу уже в 30-х годах нынешнего столетия. Именно как попытку искусственным образом решить проблемы, связанные с колониальным управленческим процессом, а если выражаться точнее, проблемы обратных связей мы можем рассматривать внедрение англичанами в административную структуру антропологов-профессионалов. Использование антрополога в качестве механизма обратной связи нашло отражение, в частности, и во взглядах Б. Малиновского. Он писал, например, «Администратор должен сформулировать, какие знания ему необходимы по первобытному праву, экономике, обычаям и институтам. Затем он должен направить научную деятельность антрополога в нужном направлении и тем самым заполучить информацию, без которой он вынужден действовать на ощупь» [226, с. 22].

Ученые антропологи стали активно использоваться европейцами в практике управления, чтобы компенсировать недостатки в информации, поступавшей в центр по принципу обратной связи. При этом предпринимались попытки найти наиболее оптимальные формы взаимодействия между колониальными чиновниками, практиками, и профессионалами антропологами. В частности, Г. Браун упоминает об эксперименте, проведенном англичанами в провинции Иринга (Танзания), целью которого было «определить, в какой степени и каким образом теоретические знания в области социальной антропологии могут быть использованы в процессе косвенного управления» [149, с. 1].

Потребность во введении специального института ученых-антропологов особенно остро ощущалась на стыке колониальной иерархии и общины. Поэтому в английской колониальной практике такой институт вводился прежде всего на уровне района, поскольку именно чиновник данного звена, по сути дела, осуществлял стыковку, непосредственно контролируя дея-

тельность «туземных властей», а также отвечая за обеспечение необходимой информацией вышестоящие органы колониальной управленческой иерархии. Иными словами, не получив в лице «туземных властей» эффективного органа колониальной управленческой машины, была сделана попытка вооружить чиновника-европейца инструментом науки, который бы позволил ему не только более эффективно проводить в жизнь решения вышестоящих органов, но и служить механизмом обратной связи, поставляя в центр информацию о реальных изменениях, произошедших вследствие проведения в жизнь решений центральных органов. Эта задача, стоявшая перед администрацией районного звена (т. е. комиссарами районов), соответствующим образом формулировалась, в частности, при проведении эксперимента в провинции Иринга. Например: «Быстрое развитие, которое испытывают туземцы в результате контактов с западной цивилизацией, требует постоянного совершенствования существующей административной системы в соответствии с вновь возникающими условиями. Администратор при этом играет ведущую роль, его обязанностью является информирование центрального правительства о последствиях воздействия европейских поселений и наемного труда на жизнь племени, о результатах ввода новых решений, причинах и последствиях деградации и о проблемах, связанных с образованием» [149, с. 15].

Однако можно констатировать, что все попытки европейцев решить проблему обратной связи в процессе управления, в том числе и путем внедрения элементов анализа ситуации силами специально подготовленных научных кадров, не увенчались успехом. Это в конечном итоге привело к деградации колониальных систем социального управления. В частности, после Второй мировой войны политика косвенного управления, проводимая в английских колониях, практически повсеместно была отменена.

Оценивая соотношение субъективного и объективного в колониальном процессе, и в частности в английской политике косвенного управления, как одной из форм его отражения в общественном сознании, можно заключить, что недооценка в рамках этой теории управления действия эволюционных законов общественного развития не позволила ей во всей полноте осмыслить объективный процесс развития надобщинных политических структур в колониальный период, переход их в результате этого процесса в качественно новое состояние. Обусловленная практической деятельностью по организации новых структур, эта теория, с одной стороны, все же отразила объективный процесс их эволюции, связанный с воспроизводством прошлых элементов в качественно новом образовании, с другой же — абсолютизировала этот момент, не осмыслив этапа общественной дезинтеграции, который необходимо предшествовал такой деятельности, являя собой перерыв постепенности —

обязательный в процессе качественных преобразований. В результате из поля зрения данной теории выпал и анализ противоречий, которые возникли в ходе этого развития и стали определять историческое движение новой структуры, ведя в конечном итоге к ее гибели. Они сводились прежде всего к противоречиям между общиной и колониальной иерархией и наиболее остро проявились именно во взаимоотношениях общины с «туземными властями», являвшимися, по существу, продолжением этой иерархии. Другими словами, результат получился обратный тому, который прогнозировался теорией косвенного управления.

Вследствие качественного перерождения надобщинных политических структур в колониальный период возник особый социально-классовый слой вождей, который эксплуатировал прежде всего общину, опираясь при этом, при активной поддержке англичан, на доколониальные идеологические представления, которые ранее обеспечивали им авторитет среди населения. По словам Н. Н. Миллера, вожди этого периода ревностно отстаивали преимущества, полученные ими от колонизаторов, «манипулировали традиционными символами, мифами, пословицами и т. д., чтобы за счет этого сохранить свое привилегированное положение в обществе» [231, с. 184]. И если на первых порах население приняло восстановленных английскими колонизаторами вождей за «своих», что, собственно, и дало основания для положительной оценки этого эксперимента, то впоследствии их авторитет у народа резко упал. Изменения, происшедшие в структуре управленческого процесса, в результате качественного перерождения надобщинных политических структур в конечном итоге и подорвали те основы, на которых строилась политика косвенного управления, а именно традиционный авторитет вождей, действовавших теперь в рамках «туземных властей». Как констатировал Р. Л. Бьюел, «власть белого человека поколебала власть вождя и подорвала уважение туземцев к установлениям, регулировавшим его поведение, которые прежде скрепляли племя» [150, с. 23]. Поэтому характерной особенностью национально-освободительных движений в колониях, где использовалось косвенное управление, было то, что они зарождались не в форме прямого протеста против колониального режима, а в первую очередь против власти вождей, против самой системы косвенного управления.

Таким образом, оценивая политику косвенного управления как научную теорию, на базе которой был осуществлен своего рода социальный эксперимент по организации колониального управления, а также результаты этого эксперимента, сформулированные в рамках политической антропологии, можно заключить, что она изначально включала в себя антагонистические противоречия между эксплуататорским содержанием самого процесса управления, который предполагалось осуществить, и доклассовым характером идеологических представле-

ний, которые должны были обеспечить авторитет созданным в рамках этой политики управленческим структурам. Нечувствительность к таким противоречиям на уровне научно-теоретического осмысления колониального процесса объясняется методологическими постулатами, лежавшими в основе понимания процесса общественной эволюции, на которых базировались конкретно-научные дисциплины, обслуживавшие теорию косвенного управления. В соответствии с этими теоретическими подходами политика косвенного управления действительно ощущалась как сознательная деятельность человека по модернизации доколониальных управленческих структур путем придания им новых функций, обеспечивавших их функционирование в новом режиме. Позитивная же оценка этой деятельности основывается на факте «работоспособности» данных структур, которая наблюдалась весьма непродолжительное время, т. е. до середины 30-х годов. Если же принять эту оценку и согласиться с выводами о том, что доколониальные политические структуры надобщинного уровня были способны функционировать в новом социально-политическом контексте, будучи наделенными соответствующими функциями, то трудно объяснить причину их последующей деградации. Иными словами, основываясь на эволюционном понимании общественного развития как накоплении лишь количественных изменений при качественной однородности общественных структур, теория косвенного управления в принципе не могла прогнозировать и возникновение новых противоречий между общиной и надобщинными образованиями, трансформировавшимися ввиду объективности колониального процесса в качественно иные институты, идентичные по своему содержанию колониальной иерархии в целом. Впоследствии же разрешение именно этих противоречий привело к краху политики косвенного управления, впрочем, как и всей колониальной системы. Более того, противоречия между общиной и колониальной иерархией осознавались самими африканцами зачастую как противоречия между общиной и «туземными властями», детищем этой политики.

Теория косвенного управления отражала и объективные общественные процессы, связанные прежде всего с воспроизводством прошлых отношений в качественно новом образовании, т. е. момент исторической преемственности. И в этом смысле она вполне могла быть использована в качестве научного базиса для практической деятельности, для прогнозирования результатов. Исходя из кибернетических представлений о процессе управления, деятельность англичан по претворению в жизнь этой политики можно определить как попытку создания искусственных общественных систем посредством соответствующего «обучения» управляющей и управляемой подсистем единому информационному языку и без учета их собственной логики жизнедеятельности. Однако практика показала, что эти системы смогли просуществовать до тех пор, пока законы

функционирования преобладали над законами эволюционными, когда же возобладали последние, искусственные системы рухнули. Одним словом, теория косвенного управления, методология которой, по существу, отрицала наличие объективных законов общественного развития, которые зачастую действуют в обратном направлении функциональным закономерностям, была неспособна прогнозировать появление в перспективе антагонистических противоречий, приведших к гибели созданных англичанами искусственных общественных систем. Иными словами, сознательная и целенаправленная деятельность людей на получение определенного результата для решения синхронных задач может дать совершенно обратный эффект в отдаленной перспективе, что, собственно, можно наблюдать на примере судьбы политики косвенного управления.

Заклячая наши рассуждения на эту тему, нельзя не отметить их актуальность в связи с настоящим состоянием российского общества. Здесь налицо типологически тождественная ситуация, заключающаяся в стремлении правящей элиты придать обществу новое качество путем переориентации деятельности управленческих структур, будь то промышленных или партийно-бюрократических, за счет придания им новых функций, призванных содействовать процессам демократизации как в экономической, так и в общественно-политической сферах. Однако опыт первых лет перестройки отчетливо показал, что эти структуры неспособны действовать по-новому, так как эти функции, во-первых, вступают в противоречия с той системой, детищем которой эти структуры являются и которая жестко диктует им соответствующий алгоритм поведения, а во-вторых, сами люди, обеспечивавшие их функционирование в прошлом, оказываются не в состоянии, в том числе и психологически, изменить свое поведение, поскольку оно связано со всей структурой их личности, в том числе и с ее ведущей диспозицией, а именно мировоззренческими и идеологическими представлениями. Таким образом, с теоретической точки зрения эта политика, как и политика англичан в Африке, предполагает возможность за счет придания старым управленческим структурам определенных функций обеспечить их историческое развитие, т. е. переход на качественно иной режим существования. Иными словами, налицо эволюционистская методологическая база, на которой она строится, которая исключает необходимость процесса дезинтеграции как этапа при переходе к качественно иному состоянию общественных систем. Здесь отчетливо прослеживается и социально-классовый аспект проблемы, т. е. такого понимания общественного развития, когда революционные преобразования обязательно несут в себе как изменение структуры и функций нового управленческого аппарата, так и приход новых людей, что означало бы лишение всех привилегий прежнего партийно-бюрократического класса.

Наряду с общественным срезом колониального процесса

можно выделить его культурный срез. Если колониальные социально-экономические системы по своему содержанию были эксплуататорскими, суть которых заключалась в эксплуатации общины государством, то по форме происходившие в них процессы представляли собой взаимодействие различных культур, в ходе которого возникали их синкретические формы. На политическую арену, к примеру, выходили партии, ассоциации, профсоюзы и т. д., т. е. субъекты политической деятельности, по своей форме характерные для эпохи капитализма и соответствующему ему «гражданскому обществу». В то же время эти субъекты строились на принципах, присущих традиционной политической культуре в соответствии с ее пониманием взаимоотношения коллектива и личности, уровнем эволюции социальной психологии, мышления и т. д. Это взаимодействие происходило по-разному.

Одной из важных составляющих такого взаимодействия был конфликт, который отражал содержательные противоречия, характерные для «колониального общества». Наиболее остро он ощущался в надобщинных управленческих структурах, которые, с одной стороны, обрели новое качественное содержание, но как элементы культуры были призваны служить перекодировщиками управляющей информации с языка одной культуры на язык другой, обеспечивая тем самым процесс управления для «колониального общества». Д. Камерон, например, определял «туземные власти» в английских колониях как рупор, через который до сведения народа доводятся правительственные распоряжения [154, с. 16]. Конфликт был заложен в самой теоретической модели «туземных властей». Так, в соответствии с бюрократическим принципом, определяющим политическую культуру рационального типа, «туземные власти» как органы иерархической управленческой системы должны были бы сводить к минимуму индивидуальные особенности людей, функционировавших в них. Однако теоретическая модель этих органов предусматривала высокую степень персонификации деятельности. Иными словами, если такой орган создавался в соответствии с основными принципами функционирования бюрократической системы, т. е. как элемент, способный проводить информацию из центра управления к подчиненным элементам, по способу рекрутирования в него служащих он строился на принципах традиционной политической культуры, т. е. тех, которые имели на это традиционное право. Поэтому индивид, занимавший должность вождя в «туземных властях», с одной стороны, обязан был беспрекословно проводить в жизнь решения вышестоящих органов колониальной иерархии, т. е. подчиняться императивам органа управления, в рамках которого он функционировал, с другой же — соблюдать свои традиционные обязательства перед своим обществом, интересы которого, как правило, противостояли интересам иерархии. Именно одним из способов преодоления этого конфликта была

попытка со стороны колонизаторов воспитать соответствующим образом традиционных претендентов на власть, чтобы сформировать их внутренние ценности в соответствии с ценностями иерархии. Однако, как свидетельствуют материалы колониального периода, приобщение традиционных правителей к европейской культуре не могло оградить их от влияния на их поведение традиционной политической культуры. Например, вожди нередко дела, поступавшие в «туземные суды», которые они официально возглавляли, отправляли обратно на места, если до этого они не рассматривались традиционными лидерами низших уровней, что противоречило официально принятым нормам. Делая это, они, таким образом, препятствовали поступлению осведомительной информации наверх, не выполняя тем самым функцию обратной связи, заложенную в теоретической концепции колониального управления.

Совмещение различных культур представителями «туземных властей» определяло наличие конфликта внутри самой личности. Известно, что многие вожди нередко обращались к колониальной администрации с просьбой перевести их в другой регион, так как на родине они оказывались под своего рода прессом многочисленной родни, которая требовала от них соблюдения социальных обязательств, к примеру преимуществ в получении образования для своих детей и т. д. [171, с. 200].

Одним словом, жизнь ставила этих правителей перед выбором либо вести себя в соответствии с принципами традиционной политической культуры и тем самым рисковать своим привилегированным положением, либо в соответствии с европейскими ценностями и тем самым окончательно потерять авторитет у своего социума. Объективность общественного эволюционного процесса определяла преимущественный выбор вождями последнего варианта поведения, однако это не означало того, что выбор не мог быть противоположным. Например, в отдаленных от центра районах, где правители испытывали гораздо более сильное воздействие общины, нежели вышестоящих колониальных властей, они в своем поведении в основном ориентировались на нормы, предусмотренные традиционной политической культурой. Естественно, им приходилось осложнять отношения с администрацией, о чем нередко свидетельствуют колониальные документы [277, с. 3].

В таких условиях европейцы пытались усилить бюрократический элемент в управлении, оградить низшие звенья иерархии от воздействия на них традиционной политической культуры. В 1938 г. англичане попытались ввести в практику перемещение вождей в другие районы, дабы избавить их от пресса многочисленных сородичей, требовавших соблюдения традиционных обязательств перед ними, а в 1952 г. все наследственные правители были смещены, а на их место назначены чужаки из числа африканцев [171, с. 152].

Конфликт проявлялся как в материально-бытовой культуре,

так и в их психике людей. Х. Купер в своей работе приводит описание жилища Собхузы II, верховного правителя свазии, сделанное ею еще до получения Свазилендом политической независимости. «Его жилище было построено в традиционном стиле, в то же время он владел крупнейшими современными постройками в стране. Комнаты, расположенные в задней части дома, рождали у гостей ощущение традиционного стиля жизни. Здесь сидели на циновках, на полу вместе с женами вождя и пили пиво из общей чаши. В то же время имелись комнаты, меблированные в европейском стиле, где подавали крепкий ликер и чай из китайского фарфора». Одежда Собхузы также отражала конфликт культур. «Когда он общался с белым чиновником в его кабинете, он надевал сшитый на заказ строгий костюм и элегантные туфли. Нанося визиты, он надевал шляпу и брал трость. В своем же доме он носил одежду из львиной шкуры, символизировавшую у свазии верховную власть, ходил босым, без головного убора» [213, с. 193].

С точки зрения исследователей, конфликт культур пагубно сказался на психике африканцев, прежде всего тех, на кого европейские ценности оказывали наиболее сильное воздействие, т. е. лиц, используемых в колониальном управлении, интеллигенцию. К таким выводам пришел в своих работах Ф. Фанон [172; 173; 174].

Интересны в этом смысле описания внутренних ощущений, сделанные выдающимся индийским мыслителем и политическим деятелем Дж. Неру: «Я стал причудливой смесью Востока и Запада, чужой повсюду, дома — нигде. Вероятно, мои мысли и подходы к жизни ближе к тому, что называют западным, чем восточным, но Индия льнет ко мне, как и ко всем своим детям, бесчисленными путями; и за мной лежит где-то в подсознании родовая память сотен поколений брахманов... Я странник и чужеземец на Западе, я не могу стать там родным. Но в моей собственной стране меня временами также охватывает чувство изгнанника» [235, с. 449].

Пытаясь преодолеть культурный дуализм управленческих структур, европейцы старались вводить элементы, ведущие к их большей бюрократизации, что наталкивалось на обратную реакцию традиционной политической культуры, которая зачастую была в состоянии адаптировать их, не изменяя своим основным принципам функционирования. В 50-е годы, например, англичане стали требовать, чтобы верховные вожди назначали подчиненных себе правителей (субвождей) не по принципу родства, а на основании индивидуальных способностей претендентов, т. е. в соответствии с бюрократическим принципом. Проведенные Л. Фаллесом в эти годы социологические исследования среди сога (Уганда) показали, что действительно среди субвождей не было наследников по отцовской линии, однако все они оказались родственниками по материнской. Таким образом, был обойден запрет, наложенный администрацией, и в то

же время сохранен принцип, определяющий качественное своеобразие традиционной политической культуры [171, с. 192].

Конфликт культур не сводился, конечно, только к уровню «туземных властей», а был характерен для колониального политического процесса в целом. Он затрагивал все уровни управленческой иерархии. В ходе этого процесса, как показывает материал, традиционная политическая культура диктовала свой алгоритм функционирования (в той или иной мере) всем управленческим структурам, в результате чего их реальное поведение все более отклонялось от норм, зафиксированных в политико-правовых документах. Так, попытки, предпринимаемые колонизаторами, реорганизовать управленческие структуры с целью изменить сам процесс зачастую заканчивались тем, что вновь созданные органы в своей деятельности выполняли не те функции, которые на них возлагали, а начинали действовать, воспроизводя функциональные поведенческие модели, характерные для традиционных институтов власти. К примеру, в 1954 г. англичане ввели выборные органы, советы, при «туземных властях» всех уровней. В соответствии с буквой реформы за этими советами закреплялись совещательные функции, в то время как решающая власть оставалась за «туземными властями». Однако созданные советы, как показала практика, начали воспринимать себя в соответствии с традиционными представлениями о власти, воспроизводя деятельность тех или иных конкретных институтов.

На самом низком уровне функционирование этих новых структур строилось по образцу и подобию деревенских советов старейшин. Заседания проходили, как правило, под деревом без участия официальных лиц. Протоколы заседаний не велись, хотя это и предусматривалось официальной процедурой. В то же время аналогичные советы, но более высоких уровней иерархии, как свидетельствует И. Шоу, нередко старались узурпировать исполнительную власть у «туземных властей». Они пытались, в частности, собирать налоги, вершить суд и т. д. [263, с. 173]. Иными словами, идея какого-либо разделения власти была глубоко чужда традиционной политической культуре, а поэтому управленческие структуры, создаваемые колонизаторами, неизбежно отождествляя себя с традиционной властью, стремились вести себя соответствующим образом.

Наиболее сильно влияние традиционной политической культуры на колониальные органы власти ощущалось в низших звеньях иерархии, которые укомплектовывались преимущественно африканской интеллигенцией, являвшейся в той или иной мере носителем традиционной политической культуры. Функционируя в этих органах и более отсталых, испытывая на себе воздействие традиционной политической культуры, она обуславливала воспроизводство в них традиционных стереотипов поведения. В этой связи примечательны наблюдения Л. Фаллеса, описанные в его известной работе «Бюрократия

банту». Он, в частности, воспроизводит ситуацию, когда к мелкому клерку обратился его отец с просьбой выдать ему какую-то пустяковую справку. По словам автора, чиновник вел себя как традиционный вождь, отец же воспроизводил поведение просителя, обратившегося к вождю за разрешением конфликтной ситуации: «Клерк сидел в величественном молчании, в то время как отец объяснял обстоятельства утери сертификата, а также необходимость получения в этой связи нового. Когда отец закончил, чиновник с многозначительным видом посмотрел на него, а затем, подражая вождю, объявляющему свое решение, информировал отца о том, что его просьба будет удовлетворена, после чего отец упал на колени, рассыпаясь в благодарности, вскидывая и опуская руки в традиционном жесте, выражавшем признательность за покровительство вождя» [171, с. 198]. На этом примере видно, что, несмотря на новизну ситуации относительно доколониального периода, а также на то, что клерк был человеком образованным, а значит, в известной мере носителем политической культуры рационального типа, обе стороны без признаков какого-либо внутреннего сопротивления воспроизводили поведенческие стереотипы, характерные для традиционной политической культуры. В отношении же родства действующих лиц, по всей видимости, налицо результат влияния колониализма, который обострил существовавшие и ранее противоречия между традиционными лидерами и управляемыми, в том числе и по возрастному критерию. Далее мы подробнее раскроем этот механизм. Молодые люди старались покинуть своих родственников, которые зачастую стремились как можно дольше использовать традиционно зависимое положение молодежи от своих старших родственников. Последние же, в свою очередь, не упускали возможности компенсировать свою социальную неполноценность в традиционной системе взаимоотношений за счет возможностей, которые предоставляло для них колониальное общество, т. е., как правило, получить образование и занять место в низшем звене колониальной иерархии. Положение в системе администрации ставило в известном смысле молодого человека над традиционным обществом с его ценностями. По-видимому, все эти моменты и нашли отражение в описанном выше эпизоде.

Однако воспроизводство традиционных стереотипов поведения в управленческих структурах, построенных на бюрократических принципах, нельзя сводить лишь к стремлению представителей социально-неполноценных страт утвердить себя прежде всего в глазах традиционного общества, используя для этого новые возможности колониальной системы и оформляя свое новое социальное положение посредством традиционной символики. Имеющиеся по колониальному периоду материалы свидетельствуют скорее о том, что в первую очередь сами низы, т. е. управляемые, определяли политическое поведение представителей новой власти, в том числе и европейцев, в соответ-

ствии со своими представлениями о властно-управленческом процессе, базировавшимися на традиционной политической культуре. Л. Фаллерс описывает ощущения английского чиновника, который как носитель бюрократической политической культуры был поражен, «что очень часто вожди объясняли свой успех по службе личными отношениями с белыми чиновниками. Причем было практически невозможно перенести эти отношения в чисто служебные, что является идеалом бюрократического управления, поскольку подобные попытки воспринимались африканцами, состоявшими на службе у администрации, как проявления расизма» [171, с. 213]. Столкнувшись с такой ситуацией, колониальные чиновники стояли перед необходимостью установления дружеских связей с африканскими служащими, в том числе и с вождями, следуя, таким образом, принципам построения иерархии, характерной для традиционной политической культуры, ориентирующихся на дружеские связи и личную преданность.

Следует отметить, что в Африке сами колониальные бюрократические системы коренным образом отличались от аналогичных в метрополиях. Здесь за чиновниками верхнего эшелона официально закреплялись высокие законодательные, финансовые, судебские полномочия. Иными словами, представления о неразделенности власти, как мистико-магического явления, характерные для традиционной политической культуры, определяли в какой-то мере структуру и функции элементов колониальной иерархии. В своих воспоминаниях бывший чиновник английской администрации отмечает, что деятельность комиссара округа в качестве судьи очень напоминала действия традиционного вождя, когда он вершил суд в присутствии членов племени [219, с. 58].

Другими словами, мы можем говорить о диктате политической культуры низов (т. е. традиционной политической культуры) на политическую культуру верхов, в том смысле, что последние, стремясь достичь целей управления, были вынуждены соответствовать требованиям, предъявляемым к ним управляемыми. Леви-Брюль приводит в своей знаменитой работе «Первобытное мышление» материалы, свидетельствующие, что представления о правителе как о персоне, обладающей сверхъестественным, магическим потенциалом, распространялись в колониальный период и на европейских чиновников. Он, в частности, ссылается на материалы В. Скита, которому нередко доводилось наблюдать, когда африканцы «хороший урожай или недород риса приписывали переменам управляющего округом. Однажды мне привелось слышать, когда крокодилы людоеды вдруг почему-то начали особо свирепо нападать на людей, что виноват в этом был представитель правительства, несомненно способный и исполнительный, но, может быть, мало симпатичный» [264, с. 36]. Влияние традиционной политической культуры на колониальные управленческие структуры

верхних иерархических уровней проявлялось и в значительной степени ритуализации их деятельности. По наблюдениям С. Драке, европейцы часто окружали своих высокопоставленных чиновников «многочисленными ритуалами и помпезностью, чтобы иметь возможность влиять на африканцев, вызывая у них благоговейный ужас» [167, с. 519].

Представления низов о власти, характерные для традиционной политической культуры, определяли в колониальный период такую ее функцию, как централизованное распределение материальных ресурсов. Если в доколониальный период власть сосредоточивала у себя общественные фонды, к примеру часть урожая, распределявшегося среди населения в случае стихийных бедствий, а также определенную часть добычи, захватываемой в ходе военных действий, то в колониальное время аналогичную функцию приняла на себя администрация. Налог, вносимый африканцами в «туземные казначейства», расходовался частично на оказание помощи местному населению в случае стихийных бедствий. Политика по наделению колониальных структур такими функциями, как свидетельствуют материалы этого времени, проводилась вполне сознательно и преследовала цель укрепить их авторитет у населения за счет эксплуатации и характерных для него представлений о власти. В послании комиссара района Хандени президенту Общества Красного креста говорилось: «Нет необходимости указывать на то, что организация помощи населению будет служить росту нашей популярности среди местного населения» [199, с. 91—92].

Во многом благодаря этой политике у африканцев формировалось представление, что именно колониальное правительство сосредоточивает в себе свойства, характерные для властно-управленческих структур доколониального периода. Таким образом, шло укрепление и развитие «иждивенческой психологии», корни которой лежали в традиционных идеологических и мировоззренческих представлениях и суть которой заключается в том, что индивид ставит успех своей жизнедеятельности в зависимость прежде всего от внешних по отношению к нему властно-управленческих структур. Значит, психология низов явилась причиной возникновения колониальных политических структур в данной форме, однако в функциональном измерении общественного процесса уже эти структуры выступали в качестве причины возникновения определенного социально-психологического склада управляемых.

По справедливому мнению Эд. Дженикса, «административное руководство и надзор ведет к развитию несамостоятельности, нерешительных и слабых граждан, привыкших постоянно искать помощи у руководства и не умеющих помогать самим себе» [54, с. 140]. Централистские тенденции доколониальных африканских обществ, которые еще больше проявились в колониальном политическом развитии, определили социально-психологическую эволюцию населения колоний именно в этом

направлении. В результате африканцы были склонны рассматривать колониальное правительство в соответствии с традиционной политической культурой, т. е. как своего рода гаранта их жизненного благополучия. Эти свойства социальной психологии африканцев во многом обуславливают политическую культуру современных государств Африки.

Прежде чем рассматривать форму, в которой протекал антиколониальный политический процесс, приведший к возникновению на этом континенте независимых в политическом отношении государств, необходимо, на наш взгляд, выявить противоречия, определившие его динамику. Таким противоречием было, как уже отмечалось, противоречие между общиной, ориентированной на простое воспроизводство форм деятельности, и колониальной иерархией, эксплуатировавшей эту общину внешнеэкономическими методами. Оно-то и определяло вектор политической динамики в колониальном обществе. Однако только этим нельзя объяснить все многообразие форм, в которых она осуществлялась. Поэтому необходимо рассмотреть и другие конфликты, порожденные колониальной ситуацией в африканском обществе, через реализацию которых и выявлялся генеральный вектор политической динамики.

Прежде всего обострились противоречия внутри самой общины, которые в доколониальный период регулировались традицией. В результате изменения общего политического контекста, в котором теперь существовала община, возможности различных социальных групп для реализации своих интересов значительно изменились. Они получили в этом смысле дополнительные возможности за счет привлечения внешних ресурсов, предоставляемых в распоряжение колониальной политической системой. Это в известной мере привело к нарушению динамического равновесия, регулируемого ранее традицией. В наиболее выгодном положении оказались традиционные лидеры, которых европейцы использовали в системе управления. Само это использование, объективно означавшее переход надобщинных социально-политических структур на качественно новый уровень, стало возможным вследствие определенных противоречий между общиной и этими структурами в доколониальный период, не носивших, однако, в то время антагонистического характера. В результате развития надобщинных политических структур власть вождей существенно возросла. Она была освобождена от контроля снизу, т. е. со стороны народа, стала опираться в своей деятельности на средства физического принуждения, предоставленные в распоряжение колониальной системой.

Иными словами, колониальная ситуация способствовала реализации интересов надобщинных властно-управленческих структур, использованию традиционных привилегий в корыстных целях. При этом эти структуры, по сути дела, были освобождены от выполнения соответствующих обязательств перед

обществом. Например, у ньякуса в конце 30-х годов можно было наблюдать такую картину. Вождь Мвайпопо, который в то время занимал верховный пост в рамках «туземных властей», пользуясь тем, что право смены вождей стало принадлежать администрации, задерживал передачу полномочий одному из своих сыновей, грубо нарушая тем самым традиционные нормы. Передача же власти вождем означала у ньякуса уход от активных управленческих дел всего поколения, к которому принадлежал верховный вождь, и соответственно приход более молодого поколения. В 1934 г., когда М. Вильсон проводил свои исследования, вождю было уже за семьдесят. В 1935 г. он женился в 41 раз, в то время как его сыновья, которым было уже под 30, оставались неженатыми. Попытки со стороны традиционно настроенных слоев общества воздействовать на его поведение в сторону соблюдения старых моделей не привели к успеху. Общественное мнение как эффективный механизм психологического контроля за поведением лидеров потеряло былое значение. Вождь утверждал, что его сыновья еще мальчишки, а поэтому им рано обретать полноценный социальный статус. Он, в частности, отказывался передать власть своему традиционному наследнику сыну Мванкуге, что встречало осуждение общественного мнения, но находило поддержку у колониальной администрации. Примеру вождя следовали и представители всего старшего социально-возрастного поколения, к которому принадлежал вождь. По наблюдениям М. Вильсона, старшие мужчины, которым было за 50, продолжали вступать в брак с молодыми девушками, в то время как их сыновья, достигшие брачного возраста, оставались холостыми, т. е. в том же социальном статусе, поскольку не могли найти необходимый скот для выкупа [284, с. 85—88].

Нарушение традиционных норм поведения лидерами способствовало деградации психологических механизмов, выработанных традицией для передачи социальной информации младшему поколению и обеспечивавших простое воспроизводство социально-политических отношений в доколониальных африканских обществах. В частности, это касалось такого мощного фактора психологического воздействия, как ритуал. Подрыв авторитета старших вел к формированию у младших «смыслового барьера», который препятствовал бессознательному усвоению последними передаваемой в ходе ритуала информации, что является возможным, как отмечалось в первой главе, когда отношение младших к старшим характеризуется абсолютным доверием.

Нарушение традиционных норм общественной жизни старшим социально-возрастным поколением способствовало ускоренному осознанию молодежью себя как корпоративной общности, интересы которой в известной мере противостояли интересам старших. В колониальных условиях молодежь получила возможность создавать различные организации, оформленные

на принципах политической культуры рационального типа, т. е. зарегистрированные в официальном порядке колониальной администрацией, имевшие свой устав, программу и т. д. Однако основной причиной их возникновения было обострение традиционных противоречий в самой общине. В 20-х годах нынешнего столетия политический процесс в колониях характеризуется появлением многочисленных молодежных организаций, например: «Ассоциация молодых баганда» в Уганде, «Молодые кикую», «Молодые кавирондо» в Кении и т. д.

Появление молодежи на политической арене колониального общества в качестве самостоятельной социально-политической силы происходило в различных формах в зависимости от конкретной ситуации в том или ином социуме накануне колонизации, а также спецификации внешнего воздействия на социум. Однако общим было то, что, по какому бы поводу ни происходило объединение молодежи в корпоративную группу, а это для нас является наиболее существенным, она осознавала свое единство прежде всего в оппозиции традиционным лидерам и старшим социально-возрастным поколениям.

По наблюдениям исследователей, в середине 30-х годов нынешнего столетия конфликт между отцами и сыновьями был обычным явлением у хехе. Причиной конфликтов была неудовлетворенность молодежи своим положением в обществе. Как правило, споры велись из-за скота*. Нередко сыновья прибегали к попыткам убийства своих отцов [286, с. 748—750].

Из воспоминаний губернатора Кении лорда Алтринчама известно о выступлении молодежи лумбва, которая перестала подчиняться старшим и «создала свое правительство». К губернатору обращался вождь лумбва с просьбой оказать помощь в усмирении молодежи. В данном случае мотивом для ее выступления послужило также нарушение традиционных норм поведения лидерами, которые в соответствии с распоряжением колониальной администрации запрещали юношам совершать набеги на масаев. В результате этих событий лумбва, по словам Алтринчама, находились на грани войны с масаями. Губернатор обращал внимание английского правительства на то, что одной из основных задач управления в колонии является нейтрализация молодежи, у которой «бунт в крови» [139, с. 104—106].

На фоне обострившихся в колониальный период противоречий между старшими и младшими все же основной контингент молодежных организаций и движений составляла та часть молодых людей, которая в силу тех или иных причин испытывала наибольшую дискриминацию в традиционном секторе. Это прежде всего касалось тех молодых людей, которые вследствие

* На основании этих сведений можно предполагать, что представители старшего социально-возрастного поколения хехе стали нарушать традиционные нормы поведения по отношению к младшим, лишая их скота, владение которым было необходимым условием социального роста молодежи.

дискриминации были лишены возможности обрести полноценный социальный статус. Как правило, это зависело от способности старших родственников юноши обеспечить его необходимым количеством скота для вступления в брак, т. е. от материального благополучия родни. Поэтому именно данная часть населения служила социальной опорой для различных политических лидеров в доколониальный период, составляя, по сути дела, дружины верховных вождей, а также воинства харизматических лидеров (знахарей, пророков, колдунов и т. д.). Стремясь занять определенное положение в надобщинной организации, такие молодые люди компенсировали в известной мере свою социальную неполноценность в общине. Аналогичную функцию эта часть молодежи выполняла и в колониальном политическом процессе, являясь инструментом в борьбе за власть.

В 50-е годы у кагуру возникает политическая организация «Ассоциация студентов кагуру». Она состояла в основном из молодежи возраста около 20 лет [146, с. 303—325]. Первоначально в нее входили учащиеся миссионерской школы, в дальнейшем же организация пополнялась за счет молодежи, недовольной своим положением в традиционной социальной структуре общества. Характерно, что основателем «Ассоциации» был сын верховного вождя, смещенного колониальной администрацией.

Должность же верховного вождя была введена колонизаторами, так как ранее у кагуру ее не существовало. Сын назначенного европейцами, а затем ими же смещенного верховного вождя стремился занять место своего отца, но старейшины постановили, что, хотя такой должности в традиции не было, наследование должно осуществляться в соответствии с традиционными нормами кагуру, т. е. по материнской линии. В результате верховным вождем стал сын сестры предыдущего правителя. Сын же верховного вождя стал впоследствии президентом студенческой ассоциации. Члены этой организации выступали против традиционалистов, поддерживали программу ТАНУ, надэтническую политическую партию, возглавившую национально-освободительное движение в Танганьике.

Если в случае с лумбава традиция объединила молодежь против ее нарушителей, в качестве которых выступали традиционные лидеры, то у кагуру молодежь прибегла к возможностям колониальной системы, используя ее политическую культуру, чтобы в конечном счете утвердиться в системе отношений, определяемых традиционными ценностями. Одним из требований, например, выдвигаемых членами ассоциации, было то, что образование должно стать основным критерием для продвижения в системе социального управления. В то же время сама эта ассоциация возникла в результате борьбы за власть между конкретными лидерами, претендовавшими на место в колониальной иерархии. Колониальная ситуация, и в частности создание англичанами «туземных властей», отнюдь

не положила конец борьбе за власть внутри «традиционной» иерархии. Зато изменились формы борьбы. Теперь, когда военная организация деградировала, а междоусобные войны были запрещены, необходимым условием победы было снискание поддержки администрации, так как назначение на должность осуществлялось именно ею. Расширился и круг претендентов, особенно после Второй мировой войны, когда помимо традиционного права на титул администрация начала учитывать образование, личные способности и т. д. Именно такие претенденты чаще всего в своей борьбе за власть опирались не на традиционные слои, а на образованную молодежь.

Наряду с усилением борьбы за власть внутри «традиционной» иерархии была ярко выражена и обратная тенденция, связанная с усилением корпоративности правящего слоя, находившегося на службе в «туземных властях». В конце колониального периода он окончательно сложился в «класс для себя», четко осознавал свои интересы, стремясь любой ценой сохранить те привилегии, которые он получил от колонизаторов. Однако положение его в то время было достаточно сложное. С одной стороны, он подорвал свой авторитет у народа, сотрудничая с колонизаторами, с другой — у него возникли серьезные противоречия и с колониальными властями, которые по мере утраты «туземными властями» авторитета у народа также теряли к ним интерес, так как последние не могли выполнять функции, которые на них были возложены. Поэтому вожди достаточно активно выступали против реформ 50-х годов в системе управления, усматривая в них посягательство на свои интересы.

В качестве реальной оппозиционной силы вождям в их борьбе за сохранение привилегий выступала молодая африканская интеллигенция, которая и отражала взгляды своего народа, и видела в вождях силу, способную вызвать дезинтеграционные процессы в обществе, поскольку их авторитет ограничивался рамками конкретного этноса. Интеллигенция же заключала в себе потенциальный интегративный политический заряд, так как стремилась в процессе своей борьбы за власть к овладению той бюрократической иерархией, которая была создана колонизаторами, а, значит, к сохранению, таким образом, целостности социополитических объединений, возникших в ходе колониализма. Отношение интеллигенции к вождям, сотрудничавшим с колониальной администрацией, официально было сформулировано в 1958 г. на конференции африканских народов в Аккре, где вожди-коллаборанты были определены как реакционная сила, фактически поддерживающая колониализм, а поэтому подлежащая уничтожению после достижения независимости [190, с. 313].

В этих условиях вожди высших уровней активно создавали политические организации (партии) для борьбы за свои интересы. Этот процесс с той или иной интенсивностью протекал

по всей Африке. Была попытка создания партии вождей и в Танганьике. В 1957 г. состоялась конференция традиционных вождей, на которой присутствовало 57 представителей крупнейших племен. Они выступали за сохранение своей роли в местных органах управления в связи с реорганизацией системы управления, проводимой администрацией. Рассматривались также вопросы взаимоотношений вновь возникших политических организаций и «традиционных» лидеров. Вожди считали, что их авторитет должен быть непререкаемым и не подвергаться риску в процессе выборов. Они стремились закрепить в центральных органах управления, добиваясь включения своей организации в качестве самостоятельной структурной единицы в Законодательный совет Танганьики [190, с. 182—183]. Пытаясь упрочить свое положение в обществе накануне независимости, вожди старались контролировать социально важные и ставшие престижными сферы общественной деятельности, в частности те, которые стали необходимыми для реализации политических устремлений. Такой сферой, к примеру, было образование. И. Самоф приводит данные об усилении влияния вождей на этот вид деятельности у чагга [255, с. 39].

Несмотря на имевшую место консолидацию вождей, они тем не менее прежде всего вследствие утраты своего авторитета у народных масс в целом уступали в своей борьбе за политическое лидерство интеллигентским политическим структурам. Однако в ряде случаев борьба традиционалистов велась довольно успешно. Как правило, это случалось там, где вождям надобщинного уровня удалось сохранить свой авторитет, не скомпрометировав себя пособничеством европейцам. Характерным примером в этом отношении является Свазиленд. Здесь англичане не придерживались своей классической схемы управления, и это послужило одной из причин того, что накануне независимости верховный вождь свази Собхуза II оставался непререкаемым авторитетом. В результате чего ему удалось сплотить вокруг себя все консервативные силы, создав партию Национальное движение имбодло, куда полностью вошли все представители традиционной политической надстройки.

Сильные консервативные политические силы были в Уганде, где возникла политическая партия вождей «Кабака-екка», которая вела борьбу прежде всего с интеллигенцией. Например, в 1956 г. традиционалистам удалось вывести из парламента (лукио) Буганды лидеров Прогрессивной партии К. Мулиру и М. Мугванью, а в 1960 г. лукио принял резолюцию, которая запрещала создание других политических партий, «так как это противоречило добрым обычаям и традициям баганда» [142, с. 85].

Когда мы говорим о потере вождями прежде всего надобщинного уровня авторитета у своего народа за время правления европейцев, то следует иметь в виду, что речь в данном случае идет о конкретных вождях, скомпрометировавших себя

сотрудничеством с европейцами, но никак не о самой идее вождя как форме осуществления власти с присущими ей идеологическими, мировоззренческими и социально-психологическими характеристиками. В этой связи отметим, что изменение отношения к вождям высших рангов со стороны африканского населения сопровождалось зачастую усилением влияния традиционных лидеров низшего звена. Они находились под более сильным влиянием общины и поэтому нередко выступали вместе с ней против мероприятий, проводимых верховными вождями по приказу колониальных властей. Это, в частности, относилось к старостам деревень, т. е. традиционным лидерам деревенского уровня. Аналогичная категория управленцев была связана многочисленными узами с общиной, ценности которой, таким образом, оказывали на них гораздо большее влияние, нежели ценности колониальной иерархии. Даже та категория старост, которая состояла из представителей правящего клана, поставленных во главе деревень верховным вождем, в конце концов упрочивала свое положение в общине, что, как правило, достигалось путем заключения браков с представительницами родовых групп, входивших в состав деревни. В результате старосты оказывались связанными с общиной многочисленными социальными обязательствами. Ориентируясь преимущественно на ценности общины, старосты в ряде случаев отказывались даже от денежного вознаграждения, предлагаемого им колониальной администрацией, так как это могло подорвать их авторитет среди членов деревни.

В оппозиции вождям высших уровней выступали также и старейшины, которые, несмотря на обострение традиционных противоречий в колониальный период в общине, оставались основными носителями традиционной политической культуры. По всей Танганьике в 50-х годах прокатились крупные волнения. Они были вызваны политикой англичан, направленной на активное внедрение экспортных культур, проводившейся в рамках программы развития заморских территорий. Основной протест исходил со стороны старейшин и был направлен не только против инноваций, вводимых англичанами, но и против вождей, на практике осуществлявших эти мероприятия. Старейшины бахая, например, активно выступили против своего вождя, выращивающего кофе для продажи, что противоречило ценностям традиционной экономики [254, с. 459].

Механизм консолидации традиционных руководителей низшего звена против вождей высших уровней можно проследить на примере кагуру. В области Мвапва (Танганьика) социально-политическая ситуация складывалась следующим образом. Один из подчиненных верховному вождю лидеров (субвождь) конфликтовал со своим патроном. Причиной конфликта в данном случае было не поведение верховного правителя, шедшее вразрез с традиционными нормами и осуществляемое по приказу колонизаторов, а сам факт существования персоны верхов-

ного вождя, которого вообще не было в традиционной политической организации кагуру. Субвождь же одного из племен, находившихся под властью верховного правителя, принадлежал к правящему клану идибо, имевшему традиционное право на лидерство. В 50-х годах в племени кагуру возникла политическая организация «Умвано» («умвано» — традиционный боевой клич кагуру). Эта организация была ориентирована против традиционного противника кагуру барагуйю. Противоречия между данными этническими группами в колониальный период обострились вследствие объединения их в одну административно-территориальную единицу. Основную роль в создании этой организации сыграли члены клана идибо. Создавая ее, субвождь стремился, таким образом, укрепить свою самостоятельность от верховного вождя. Организация была официально зарегистрирована у колониальной администрации, которой она была представлена как «Общество взаимопомощи владельцев скота кагуру». Административная структура «Умвано» совпадала со структурой «туземных властей», и при каждом старосте, подчиненном субвождю в системе колониального управления, существовало отделение «Умвано».

По имеющимся данным, в «Умвано» могли вступить мужчины, владеющие скотом. Отсюда можно предположить, что в ее состав путь был открыт лишь старшим социально-возрастным поколениям, так как молодежь по традиции не имела своего скота. На собраниях присутствовали только мужчины. Во время собраний члены организации пили магические снадобья, пели боевые песни, исполняли ритуальные танцы и т. д. [146].

Мы видим, что возникновение политической организации было обусловлено борьбой за власть в рамках «туземных властей». Лидер низшего уровня, опираясь на традиционный авторитет, выступал против верховного правителя, который не соответствовал нормам. В этой борьбе субвождя поддерживали наиболее влиятельные и консервативные силы общества кагуру, т. е. старшие социально-возрастные поколения, имевшие скот. Однако поводом к созданию организации послужила традиционная вражда между соседями, которая обострилась в этот период. На данном факте следует остановиться подробнее, поскольку он несет в себе информацию о механизме возникновения такого наиважнейшего явления в политических культурах африканских государств, как трайбализм.

В самом общем виде суть его заключается в функционировании элементов традиционной политической культуры в государственных устройствах, организованных в соответствии с принципами политической культуры рационального типа. Это, в частности, сводится к соперничеству различных этнических групп в стремлении овладеть политико-административным аппаратом с целью использования его преимущественно в своих интересах. В условиях полиэтнических государственных объединений, каковыми являются африканские государства, соперни-

чество этноплеменных групп является важной составляющей политического процесса. Зачастую наличие трайбализма в политических культурах государств, прежде всего «третьего мира», трактуется как пережиток родо-племенного строя. Например, можно встретить и такое утверждение: «Как социальное явление трайбализм возник еще в доисторические времена. Осознание принадлежности к племени давало человеку ощущение стабильности в опасном и неустойчивом мире» [113, с. 401].

На наш взгляд, говорить о трайбализме как о явлении социальном вообще не имеет смысла. Очевидно, что во все времена индивид рассматривает себя в качестве части какого-либо коллектива, находящегося в диалектическом взаимодействии с другими коллективами. Поэтому отождествление себя с племенем, как одной из форм социально-политической организации, характерной для известного периода общественной эволюции, совершенно естественный процесс и не дает основания для обозначения его специальным термином. С нашей точки зрения, трайбализм в том смысле, в котором он используется в научной литературе, есть явление сугубо политическое, возникающее исключительно в колониальный период. В то время происходила активная политизация этнического фактора, означавшая выход этноплеменных групп на арену политической деятельности в качестве самостоятельных субъектов. Можно, на наш взгляд, определить следующие основные факторы этого процесса. Во-первых, рост этнического самосознания в колониальный период, а во-вторых, обострившаяся борьба за власть в правящих структурах колониальных обществ.

Рост этнического самосознания — результат интенсивного взаимодействия различных этноплеменных групп в рамках единых политических систем, каковыми являлись колонии. В ходе такого взаимодействия, несомненно, четче осознавались этнодифференцирующие свойства групп, участвовавших в нем. Этому же процессу способствовали и мероприятия, проводимые колонизаторами, в особенности англичанами, создававшими административную структуру колоний на базе этноплеменных объединений.

Непосредственная же политизация этнического фактора происходила в ходе борьбы за власть между представителями различных правящих групп. В этой борьбе они активно использовали возросшее этническое самосознание, ища социальную опору в своих этнических группах. В случае с кагуру, например, мы видим, что вождь, стремясь упрочить свое положение в колониальной системе власти, использует обострившиеся противоречия между двумя этническими группами, создав политическую организацию, которая в то же время усиливала его политическое влияние в обществе.

Причем борьба за власть могла вестись на различных уровнях, но в любом случае претенденты в поисках социальной опоры всегда апеллировали к своим этноплеменным группам.

вовлекая их в политический процесс. Усиление этнического самосознания у африканских народов в колониальный период можно, в частности, фиксировать по получившей широкое распространение практике — требовать от колониальных властей введения должности верховного вождя в том случае, когда этническая общность не имела единой политической организации в доколониальный период и соответственно института верховного вождя. Факты же свидетельствуют о том, что это движение было связано с выходом на политическую арену интеллигенции как самостоятельной и мощной политической силы.

Так, требование кикую учредить должность верховного вождя приблизительно совпадает с возникновением в 1925 г. Центральной ассоциации кикую (ЦАК), которую в 1928 г. возглавил Дж. Кенита. Аналогичное же требование чагга в 50-х годах совпадало по времени с появлением Килиманджаро Юнион энд чагга ситизенс юнион, которая позже была преобразована в Килиманджаро Снагга ситизенс юнион (К.С.С.И.). Впоследствии верховный вождь чагга Т. Мареалле сыграл видную роль в антиколониальном движении. Иными словами, интеллигенция, вступив в борьбу за власть, также активно использовала рост этнического самосознания, который имел место в колониальный период, выдавая порой свои интересы за интересы той или иной этноплеменной группы. При этом активно привлекались элементы традиционной политической культуры с целью усиления воздействия на людские массы. В данном случае фигура верховного вождя должна была способствовать политической консолидации на этнической основе различных социально-политических организмов за счет эксплуатации идеи власти, характерной для традиционной политической культуры, и прежде всего идеологических представлений, связанных с культом предков.

Использовались и элементы магической идеологии. Показательным в этом смысле является восстание в Кении 1952—1956 гг., получившее название Мау Мау. В нем участвовали представители кикую, эмбу, меру и камба, хотя первые, безусловно, доминировали. Движение состояло из многочисленных отрядов, действовавших в лесах и построенных по модели тайных обществ. Их деятельность была сильно ритуализованной, важную роль играли лидеры харизматического типа. Многие авторы, изучавшие это движение, приходят к выводу, что его инициатором была Центральная ассоциация кикую, состоявшая в основном из интеллигенции. По свидетельству бывших участников Мау Мау, движение возникло потому, что ранее используемые методы борьбы не принесли желаемых результатов [204, с. 22].

По мнению Ф. Корфилда, например, общество Мау Мау, которое являлось прямым ответвлением ЦАК, служило инструментом, с помощью которого Дж. Кенита и его последователи старались подчинить кикую своей воле [159, с. 267].

Отметим в этой связи, что в колониальный период роль магической идеологии значительно возросла по отношению к культу предков. Это напрямую было связано с подрывом авторитета традиционных лидеров, чему способствовала колониальная ситуация, нарушившая доколониальное традиционное равновесие в африканских обществах. Именно поэтому прежде всего харизматические лидеры, авторитет которых покоился на магической идеологии, были первыми организаторами оппозиционных колониализму политических движений. Учитывая, что авторитет таких лидеров мог распространяться далеко за пределы своей социально-родственной группы, они были способны возглавить политические движения, объединявшие и различные этнические образования. В своем стремлении к власти такие лидеры встречали сопротивление традиционных руководителей, авторитет которых основывался на идеологии культа предков, т. е. вождей. Например, посыльные главаря движения Маджи-Маджи, харизматического лидера Бокеро, требовали от вождей племен, на которые он пытался распространить свое влияние, уничтожения собственных культовых предметов и принятия ими его символов групповой солидарности. Известно также, что вожди без всякого энтузиазма относились к подобной перспективе, выступали против Бокеро и даже, усматривая в его деятельности угрозу своей власти, предпочитали переходить на сторону немцев [198].

Поведение харизматических лидеров, как показывает материал, соответствовало требованиям, предъявляемым к авторитету магической идеологией. Так, важное место в нем занимали различного рода отклонения, аномальности, которые они использовали для усиления своего влияния на людей. К примеру, один из лидеров восстания Маджи-Маджи, Мпандо, убил свою родную дочь. Его дочь была женой полицейского в г. Ливале (Танзания). В соответствии с официальной версией Мпандо во время подготовки наступления на город попросил ее сообщить ему о численности гарнизона. Она отказалась выполнить его просьбу. Когда город был взят, Мпандо сам казнил свою дочь, хотя очень любил ее. Этот факт принято толковать как жестокость лидера по отношению к лицам, сотрудничавшим с европейцами [94, с. 101—102]. С нашей же точки зрения, его следует объяснять в рамках той идеологии, которая обеспечивала это оппозиционное движение. Убийство близких родственников лидерами подобного толка было элементом, присущим традиционной политической культуре. Подобная «аномальность» способствовала усилению магических потенций руководителя, а также «отторгала» его от своей родственной группы, так как он должен был действовать в интересах всего общества. Мпанде же, который претендовал на руководство коллективом, включавшим несколько этнических групп, обязан был подкреплять свой авторитет за счет такого рода поведения.

Социальной опорой харизматических лидеров в колониаль-

ных политических процессах была опять же молодежь, которая вследствие обострившихся известных противоречий стала представлять собой весомую политическую силу. Можно предполагать, что именно она была опорой Мпандо в восстании. Во всяком случае, его поведение наводит на эту мысль. Как известно, Мпандо говорил своим воинам, что в борьбе нельзя жалеть никого: если предателем станет отец, то долг сына покарать его.

Култ предков, который спланировал людей на основе родственных связей и утверждал руководящую роль старших по возрасту родственников, вступал в известное противоречие с магической идеологией, на основе которой объединялись восставшие. Поэтому требование Мпандо можно рассматривать как попытку преодоления родственной корпоративности, подчинения поведения молодежи целям восстания.

Более отчетливо взаимодействие харизматических лидеров и молодежи в антиколониальных политических движениях можно проследить на примере лугбара. После включения лугбара в состав Уганды в 1914 г. у них сильно стала ощущаться нехватка земли. До колонизации лугбара медленно осваивали свободные земли в юго-восточном направлении, и проблемы не существовало. С установлением колониального административного деления перемещение через границы административных единиц были затруднены. В этих условиях обострились противоречия между социально-возрастными поколениями. Старейшины вынуждены были нарушать традиционные нормы при распределении земли, что вызывало протест среди молодежи. В 1914 г., по сведениям информантов, лугбара пригласили к себе на жительство знахаря Рембе, служителя культа Якан. Сам Рембе был динка, он прославился еще в 90-х годах XIX столетия тем, что объединил динка против азанде. Авторитет Рембе также был связан с распределением чудодейственной воды, обеспечивавшей неуязвимость от вражеского оружия. По рассказам информантов, вождями культа (опи) становились непосредственные получатели воды. Как правило, ими были молодые люди. Помимо распространения воды и новой символики, означавших возвышение новой идеологии, получали распространение и модели поведения, направленные на отрицание идеологии культа предков. Со слов информантов, молодые люди собирались в уединенном месте, где они танцевали и нарушали половые запреты, наложенные на них старейшинами в соответствии с идеологией культа предков.

В 1919 г. движение было подавлено, Рембе казнен, а вожди культа (опи) высланы. Однако и в 60-е годы можно было наблюдать, что култ сохранил свое былое значение. Якан в эти годы был одним из многочисленных духов в пантеоне лугбара. Можно было видеть, как молодые люди, возвращавшиеся в деревни из города, куда они ходили на заработки, достигнув благосостояния и престижа, демонстрировали свою

приверженность к Якан, показывая тем самым свою независимость от старейшин [230, с. 181—192].

Важная роль в политических процессах колониальных обществ принадлежала африканской интеллигенции. По своему содержанию она была порождением колониализма, если, конечно, не включать в понятие интеллигенции традиционных хранителей культуры доколониальных африканских обществ, которые с известными оговорками могут быть к ней причислены. Здесь под интеллигенцией понимается та часть африканского населения, которая получила то или иное европейское образование и была занята, как правило, на службе в колониальной администрации. Интеллигенция в Африке возникает, таким образом, в качестве связующего звена между европейской и африканской культурами, между колониальной иерархией и африканской общиной. Потому именно она наиболее остро ощущала основное противоречие колониального общества, но, будучи его порождением, не мыслила своего существования вне его социально-политической структуры. При отсутствии сильных социально-экономических классов социально-политическая самостоятельность этого слоя была значительно выше, чем в развитых в социально-экономическом отношении государствах. Это означало, что интеллигенция намного острее осознавала свой собственный интерес, нежели являлась выразителем интересов определенных классов и социальных групп. В результате африканская интеллигенция, занимавшая низшие звенья в колониальной иерархии, стала ясно ощущать свое неравноправное положение, стремиться к перераспределению властных функций внутри этой иерархии. Таким образом, ее социально-политический интерес состоял в перераспределении властных функций внутри иерархии колониального общества.

Возглавив национально-освободительные движения в африканских колониях, интеллигенция выступала выразителем интересов общины, преследуя при этом, как показала последующая общественно-политическая практика, прежде всего свой собственный интерес. Интересы общины и интеллигенции совпадали в их негативном отношении к колониальной иерархии, однако, если община видела идеал в освобождении от ее гнета, в возврате к доколониальному состоянию, интеллигенция — в захвате всей власти, осуществляемой иерархией. Учитывая, что интересы общины были представлены абсолютным большинством населения африканских колоний, всем политическим силам, ведшим борьбу за власть, для ее успешного исхода необходимо было заручиться ее поддержкой. Анализ практики национально-освободительного движения показывает, что без этой поддержки политики были обречены на поражение.

Интересна в этом смысле история борьбы за независимость в Свазиленде, где политическим партиям, состоявшим из интеллигенции, противостоял верховный вождь свази. Иными словами, в данном конкретном случае была представлена

обычная для национально-освободительного процесса ситуация противостояния традиционалистов, с одной стороны, и интеллигенции, или революционных демократов,— с другой. В этой борьбе верховный вождь свазии Собхуза II активно использовал элементы традиционной политической культуры, умело приспособляя их к новым политическим реалиям. Например, в ходе выборов 1964 г. он активно эксплуатировал традиционную политическую символику, в частности изображение льва, которое ассоциировалось в местной культуре с верховной властью. Это во многом обеспечило ему победу. Через год он создал политическую партию Национальное движение имбокодво, которая состояла прежде всего из представителей традиционной иерархии, что способствовало ее укреплению, снятию противоречий, существовавших внутри нее. Используя символы, ритуалы, традиции, Собхуза объединил вокруг себя и все население свазии, не оставив никакого шанса на победу своим модернистским оппонентам. Последние же выступали прежде всего с антирасистских позиций, требовали проведения голосования по системе «один человек — один голос» и т. д.

Здесь следует отметить, что сами эти требования, выдвигавшиеся, в частности, Прогрессивной партией Свазиленда, сформировались на представлениях, характерных для политической культуры рационального типа. В традиционной же политической культуре жестко стратифицированная социально-политическая структура предполагала закрепление за каждой стратой определенных поведенческих стереотипов, и с этой точки зрения расизм, устанавливавший границу между стратами на базе такого очевидного признака, как цвет кожи, вполне соответствовал принципам этой культуры. Требования политических партий Свазиленда о проведении выборов по системе «один человек — один голос» также отражали принципы демократии, характерные для политической культуры рационального типа и предполагающие соответствующее развитие личности, высокую степень ее автономии от коллектива и т. д. Для африканцев, носителей традиционной политической культуры, они были попросту непонятны. Это усугублялось тем, что многие пропагандистские материалы публиковались на английском языке, изобиловали социалистической фразеологией, также не способствуя пониманию населением политической борьбы. Одним словом, такие документы скорее всего были сориентированы на англичан, на поддержку которых рассчитывали эти партии в своей борьбе за власть накануне независимости Свазиленда. Однако традиционалисты и здесь намного эффективнее использовали внешний фактор. Англичанам они противопоставили поддержку ЮАР и белых поселенцев. В частности, они добились их поддержки на выборах, предложив разделить власть. Разгромив оппозицию политических партий на выборах, традиционалисты впоследствии отмежевались и от белых поселенцев, которые были буквально шокированы, когда представи-

тели имвокодво в Законодательном совете потребовали упразднить из принятой конституции положение о формировании на выборах отдельного списка белых [244, с. 137—159].

Успех традиционалистов в политической борьбе за независимость Свазиленда объясняется, во-первых, практически моноэтническим составом населения этого государства, во-вторых, авторитетом традиционных политических структур, не претерпевшим существенной девальвации в колониальный период, в-третьих, личным политическим талантом Собхузы, который продолжал оставаться у власти вплоть до середины 80-х годов. Однако в истории национально-освободительной борьбы такая картина была скорее исключением, нежели правилом. В большинстве же колоний традиционные лидеры объективно были лишены возможности успешно бороться за перераспределение власти в свою пользу, поскольку их авторитет распространялся лишь на определенную этнополитическую общность, да и тот за колониальный период, как уже отмечалось, существенно деградировал. Интеллигенция же была единственной силой, способной успешно вести борьбу. Но для этого ей необходимо было заручиться поддержкой общины, которая, по существу, являлась главным оппонентом колониальной иерархии. Поэтому национально-освободительное движение в африканских колониях в целом развивалось в рамках традиционализма, т. е. с идеологической ориентацией на реставрацию доколониальных ценностей, что было необходимым условием завоевания авторитета у общины. Первые политические организации в Танганьике, которые возникли еще в период бума политики косвенного управления, почтительно относясь к вождям и колониальной администрации, тем не менее выступали против девальвации традиционных ценностей, распространения европейского образования и т. д. Такие цели, например, ставил перед собой возникший в 1924 г. Союз Бахайя, переименованный в 1927 г. в Африканскую ассоциацию Танганьики (ТАА) [158].

Однако по мере падения авторитета вождей, действовавших в рамках «туземных властей», меняется и отношение к ним политических организаций. В Танганьике колониальная борьба начиналась именно как борьба против вождей, нарушавших традиционные нормы поведения, за возврат к доколониальным формам общественного устройства. Так, возникновение у бахайя Трудовой ассоциации Кианжи было связано с борьбой против вождя Бвоги, назначенного колониальной администрацией вопреки традиционным нормам наследования титула и активно с ней сотрудничавшего. Впоследствии она переросла в борьбу против всей правящей династии бахинда, за отмену ее привилегий [195, с. 114].

После Второй мировой войны противоречия в африканских колониях обострились. Этому, в частности, способствовала политика англичан в рамках принятого ими плана развития колониальных территорий, предусматривавшего и реорганиза-

цию сельскохозяйственного производства. В 40-х годах возродилась Африканская ассоциация Танганьики, которая практически перестала функционировать перед войной. Стимулом послужили выступления крестьян бахая против попыток англичан внедрить инновации в их традиционную экономику. Пользуясь поддержкой прежде всего старейшин, лидер этой организации А. Милео выступил против колонизаторов, которые, пытаясь остановить распространение бананового долгоносика, приказали вырвать старые банановые пальмы. А ведь эта культура была не только основой экономики бахая, но и занимала особое место в их мировоззрении, что объясняло активный протест со стороны крестьянства.

В 1954—1956 гг. большинство ирамба вступили в ТАНУ. Причиной столь бурной политической активности ирамба послужили попытки англичан ввести новые методы в их традиционное скотоводство, и в частности в отбраковывание скота, что сами крестьяне определяли «как наиболее очевидную колониальную эксплуатацию». Они также были недовольны поведением своего вождя, который присваивал деньги, собираемые на общественные нужды. Вождь, с точки зрения членов племени, был назначен колониальной администрацией вопреки традиционным нормам наследования. Наибольшую активность проявляли представители клана сунгу, считая, что трон должен принадлежать им. Амбиции усилились в 1956 г., когда стало известно, что череп Мкваны, вождя хехе, также активно сражавшегося против колонизаторов и казненного ими, был возвращен племени. Вождь же ирамба не требовал у колонизаторов возврата черепа вождя Шулулы. По мнению членов племени, мысливших по законам традиционной политической культуры, он преднамеренно не делал этого, боясь вопроса о власти. Действительно, место погребения истинного вождя в соответствии с идеологией культа предков должно было стать местом ритуальной деятельности, так как он теперь влиял на судьбы живых, следил за соблюдением ими традиционных норм поведения, в том числе и за наследованием титула. Поэтому нежелание вождя, узурпировавшего власть, вернуть череп законного правителя является вполне оправданным. Многие представители клана ванисунгу вступили в это время в члены ТАНУ в надежде с его помощью вернуть себе титул [260, с. 34].

Община, таким образом, вследствие присущей ей ориентации на простое воспроизводство, которая закреплялась в ее идеологическом и социально-психологическом устройстве, активно сопротивлялась попыткам колониальной иерархии внести инновации в ее деятельность. И сопротивление было тем интенсивнее, чем интенсивнее действовала иерархия. Заинтересованность общины в национально-освободительном движении заключалась прежде всего в устранении диктата иерархии, в возврате к доколониальным формам существования. Однако

если основная масса населения африканских колоний накануне независимости находилась под духовным влиянием общины и видела идеал будущего развития в повторении прошлого опыта своих предков, то политические организации интеллигенции видели это развитие на путях расширенного воспроизводства, коренных социально-экономических преобразований, ликвидации экономической и культурной отсталости и т. д.

Такие идеи не пользовались, да и не могли вследствие объективных причин пользоваться поддержкой среди широких слоев населения. Поэтому традиционализм становится важным элементом политики, а традиционалистская риторика — неотъемлемой частью пропагандистской деятельности этих организаций. Положение политического авангарда национально-освободительных движений, высокая степень его культурной автономии от основных масс населения способствовали возникновению известного разрыва между лидерами и народными массами. Это, в свою очередь, определило необходимость психологического раздвоения в борьбе, которая вынуждала руководителей движения, ища поддержки народа, скрывать свои истинные политические устремления.

Неудивительно, что в этих обществах беспринципность политиков в процессе борьбы за власть проявлялась особенно очевидно. Приведем один такой, вполне характерный, пример. В результате раскола ТАНУ в 1958 г. из нее выделился Африканский национальный конгресс, который, несмотря на свой программный радикализм, выражавшийся в нежелании каким-либо образом сотрудничать с англичанами в деле предоставления независимости Танганьике, выступал за восстановление у бахая привилегий правящей династии бахинда, а также за сохранение роли традиционных вождей после достижения страной политической независимости. События, происшедшие позже, дают основания думать, что основной причиной раскола было не различие в идеологических концепциях, а стремление руководства АНК к захвату политической власти, в ходе чего оно пыталось опереться на традиционный авторитет вождей. Об этом, в частности, свидетельствует поведение лидеров АНК после того, как в 1963 г. последовало распоряжение правительства уже независимой республики о запрещении политической деятельности всех партий, кроме ТАНУ. После этого многие члены АНК и его лидеры (впрочем, как члены и лидеры других партий) буквально через несколько дней после распоряжения о запрете деятельности партий подали заявление о вступлении в члены ТАНУ.

Как справедливо заметил В. Я. Кацман: «Подобный шаг свидетельствовал и об определенной беспринципности политических деятелей, и главным образом об очень незначительных идеологических расхождениях между ТАНУ и оппозиционерами» [66, с. 17]. Соглашаясь в целом с такой оценкой опытного исследователя, все-таки отметим, что, с нашей точки зрения,

этот факт главным образом свидетельствует о беспринципности политических деятелей, которая коренилась в значительном культурном разрыве между лидерами и массами, что заставляло их для овладения массами «приспосабливать» свои принципы к уровню осмысления их в рамках традиционной политической культуры. Этот разрыв обеспечивал высокую степень самостоятельности различным группировкам, ведшим борьбу за власть, что зачастую превращало подобную деятельность в самодовлеющую цель.

Руководители ТАНУ в процессе борьбы за независимость старались в полном объеме использовать и авторитет традиционных лидеров, включая авторитет крупных вождей, который, несомненно, пострадал за время колониализма, но в ряде мест продолжал играть важную роль. Этому способствовали и имевшие место противоречия между такими вождями и колониальной администрацией, которые обострились накануне независимости, с введением англичанами новых принципов в колониальную систему управления, вызвавших негативное отношение вождей. Учитывая это обстоятельство, выступление Дж. Ньерере в 1957 г., в котором он высказывался за сохранение традиционных институтов в местном управлении, нужно рассматривать как сугубо прагматическую акцию, которая потеряла всякий смысл после обретения Танганьикой политической независимости, в результате чего институт вождя вскоре был директивно отменен [239, с. 50].

Итак, колониальный период в истории Африки сыграл определяющую роль в формировании тех общественных процессов, в том числе и политических, которые сегодня характеризуют жизнь независимых государств континента. Анализ становления этих процессов, с нашей точки зрения, не может быть осуществлен вне рассмотрения их в общем контексте исторической общественной эволюции, с одной стороны, а также специфики их развития в рамках данного контекста — с другой. Именно колониализм явился тем внешним фактором, придавшим мощное ускорение социально-экономическому и политическому развитию африканских обществ, включив эти социальные организмы, исчерпавшие в большинстве своем к тому времени внутренние ресурсы для развития, в мировой общественный процесс. Содержание политических процессов в колониях, политико-административных единицах, возникших в результате такого процесса, определялось отношениями эксплуатации между центром (мировой капиталистической системой) и периферией (социумами Африканского континента). Основным субъектом эксплуатации в данных системах был не индивид, как в буржуазном обществе, а община в целом, сохранявшая при этом характерный для нее тип отношений между людьми внутри себя.

Сохранение общины как самоуправяемого социального организма является важной особенностью колониального полити-

ческого развития африканских обществ. В то же время некоторые доколониальные социально-политические структуры, и в частности надобщинные, смогли в ходе развития перескочить на следующий качественный уровень, выполнять, по существу, эксплуататорские функции за счет использования элементов традиционного авторитета, и прежде всего механизмов психологического принуждения, которые были важной его составляющей и в доколониальный период. Использование этих механизмов в интересах эксплуатации стало возможным в силу окончательного отчуждения идеологических представлений от основной массы населения, тенденции, которая имела место в политическом развитии африканских народов накануне колонизации. Такая тенденция, как мы помним, сводилась к возрастающей роли предков клана верховных вождей относительно предков других родственных групп, входивших в социально-политический организм, а также возвеличивание правящих структур в рамках магической идеологии. Именно эти идеологии обеспечивали авторитет «туземным властям», который они использовали для управления в основном в своих социально-классовых интересах. Политическое развитие африканских обществ в колониальный период в целом явилось продолжением доколониальной логики их эволюции, имевшей выраженную направленность к опережающему развитию надобщинных политических структур при сохранении общины как саморегулируемого организма.

В то же время анализ становления политических процессов колониального времени не может быть осуществлен вне понимания его как взаимодействия различных культур, и в частности традиционной политической культуры и политической культуры рационального типа. Основным носителем традиционной политической культуры оставалась община, которая продолжала оказывать сильное воздействие на все политические процессы колоний. Так, в ее недрах политические силы возникли вследствие обострения в колониальный период традиционных противоречий между социальными стратами внутри общинного организма. Политические организации, появлявшиеся на этой социальной основе, выступали тем не менее в форме, характерной для политической культуры рационального типа. В то же время новые по содержанию политические силы зачастую выступали в форме, определяемой традиционной политической культурой. Ярким примером такого феномена были «туземные власти». Несоответствие формы и содержания, которое было характерно для колониального общества, порождало конфликт культур. В основе данного конфликта, таким образом, было стремление содержания выступать в адекватной форме, с одной стороны, и невозможность этого вследствие особенностей общественного устройства колониальных систем — с другой. Конфликт культур в той или иной мере определял всю политическую культуру колониальных обществ, однако

наиболее остро наблюдался в общественных структурах, находившихся на стыке общины и колониальной иерархии.

Особая роль в национально-освободительном процессе принадлежала интеллигенции. Африканская интеллигенция была тесно связана с колониальным обществом, наиболее остро ощущала все его противоречия и оказалась силой, способной вести борьбу за власть с колонизаторами и выйти победителем в борьбе. Противоречивое положение интеллигенции в этом политическом процессе заключалось в том, что, будучи выразителем общенациональных интересов, если под таковыми понимать объективную заинтересованность всех социальных слоев колониального общества в продолжении движения по пути исторического прогресса, она тем не менее вступала в конфликт с его отдельными составляющими, и прежде всего с общиной, как основной движущей силой этого процесса. Интересы общины имели свой субъективный аспект, не совпадавший с объективной заинтересованностью всего общества. Более того, субъективные интересы общины, видевшей в качестве конечной цели национально-освободительного движения возврат к доколониальным формам общественной организации, в известной мере противостояли интересам стремившейся к власти интеллигенции, для которой возврат к прошлому предполагал и демонтаж колониальной политической структуры в целом. Интеллигенция же, будучи порождением колониального общества, боролась за власть с европейцами именно в рамках этой структуры и была, таким образом, кровно заинтересована в ее сохранении.

Что же лежало в основе революционного потенциала интеллигенции? Во-первых, объективные предпосылки, связанные с наличием антагонистических противоречий между общиной и колониальной иерархией, выступавшей в качестве ее эксплуататора, во-вторых, субъективные, связанные с положением интеллигенции в колониальном обществе. Подобное положение способствовало формированию в ее недрах социально-психологической ориентации на изменение распределения власти в существовавшей системе. Это во многом зависело от того людского контингента, за счет которого формировался данный социальный слой. Значительную его часть составляли люди, оказавшиеся вытолкнутыми из традиционного общества, прежде всего молодежь, степень дискриминации которой в колониальный период существенно возросла. Она стремилась, получив образование, занять место в колониальной иерархии, компенсировав, таким образом, свою социальную неполноценность. Однако новый статус этой части молодежи не мог принести ей психологического удовлетворения, так как теперь она в полной мере ощутила свое униженное положение по сравнению с европейскими чиновниками, которые располагались на верхних этажах иерархии. Одним словом, неудовлетворенность интеллигенции как в системе традиционных социально-полити-

ческих отношений, так и колониальных обусловила ее социально-политическую агрессию, нацеленность на захват власти.

Однако можно, по-видимому, определить различия в мотивации, обнаружившейся в стремлении захватить власть у различных слоев интеллигенции в зависимости от места, занимаемого в колониальном обществе, уровня образованности и т. д. Основная ее масса, получившая начальное и среднее образование, руководствовалась в своей политической деятельности прежде всего традиционными мотивами, т. е. стремлением умножить свой социальный престиж. Наиболее же образованная ее часть, т. е. та, которая получила, как правило, высшее образование, была способна осознать общенациональные интересы и рассматривала захват политической власти как средство их реализации. В то же время и для нее была характерна иллюзия, уходящая своими корнями в традиционную политическую культуру и связанная с магическими представлениями о власти. Об этом, в частности, свидетельствует и тот факт, что у африканских национально-освободительных движений практически отсутствовали позитивные программы их будущего социально-экономического развития.

Складывается впечатление, что ими руководило традиционное представление о магической сущности власти, в соответствии с которым сам факт овладения властью обеспечит бывшей колонии процветание. Это, безусловно, сказалось на дальнейшем политическом развитии уже независимых африканских государств. Этим можно объяснить и такое специфическое для Африки явление, как частая насильственная смена власти, которая характерна для государств этого континента. Л. Киндрова, наблюдая развитие политических событий в Того, тонко подметила в народе следующие настроения: «Перед провозглашением политической независимости народу обещали, что с приходом свободы деньги будут свободно лежать на улицах, конечно, этого чуда не произошло, и тоголезцы, которые еще не поняли, что национальный доход можно увеличивать только повседневным трудом, стали посматривать на своего президента с некоторым недоверием» [69, с. 35].

Ориентация определенной и большей части интеллигенции на традиционные ценности в борьбе за независимость, компенсация своей социальной неполноценности путем перераспределения власти внутри колониальной иерархии отчетливо проявились после достижения колониями политической независимости в огромном и рационально немотивированном росте чиновничье-бюрократического аппарата в ходе его «африканизации». Приведем некоторые цифры, иллюстрирующие этот рост [125, с. 52]:

Заир	1966 г. — 24,8 тыс. человек	1980 г. — 400 тыс. человек
Танзания	1963 г. — 34 тыс. человек	1980 г. — 160 тыс. человек
Камерун	1960 г. — 7 тыс. человек	1979 г. — 79 тыс. человек
Нигерия	1960 г. — 90 тыс. человек	1980 г. — 520 тыс. человек

Такое самовозрастание аппарата было обусловлено, во-первых, расширенным воспроизводством самой интеллигенции, которая в силу господствовавших в общественном сознании ценностей, связанных с традиционной политической культурой, изначально ориентировалась на пополнение политико-административного аппарата, что гарантировало ей определенный престиж, во-вторых, стремлением чиновников всех уровней умножить этот престиж на базе тех же ценностей посредством увеличения числа чиновников, находившихся в подчинении каждого из них. Под давлением этих обстоятельств возникали новые звенья в управленческой иерархии, что в конечном итоге и привело к разбуханию аппарата, не обусловленному реальными потребностями управления.

ТРАДИЦИИ В ПОЛИТИЧЕСКИХ КУЛЬТУРАХ
ГОСУДАРСТВ ТРОПИЧЕСКОЙ АФРИКИ

Различие в понимании целей борьбы за независимость крестьянством, составлявшим основную массу населения Африки, и интеллигенцией проявилось практически сразу же после получения колониями независимости. Если африканские общинники поняли ее как возможность возврата к доколониальным формам общежития, то интеллигенция, захватившая власть в иерархии, продолжала действовать в соответствии с логикой, диктуемой этой иерархией. Известно, например, что население ряда областей Танганьики, узнав о победе ТАНУ на выборах, выступило против политики налогообложения. Старосты, отвечавшие за сбор налога в колониальный период, также прекратили поборы, так как приход ТАНУ к власти однозначно ассоциировался у них прежде всего с отменой налогообложения, являвшегося основным механизмом колониальной эксплуатации [216, с. 268]. Недоумение крестьян, как свидетельствуют имеющиеся материалы, также вызывала поддержка активистами ТАНУ аграрных инноваций, которые в последние годы активно внедряли англичане в сельское хозяйство своих колоний и против которых в период борьбы за независимость выступал ТАНУ. Часто по иронии судьбы партийные руководители, составлявшие в прошлом оппозицию колонизаторам, внедрявшим новые методы ведения сельского хозяйства, после обретения независимости почти сразу же убеждали людей следовать советам тех же самых европейских специалистов [199, с. 60].

В отличие от колонизаторов, которые не разрушали общину, а ориентировались преимущественно на ее эксплуатацию в качестве целостного организма, правительства большинства африканских государств после обретения независимости и особенно государств, избравших в свое время социалистическую ориентацию, стремились поставить ее деятельность под свой контроль, оказывать на нее управляющие воздействия. В этой связи приведем ставшее крылатым высказывание Дж. Ньерере, которое было взято Г. Хиденем в качестве эпиграфа к своей книге «Танзания. ТАНУ строит государство»: «В то время, когда некоторые нации стремятся достигнуть луны, мы стремимся достигнуть нашей деревни». Одним словом, политическая независимость не сняла основного противоречия между общиной и административно-управленческой иерархией, харак-

терного для колониальных обществ, а в ряде случаев еще более его обострила. Активизация деятельности иерархии по внедрению в общину новых социально-хозяйственных форм вызвала ее реакцию на отторжение. Высокая степень идеологизации экономической деятельности в общине ставила, по сути дела, непреодолимый барьер внедрению инноваций.

Интересны в этой связи наблюдения советского журналиста С. Ф. Кулика, сделанные им на Мадагаскаре, где крестьяне наотрез отказывались сеять сулящий им немалый доход хлопок, а продолжали выращивать «какие-то мало продуктивные корнеплоды», т. е. сельскохозяйственные культуры традиционной экономики. Это они мотивировали так: «начать сеять хлопок — это значит оскорблять заветы Ракуту (мифический первопредок этнической группы.— В. Б.)». Таким образом, идеология общины служила серьезной преградой интенсификации сельскохозяйственного труда и в конечном итоге росту его продуктивности. Далее Кулик пишет: «По понедельникам и четвергам крестьяне не выходят в поле, потому что по этим дням не работали основатели их племени. Среда считалась плохим днем для полива земли, поскольку кто-то когда-то именно в этот день уже полил землю, после чего началась „великая засуха“. Во вторник запрещалось впрягать в плуг скот. Это якобы могло привести к его гибели. В одном районе плодородные земли, которых и без того немного у цилихети (этническая группа, к которой принадлежали данные крестьяне.— В. Б.), не распахивались, чтобы не потревожить каких-то обитающих там животных, в которых переселились духи предков, в другом — потому, что эти земли предки не обрабатывали» [79, с. 220—227].

Социально-психологические исследования, проведенные в Танзании в конце 60-х годов, показали, что жизненные установки крестьянства характеризуются консерватизмом, стремлением сохранить традиционный образ жизни. Как оказалось, крестьянин не стремился улучшить свое материальное положение, его экономические амбиции не простирались далее чем удовлетворение первостепенных потребностей в пище, жилище, традиционных предметах быта: «Он хорошо ест, имеет кровать, на которой спит, и стул, на котором сидит. Для развлечений у него есть вечера, которые он проводит на деревенских посиделках попивая пиво» [196, с. 86]. При этом община и сегодня резко негативно реагирует на экономическое преуспевание кого-либо из своих членов, которое, как правило, служит поводом для обвинения его в колдовстве со всеми вытекающими для него последствиями, являясь серьезным тормозом на пути социально-экономического прогресса многих государств континента.

Обострение противоречий между управленческой иерархией и общиной после достижения политической независимости африканскими колониями объективно способствовало усилению

авторитарного начала в методах управления, более широкому применению в том числе и физического принуждения. В связи с этим правомерно возникает вопрос, каковы субъективные предпосылки такого явления, так как очевидно, что эта политика осуществлялась людьми, руководствовавшимися определенным мировоззрением, идеологией и, наконец, социально-психологическими установками. Попробуем раскрыть субъективную сторону авторитарного правления, возобладавшего во многих африканских странах после освобождения от колониальной зависимости.

Есть основания полагать, что в основе такого явления лежит характерная для африканской интеллигенции, сформировавшейся в колониальном обществе, социально-политическая агрессия, в том числе и к традиционным структурам. Эта агрессия, как уже отмечалось, была обусловлена особенностями формирования данного социального слоя, вобравшего в себя прежде всего молодежь, лишенную социально-полноценного статуса в системе традиционных отношений и вынужденную компенсировать ущербность в более широкой системе социально-политических взаимодействий колониального общества. Закреплению этой агрессии в социальной психологии африканской интеллигенции способствовал и присущий ей бикультуризм. С европейским образованием она унаследовала и пренебрежительное, а подчас и презрительное отношение к своей собственной культуре, к своим традициям.

Имеющиеся сведения позволяют предполагать, что использование принуждения, в том числе и физического, часто наблюдалось именно на низших этажах иерархии и не было санкционировано верхами. Из документов, поступавших с мест в центр, содержание которых приводит в своем исследовании Р. Ингл, видно, что подобные методы управления в Танзании стали применяться по отношению к общине буквально в первые же годы после обретения страной независимости. В частности, им приводится протокол заседания комитета развития в районе Хандени 1962 г., на котором была принята резолюция о применении телесных наказаний палкой по отношению к уклоняющимся от реализации планов правительства по развитию сельского хозяйства. В 1963 г. на заседании управленческого органа районного уровня все присутствующие согласились с мнением о необходимости использования мер принуждения при организации сельскохозяйственных кооперативов на следующем основании: «Работы в колониальный период носили принудительный характер, и все работали хорошо». В 1967 г., уже после принятия Арушской декларации, на одном из заседаний районного комитета развития его члены решили: «Для выполнения мероприятий, предусмотренных Арушской декларацией, необходимо использовать принуждение», причем допускалась возможность применения телесных наказаний [199, с. 94—105].

Что же касается официальной политики верхов в это время,

то еще в 1968 г. президент республики Дж. Ньерере призывал при проведении политики уджамаа делать ставку исключительно на методы убеждения: «Мы не должны форсировать развитие сельского хозяйства, мы должны убеждать людей, помогать им, а не стараться принудить их. Чтобы совершить революцию, необходимо сначала переделать сознание человека» [267].

По-видимому, спонтанное использование низами управленческого аппарата физического принуждения как метода управления объясняется, с одной стороны, той агрессией интеллигенции по отношению к общине, о чем шла речь, а с другой — противодействием общины новой власти, ее стремлением сохранить свой жизненный уклад. Здесь, как нам кажется, проявилась относительная самостоятельность аппарата от его центра, элиты, который действовал, по сути дела, в соответствии со своей собственной логикой, но никак не в соответствии с предписаниями правящей элиты. Более того, как показало дальнейшее развитие событий, аппарат в конечном итоге подчинил своей логике и поведение центра, который уже в начале 70-х годов официально принял на вооружение использование физического принуждения, реализуя свою политику.

Нельзя не отметить и такую предпосылку, обусловившую применение физического принуждения в управленческом процессе после достижения африканскими колониями политической независимости, как психологическая готовность общины к силовым воздействиям на нее извне, сформировавшаяся в колониальный период. Иными словами, здесь идет речь о результатах «обучения» ее европейцами или о колониальных традициях. Р. Ингл приводит в своей работе такой пример, который ему пришлось наблюдать. Во время общего собрания в одной из деревень Танзании чиновник районного уровня выговаривал женщинам за то, что они не выполнили какое-то указание властей. После этого он спросил: «Вы хотите, чтобы для того, чтобы заставить вас трудиться, мы использовали китако (название кнута из кожи носорога, который применяли немцы на принудительных работах. — В. Б.)». Из толпы, по свидетельству ученого, слышались крики одобрения [199, с. 104].

По свидетельству материалов, именно молодежь служит социальной опорой иерархии в ее конфронтации с общиной. Одним словом, она, как и ее колониальная предшественница, активно использует социально-возрастные противоречия, характерные для общины и в доколониальный период, но уравниваемые тогда традицией. Во-первых, именно молодежь составляет основу аппарата принуждения в государствах Тропической Африки, во-вторых, она служит опорой для внедрения в общину новых форм хозяйственной деятельности. В Танзании, например, первые деревни, основанные на принципах уджамаа, были созданы молодежью [262, с. 12]. По наблюдениям С. Ф. Кулика, на Коморских островах в конце 70-х годов,

во время нахождения у власти правительства Суалиха, молодежь была главной опорой революционной власти: «Повсюду стали возникать „молодежные деревни“. Их создавали юноши и девушки, которые, стремясь порвать с косными традициями, покидали родные дома, уходили в горы и там принимались за освоение новых земель, новых методов ведения сельского хозяйства, запрещавшихся архаическими традициями. Повсюду молодежь, руководимая правящей партией, брала в свои руки управление мудирма, создавала местные органы народной власти, бросая вызов авторитету старейшин и духовенства» [79, с. 254—255].

В Танзании Молодежная лига ТАНУ еще до получения независимости использовалась преимущественно в полицейских целях. Например, отряды лиги, будучи полувоенными формированиями, принимали активное участие в охране порядка во время выборов в Законодательный совет Танганьики в 1958 г. Они же обеспечивали порядок во время выборов в парламент республики в 1965 г. В районе Гейта местные власти в 70-х годах официально закрепили за Молодежной лигой полицейские функции; то же фактически имело место в районах Танга и Хандени [199, с. 187—188].

В этой же связи представляет интерес тот факт, что после подавления солдатского мятежа в Дар-эс-Саламе в 1964 г., когда встал вопрос о создании новой армии, режим Дж. Ньерере обратился с призывом именно к активистам Молодежной лиги внести свой вклад в это дело.

Активизация деятельности управленческой иерархии определила и обратную реакцию общины, выражавшуюся, как правило, в формах, характерных для традиционной политической культуры. Например, те руководители, которые наиболее активно пытались на нее воздействовать, зачастую обвинялись ее членами в колдовстве. Обвинения такого рода со стороны коллектива и сегодня оказывают сильное морально-психологическое воздействие на того, кто служит их объектом. Известны случаи, когда чиновники, подвергшиеся подобного рода обвинениям, оставляли службу и даже вынуждены были покидать деревню. Р. Ингл упоминает о таком случае, происшедшем в одной из деревень Танзании, когда жители деревни объявили околдованными жен двух государственных чиновников. По слухам, их заколдовали из-за мужей, занимавшихся организацией поселений типа уджамаа и приносящих тем самым несчастье людям этой деревни [199, с. 89].

Интересен и другой эпизод из жизни населения современной Танзании, описанный Г. Томпсоном, имевший место в 80-х годах в одной из деревень области Лушото. Эта история — судьба секретаря одной из первичных ячеек ТАНУ по имени Гуга. Он получил образование, закончив среднюю школу, владел английским, был назначен секретарем в деревню с одобрения ее старейшин. Как отмечает Г. Томпсон, важным

моментом, оказавшим влияние на решение старейшин, было то, что отец Гуги пользовался у них большим уважением человека, строго поддерживающего в своем поведении традиции этой деревни. Однако, став секретарем, Гуга начал ревностно проводить в жизнь распоряжения центральных властей, нарушая тем самым нормы, определяемые традиционной политической культурой. Например, он отказал своим родственникам в предпочтительном снабжении их товарами, поступавшими в деревенский магазин. Это должно было вызвать осуждение не только родственников, но и других жителей, поскольку противоречило одному из основных принципов традиционной политической культуры, определявшему корпоративность коллектива как систему жестких взаимных обязательств на базе родственных связей. Он также строго требовал соблюдения правил выпаса скота, установленных вышестоящими инстанциями и вступивших в противоречие с традиционными нормами. Предшествующие же руководители на это просто закрывали глаза. В результате подобных действий репутация Гуги среди жителей деревни резко упала. Он постоянно стал ощущать сопротивление людей всем действиям, которые им предпринимались. Его стали преследовать неудачи по службе. Гуга сам решил обратиться за советом к колдуну, который подтвердил его предположение, что его околдовал бывший владелец деревенского магазина. Это заставило Гугу оставить службу [270, с. 121—125].

Протест общины против инновационной деятельности управленческой иерархии проявляется и в такой политической акции, как выборы. Согласно социологическим исследованиям, крестьяне в ходе выборов зачастую отдавали предпочтение руководителям партийных и государственных органов низшего звена либо людям способным, с их точки зрения, оградить их жизнь от вмешательства центральных властей, либо лицам, менее всего заинтересованным в изменении жизненного уклада. В наиболее развитых в экономическом смысле районах Танзании, например, такими людьми оказывались, как правило, зажиточные крестьяне, владельцы крупных земельных участков. Они же составляли и слой традиционной аристократии. По наблюдениям исследователя, такие руководители, в частности секретари партиячек ТАНУ, боясь потерять свои земельные наделы в ходе проводимой центром политики по созданию кооперативов уджамаа, а также и свои традиционные привилегии, преднамеренно извращали смысл этой политики, вызывая негативное отношение к ней крестьянства. В ряде же случаев на должность руководителей партиячек избирались люди, по своему психическому складу не склонные к активной преобразовательской деятельности. По данным танзанийского исследователя Е. Н. Нтиругивы, изучавшего положение в районе Гейта, таких руководителей ячеек там было большинство [237, с. 41—32].

Негативная реакция общины на попытки партийно-государственной иерархии изменить традиционный уклад ее жизни проявляется в политической жизни независимых государств Африки и в выборах руководителей высокого уровня. Например, один из членов правительства Танзании потерпел поражение на выборах в парламент республики из-за того, что в ходе предвыборной кампании выступал за модернизацию сельскохозяйственного производства. Другой, член кабинета министров, считался в общественном мнении виновным в учреждении налога на продажу хлопка, что также предопределило его судьбу на выборах [197, с. 89].

Стремясь поставить общину под свой контроль, партийно-государственная иерархия активно внедрялась в нее, создавая там свои органы управления, призванные передавать управляющую информацию центра и добиваться ее выполнения управляемыми. Учитывая соображения, о которых говорилось выше, а именно связанные с известным противостоянием молодежи традиционному обществу, власти назначали на службу в эти органы прежде всего ее представителей. В результате возникал конфликт между традиционными лидерами общины, обеспечивавшими ее саморегуляцию, и лидерами низших звеньев иерархии, назначаемых в первую очередь из числа образованной молодежи, призванной проводить политику центра на местах. Р. Ингл приводит случай из своей исследовательской практики, который, на наш взгляд, помогает понять социально-психологический портрет молодежи, с одной стороны, стремящейся вырваться из традиционного общества, которое сдерживает ее социальный рост, и поэтому поддерживающей иерархию, но, с другой стороны, неизбежно испытывающей сильное влияние этого общества. Молодежь является своего рода объектом борьбы между общиной и партийно-государственной иерархией.

Вот что произошло в одной из деревень района Хандени (Танзания). Представитель районного административного звена прибыл в деревню сообщить ее жителям о принятых изменениях в структуре района. По этому случаю было созвано собрание деревни. Новая административная структура предусматривала постройку штаб-квартиры районного отделения ТАНУ в деревне Синдени. Жителям двух других деревень (Квамконо и Квамбину) было предложено помочь жителям Синдени в постройке здания. Оппозицию составили старейшины деревни Квамконо, которые заявили, что жители Синдени сами должны строить здание, как когда-то делали это они. После продолжительной дискуссии секретарь и председатель партийной организации деревни осудили старейшин, так как они подают плохой пример молодежи. Тогда выступил молодой человек и с горячностью заявил, что жители Квамконо должны помочь в строительстве здания. Его выступление вызвало резкое осуждение одного из присутствующих старейшин. «„Бвана,

много, кети", — окрикнул он, что на языке суахили означает: „Молодой человек, сядь“. Юноша замолчал и сел» [199, с. 44].

Надо отметить, что политическая практика первых лет независимости Танзании отчетливо показала, что опора на молодежь в борьбе с устоями общины зачастую не приносила ожидаемого эффекта на местах. Так, по имеющимся сведениям, в тех районах, где по настоянию вышестоящих властей в деревенские комитеты развития была вовлечена преимущественно молодежь, положение ухудшилось. Традиционный социально-возрастной статус не обеспечивал им необходимого авторитета в общине, хотя многие из них получили образование. В результате они не могли эффективно управлять общественным процессом. Такое явление П. Ригби наблюдал, например, в области Додома [252, с. 85]. Конфликт между социально-возрастными слоями, который иерархия использовала в своих целях, в традиционных обществах не был антагонистическим, а поэтому и разрешение его в новых условиях не приводило к гибели самой системы социальных отношений, которая продолжала воспроизводиться. Молодежь посредством управленческой иерархии стремилась прежде всего занять определенное положение в системе традиционных ценностей, не подрывая их основ. По данным Р. Ингла, мероприятия, планируемые руководством района, не могли быть воплощены в жизнь, если они не получали поддержки старейшин в деревнях, их планы приходилось корректировать [199, с. 159]. Ориентация иерархии на использование в своих низших звеньях молодежи не способствовала росту ее авторитета. Отсутствие же авторитета у властей внизу иерархии грозило серьезными последствиями всей системе управления, так как неизбежно вело к подрыву авторитета вышестоящих органов, что пагубно сказывалось на их потенциях управления обществом. Именно такое развитие событий наблюдалось в некоторых деревнях ньямвези, где игнорирование традиционных властных структур при организации системы управления на местах повлекло за собой возрастающее недоверие народа к руководителям высших уровней Танзании [231, с. 192].

Это, по всей видимости, заставило высшие эшелоны власти при формировании местных органов управления пытаться привлечь на свою сторону и традиционных лидеров. О попытках кооптировать их в деревенские комитеты развития уже в 1965 г. в районах проживания гого сообщает П. Ригби [251, с. 85]. По наблюдениям Г. Хидена, в некоторых районах Танзании в этих комитетах доминировали старейшины [195, с. 196].

В целом проблема взаимоотношения традиционных властей с государственными и партийными органами для большинства государств Тропической Африки является актуальной и сегодня. Как справедливо заметил А. С. Базезин: «Даже спустя более двух десятилетий вопрос о роли традиционных правителей не снят с повестки дня» [26, с. 4]. Причем это касается

и тех государств, которые буквально с первых дней независимости повели активную борьбу с традиционными лидерами. Здесь указы об отмене вождей следовали, как правило, почти сразу же с получением политической независимости (например, в Гвинее такой указ вышел в 1957 г., в Танзании — в 1963 г.). Такие законотворческие акции относительно вождей были характерны прежде всего для государств социалистической ориентации, поскольку именно здесь концентрация власти в руках новой иерархии была наиболее значительной. Традиционные же властно-управленческие структуры продолжали представлять для нее определенную опасность.

Борясь, с одной стороны, с авторитетом традиционных лидеров на местах, а с другой стороны, стремясь использовать накопленный ими навык в выполнении государственных функций, новые власти использовали традиционных вождей в системе управления в качестве чиновников, однако при этом перемещали их в другие районы, т. е. туда, где они не пользовались традиционным авторитетом. Этому, в частности, был посвящен танзанийский правительственный циркуляр от 28 февраля 1963 г., который разрешал вождям оставаться в органах управления, но не на своих традиционных территориях. В результате в 1964 г. половина всех чиновников страны в прошлом были традиционными вождями. С 1963 по 1966 г. число традиционных вождей, входивших в управленческие органы выше уровня деревни, составило 25—30% [190, с. 224]. В политической культуре Танзании, несмотря в целом на негативное отношение правительства к традиционным властям всех уровней, можно было встретить и случаи, когда бывшие вожди занимали высокие государственные посты, причем в том регионе, в котором проживали их традиционные подданные. Так, в 1963 г. комиссаром области Морогоро стал традиционный вождь лугуру — вызыватель дождя [265, с. 134].

Политика назначения традиционных лидеров в другие этнические группы и использование их, таким образом, в системе государственного управления, которая активно проводилась ТАНУ, не поддерживалась населением. Интересно отметить, что в тех районах страны, в которых уже в 70-е годы у власти, в том числе и партийной, находились те же люди, которые управляли и до получения независимости, и до Арушской декларации, население воспринимало это как абсолютно нормальное явление [234, с. 7].

Следует отметить, что, несмотря на попытки государственной-партийной иерархии Танзании последовательно проводить политику на сокращение роли традиционных лидеров в управлении (так, в 1969 г. Национальное собрание Танзании приняло закон, по которому традиционные лидеры лишались своих экономических привилегий) [134], представление о вожде как о форме реализации власти на принципах традиционной политической культуры продолжает жить у людей и сегодня.

Социологические исследования, проведенные в Танзании в конце 60-х годов, показали, что среди членов Национальной ассамблеи и членов правительства традиционный политический статус котируется очень высоко и играл особенно важную роль при выборах в парламент и меньшую роль при назначении на руководящие посты [193, с. 71—72]. Это свидетельствует о том, что, действуя в рамках политической культуры рационального типа, т. е. участвуя в выборах, проводимых по модели буржуазной демократии, общественное сознание продолжало оценивать ситуацию в соответствии с принципами традиционной политической культуры, т. е. определять свойства власти на базе этих принципов. При назначении на должности внутри иерархии также доминировал принцип, сформировавшийся в рамках традиционной политической культуры в обществах с развитыми надобщинными управленческими структурами, в которых дружеские связи и личная преданность являлись основными критериями для положения в иерархической системе.

Примечательно, что в государствах, где постоянно проводилась политика на нейтрализацию традиционных властей в управлении, их позиции не только не были подорваны, но зачастую и окрепли. Р. Ригби на материале того показал, что в конце 60-х годов роль традиционных лидеров, которые оставались в этом районе за бортом официальных органов власти, в управлении общественными процессами не только не уменьшилась, но, наоборот, по сравнению с первыми годами независимости возросла. На конкретном примере выборов руководителя деревни он показал, что, даже если эти лидеры сами не баллотировались, успех кандидата зависел в решающей мере от их поддержки [251, с. 85—95].

Как отмечает Х. Биенен, увидев вред, какой приносила политика «пересаживания» традиционных лидеров в другие регионы, что, например, привело к спаду в движении «самопомощи», их стали использовать в качестве государственных служащих в своих же регионах [147, с. 353]. Это, в частности, определило рост традиционализма в целом, который наблюдался в государствах Тропической Африки в 70—80-х годах.

Интересны в этом смысле наблюдения английского исследователя М. Волша в начале 80-х годов, которые, во-первых, свидетельствуют о роли традиционных лидеров в современной жизни Танзании, во-вторых, иллюстрируют известное изменение отношения к ним со стороны официальных властей. Этот ученый был свидетелем, как секретарь ТАНУ районного уровня на собрании, посвященном организации борьбы с надвигающейся эпидемией холеры, призывая, по сути дела, к использованию магических свойств традиционных лидеров, приводил в качестве положительного примера свою этническую группу (он был бена), когда вожди, используя эти свойства, успешно занимаются врачеванием болезней. Он выступал также за то, чтобы жители деревни продолжали чтить память знаменитого

верховного вождя сангу Мерере (собрание проходило в деревне проживания этнической группы сангу). Тем самым он санкционировал авторитет Алфео, традиционного вождя, проживавшего в этой деревне, принадлежащего к тому же клану, как и великий правитель-предок. В данном случае партийный функционер открыто призвал Алфео принимать более активное участие в управлении деревней. Выяснилось также, что влияние традиционного лидера на жизнь деревни остается огромным. По утверждению местного учителя, в деревне ничего не делается без предварительной консультации с Алфео. Оппозиция же Алфео негативно отражалась на управленческом потенциале партийно-государственной иерархии.

М. Волш отмечает очевидную поддержку со стороны властей авторитета традиционного вождя. К примеру, во время его пребывания среди сангу он стал свидетелем проведения ритуала на могиле Мерере. Власти же по случаю этого события сделали исключение из действовавшего строжайшего запрета на пивоварение. При этом они старались особенно не рекламировать свое сотрудничество с традиционными властями. Так, сам партийный секретарь, выступавший за сохранение памяти вождя Мерере, в ритуале на его могиле участия не принимал.

Обращает на себя внимание еще один факт, зафиксированный исследователем и дающий основания предполагать, что официальные структуры власти в 80-х годах стремились использовать традиционных лидеров в своих целях, применять методы, уже известные нам из политики «косвенного управления». В частности, когда автор попросил у Алфео разрешения участвовать в ритуале на могиле верховного вождя-предка, тот рекомендовал ему обратиться с аналогичной просьбой в партийный комитет ТАНУ.

Примечательна и история политической карьеры Алфео после получения страной независимости. Она в известной мере отражает общие закономерности эволюции традиционных властей. Так, в 1963 г. после отмены института вождей он стал государственным чиновником, но был переведен на чужбину. Однако лишение традиционных привилегий вызвало его недовольство, и он скоро вернулся в родную деревню. М. Волш упоминает и о попытке властей конфисковать у Алфео домашнюю птицу и скот, которая, вероятно, была предпринята в связи с выходом указа о лишении вождей традиционных экономических привилегий в 1969 г. Однако, как явствует из материала, эта попытка не увенчалась успехом. С 1972 по 1976 г. (период проведения в Танзании тотальной кооперации уджамаа с активным использованием физического принуждения) Алфео опять был привлечен на государственную службу вдали от родных мест. Однако вновь вернулся восвояси. В 1978 г., выполняя в родной деревне функции казначея фонда развития деревни, он способствовал сбору денег в размере 200 тыс. шилл.

на войну с Угандой. В 1982 г. он был избран на высшую государственную должность в родных краях [277, с. 135—167].

В соответствии с полученными материалами исследований, проведенных в начале 80-х годов, можно сделать вывод об огромной роли, которую продолжают играть традиционные структуры власти в жизни страны, и прежде всего, конечно, в жизни сельских жителей. Одним словом, весь опыт независимого развития африканских государств показывает, что попытки исключить традиционные власти из политического процесса не имели успеха, так как без них, по сути дела, не удавалось управлять обществом, проводить в жизнь свои планы. К примеру, принятая ТАНУ в первые годы независимости экономическая программа основывалась на политике опоры на собственные силы, важным элементом которой были безвозмездные общественные работы по социально-экономическому развитию своих территорий. Эти работы у населения ассоциировались с традиционными повинностями, связанными с обязательными отработками на полях вождя, урожай с которых рассматривался, обычно, как всенародное достояние и употреблялся на благо всех жителей в случае засухи, например, или других стихийных бедствий. В колониальный период эта традиция часто эксплуатировалась вождями, прежде всего теми, которые служили англичанам в качестве «туземных властей», для производства на своих полях экспортных культур, средства от продажи которых использовались в личных целях.

После получения политической независимости, несмотря на то что многие конкретные вожди скомпрометировали себя сотрудничеством с колонизаторами, традиция общественных работ на полях вождя продолжала сохраняться, поскольку продолжала жить сама идея вождя как варианта реализации власти на принципах традиционной политической культуры. Поэтому партийно-государственные иерархии вынуждены были использовать авторитет традиционных лидеров, прежде всего низших уровней, при реализации своей экономической политики. Во многом благодаря их участию в довольно короткие сроки было построено 368 школ, 267 общественных центров, 116 аптек, 160 кооперативных магазинов и 10 000 миль дорог [190, с. 241—242]. Однако и в 80-е годы, как показывает материал, эти представления продолжали жить в сознании народных масс, что определяло политику высших органов управления на использование традиционных лидеров местного уровня в системе партийно-государственного регулирования. По данным Г. Томпсона, в одной из деревень, в которой он проводил исследования, общественные работы не выполнялись. В соседней же деревне, в которой секретарем партийной организации был сын бывшего вождя, организовать общественные работы не составляло большого труда. Там, по сведениям исследователя, все государственные и партийные органы были укомплектованы в соответствии с принципами традиционной политиче-

ской культуры. В них входили бывшие советники и старосты вождя [270, с. 132]. По наблюдениям П. Ригби, у того движение «самопомощи» пошло на убыль после того, как в деревенские органы управления пришла молодежь [252, с. 85].

Подобная ситуация, когда традиционные лидеры действуют либо параллельно официально учрежденным властям, либо на базе новых органов, является закономерной для большинства государств Тропической Африки. По сведениям советского журналиста В. Г. Онучко, работавшего в Мали в течение длительного времени, в малийских деревнях, где институт вождей был отменен в 1959 г., а вместо него введен институт старост, выбираемых жителями деревни, ими становились, как правило, потомки традиционной мандингской знати, которые заседали вместе с советом старейшин, состоявшим из их родственников [98, с. 68].

Т. Рэйнжер описывает зафиксированные им формы взаимодействия традиционных и современных структур власти в одном из районов Зимбабве после получения независимости. Он был свидетелем, когда члены деревенского партийного комитета, взявшего на себя административные функции, исполняемые ранее вождем, посетили местного знахаря, чтобы «получить совет и одобрение». Разрешение на проведение каждого собрания предварительно испрашивалось у духов предков... Традиционные авторитеты убеждают крестьян в необходимости использования удобрений, слушаться советов «чиновников по развитию» и внедрять кооперативные формы производства. Он также упоминает об одном традиционном вожде, участнике войны за независимость, который сам возглавил кооператив. Причем, со слов членов этого кооператива, они полностью доверяли своим лидерам, благодаря которым им удалось выжить во время войны [246, с. 336—340]. Отметим, что борьба официальных лидеров (т. е. новой власти) с традиционными в Зимбабве длилась относительно непродолжительный период. Видимо, осознав невозможность игнорировать традиционные структуры власти в управлении страной, правящая элита Зимбабве после трехлетнего периода, в течение которого вожди были лишены традиционных полномочий (распределения земли и судебных функций), вновь включила их в систему государственной власти, что было закреплено в конституции страны. О совпадении партийно-государственных структур с традиционными властями на нижних этажах управленческой иерархии в Сенегале пишет, основываясь на своих наблюдениях, Б. А. Шаббаев: «За годы, проведенные в Африке, приходилось не раз беседовать с партийными руководителями различных рангов... почти все эти кварталные, кантональные, окружные или департаментские партийные секретари оказывались выходцами из тех же кругов, которые образуют местную традиционную элиту» [128, с. 71].

Если в одних государствах Африканского континента отно-

шение новой власти к традиционным лидерам с самого начала в целом было отрицательное, то в других, которые мы по преимуществу отождествляем со странами капиталистической ориентации, правительства сразу же в традиционных лидерах стали искать союзника. М. Килсон на примере таких государств, как Нигерия, Сьерра-Леоне, Мавритания, Нигер, показал, что их политические лидеры, во-первых, сами, как правило, принадлежали к традиционной верхушке, а во-вторых, в своей деятельности опирались на племенные правящие элиты [212].

Наблюдая политическую жизнь Того, Л. Киндарова замечает: «Старейшины и вожди обычно информируются обо всем, что правительство намерено осуществить на их территории, оно испрашивает согласия: они заседают во всех высших государственных органах, участвуют в государственных торжествах и всегда занимают почетное положение рядом с главою государства... Важнейшие вопросы решаются на советах родов, областных собраниях или собраниях старейшин, на совете вождей» [69, с. 128].

Интересными наблюдениями о связях государственной элиты Мали с традиционными структурами власти этой страны поделился В. Р. Арсеньев, делая доклад на семинаре, посвященном этническим аспектам власти в современном мире. Работая в этом африканском государстве, он пришел к выводу о наличии тесного взаимовлияния между партийными и государственными структурами, с одной стороны, и с традиционными системами власти — с другой. Оно выражается, в частности в сопряженности престижно-статусного положения индивида в этих двух измерениях. Например, ему удалось заметить, что имеется корреляция между статусом чиновника в партийно-государственной иерархии и его статусом в иерархии тайного охотничьего союза, который традиционно определял социально-политическое положение индивида в обществе малинке. Он предполагает, как один из возможных вариантов, такую схему взаимодействия систем официальной иерархии с тайными охотничьими союзами. Завершив специальное среднее или высшее образование, тот или иной человек попадает на службу в одно из низших звеньев государственного аппарата. Параллельно он проходит посвящение в тайный союз.

По его мнению, в период активного продвижения по служебной лестнице (т. е. до 40—50 лет) индивид преимущественно занимается служебной деятельностью, сохраняя членство в союзе и посещая его мероприятия. С возрастом он переключается в своей политической активности со светской административной деятельности на функционирование в рамках союза, добиваясь более интенсивного продвижения в его иерархии. При этом его успехи по службе влияют и на его рост в традиционной системе. Соответственно чем выше человек продвинулся в светской государственной деятельности, тем выше

(сразу или в перспективе) он способен оказаться и в структуре союза.

Из доклада В. Р. Арсеньева также следует, что высокопоставленные деятели тайного союза оказывают сильное воздействие и на принятие политических решений деятелями официальных властей, причем сами механизмы этого влияния содержатся в глубокой тайне от непосвященных. Тем не менее ему неоднократно доводилось наблюдать лиц в возрасте 45—55 лет, не занимавших видных государственных или политических постов, часто не особенно грамотных, но пользовавшихся заметным авторитетом среди сослуживцев, соседей, у начальства. С ними советовались. В неслужебной обстановке и реже в служебной их окружал один и тот же контингент людей, поведение которых отчетливо обнаруживало признаки подчинения этим лицам. По словам докладчика, среди малийцев достаточно широко известно, что высшее руководство страны, включая президента, постоянно консультируется, в том числе и по государственным вопросам, со «стариками», которые, по предположению В. Р. Арсеньева, являются иерархами того или иного тайного союза (доклад не опубликован). Ж. Самоф приводит примеры, когда и президент Танзании, принимая ответственные политические решения, собирал старейшин, представлявших секцию старейшин ТАНУ на высшем уровне, и объяснял им цели мероприятий, предпринимаемых руководством [255, с. 187].

Таким образом, несмотря на то что политика партийно-государственной иерархии по отношению к традиционным структурам власти носила различный характер (в одном случае напоминая английское «косвенное управление», когда эти структуры включались в систему государственного управления, а в другом — французское «прямое», когда иерархия стремилась внедриться в общину, создать там принципиально новые властно-управленческие структуры), отчетливо прослеживаются общие закономерности, связанные с воспроизводством элементов традиционных отношений в новом политическом контексте. Однако если в первом случае традиционные лидеры действовали на базе соответствующих политико-правовых документов, в которых закреплялся их статус, то во втором чаще всего неформально, так как официально были лишены возможности, находясь на государственной службе, выполнять и свои традиционные функции. Когда же они вовсе игнорировались официальными властями, то, как правило, продолжали существовать в виде альтернативной власти, не заручившись их поддержкой, первые не могли провести в жизнь свои решения.

Роль традиционных лидеров в современном политическом процессе государств Африканского континента объясняется, конечно, необыкновенной устойчивостью общины, которая, несмотря на развитие товарно-денежных отношений, внедрение новых форм деятельности, влияние европейских культур и рост

образованности среди африканского населения, продолжает сохранять и воспроизводить комплекс основных социальных, идеологических и социально-психологических свойств, определяющих специфику традиционной политической культуры. В этой связи интересны факты, приводимые зарубежными исследователями.

Так, по наблюдениям Г. Томпсона, индивиды, прибывавшие после обучения в городах или за рубежом, зачастую реинтегрировались в свой социально-родственный коллектив. Для этого устраивались торжественные ритуалы на могилах их предков, в ходе которых устанавливался их статус в традиционной иерархии [270, с. 129]. Устойчивость общины особенно проявилась в периоды обострений между нею и управленческой иерархией, когда последняя, желая разрушить саморегулирующие механизмы общины и подчинить деятельность людей своей воле, активно использовала против нее физическое насилие. В Танзании такой период длился начиная с 1973 г., когда на партийном и государственном уровнях было решено закончить тотальное кооперирование крестьянства в деревни уджамаа к 1976 г. Физическому принуждению отводилось главное место в реализации такой политики. При этом использовались и воинские подразделения, которые насильно свозили крестьян с разных деревень во вновь созданные поселения, где они должны были трудиться на новых принципах [220, с. 63].

Однако, как показала практика, даже в этих искусственных деревнях отмечалось воспроизводство саморегулирующихся общественных отношений, особенно среди родственников, оказавшихся в составе того или иного подобного поселения [141, с. 31]. Здесь же следует отметить, что традиционные идеологические представления препятствовали осознанию себя жителями таких поселений единым общественным коллективом. Насильственное объединение представителей различных общин, нередко состоявших в традиционной вражде, вызывало активный протест с их стороны, так как считалось, что проживание в непосредственной близости с чужаками увеличивало вероятность использования ими вредоносной магии (колдовства). Это же часто служило причиной отказа крестьян от проживания в такой деревне [199, с. 88—89].

Попытка использовать в качестве регулятора общественных отношений партийный механизм также наталкивалась на противодействие общины, которая, по существу, адаптировала эту новую структуру. По данным социологических исследований, в партиячках, строившихся по территориальному признаку и включавших в себя в соответствии с уставом членов партии близлежащие десять домов, входили преимущественно представители одного социально-родственного коллектива. Руководителями ячеек избирались соответственно главы этих коллективов, т. е. семей или кланов. Если кто-либо из них временно покидал деревню, то его, как правило, замещал кто-нибудь из

ближайших родственников. Партийные лидеры продолжали выполнять прежде всего традиционные для них функции по регуляции взаимоотношений внутри социально-родственных коллективов, из которых наиболее важными были арбитражные. Если же партийным лидером оказывался представитель молодежи, на которого в основном ориентировались вышестоящие органы партии, то жители для разрешения конфликта обращались не к нему, а к старшему представителю ячейки [236, с. 5, 14].

Устойчивость общины, как особой системы форм человеческой деятельности, обуславливала, с одной стороны, сохранение традиционных авторитетов в новом политическом контексте, а с другой — диктовала образ поведения новым управленческим структурам, приближая его к своему пониманию управленческого процесса и способствуя тем самым отклонению его от официально предписанных политико-правовыми документами норм. Рассматривая новые управленческие образования, по существу, как продолжение традиционных авторитетов, община требовала от них и выполнения соответствующих функций.

Исследования, проведенные И. С. Кворо, показали, что крестьяне восприняли новые местные органы власти в соответствии с традиционной политической культурой, характерной для нее трактовкой властных отношений [245, с. 50—51]. И поэтому, как свидетельствует анализ политической практики, даже если новые органы управления не совпадали полностью с традиционными системами власти, то они в конце концов были вынуждены выполнять функции, присущие этим системам. В противном же случае лишались авторитета у населения. Согласно социологическим исследованиям, основное внимание в своей деятельности руководители партийных ячеек ТАНУ уделяли решению спорных вопросов, возникавших у жителей деревни. Такая деятельность осуществлялась неформально и уставом не предусматривалась. Но при этом как рядовые жители деревни, так и сами руководители ячеек считали ее главной и тратили на нее основное время [255, с. 145—148].

У Д. Вестелунда упоминается случай, когда партийный руководитель способствовал совершению набега своих соплеменников-масаев с целью захвата скота у соседей [282, с. 140]. Такие набеги являлись устойчивым компонентом традиционной политической культуры масаев, в соответствии с которой и действовал новый политический лидер. Ориентация руководителей низшего звена партии и государства на преимущественное выполнение традиционных функций, предписываемых общиной, вступает в противоречия с целями партийно-государственной иерархии использовать в первую голову именно это звено в осуществлении мероприятий по преобразованию деревни. Иными словами, предполагалось, что оно должно стать основной ударной силой иерархии в противоборстве ее с об-

щиной. В результате руководители этого звена испытывают наиболее сильные затруднения, так как отказ от выполнения традиционных функций неизбежно приводит к падению их авторитета в глазах управляемых, выполнение же их затрудняет осуществление революционных преобразований в деревне. В такой ситуации они стоят перед необходимостью выбора, часто определяемого силой влияния традиционной политической культуры в среде в которой они живут. По данным О. Барра, высшие партийные инстанции в районе паре тщетно пытались запретить руководителям деревенских ячеек ТАНУ разбирать конфликты, связанные с колдовством [240, с. 446]. Есть сведения также о том, что в политической практике Танзании судебские функции выполнялись не только партийными, но и государственными органами, в частности деревенскими комитетами развития, хотя решение этих вопросов теперь официально закреплялось за судами [195, с. 177].

Фактическое положение органов официальной управленческой иерархии на местах, где они выполняли прежде всего традиционные функции, предполагало сохранение идеологических и мировоззренческих комплексов, в рамках которых осуществлялась подобная деятельность. Это проявлялось, в частности, в высокой степени ее ритуализации. Попытки центра максимально бюрократизировать всю иерархию и тем самым сделать ее эффективным проводником своей воли зачастую заканчивались лишь внедрением новой символики, более отражавшей реалии политической культуры рационального типа. Сущность же таких органов оставалась прежней и подчинялась в первую очередь законам традиционной политической культуры. Так, в соответствии с традицией большинства африканских народов заинтересованные лица, обратившиеся за помощью к лидеру с просьбой уладить возникший конфликт, обязаны были делать арбитру подношения. Обычно это было пиво, в колониальный же период пиво могло заменяться небольшой суммой денег. Точно такие же подношения стали адресовать и руководителям партийно-государственной иерархии в деревнях, которые теперь занимались выполнением подобных функций. Высшие руководители попытались положить конец этой практике, объясняя жителям деревни, что деятельность партии и государства направлена на служение народу, а не на получение личной выгоды. Однако рядовые члены деревни твердо настаивали на сохранении обычая, так как в соответствии с традиционными представлениями это было необходимым условием для успешного решения конфликта. Тогда представители вышестоящих органов партии пошли на компромисс, разрешив заменять традиционные подношения дарением таких предметов, как флаг ТАНУ, блокнот, карандаш и т. д. [240, с. 446].

Под влиянием традиционных представлений общины на характер власти и ее функции находятся не только низшие звенья управления, но и более высокие уровни иерархии. Со-

гласно анализу политической практики, государственные институты, за которыми официально закреплены судебские функции, часто отправляли поступавшие к ним дела обратно в деревню, мотивируя это тем, что местные руководители лучше знакомы с обстоятельствами дела [236, с. 5]. Как показывает практика, разрешением конфликтов, т. е., по сути дела, выполнением функций традиционных представителей власти, занимаются не только партийные лидеры деревни, но и более высоких уровней.

Итак, традиционная политическая культура существенно деформирует процесс, предусматриваемый политико-правовыми документами. В ряде случаев это приводило к формализации традиционных политических структур, которые реально были задействованы в политическом процессе. В Танзании, например, впервые традиционная деятельность руководителей низшего звена ТАНУ, совпадавшая, по существу, с деятельностью старших социально-возрастных групп в доколониальный период, нашла официальное выражение у моши, где возник совет старейшин, действовавший в районе под флагом ТАНУ. Этот совет рассматривал дела, которые не могли решить руководители партиячек в деревнях. До 1969 г. он был единственным в стране, в этот же год было принято решение об организации арбитражных трибуналов по образу и подобию совета старейшин моши по всей стране [255, с. 147—148].

Престижно-статусная структура общины активно взаимодействовала с новой политической и государственной организацией практически на всех уровнях, порождая возникновение традиционалистских политических структур, т. е. придавая новым по содержанию структурам традиционную форму. Характерным отражением традиционной политической культуры в политических культурах многих современных государств Африки является наличие в организационном устройстве политических партий половозрастного принципа, в соответствии с которым происходит иерархическое соподчинение входящих в них подразделений. В Танзании, например, коллективными членами ТАНУ являются Секция старейшин, Молодежная лига, Женская организация, причем их функции имеют прямые аналогии с функциями соответствующих половозрастных подразделений в традиционном обществе. Высокий традиционный статус старейшин обеспечивает авторитет этой секции в ТАНУ. Известен случай, когда представители Секции старейшин области проживания моши вызвали на свое заседание комиссара области, т. е. человека, занимавшего высшее положение в областной партийной иерархии, для того чтобы обратить его внимание на некорректное поведение, допускаемое им в отношении представителей Молодежной лиги, а также других членов аппарата партии [255, с. 187]. Как выше уже отмечалось, за Молодежной лигой закреплялись преимущественно полицейские функции, что также несло в себе известные аналогии с традицион-

ным обществом доколониальной Африки. В области Мванза, например, помимо несения полицейских обязанностей члены Лиги использовались властями в качестве посыльных [177, с. 104].

На протяжении всего политического развития государств Африки после получения ими политической независимости отчетливо прослеживается тенденция к все большей формализации элементов традиционной политической культуры, закреплению их на политико-правовом уровне. В начале 70-х годов король Свазиленда отменил действие составленной по вестминстерской модели конституции, принятой под давлением англичан при получении независимости, и сосредоточил в своих руках абсолютную власть. По мнению короля, свази не нуждались в чуждых их традициям политических институтах, а по-сему необходимо восстановить старую структуру власти. Однако в 1978 г. из-за недовольства прежде всего интеллигенции была принята новая конституция, которая свела функции парламента, по сути дела, к функциям племенного совета старейшин. На местах власть осуществляли в соответствии с этой конституцией советы племенных и деревенских старейшин (лнбандлы), подчинявшиеся королевскому совету (ликока). Последний, хотя полный его состав по традиции содержался в тайне, включал в себя наиболее зажиточных представителей клана Дламини (правлящего клана у свази). Политическая жизнь в Свазиленде и сейчас в высшей степени ритуализована, сохраняет все характерные черты традиционной политической культуры. Один из таких ритуалов, отправление которого сопровождало празднование инчвала, довольно подробно описал Кулик. Картина, нарисованная им в начале 70-х годов, переносит читателя в доисторические времена, где «король» вместе со своим правительством и колдунами путем совершения различных магических акций «обеспечивает» процветание своей стране и ее народу [79, с. 195—199].

Процесс возрастания роли элементов традиционной политической культуры в политико-правовой сфере государств Тропической Африки в 70—80-е годы был, с нашей точки зрения, не чем иным, как стремлением этих политических систем обрести адекватную их содержанию форму. Другими словами, после достижения политической независимости пришедшая к власти интеллигенция ориентировалась прежде всего на модели политического устройства общественных систем, характерные для бывших метрополий, т. е. политической культуры рационального типа. Однако отсутствие «гражданского общества», которое является необходимым условием для подобного рода организации политической сферы, привело к тому, что созданные на этих принципах политические структуры на деле функционировали на базе традиционной политической культуры. В результате политический процесс, который предусматривался действовавшими политико-правовыми нормами, значи-

тельно отличался от того, который реально осуществлялся. Большинство членов общества, как показывает материал, просто не понимали своей новой роли и действовали в соответствии с известными им стереотипами политического поведения. Например, по данным Ж. Кворро, лидеры партиячек ТАНУ выполняли свои функции без энтузиазма, не понимая, чего от них хотят [245, с. 52]. В соответствии со сведениями, полученными О. Барром в другом районе Танзании, руководители этого звена партийной иерархии считали, что в жизни ничего не должно меняться, и утверждали, что сама ячейка как общественное подразделение не содержит в себе ничего нового, чтобы выделяло бы ее из известных ранее социальных структур [240, с. 446].

Таким образом, созданные в государствах Африки политические структуры были, по существу, мертворожденными, так как оказались неспособными функционировать в ином культурно-политическом контексте. А. Р. Золберг, изучая политические аспекты жизни государств Тропической Африки, пришел к выводу, что органы и учреждения, созданные там властями, существуют только на бумаге, не выполняя предписанных им функций [288, с. 72]. И это касается, по существу, всех уровней партийно-государственной иерархии. Так, Р. Ингл отмечает несовпадение предписанных и реально выполняемых функций в управленческих органах районного звена, причем его попытки выяснить у чиновников их реальные обязанности не увенчались успехом, поскольку они их просто не знали [199, с. 50—51].

В условиях, когда новые политические структуры не пользовались авторитетом у населения африканских стран, большое влияние приобретали оппозиционные политические силы, которые отвечали требованиям, предъявляемым к власти традиционной политической культуры, т. е. усиливались неформальные политические процессы. Это служит одной из основных причин политической нестабильности в государствах этого континента, которая характерна для политической истории Африки новейшего времени. В результате, как справедливо заметили английские политологи Джордан Р. С. и Реннингер И. П.: «Институты западной либеральной демократии были выброшены за борт одним правительством за другим. Их сменили однопартийные государства и военные режимы» [200, с. 190]. Действительно, такие институты буржуазной демократии, как парламентаризм или многопартийность, превращались, по сути дела, в официальное прикрытие трайбалистских тенденций, что представляло основную угрозу политической стабильности, со всеми вытекающими из этого последствиями — насилием, репрессиями, кровопролитием и т. д. Поэтому авторитарные структуры оказались не только наиболее желательными для африканских политических систем, но, по всей вероятности, и единственно возможными.

Отсутствие «гражданского общества», разобщенность традиционной социально-политической структуры, отсутствие рынка как механизма экономической взаимосвязи определили основную роль управленческой иерархии в обеспечении политического единства общественных организмов в рамках бывших колоний. К. Маркс заметил в этой связи, что «рыхлость и разобщенность структуры всегда и везде с необходимостью воздвигает над собой „централизованный деспотизм“ в качестве связующей силы и секрет могущества „всеведущего государства“ заключается в беспомощной несамостоятельности, рыхлости и бесформенности действительно общественного организма» [3, с. 414]. Однако в отличие от надобщинных политико-административных иерархий колониального времени африканские авторитарные структуры более активно включали элементы традиционной политической культуры в политический оборот на всех уровнях, закрепляя их в соответствующих политико-правовых актах. Президент и генеральный секретарь Демократической партии Габона О. Бонго характеризовал политическую власть в своей стране как аналог организации власти в традиционном обществе. По его мнению, она в этом смысле соответствовала основному принципу последней, а именно: обеспечивала безусловную обязательность для всех подданных тех решений, которые после обсуждения с народом принимает обличенный высшей властью вождь [148, с. 17].

Заирская политическая система также официально строится на принципе «демократического монолитизма», который выводится из традиционной политической культуры населяющих эту страну народов. Такой принцип предполагает сильную централизованную власть в сочетании с демократией, но позволяющий вождю использовать все свои прерогативы [191, с. 77]. В соответствии с уставом Народного движения революции ее высшим руководящим органом является не съезд, проводимый ранее раз в четыре года, а сам президент партии. Мобуту официально получил титул главного теоретика партии и был признан решающей силой общественного развития страны. Он может приостанавливать любое решение национального парламента и местных властей, издавать собственные указы и законы, лично назначать и смещать государственных служащих [41, с. 28].

И. Веллис в своей статье приводит высказывания высокопоставленного функционера партии КАНУ (Кения), который признавал неспособность новых политических структур выполнять предписанные им в соответствии с официальными правовыми документами функции [281, с. 9]. Назначения лиц на государственные посты в государстве, осуществляемые в большинстве стран Тропической Африки лично главой государства, производятся на основе родственных и дружеских связей, личной преданности. Это нередко находит отражение в официальных политико-правовых актах. Об обязанности руководителей пар-

тии и государства быть покорными лично президенту говорил на одном из семинаров, проходивших с руководителями районного звена, посвященном проблемам руководства страной, бывший премьер-министр Танзании Э. М. Сокойне [275]. Президент Чада Томболбай, как известно, в управлении государством также опирался на личную преданность своих подчиненных [16, с. 178].

Таким образом, воспроизводство традиционной политической культуры в деятельности партийно-бюрократического аппарата, закрепление ее элементов в качестве политико-правовых норм диктовалось, с одной стороны, требованиями, предъявляемыми общиной к управлению, а с другой — бикультурным содержанием африканской интеллигенции, которая оформляла эти элементы в соответствии с традициями рациональной политической культуры, т. е. фиксировала в соответствующих документах, регламентировавших политический процесс. Председатель Конгресса Малави, согласно уставу, назначал и смещал руководителей центральных и областных органов. Являясь и главой политической партии, он назначал и смещал всех членов политбюро. Сам Х. Банда так определял содержание политической системы Малави: «Суть малавийской системы, малавийского стиля руководства состоит в том, что сказанное Камузой не подлежит обсуждению» [261, с. 203]. Действуя как лидер партии МПЛА — Партия труда, президент Анголы обладал весьма большими полномочиями и мог исключить из партии не только отдельных лиц, но и целые организации [127, с. 154].

Широко распространены ритуалы клятвоприношений в верности главе государства и партии. Подобного рода клятвы приносят члены политбюро председателю — основателю партии в Заире (Народное движение революции). В Габоне члены политбюро перед вступлением в должность приносят генеральному секретарю следующую присягу: «Я клянусь и обязуюсь... быть лояльным и верным генеральному секретарю партии».

Роль коллективных органов партии в африканских политических системах сводится, как правило, лишь к одобрению принятых ранее лидером решений. После съезда правящей партии в БСК в 1980 г. в политбюро, в которое входило 32 человека, была образована исполнительная комиссия, состоящая из 9 человек, с задачей — «оказание помощи председателю партии» [109, с. 55].

Важное место в политической культуре государств Тропической Африки занимает трайбализм. Причем трайбалистские тенденции, возникшие в политической жизни Африки в колониальный период, после получения независимости стали проявляться еще отчетливее. Это связано прежде всего с динамичным процессом борьбы за власть, который характерен для государств Африканского континента. Борьба вызвана противо-

речиями, характерными в первую очередь для традиционной политической культуры.

Это, в частности, касается противоречий между различными социально-возрастными поколениями. Они действуют на всех уровнях управленческой иерархии. Так, молодежь одного из районов Танзании жаловалась, что они не могут быть избранными руководителями ячеек и сменить на этой должности старшее поколение, поскольку выборы не проводились в течение 10 лет [233, с. 25]. Такие же противоречия дают о себе знать и на высших этажах управления, обуславливая в значительной мере ту бурную политическую динамику, которая там наблюдается после получения колониями независимости. Как правило, смена власти носит насильственный характер.

Действительно, в условиях Африканского континента интеллигенция ориентировалась на службу в партийно-государственном аппарате. Это объясняется, во-первых, ограниченными возможностями приложить свой интеллектуальный потенциал в какой-либо другой сфере, во-вторых, высоким социальным престижем управленческой деятельности. К тому же численный состав интеллигенции рос в этих государствах достаточно быстро. Это в немалой степени обусловлено тем большим вниманием, которое оказывали правящие элиты независимых африканских государств развитию образования. Такое внимание объясняется не столько социально-экономическими потребностями общества, сколько стремлением правительств этих государств наиболее полным образом удовлетворить запросы населения своих стран в получении образования, которое престижно и расценивается как необходимое условие социального роста. Это же, в свою очередь, привело к «перепроизводству» интеллектуалов, что, с одной стороны, проявляется в таком широко известном для Африки явлении, как «утечка мозгов», а с другой — способствует возникновению напряжений внутри самой управленческой иерархии, поскольку получившая образование молодежь стремится занять в ней «достойное» место, в то время как старшее поколение не спешит расстаться со своим привилегированным положением.

Такой конфликт, который в Африке зачастую приводит к смене власти, несет в себе все черты, характерные для традиционной политической культуры, т. е. черты межпоколенных противоречий, уходящих корнями в их психобиологические аспекты и проявляющиеся в этих противоречиях в снятом виде. Достаточно вспомнить, что одним из существенных обвинений, которым сопровождается почти каждый политический переворот в Африке, является обвинение предыдущего состава правящей элиты в некомпетентности. Сам характер подобного обвинения содержит, как представляется, элемент кризиса в отношениях между старшими и младшими, который проявляется в их критическом отношении к авторитетам, сопровождающимся агрессией.

В этой связи несколько иначе можно посмотреть на роль армии в политической жизни государств Африки, которая, думается, унаследовала в известной мере функции дружины, т. е. института, выражавшего интересы молодежи. Продолжая эту мысль, нельзя не заметить известных аналогий современных военных переворотов с доколониальной традицией устранения неудачливого вождя его собственной дружиной. Причем как мотив действий, направленных на смену власти, неудачливость верховного лидера, не сумевшего обеспечить процветания своей стране, характерна для современной политической культуры африканских государств. Так, «революционный энтузиазм» народных масс во время событий в Эфиопии 1974 г., приведших к низложению императора, в значительной степени был обусловлен активным распространением слухов о том, что магический потенциал правителя находится на исходе из-за его старости. Этим, в частности, объяснялась и обрушившаяся на страну сильная засуха, приведшая к жестокому голоду.

Точно такие же мотивы прослеживаются и в политической жизни многих государств Тропической Африки, в которых насильственная смена власти стала обычным явлением. Сложная экономическая ситуация в этих странах не позволяет вновь возникшим верховным правителям совершить «чудо», т. е. выполнить свои обещания в момент прихода их к власти, поэтому по истечении некоторого времени в народе начинаются брожения в связи с «некомпетентностью власти», что создает соответствующий социально-психологический климат в стране для политического переворота. Причем это происходит в основном насильственным путем и воспринимается населением в рамках традиционной политической культуры, где сопутствующая удача в захвате власти является свидетельством более высокого магического потенциала. Поскольку в основе таких переворотов лежит традиционный алгоритм смены находившихся у власти поколений, они не несут в себе радикальных перемен в социально-экономическом базисе общества. В соответствии с этой логикой обострение очередного межпоколенного конфликта происходит с вызреванием в недрах общества нового поколения интеллектуалов, доступ которого к престижным должностям в партийно-бюрократическом аппарате затруднен вследствие занятости их представителями интеллигенции прошлого поколения. На наш взгляд, справедливо отметил Б. А. Шабаев: «В результате военных переворотов, которые, как правило, направлены против кумовства, коррупции, некомпетентности, меняется лишь „команда“, захватившая государственную кормушку... Хотя перевороты делают подчас честные люди, но сами становятся пленниками устоявшихся пережитков... И вновь круг замыкается» [128, с. 72, 73]. Как бы понимая закономерности, лежащие в основе политической динамики в государствах Африки, верховные правители часто стараются отмежеваться от своего чиновничьего аппарата, стремясь, с од-

ной стороны, именно на него возложить ответственность за неудачи в стране, а с другой — регулировать его сменяемость, чтобы не довести процесс до конфликта, в ходе которого может пострадать и его собственное положение. Президент Танзании Дж. Ньерере в 70-х годах призывал служащих партийно-государственного аппарата добровольно подавать в отставку, уступая свои места более молодым. При этом он ссылался именно на африканские традиции, предусматривавшие периодическую передачу власти новому, молодому поколению [164].

Причем, если в период свершения государственного переворота молодежь может выступать как самостоятельный социально-возрастной слой, то во время социально-политического равновесия основным принципом, определяющим социально-политическую корпоративность, является принцип родства в широком смысле, т. е. соплеменности. Заполучив власть или место в аппарате управления, индивид старается прежде всего опираться на своих соплеменников, что, с одной стороны, обеспечивает ему надежный тыл, учитывая их преданность благодаря принадлежности к единому социально-родственному коллективу, а с другой — служит выполнением им своих традиционных обязательств перед родственниками. Иными словами, в таких формах в новых условиях происходит переосмысление принципа родственной солидарности, который включал в себя систему взаимных обязательств. В результате в государствах Африки среди приближенных верховного правителя или чиновника партийно-государственной иерархии преобладают их соплеменники, а зачастую их ближайшие родственники. В Сомали, например, наиболее высокое положение в социально-политической иерархии занимали представители племени морехан, выходцем из которого являлся президент и лидер правящей в стране партии М. Сиад Барре. Его представители занимали видные посты в партии и в государственном аппарате. За ними было не менее $\frac{1}{3}$ постов в правительстве, что отнюдь не пропорционально их доле в численности населения страны. Они доминировали в 17 из 24 министерств, и прежде всего в министерстве обороны, внутренних дел, в министерстве юстиции и по делам религии, финансов и др. В сомалийской армии было создано своего рода автономное командование, состоящее из офицеров морехан, которые возглавляли воинские части, подчиняющиеся лично президенту. К ним относились, в частности, две танковые бригады, дислоцированные в районе Могадишо; командирами их являлись сын Барре и его шурин. Позиции морехан в армии еще более укрепились, когда в 1987 г. девяти офицерам морехан были присвоены генеральские звания. Так же в 1987 г. еще один близкий родственник президента стал заместителем генерального секретаря ЦК Сомалийской революционной социалистической партии, правящей партии страны.

Схематично механизм политического переворота, столь распространенного в африканских государствах, представляется

следующим. Его совершает группа, состоящая, как правило, из представителей молодежи, которая среди прочих обвинений, согласно практике, обязательно предъявляет свергнутой ею элите обвинение в кумовстве. Однако это не мешает представителям новой, пришедшей к власти элите через некоторое время начать укреплять свое положение в соответствии с алгоритмом, характерным для традиционной политической культуры. Как заметила Л. Киндрова: «Для этого используются родственные связи, помогающие продвигать своих на довольно престижные должности, устраивать на работу в учреждения, посылать на учебу за границу». Причем ценно ее замечание, которое характеризует отношение основной массы населения к такого рода проявлениям, считающей это абсолютно нормальным развитием событий: «У нас бы это назвали семейственностью, в Африке же это естественное проявление солидарности членов семьи и рода» [69, с. 124]. По наблюдениям Б. А. Шабаева, индивид, заняв какой-либо ответственный пост, «начинает свою деятельность с того, что раздает или продает „тепленькие местечки“ родне и соплеменникам, окружая себя непробиваемым кольцом подпевал и прихлебателей» [128, с. 71].

Трайбализм, широко распространенный в государствах Тропической Африки, с нашей точки зрения, есть использование в процессе борьбы за власть элементов традиционной политической культуры, связанных с принципами функционирования социально-родственных коллективов как основных субъектов политического процесса. Сегодня трайбализм во многом определяет политические движения и партии в государствах Африканского континента. В результате большинство общественно-политических движений строится прежде всего на этноплеменной основе. Причем цели борьбы руководителей и рядовых представителей таких движений различны. Если первые стремятся к захвату власти, то вторые зачастую служат слепым орудием в их руках, ведя подчас жесткую военную борьбу исключительно из традиций социально-родственной солидарности. С. Ф. Кулик приводит свидетельства военнопленного, принадлежавшего к группировке УНИТА, ведущей вооруженную борьбу с правительством Анголы. Он рассказал о том, что вождь их деревни объяснил ее жителям, что машике и другие племена овимбунду должны поддерживать УНИТА, поскольку ее лидер, Ж. Савимби — наш соплеменник, а следовательно, УНИТА — наша партия. Затем он рассказал о том, как традиционные идеологические представления использовались для формирования чувства преданности новому политическому движению и ее лидеру: «Прошло немного времени, и как-то в ночь полнолуния вождь созвал всех юношей окрестных деревень машике под священное дерево племени. Был там и я. Вождь зарезал овцу и кровью ее печени окропил сделанные им чуть повыше сердца надрезы на коже. Затем он приказал поклясть-

ся в верности УНИТА. А ведь ты, команданте, знаешь: принесшему такую клятву трудно ее нарушить», — закончил пленный, обращаясь к офицеру-африканцу, ведшему допрос [79, с. 37]. Лидеры таких движений-партий подчас очень умело используют элементы традиционной политической культуры для формирования у рядовых членов стойкого враждебного отношения к их политическим оппонентам. Под воздействием прежде всего традиционных средств внушения, посредством ритуала, запрета и т. д. это отношение формируется главным образом в эмоциональной сфере, на базе традиционных представлений о политической борьбе, субъектами которой являются различные социально-родственные (племенные коллективы).

Тот же военнопленный на допросе поведал об использовании руководителями УНИТА обряда *нкиапо*, по всей видимости традиционного способа установления кровной вражды с определенной социально-родственной группировкой. Он заключался в ритуальном употреблении иницилируемыми воинами в пищу плода убитой специально для такой цели беременной женщины, которая должна была принадлежать к социально-родственной группе, с которой воины вступали в состояние кровной вражды. «Он (командир частей УНИТА, руководивший проведением этого ритуала, свидетелем которого и был военнопленный. — В. Б.) знал, что машике верят: человек, который попробовал плод убитой на его глазах женщины, делается догробовой доски заклятым врагом не только всех ее соплеменников, но и их союзников, друзей. Он должен убивать их всех, чтобы не быть убитым самому. Женщина, что стояла тогда во дворе, была женой комиссара МПЛА. Если бы я совершил *нкиапо*, то, дабы не нарушать законы племени, не оскорблять духов предков, должен был бы убивать ваших людей всю жизнь» [79, с. 39].

Отсутствие «гражданского общества» в Африке, в котором политические организации возникают как объединения индивидов, осознавших свой групповой интерес и соединивших свои усилия для совместного участия в политическом процессе, привело к тому, что заимствованные из политической культуры рационального типа политические формы зачастую наполнялись традиционным содержанием и функционировали не на принципах индивидуально-осознанного группового интереса, а на принципах родственной солидарности, выражавшейся на эмоциональном уровне через сопричастие общим символам, ритуалам и т. д. В этих условиях многопартийная система создавала благоприятную почву для роста трайбализма, обострения борьбы за власть, во главе которой стояли прежде всего традиционалистские силы. Поэтому вполне закономерно решение большинства государств Африканского континента отказаться от принципа многопартийности как основы политического устройства, чуждого политической культуре африканских народов.

Специфическое содержание на африканской почве приобрел и такой политический институт, как выборы. Если в «гражданском обществе» в идеале это — акт предпочтения программы действий одного из баллотирующихся на ту или иную должность в политико-административном аппарате кандидатов, то здесь выборы превратились, как правило, в акт солидарности со своей социально-родственной группой, с которой индивид отождествляет себя по наличию общих символов, мифов, ритуалов. А. М. Пегушев отмечал, что в Кении, например, успех на выборах жестко определялся племенной принадлежностью. Причем политическая платформа кандидата не играла никакой роли [102, с. 37—38, 124—125]. Б. А. Шабаев, наблюдая политическое поведение малийцев во время выборов, пишет: «Политиканы приобретают оптом голоса избирателей целой округи: где посулами и подкупами, где с помощью родственных связей, но в любом случае, используя пресловутую племенную солидарность». И далее: «На городского избирателя „дают“ те же родственные узы, принадлежность к определенному клану, землячеству или тайному обществу. Избиратель в большинстве случаев даже не знает, какую позицию занимает человек, за которого он голосовал» [128, с. 71].

Политика правящих элит крайне противоречива в отношении трайбализма. С одной стороны, он служит опорой власти и, естественно, используется этими элитами для укрепления своего положения в политической системе, с другой — он служит и социальной базой для любого рода оппозиции данной власти, что заставляет ее вести с ним борьбу. В Заире, например, запрещено создавать этнорегиональные общественные организации, назначать чиновников на службу по месту их рождения, т. е. налицо попытки пресечь трайбалистские тенденции в политической жизни страны. В то же время ближайшее окружение президента состоит из его соплеменников нгбанди.

В 70-х годах правительство Томбалбая в Чаде, опираясь в своей политике на традиционных правителей, тем не менее старалось бороться против проявлений трайбализма; в частности, созданное в эти годы под руководством самого президента «Национальное движение за культурную и социальную революцию» на съезде одобрило так называемую политику аутентичности. Согласно ей, было решено в официальном и обязательном порядке распространить на все население юга Чада соблюдение инициационного обряда *пондо* племени сара, к которому принадлежал сам Томбалбай. По замыслу президента это должно было способствовать формированию национального сознания чадцев [135]. Иными словами, здесь со стороны верховного правителя мы видим попытку внедрения ритуалов и символики той этнической группы, к которой принадлежал он сам, с целью создать определенное этнополитическое единство, ассимилировав другие этнические группы в сара, что в соответствии с традиционной политической культурой обеспечива-

ло бы ему их лояльность, а значит, служило бы укреплению власти.

Трайбализм в политической культуре африканских государств объективный и закономерный феномен, отражающий момент взаимодействия различных политических культур. Однако степень его проявления варьируется в зависимости, во-первых, от этнодемографической ситуации в каждой отдельной стране, во-вторых, от политики центральных властей. Даже в тех государствах, в которых борьба против трайбалистских тенденций в общественно-политической жизни проводится наиболее последовательно, они тем не менее обнаруживают себя. В этом смысле Танзания считается наиболее благополучной страной. Здесь удачно сложилась этнодемографическая ситуация, так как нет этноса, который бы явно доминировал в количественном отношении среди населения страны. Это же наблюдается и в столице Дар-эс-Саламе, что также немало важно, поскольку в противном случае политическая элита неизбежно попадала бы под воздействие такой этнической группы. Наконец, правящая элита страны довольно последовательно, начиная с зарождения национально-освободительного движения, выступала против трайбализма. Значительным шагом в этом направлении, как мы помним, была отмена института вождей почти сразу же после достижения политической свободы. Однако, несмотря на существующий в стране запрет кандидатам в процессе выборов прибегать к трайбалистской идеологии, многие из них в своих предвыборных речах ссылались на свою этническую принадлежность, а также, хотя и завуалированно, обыгрывали моменты традиционной вражды своей этнической группы с группой, к которой принадлежали их соперники. Для избирателей же, как показали социологические исследования, этническая принадлежность кандидата на выборах была тоже существенна [265, с. 137].

Элементы традиционной политической культуры, в основе которых лежит родственная солидарность, при официально негативном отношении к ним со стороны центральных властей существуют, как правило, неформально, причем на всех уровнях партийно-бюрократической иерархии. Так, при жизни бывшего президента Кении и главы правящей партии КАНУ Дж. Кениаты основные партийные решения принимались не в рамках уставных руководящих органах партии, а «внутренним двором» председателя КАНУ. В него входила группа политических деятелей кикуйю, представлявших его родной округ Киамба. Только Кениата совместно с «внутренним двором» мог принимать важные решения [215, с. 249].

Эскалация новой политической культуры на Африканский континент, соответствующей уровню «гражданского общества», сопровождалась, с одной стороны, отторжением ее существенных черт, с другой же — использованием ее форм для выражения реальных политических процессов, содержание которых

определялось принципами традиционной политической культуры. Такое культурное взаимодействие, однако, нельзя в полной мере осознать без понимания механизма адаптации людьми новых реальностей, отражения этого процесса в их сознании. Согласно имеющемуся в нашем распоряжении материалу, осмысление африканцами новых культурных реалий проходило на принципах архаического мышления, характерного для представителей данного континента в доколониальный период. Такое положение дел прежде всего свидетельствует о том, что изменения, происшедшие в жизненном укладе африканского населения в колониальное время, не были столь радикальными и не могли привести к существенным изменениям их психики. Это же еще раз служит доказательством инерции человеческого мышления, которое эволюционирует гораздо медленнее, нежели объективная реальность, окружающая людей. Характерно, что проблемы прогресса Африки выдающиеся мыслители континента непременно связывали с особенностями психического склада африканцев.

Особенно отчетливо такая тенденция прослеживается в известной теории Л. Сенгора — негритюде. В ней, как мы помним, выделяются характерные особенности психики негроафриканцев, которые, по всей видимости, являются ее стадийными свойствами, а не расовыми, на чем настаивал автор концепции. Во всяком случае, выделенные им свойства составляют основные черты традиционной психологии, о чем шла речь в первой главе. Среди них такие, как преобладание чувственного начала в восприятии окружающего мира, коллективизм, эмоциональность, присущее чувство ритма. Причем эти качества противопоставляются психике европейцев, в которой преобладает рационализм, рассудочность, т. е. все те свойства, которые отличают психический склад представителей развитых в социально-экономическом отношении обществ. Характеризуя особенности коллективной психологии африканцев, отношения ее с индивидуальной, Л. Сенгор отмечал свойственную ей солидарность, духовное единство, которые растворяют индивида, за счет прежде всего эмоциональной сопричастности частного с целым. Он называл африканское общество скорее «сообществом душ, нежели агрегатом индивидов» [258, с. 25, 59]. К. Каунда подчеркивал склонность африканского мышления классифицировать окружающие его реалии по аналогии с известными ему из опыта ситуациями, а не по существенным критериям, т. е. не по принципу «или-или», а по принципу «как... так и...» [207, с. 3—5].

Наглядный пример адаптации мышлением новых культурных реалий, в соответствии с этими особенностями его функционирования, дает диалог, записанный советским журналистом во время его пребывания среди масаев (Танзания). Он состоялся между двумя африканцами, один из них получил европейское образование, другой же был представителем тра-

диционной культуры. Когда переводчик по имени Оле открыл капот машины, на которой он вместе с автором книги приехал в это масайское поселение, чтобы залить в радиатор воды, Биги спросил:

«— Много пьет воды твой железный бык? Каждый день поить?»

— Нет, не каждый, — ответил Оле, — только когда он много бегаёт.

— Хороший бык, — похвалил Биги. — Но ты его оставь, сейчас пойдем в маньятту.

— Не боишься, что твой бык без тебя убежит?

Оле засмеялся:

— Нет, старейший, этот бык бегаёт только, когда хозяин скажет. А так он будет ждать сколько надо.

— Это хорошо, — снова заключил Биги. — А у нас часто быки убегают. Искать долго надо» [55, с. 39].

Этот пример помимо фиксации алгоритма восприятия носителями африканской культуры новых реалий наглядно демонстрирует и роль местной интеллигенции, которая, ориентируясь в обеих культурах, выступает своего рода перекодировщиком информации с одного культурного языка на другой. Она, используя определенные традиционные стереотипы, внедряет в сознание народа представления о новых реалиях, в том числе и о политических. Это явление представляет собой характерную черту политической культуры африканских государств, которая наблюдается в выступлениях политических деятелей, политических и государственных документах, т. е. в сфере политико-законодательной и пропагандистской деятельности. Показательно в этой связи выступление Дж. Ньерере, посвященное задачам профсоюзов, в котором он необходимость их тесного взаимодействия, в частности с партией и государством, объяснял посредством аналогий с частями человеческого тела, которые были наиболее распространенными в образе мышления представителей примитивных обществ. «Если я попытаюсь из пункта А прийти в пункт В, обе мои ноги будут сотрудничать в процессе моего движения, и здесь не надо апеллировать к логике. Еще меньше я должен беспокоиться о независимости, будь то правой или левой ноги. Если они мои ноги, то должны сотрудничать, думать же иначе абсурдно. Однако, если представить себе, что в случае, если одна нога будет убеждена, что очень тесное сотрудничество с другой ногой будет в ущерб ее независимости, ни одна из них не двинется с места.

Так же и профсоюзы с другими политическими организациями составляют одно национальное движение. Поэтому вопрос о том, должны ли они сотрудничать, передвигаясь из пункта А в пункт В, не встает» [182, с. 28].

В Арушской декларации, этапном для Танзании документе, определившем поворот в направлении социально-экономического развития, идея «опоры на собственные силы», заключа-

шаяся в преодолении иждивенческой психологии, выражавшаяся, в частности, в обращениях к правительству страны больше расходовать средств на нужды социальные, при этом не увеличивая налоги, проявилась через распространенную в быту танзанийского крестьянина ситуацию: «Это все равно, что требовать от коровы больше молока и одновременно настаивать на том, чтобы ее больше не доили... Мы понимаем, что у коровы нет больше молока. Мы знаем, что корова сама хотела бы дать больше молока для своих телят или она хотела бы дать его больше для того, чтобы его можно было продать и создать лучшие условия ей самой и ее телятам. Но одно только понимание всего, чего можно добиться, имея больше молока, не меняет того факта, что у коровы нет больше молока!» [140, с. 7].

Нечувствительность архаического мышления к развитию формы и содержания, которая, в частности, выражалась в роли символики в традиционной политической культуре, во многом продолжает определять и политические культуры современных государств Тропической Африки. Политическая символика играет там огромную роль, влияя не только на форму протекания политических процессов в этих странах, но и на их содержание. Отметим прежде всего ее место в таком политическом институте, как выборы. В Африке он превращается, по сути дела, в выборы символа, который берет себе тот или иной претендент и который тесно ассоциируется у избирателей с самим кандидатом и его свойствами. Поэтому, как показывает практика, в процессе выборов претенденты не столько заботятся о формировании своей предвыборной программы, сколько о том, чтобы удачно выбрать себе символ, который бы вызывал наиболее сильный эмоциональный отклик у избирателей, ассоциировался с процветанием и жизненным благополучием. В своих предвыборных речах, например, кандидаты часто ссылались на символы, которые сопутствовали им в избирательной кампании. Один из них во время выборов в парламент Танзании в 1965 г. избравший в качестве символа мотыгу, в своих выступлениях часто ссылался на известную пословицу бахая «Enfuka efuka» — «Мотыга всему голова». В одной из его речей были такие слова: «Я думаю, мне достаточно продемонстрировать вам свой символ, чтобы вы поддержали меня». Его соперник, избравший в качестве символа хижину, говорил, что избиратели не должны думать, будто бы мотыга лучше, чем дом. В то же время он подчеркивал и свое отношение к символу соперника, так как был министром сельского хозяйства. «Помните,— говорил он,— я министр сельского хозяйства и непосредственно имею отношение к мотыге». Символы окружали претендента повсюду, изображались на его одежде, автомобиле и т. д.

Не менее чутко африканцы реагировали на имя кандидата,

которое в традиционной политической культуре расценивалось как носитель определенных социальных свойств. Один из них во время вышеупомянутых выборов в своих речах часто говорил, что его имя Мутатина означает силу. Его же оппонент постоянно отмечал, выступая перед избирателями, что его имя Ками (крыса), которое в культуре бахайя ассоциировалось с умом.

Избиратели во время выступлений для обоснования своего мнения о кандидатах также ссылались на их символы. Одна женщина, выступая на митинге, говорила, что «она будет голосовать за кандидата, который является торговцем муки, крыса же ее уничтожает» [251, с. 71—75].

Представление об имени как сосредоточении определенных свойств, через обладание которым эти свойства передаются непосредственно индивиду, в условиях современной Африки нередко находило отражение и в официальной политической культуре, т. е. закреплялось документально. Например, известны случаи, когда в соответствии с этим алгоритмом и титулы, заимствованные из политической культуры рационального типа, по сути дела, наделялись определенными магическими свойствами, и употребление их закреплялось исключительно за конкретным индивидом, которому эти свойства делегировались. Именно такие представления, очевидно, лежали в основе декрета, который был издан в Малави и согласно которому слово «президент» могло употребляться исключительно по отношению к лидеру нации доктору Банде. Поэтому многие оказывались за решеткой лишь за то, что на визитных карточках они значились «президентами» какого-нибудь клуба или организации.

Отождествление архаическим мышлением формы и содержания определило и такое широко распространенное явление в политической культуре африканских государств, как тиражирование в огромных количествах портретов лидера нации, а также графического изображения его имени. В соответствии с алгоритмом, лежащим в основе традиционной политической культуры, базировавшейся именно на таком типе мышления, изображение вождя должно было обладать теми же свойствами, что и оригинал, а значит, оказывать определенное психологическое воздействие на управляемых. Этой же цели служило и изображение имени лидера страны, которое также несло в себе все те свойства, обладателем которых является лидер. Л. Киндрова, делясь своими впечатлениями о пребывании в Того, пишет: «Пропаганда усиленно заботится о том, чтобы никто ни на минуту не забывал, что именно он стоит во главе государства (т. е. генерал Эйадема.— В. Б.), а лучше Того не может и желать. Везде его портреты. На огромных стендах и в небольших стенгазетах, на плакатах и майках, одежде и шапках... Его имя можно увидеть на транспарантах в самых отдаленных уголках страны. Некоторые традиционные вожди носят шапки с надписью „Avec Eyadéma“» [69, с. 40—41].

Когда мы ведем речь о необходимых свойствах личности, дающих лидеру право на власть в соответствии с требованиями, предъявляемыми к ней архаическим мышлением, то прежде всего имеется в виду магический потенциал данной личности, который и составляет суть могущества ее власти и под контролем которой находятся природа и общество. Поэтому, утверждая это свое право на власть в глазах населения, лидерам государств, в которых элементы архаического мышления составляют основу массового сознания, приходится постоянно демонстрировать свой магический потенциал. Э. Р. Вильнер в своем докладе, посвященном этим проблемам, прочитанном на международном симпозиуме, показал, что сторонники нынешнего политического режима в Индонезии широко использовали распространение слухов о магических, священных свойствах президента страны Сухарто, что, собственно, было характерно и для прежнего режима Сукарно [273, с. 19].

Важную функцию в этом деле играют средства массовой пропаганды, которые нередко становятся источником распространения различного рода мифов для поддержания в народе убеждения в магической компетентности их правителя. Одним из важных признаков такой компетентности является, как мы помним, не только способность воздействовать на социальные процессы, но и на природные. Элементы таких архаических представлений, связанных с властью, можно фиксировать в самых различных культурах, но особенно отчетливо они заметны там, где у власти находятся авторитарные режимы.

На непосредственную связь природы с правящей семьей указывает, например, описание кончины жены Ким Ир Сена в биографическом очерке его сына Ким Чен Ира, изданном в Пхеньяне в 1983 г.: «Небо подернулось тучами. Казалось, безвременная кончина матери омрачила небо, погрузила в море слез горы и реки страны» [124, с. 51]. Подобные элементы можно фиксировать и в нашей политической культуре, что свидетельствует, с одной стороны, о заметном влиянии архаических структур на общественное сознание, а с другой — о достаточно устойчивой корреляции этого явления с характером политического режима. Я прежде всего имею в виду существовавший вплоть до недавнего времени запрет для наших средств массовой информации сообщать населению о природных катаклизмах на территории СССР. Объяснение такому факту можно найти, только исходя из понимания требований, предъявляемых власти традиционной политической культурой. В этом смысле необходимо оградить власть от подозрений в некомпетентности, связанной с ее влиянием на природные процессы.

Сверхъестественные возможности лидеров государств, политическая культура которых несет в себе черты архаического мышления, обнаруживают себя и в поведении, присущем только ему, что делает его «аномальным» по отношению ко всем остальным. О случаях, в ходе которых такое поведение де-

монстрировалось властвующими особами, рассказывают, как правило, средства массовой информации. Так, о необычайных способностях сына Ким Ир Сена информирует жителей своей страны и всего мира партийная печать КНДР. Из повествования явствует, будто вся жизнь будущего руководителя, начиная с самого рождения, это сплошная цепь «аномальностей», свидетельствующая о незаурядных способностях сына «непобедимого стального полководца, великого вождя Трудовой партии».

«Сынок быстро рос, как бы отвечая желаниям матери и всех бойцов» [124, с. 3], «жизненный путь будущего народного руководителя с ранних лет отличался небывалой скромностью» [124, с. 6], «он всегда задавал необыкновенные вопросы... и тем самым он прямо поражал свою воспитательницу... От этих вопросов не раз терялась воспитательница детсада, находя не сразу ответ... К одному прибавить один получится два — это была неоспоримая истина, но и для этой неопровержимой истины мальчик нашел опровержение и выразил сомнение. Такое бывает только с необыкновенными людьми» [124, с. 38—39], «воспитательница была поражена таким ясным и понятным ответом. Воспитательница просто диву давалась... Ким Чен Ир уже в детском саду знал наизусть весь глобус» [124, с. 44—45], «необыкновенные способности демонстрирует Ким Чен Ир и в школе» [124, с. 77] и далее: Ким Чен Ир, как и его отец «великое солнце нации», наделен и дарованиями пророка, что также характеризует магический потенциал руководителя с точки зрения архаического мышления. Автор в данном трактате повествует об удивительном даре предвидения Ким Ир Сена и его сына, который они продемонстрировали, передвигаясь в автомобиле во время бомбежки американских ВВС. Они вдруг посоветовали шоферу изменить маршрут, после чего на том месте, где бы они находились, продолжая движение в данном направлении, разорвался снаряд: «Сопровождавший Верховного офицер вдруг почувствовал, как у него стынет кровь. Чтобы случилось, если бы машина не свернула на проселок, как велели товарищ Ким Ир Сен и его сын» [124, с. 75].

Наделение руководителей сверхъестественными свойствами легко прослеживается и в Африке. Механизм тот же: создание мифов и легенд, в которых держатель власти демонстрирует свои «аномальные» свойства. В частности, об одном таком мифе, главным героем которого является генерал Эйадема, рассказала Л. Киндрова. Речь идет об аварии, которая имела место во время полета самолета с генералом и его приближенными на борту. В результате этой аварии погибли летчики и некоторые члены свиты. Генерал же остался жив. В живых остались и другие пассажиры, но, как отмечает автор, этот факт обычно замалчивается. Но именно он привлекает наш интерес в данной истории. Французские летчики, несмотря на то что погибли в катастрофе, были объявлены орудием импе-

риалистических интриг, покушавшимися на жизнь руководителя страны. 24 января было объявлено днем борьбы против белого империализма, а обломки самолета оставлены на месте катастрофы. Деревня Саракава, т. е. где произошла авария, стала местом паломничества, куда направляются толпы не только местных жителей, но и туристов. Здесь ежегодно в день аварии устраиваются пышные торжества, «приносят жертвы предкам в знак благодарности за спасение жизни генерала». Обломки самолета, по сути дела, являются сакральными предметами нации, здесь установлен флаг Того, а также существует табу на их фотографирование.

Л. Киндрова описывает сам праздник, в котором заметное участие принимают «представители традиционных верований». «По главным улицам фланировали группы приверженцев традиционных верований, время от времени выкрикивая таинственные лозунги. Без них не обходилось ни одно празднество, но... эти группы, по-видимому, имеют отношение к традиционным молодежным объединениям, которые были инкорпорированы в правящую политическую партию Того. Это некий боевой актив партии Эйадемы — ОН и одновременно единственная организация молодежи» [69, с. 41—44].

«Аномальность» современного лидера государства может, вероятно, проявляться и сегодня в нарушении им запретов, т. е. воспроизводстве наиболее архаических моделей поведения. В этой связи нельзя не вспомнить об императоре Бокассе, каннибализм которого, очень возможно, своими корнями уходит именно в эти представления.

В политической культуре данного типа, т. е. в которых элемент архаического мышления занимает существенное место, отчетливо проявляется и такой культурный пласт, как ее непосредственная зависимость от физического здоровья ее носителя. В сочинении Чве Ни Су мы читаем: «Мать (жена Ким Ир Сена) убеждена в том, что судьба Родины и народа лежит только на плечах великого вождя, что его доброе здоровье означает вечное счастье Отчизны и народа» [124, с. 19].

В книге также приводится текст песни, в которой идет речь о том, что «здоровье вождя — счастье для всей земли» [124, с. 110].

В политических культурах данного типа, т. е. возникших на базе архаичных пластов общественного сознания, можно обнаружить и проявление идеи о связи магического потенциала с возрастом властного субъекта. Нетрудно заметить, что возраст государственных и политических руководителей государств Африканского континента заметно ниже, чем, скажем, в Европе или Северной Америке. В тех же государствах, где возраст лидеров весьма почтенный, по свидетельствам очевидцев, он, как правило, не находит отражение в их портретах, на которых они изображаются молодыми людьми. Например, во время визита Сиада Барре в СССР в 70-х годах на портрете, по-

мещенном в прессе, которая представляла его советским людям, он был изображен молодым человеком в военной форме, а биографический очерк свидетельствовал о том, что он уже довольно пожилой человек. «Омоложение» вождей на их портретах легко улавливается и в отечественной политической культуре. Достаточно вспомнить возраст руководителей партии и государства нашего недавнего прошлого, который явно занижался при их изображении на портретах.

Особенности архаического мышления, которые проявляются в его синкретическом характере, доминировании эмотивного момента, устойчивости психологических установок, что в конечном итоге является основой для возникновения идеологических форм, отражающих и закрепляющих отношения власти, не носят рудиментарный характер, а продолжают воспроизводиться, определяя социально-психологическое содержание политической культуры африканских государств. Об этом, в частности, свидетельствуют материалы, связанные с проблемами современной социализации африканцев. Как известно, огромную роль в воспитании детей продолжают играть формы передачи информации, основанные на ее бессознательном усвоении индивидом. И. И. Андреева отмечает, например, большое значение песенно-танцевальных форм, которые оказались способными «впитывать в себя новые социально-психологические пласты общественного сознания меняющегося африканского общества» [20, с. 25]. В частности, анализируя песни, которые она слышала в школах Народной Республики Конго, автор обращает внимание на то, что они содержат элементы аутотренинга; в них, по ее словам, чередуются «энергичные призывы и спокойные внушительные утверждения», обеспечивавшие бессознательное восприятие морально-этических правил, стереотипов поведения:

Не теряй надежду,
Прояви волю,
Никогда не жалуйся,
Тебя ждет много новых задач.

или

Я буду хорошим учеником,
Умным и трудолюбивым,
Чтобы помогать папе и маме,
Когда они станут старыми.

Эти тексты по своему характеру близки к нравоучениям, клятвам, притчам, которые произносили юноши во время традиционных обрядов инициации. Действительно, как отмечает автор, традиционный переход ребенка в следующую возрастную группу теперь связывается обществом с поступлением в школу. Сам этот факт свидетельствует о том, что в африканском обществе продолжают воспроизводиться и закрепляться,

в том числе и на бессознательном уровне, структуры власти, основанные на возрастном принципе. Например, такой момент отчетливо фиксируется в песне малагасийских школьников, приводимой в статье И. И. Андреевой:

Сейчас я взрослый, другой,
Нежели в прошлом году,
Когда я только играл,
Сейчас я учусь и тружусь,
Потому что я взрослый [20, с. 26].

Посредством песен формируются ценностные ориентации, которые становятся жизненными ориентирами. Характерно, что эти ориентации формируются путем внедрения в сознание новых символов социальной полноценности, т. е. в соответствии с алгоритмом, характерным для традиционной политической культуры, где продвижение по социально-политической иерархии было увязано с получением соответствующих символов. Так, перспектива в будущем купить автомобиль нашла отражение в песне, которую исполняли школьники в одной из школ Судана [20, с. 30]. Уровень эволюции психических процессов основной массы населения Африканского континента определяет и форму таких политических явлений, как агитация и пропаганда, где основной упор делается на бессознательные средства воздействия на психику человека. В Зимбабве, например, в рамках осуществления специальной правительственной программы, направленной на обучение крестьян новым формам ведения сельского хозяйства, параллельно осуществлялся проект развития театрального искусства в местах расселения племен. По мнению многих специалистов, театр значительно более эффективный способ распространения знаний, чем лекции. Как отмечает Т. И. Краснопевцева, «театр как форма обучения использовался еще „чиновниками по развитию“ в колониальные годы». Первый такой народный театр возник в Зимута, он выступает с гастрольями в различных районах страны [74, с. 194].

Мощные пласты архаического мышления, которые составляют основу общественной психологии населения Тропической Африки, определяют и устойчивость соответствующих идеологий, которые, несмотря на воздействия извне прежде всего европейских идеологических представлений, продолжают оказывать решающее воздействие на мировоззрение африканцев. Это в первую голову касается магической идеологии. Вера в людей, способных за счет своего магического потенциала воздействовать на окружающую действительность, одна из самых ее характерных черт. Особенно сильное воздействие на общественные процессы оказывают лидеры, авторитет которых покоится на магической идеологии, в деревне. Причем, как утверждали информанты лугуру, число таких людей постоянно растет. В частности, у тех же лугуру существуют довольно развитые представления о носителях особых магических

свойств, которые имеют тенденцию к специализации на определенных видах сверхъестественной деятельности. Мвугузи, например, узнает причины случившегося и определяет, что надо предпринять. Он может увидеть их во сне или введя себя в экстаз. Мвугузи обладает и свойствами пророка.

Мганга, или мфуму, изготавливает лечебные снадобья. Он проводит ритуалы очищения, выявляет колдовство, изготавливает различные предохранительные амулеты. Считается, что мганга владеет тайными силами природы. Мчави, или млози, тот, кто причиняет людям зло, используя магические силы. Он делает это сознательно и тайно. Колдунов очень боятся. Практически все жизненные неурядицы списываются африканцами, особенно в сельской местности, на счет колдунов. Магическая идеология может служить причиной возникновения общественных движений, направленных на преодоление колдовства.

Так, Д. ван Пельт упоминает о движении *камчане*, которое распространилось на севере Танзании из Малави в начале 70-х годов. Группы людей передвигались по деревням, «очищая» их от колдунов. При этом использовались специальные церемонии, ордалии, которые предполагали выявление колдунов посредством употребления ими сильно действующих ядов. В этой связи он рассказывает о случае, когда в подобной церемонии приняли участие жители около 100 деревень, в результате чего 9 человек было доставлено в больницу. Автор также свидетельствует об имевших место случаях убийства предполагаемых колдунов. В 1973 г. было убито 7 пожилых женщин, которые отказались покинуть свои деревни после того, как на них пало подозрение в колдовстве [242, с. 60—69].

Согласно приведенным Д. ван Пельтом материалам, вера в колдовство охватывает все слои африканской деревни, включая и образованную часть учителей, партийно-государственных чиновников, что соответствующим образом сказывается на их поведении. Например, учителя говорили Д. ван Пельту, будто они и не верят в ордалии, но все же не могут не участвовать в церемониях, так как это означало бы признание за собой причастности к колдовству [242, с. 69]. В этой связи интересен и описанный автором эпизод, в котором был замешан государственный чиновник, демонстрировавший поведение, адекватное ситуации с точки зрения традиционной политической культуры. Так, во время гадания был назван предполагаемый колдун. Однако он отказался покинуть деревню. В дальнейшем с ним имел разговор чиновник, который и поведал автору, что обвиняемый в разговоре с ним признал свою вину, хотя раньше все отрицал. Здесь, как нам кажется, примечательно то, что колдун признался именно лидеру (как утверждал сам этот лидер), а это должно было укрепить его авторитет в деревне. В заключение данной истории предполагаемый колдун покинул деревню [242, с. 73].

Наблюдая жизнь масаев в конце 60-х годов, М. Домогац-

ких так оценивал роль магического лидера, в данном случае знахаря: «Он делает в общине все: лечит от болезней, предсказывает судьбы людей, говорит, когда надо перегонять скот на новые места, удачной ли будет охота, умрет ли человек или останется жить, разрешает семейные споры. И всегда его слово почитается как закон» [55, с. 200].

Однако важным моментом является то, что, как показывает материал, магическая идеология оказывает решающее воздействие и на мировоззрение жителей города. В результате новые, характерные особенно для города формы деятельности, возникшие под влиянием европейской культуры, рассматриваются африканцами в рамках этих представлений. По наблюдениям Н. А. Скотча, игроки в футбольные клубы г. Дурбана (ЮАР) отбирались в первую очередь в зависимости от расположения к ним магических сил. Некоторые игроки считались околдованными. Знахарь, как правило, входил в штат клуба, и успех или неудача команды в чемпионате относились общественным мнением на счет этого знахаря, а не на счет самих футболистов. Околдованные игроки могли быть отчислены из команды. Ритуал, который является концентратом в идеологиях данного типа, также занимал здесь важное место. Так, церемонии, связанные с жертвоприношениями, сопровождали открытие и закрытие футбольного сезона. Н. А. Скотч приводит рассказ игрока, который поведал о том, что перед матчем обычно совершаются специальные ритуалы под руководством знахаря, имеющие существенные аналогии с ритуалами, которые проводились воинами зулусского вождя Чаки перед боем. Ночью перед игрой члены футбольной команды собирались вместе у костра, где танцевали, употребляя чудодейственные снадобья, которые давал им знахарь. На различных участках тела делались надрезы. Утром участники ритуала должны были вызвать у себя рвоту.

Интересно, что даже выступления клубов, в которых не было официальных служителей магического культа, расценивались африканскими болельщиками в соответствии с теми же критериями. Например, успех европейских клубов в матчах с африканскими футболистами объяснялся тем, что европейцы владеют более эффективными магическими снадобьями [256, с. 250—251].

Согласно многочисленным социологическим исследованиям, и образованные африканцы продолжают оставаться в плену магических идеологических представлений. По наблюдениям А. А. Дубба, горожанин может одновременно обратиться к аптекарю за лекарством и к предсказателю за разъяснением возможных сверхъестественных причин его болезни. «Даже наличие образования не позволит уверенно предсказать, какой будет сделан выбор, поскольку существует множество фактов обращения к предсказателям не только традиционалистов, но и представителей среднего класса, специалистов и даже евро-

пейцев» [168, с. 454]. Из воспоминаний советского журналиста В. Г. Онучко о годах его пребывания в Мали мы становимся свидетелями диалога, происходившего между ним и высокообразованным африканцем: «Исса — режиссер, образованный человек. Убил змею. Я спросил, не было ли ему при этом страшно.

— Нет. Змея не может причинить мне никакого вреда.

— Почему?

— Мой дед, когда я был у него в деревне, дал мне амулет против змей.

— И ты веришь, что он может спасти тебя?

— Конечно верю...» [98, с. 39].

Обусловленность магических идеологических представлений стадияльными особенностями человеческой психики, характером мышления определяет их высокую устойчивость в условиях быстро меняющихся социокультурных реалий. Вновь возникшие процессы и явления неизбежно интерпретируются африканцами на базе этого мышления. Причем система ценностей, возникающая на основе этих идеологических представлений, оказывается неуязвимой даже в тех случаях, когда, казалось бы, реальная практика их явно опровергает. Это было замечено еще первопроходцами. Они обращали, в частности, внимание на то, что неудача или серия неудач какого-либо магического лидера в достижении посредством сверхъестественных сил ожидаемого обществом результата ни в коей мере не ставила под сомнение сами средства достижения цели. В то же время магическая ценность конкретного лидера в таком случае могла девальвироваться в глазах общественности, ведя к подрыву его авторитета и в конечном итоге утрате лидирующих позиций. Подобные факты можно фиксировать и сегодня.

Один врач рассказал Л. Киндровой во время ее пребывания в Того в конце 70-х годов, как к ним в больницу привезли раненого колдуна, который был в тяжелом состоянии. Оказалось, что он подверг сам себя тяжелому суду, выстрелив себе в сердце. Врачи спасли его, а это означало, что духи не желали его смерти. Все это случилось из-за того, что знахарь не смог помочь одному ребенку, больному дизентерией. В результате он сам попал под подозрение, его обвинили в распространении болезни. Поэтому колдун сам решил подвергнуть себя ордалии. «Но ведь он рисковал жизнью», — удивилась Л. Киндрова рассказу врача. «Ничего другого ему не оставалось», — ответил доктор и добавил: «Вероятно, он знал, как надо стрелять, чтобы не задеть сердце» [69, с. 57—58].

Об устойчивости архаических идеологических представлений в быстро меняющейся африканской действительности, что, с нашей точки зрения, объясняется прежде всего их неразрывной связью с определенными стадияльными пластами менталитета, свидетельствует и история, рассказанная Л. Киндровой христианским священником-миссионером. Из повествования ав-

тора мы узнаем, что пастор Кналл был образованным человеком, знал семь иностранных языков, в том числе и местный диалект (эве). В свое время он организовал миссионерскую школу в отдаленной деревне. Ему удалось завоевать довольно высокий авторитет среди местных жителей, так как они воочию убедились в полезности его советов. Его школу стали посещать даже дети из соседних селений. По-видимому, Кналл действительно понял психологию африканцев, о чем свидетельствуют методы, используемые им в процессе передачи детям и жителям деревни той социальной информации, которая, по его мнению, должна была облегчить их жизнь. «Пастор не стал читать лекции местным жителям, а организовал театральный кружок и писал для него сценки на темы: забота о детях, предупреждение болезней, значение личной гигиены». Он учил прогрессивным методам ведения сельского хозяйства, строительства жилища и достиг, как нам становится известно, в этом определенных успехов. «После спектакля обычно устраивались танцы под тамтамы и маракасы. Учебные сценки, обязательно сопровождающиеся музыкой и танцами, стали неотъемлемой частью первых христианских богослужений, проходивших под открытым небом, в тени баобаба». Иными словами, способы передачи социальной информации полностью воспроизводили традиционные, обеспечивавшие активную роль бессознательного.

В результате новые формы деятельности, которые усваивались африканцами, не затрагивали их мышление, их мировоззренческих ценностей. В лучшем случае новые идеи воспринимались в качестве другой формы выражения старого содержания. В частности, из наблюдений того же пастора становится известно: «Даже тот, кто принял христианство, не мог полностью порвать с традиционной религией. Многие африканцы это понимали так: теперь у них на одного бога больше, поэтому и ему следует приносить жертвы, чтобы он не рассердился». И вот, наконец, эпизод, который поразил пастора и который отчетливо подтверждает, что сами эти архаические верования являются отражением более глубоких процессов, связанных с определенными закономерностями в исторической эволюции психических процессов. «Кналл рассказал случай, который произошел в соседнем селении, когда ему уже казалось, что его работа успешно завершена: он поборол традиционные верования».

Суть истории состояла в следующем. В этом селении заболел мальчик. Подозрения пали на одну из женщин, магическая сила которой была причиной этой болезни. Послали за знахарем, чтобы тот избавил ее от злой силы, иначе мальчик не поправится. «Женщина сопротивлялась, но было бесполезно. Ее остригли, колдун сорвал с нее платье и бил кожаной плетью до тех пор, пока она не призналась, что связана с демоном. Над измученным окровавленным телом принесли в жертву ба-

рана, чтобы кровь женщины смешалась с кровью животного... Никто в этом не видел ничего плохого. Наоборот, все были убеждены, что сделали доброе дело, избавили женщину от злых духов». Мальчик же тем временем умер. Когда пастор узнал об этом, он обработал раны женщины и отправился к знахарю, который жил в нескольких километрах. Интересны в этой связи психологические переживания священника, в которых, на наш взгляд, нашло отражение ощущение глубоких качественных различий европейских и африканских идейно-психологических систем. «Знаете,— сказал пастор,— мною вдруг овладело чувство безысходности. Как будто все рухнуло. Мне казалось, что работа, которой я занимался несколько лет, не имеет никакого смысла. Потребовалось совсем немного, чтобы я оказался там, с чего начинал».

По словам пастора, знахарь делал вид, будто не понимает причин его негодования, а это, на наш взгляд, свидетельствует прежде всего о том, что пастор все-таки не осознает, что процесс осмысления ими одного и того же явления происходит в качественно различных системах. «Разве женщина сама не призналась, что была во власти злого демона? Я сказал ему, чтобы он не разыгрывал комедии, он прекрасно понимает, при каких обстоятельствах призналась женщина». В результате разговора пастор все-таки настоял на поездке знахаря в это селение и признании своей ошибки в отношении вины женщины.

Однако, к его удивлению, жители стали уверять его, что «колдун невиновен, поскольку женщина призналась... Колдун смотрел на меня с усмешкой и, чтобы как-то смягчить мое поражение (здесь пастор опять трактует поведение знахаря в соответствии с европейскими нормами морали, хотя, по-видимому, тот просто действует в рамках традиционных представлений), снисходительно высказал предположение, что жители могли ошибиться: в бреду мальчик, возможно, выкрикивал имя другой женщины, но к этому он уже не имеет отношения». После отъезда знахаря пастор обвинил жителей деревни в смерти мальчика, так как они должны были отвезти его в больницу. «Никто никогда не должен позволять, чтобы кто-то, будь то мужчина или женщина, был подвергнут таким нечеловеческим мучениям. Ведь бог учил любить ближнего, разве они не знают заповеди „Возлюби ближнего твоего, как самого себя“? Когда я кончил речь, то увидел перед собой виноватые лица. Я уже думал, что одержал победу. И вдруг раздался крик: „Ордалия!“ Толпа повторила его... Женщину следовало предать „божьему суду“—ей надлежало выпить стакан яда. Если ее вырвет, значит, она оклеветана. Если умрет, подозрение, что в нее вселился демон и она повинна в смерти мальчика, подтвердится». Пастор категорически воспротивился этому. «Нет, все это непросто,—закончил свой рассказ пастор Кналл.—И каждый такой случай—повод для размышлений» [69, с. 58—65].

Описанный выше эпизод довольно наглядно, на наш взгляд, иллюстрирует момент взаимодействия двух различных мировоззренческих систем, которые, в свою очередь, базируются на разных типах менталитета. Очевидно, например, что доводы, которые служат доказательством существования явления в рамках одной системы, не являются таковыми в пределах другой. Синкретическое мышление рассматривает объективную реальность как всеобщую взаимосвязь процессов и явлений, фиксируемую прежде всего посредством органов чувств. При этом источник их динамики, магический силовой центр, вызывающий к жизни эти процессы и явления, воспринимается синкретическим мышлением как субстанция, расположенная внутри общества, связанная силовыми нитями с его элементами. Поэтому идеологические представления, отражавшие такое отношение мышления к объективной реальности, предполагали нахождение именно внутри общества причин, способных, в частности, оказывать на него негативные воздействия, а также применение определенных методов для их устранения.

Названное мальчиком в бреду имя женщины неотвратимо устанавливало причинно-следственную связь между этой женщиной и болезнью мальчика, которая в идеологических представлениях данного типа выступала как колдовство. Признание женщины (причем средства, используемые для получения такого признания, для политической культуры данного типа несущественны), которого добился знахарь, подтверждало такое предположение. Одним словом, в рамках данной логики факт колдовства, приведший к болезни мальчика, был установлен доподлинно, и, пожалуй, сомнения могли касаться только правильности фиксации произнесенного мальчиком имени, на что и обратил внимание знахарь.

Эмоциональные же переживания пастора есть, по нашему убеждению, следствие непонимания им по большому счету историчности человеческой психики. Оценивая данные события, он исходит из того, что человек со всеми его, в том числе и психическими, свойствами является, после сотворения его всевышним и на всем протяжении дальнейшей истории, величиной постоянной. Поэтому пастор не осознает, что само возникновение в историческом процессе монотеизма означало качественный скачок и в эволюции человеческой психики, который позволил ей абстрагироваться от иррационального как фактора взаимосвязи элементов, расположенного внутри общества, и вынести его за пределы социума. Эти новые представления уравнивали всех людей перед богом, который унаследовал все свойства внутренней магической субстанции, сделали их его рабами. Поэтому с точки зрения этого мышления сам поиск причины (иррациональной) внутри общества в ком-либо из его членов является абсурдом. На этой стадии эволюции человеческой психики мышление уже ориентировано в большей мере на вычленение существенных взаимосвязей в окружающей

его объективной реальности, и чувственное познание уступает свое ведущее место рациональному. В описанном Л. Киндровой эпизоде мы наблюдаем конфликт не только различных идеологических, мировоззренческих и морально-этических систем, но и стадияльно различных типов мышления, на которых базируются эти системы.

Что же касается колдовства как одной из форм магической идеологии, то после достижения государствами Африканского континента политической независимости, по мнению ряда исследователей, его роль в общественной жизни не только не уменьшилась, но, наоборот, возросла [282, с. 153]. Это можно объяснить, с одной стороны, увеличившейся динамикой общественных процессов, что привело к резкому возрастанию конфликтных ситуаций в обществе, с другой — стадияльными свойствами психики африканцев, которые определяют устойчивость соответствующих идеологических представлений, служащих базой для интерпретации этих конфликтов. В результате потребность африканского общества в магических лидерах, способных оградить его членов от колдунов, вызывающих эти конфликты, резко возросла. В частности, здесь имело место возникновение общественно-массовых движений по борьбе с колдовством, а также появление в ряде африканских государств официально зарегистрированных организаций знахарей.

В Того, по сведениям Л. Киндровой, «есть своя организация (т. е. знахарей.— В. Б.), которая следит за их профессиональным ростом. Колдовством могут заниматься только члены этой ассоциации. Она имеет свой устав, определяет цены за отдельные услуги, реквизит и лекарства, организует обучение, собирает взносы и подвергает различным наказаниям лиц, которые без специального разрешения занимаются колдовством. У профессиональных колдунов есть и свое учебное заведение... Оно (обучение.— В. Б.) продолжается три года и заканчивается экзаменами по проведению обрядов, магии, психологии, анатомии, основам медицины, использованию лечебных трав» [69, с. 56].

В Дар-эс-Саламе, столице Танзании, в начале 70-х годов практиковало 700 знахарей. Они должны были иметь специальное разрешение государственных органов, однако многие уклонялись от регистрации. В городах знахари занимались не только врачеванием, но и оказывали помощь в широком спектре жизненных проблем, в том числе в вопросах коммерческой деятельности, в сексуальных отношениях супругов и т. д. К помощи знахарей прибегали представители самых различных слоев общества, в том числе и высокообразованные люди [282, с. 145].

Стадияльные особенности, характерные для психики африканцев, определяют в известной мере и форму политического поведения современных лидеров, которые, используя традиционные стереотипы, стремятся к достижению своих целей.

обусловленных новым социально-политическим контекстом. Например, во время выборов в Зимбабве в 1979 г. можно было наблюдать такую картину: «Над деревнями, где баллотировались наиболее близкие Музорева кандидаты, появлялись вертолеты с громкоговорителями, из которых на всю округу выкрикивались призывы к прихожанам идти на избирательный участок. После этого пастор убеждал всю паству подчиниться „голосу с неба“. Многие фермеры отправлялись голосовать со своими безграмотными батраками и поденщиками и, вручив им карандаш, указывали против символа какой партии следует поставить крестик» [79, с. 96].

Уровень эволюции общественного и индивидуального сознания, который характерен для основной массы населения Тропической Африки, продолжающей сохранять формы жизнедеятельности, присущие доколониальному периоду, дает соответствующий рефлекс и на деятельность высших эшелонов политической иерархии, поведение представителей которой зачастую осуществляется в рамках традиционных идеологических представлений. Известно, например, что в 1973 г. в Чаде по приказу президента того периода Томбалбая было арестовано 30 человек, которые обвинялись в совершении «политического колдовства». Суд «черной овцы» в феврале 1975 г. приговорил Г. Генбонг, одну из заговорщиц, к смертной казни. В ходе разбирательства выяснилось, что она и ее сообщники, среди которых был генерал Маллум (будущий правитель Чада), живьем закопали в землю черную овцу, которую они предварительно ослепили. Суд постановил, что колдовской ритуал имел целью уничтожить президента страны [201].

Любопытны в этом смысле и сведения в связи с готовившимся антиправительственным заговором в Танзании, раскрытым органами безопасности этой страны в 1983 г. В феврале 1985 г. корреспондент агентства Франс Пресс передавал из Дар-эс-Салама: «Суд, который начался в прошлом месяце, продолжается уже пятую неделю. Четырнадцать младших офицеров и пять гражданских лиц обвиняются в причастности к заговору в целях свержения президента Ньерере. Пред тем как заседание суда было прервано в прошлую пятницу, суд заслушал показания о том, как два участника заговора наняли знахарей, чтобы они заколдовали их от пуль. Один из знахарей, который гордился своим огромным умением, заявил, что колдовство, с помощью которого он и еще один знахарь заговаривали обвиняемых от пуль, не принесло результатов, поскольку они были мошенниками. Один из обвиняемых был убит полицейскими 7 января 1983 г., всего через два дня, как его заколдовали».

Как становилось известно из этого сообщения, один из участников заговора, лейтенант Идеджеви, со ссылкой на лейтенанта Каджаджи заявил, что президент Ньерере, которого он обвинил в трайбализме, узнал о запланированном переворо-

те от своей матери-колдуньи. Очевидно, эта информация должна была дискредитировать президента в глазах общественности, учитывая отношение африканцев к колдунам.

Атрибуты магической идеологии обнаруживаются практически повсюду, что опять-таки свидетельствует, на наш взгляд, о ее глубоких корнях, уходящих в социальную психологию африканцев. В своих заметках, посвященных пребыванию в Того Л. Киндрова описывает ритуал, который проводился в связи с вводом в строй плотины. Празднество сопровождалось многочисленными обрядами и жертвоприношениями, которыми руководил местный знахарь. Иностранцев, присутствовавших на церемонии открытия, заверяли, что без этого плотина не могла бы существовать.

Интересен и следующий факт. При посещении музея директор объяснил Л. Киндровой, что культовые предметы запрещено фотографировать [69, с. 172]. Значит, африканцы воспринимают эти предметы, несмотря на то что они были помещены на музейной экспозиции, не так, как обычно воспринимают европейцы предметы, относящиеся к истории их культуры. Подобная табуация указывает на то, что они ассоциируются в их сознании с соответствующими идеологическими представлениями, связанными с соблюдением определенных запретов. Кстати, запрещено фотографировать, как мы узнаем из ее же заметок, и обломки самолета, на котором потерпел крушение президент Эйадема и которые в рамках той же магической идеологии были, по существу, сакрализированы.

Если роль этой идеологии в независимый период политической истории Африки не только не уменьшилась, но даже и возросла, то идеологические представления, связанные с культом предков, несколько девальвировались. Это объясняется, во-первых, обострением традиционных противоречий между старшими и младшими в общине, являющейся основой жизнедеятельности большинства государств Тропической Африки, во-вторых, существенной деградацией данного типа представлений в колониальный период.

Обострению противоречий между старшими и младшими, как уже отмечалось, способствовало, с одной стороны, стремление старших социально-возрастных групп продлить вопреки традиционным нормам свое привилегированное положение в обществе, с другой — новыми возможностями, которые теперь имела молодежь для реализации своих социально-политических амбиций.

Все это в целом подрывало реальный авторитет старших в обществе, а значит, не могло не отразиться и на идеологии культа предков.

В колониальный же период европейцы, избавляясь от неудобных себе вождей, старались ликвидировать и их захоронения, разрушали могилы их предков, лишая тем самым население этих территорий возможностей совершать культовые об-

ряды. Таким образом, нарушалась сакральная связь между людьми и предками правителей.

Падение авторитета традиционных лидеров, сотрудничавших с администрацией, также негативно отражалось на идеологических представлениях культа предков. Наконец, этому процессу способствовала и политика многих правительств независимых государств Африканского континента. Например, мероприятия, проводимые с 1973 г. в Танзании по насильственному созданию деревень уджамаа, предусматривали переселение крестьян со своих территорий в другие населенные пункты, отрывая их от могил предков, нарушая сакральную взаимосвязь мертвых со своими живыми родственниками.

Ослабление идеологии культа предков в известной степени способствовало усилению магической идеологии, возрастанию роли харизматических лидеров. Однако когда мы говорим о деградации идеологии культа предков, то следует иметь в виду, что речь прежде всего идет об общине как основном носителе таких представлений. В то же время это, конечно, не предполагает, что культ предков полностью потерял свое значение, можно говорить лишь о некотором ослаблении этой идеологии, т. е. в той мере, в какой потеряла свое значение община в качестве относительно автономного саморегулирующего организма. Как показала общественно-политическая практика независимого периода, культ предков смог адаптироваться к новым условиям и тем самым служить в известной мере основой для авторитета политических лидеров. В городах, к примеру, можно наблюдать тенденцию к почитанию «предков», не являющихся родственниками, но связанных с живыми через принадлежность к более широкой социальной группе или религиозной общине. При этом лидеры нередко в публичных выступлениях подчеркивают свою сакральную связь с всемогущими предками. Во время выборов в Зимбабве в 1980 г., выступая перед крестьянами, Р. Г. Мугабе говорил: «Были времена, когда Музорева присылал много своих самолетов... но дети (партизаны.— В. Б.) выжили. Кто посмеет теперь сказать, что не существует духов предков? Эта страна принадлежит предкам... Если вы будете подкуплены и проголосуете за Музареву, предки отомстят вам. Наши предки слишком хороши, чтобы их предать» [246, с. 213].

Можно составить представление о современной социально-психологической роли этих представлений, т. е. влиянии их на чувства, разум и в конечном итоге поведение африканцев, приведя текст памятки, которая в начале 70-х годов служила предупреждением туристам, прибывавшим на Мадагаскар: «Никто не может приблизиться к пониманию жизни на Мадагаскаре без приобретения определенных знаний о верованиях его народа. На первый взгляд повседневная жизнь на великом острове кажется простой. Однако под поверхностью обыденности существует масса верований, унаследованных от Разана

(предков), традиционных обычаев и фадри (табу), которые предопределяют любой аспект жизни мальгаша и корректируют любой его поступок. Даже среди образованных мальгашей трудно найти семью, свободную от суеверий, пусть даже и подсознательно. Любой мальгаш чувствует глубокую приверженность к дому Разана и желает после смерти лечь в семейную могилу. Что же касается глубинных районов острова, то там вера в духов предков, лежащая в основе религиозных представлений мальгашей, настолько сильна, что является основой основ повседневной жизни и хозяйственной деятельности крестьян. Их поведение базируется на принципе „лучший способ не вызывать недовольство предков — это продолжать действовать так же, как они“. И хотя подобный принцип, зачастую активно препятствующий развитию экономики, может показаться просвещенному современнику скорее вредным, чем полезным, иностранцы должны всячески избегать ситуаций, при которых они могут проявить свое неуважение к местным обычаям. В ряде районов острова пренебрежение к Разану может повлечь серьезные неприятности для иностранца и даже поставить под угрозу его кошелек, а то и жизнь». Оценив поначалу написанное в этой памятке как попытку властей Мадагаскара привлечь на остров побольше туристов, советский журналист вскоре убедился, что идеологические представления местного населения, связанные с культом предков, «вещь не такая уж безобидная» [79, с. 220].

Стадиальный уровень эволюции психических процессов, характерный для африканцев, и связанные с ним формы идеологических и мировоззренческих представлений определили в конечном итоге способ организации властно-управленческих отношений в этих обществах после достижения ими политической независимости. С нашей точки зрения, важным компонентом, обслуживающим эти отношения или, во всяком случае, тесно связанные с ним, были официально африканские идеологии, выступающие в виде теорий развития. К ним прежде всего относятся и так называемые теории «африканского социализма», критике которых уделено достаточно места в африканистической литературе. У советских авторов критика в своей основе обращена против «научности» этих теорий, констатации их идеалистической сущности. В результате критерием и точкой отсчета служит европейский социализм как воплощение научного социализма, созданного в соответствии с марксистско-ленинским учением. Спор о научности этих социалистических теорий, нашедших реальное воплощение в соответствующих общественных системах, особенно в свете последних политических событий у нас и в странах Восточной Европы, представляется сегодня надуманным. Очевидным же является, на наш взгляд, неразрывная связь социалистических идеологий с системами власти. Эта связь в достаточно устойчивой корреляции обнаруживается между провозглашением общественно-по-

литической ориентации на социализм и авторитарными формами правления, характерными как для европейских государств, так и для других регионов мира. Не являются в этом смысле исключением и государства социалистической ориентации Африканского континента. Попробуем раскрыть существенные стороны такой взаимосвязи.

С нашей точки зрения, эта функция социалистических идеологий в Африке представлена наиболее отчетливо. Здесь очень ярко выступает их иррациональный аспект. Иными словами, ориентируя в своей логической основе на построение общества социальной справедливости, без эксплуатации человека человеком, они не предлагают или не содержат в себе конкретной программы социально-экономических и политических мероприятий, а представляют собой, с одной стороны, направленность на воссоздание доколониальных общественных отношений, с другой — на соединение этих отношений с научно-техническими достижениями развитых в социально-экономическом отношении государств. Причем вопрос отношения к собственности для идеологий африканского социализма не является принципиальным.

Например, К. Каунда, автор одного из вариантов африканского социализма — «замбийского гуманизма», видит построение социально справедливого общества в совмещении черт, характерных для традиционных африканских обществ взаимопомощи, с научно-техническими достижениями современности, в котором можно было бы работать коллективно, а владеть индивидуально [207, с. 7]. По мнению К. Каунды, «замбийский гуманизм» должен опираться на наследие предков, мобилизовать традиционный дух сотрудничества [206, с. 28]. Воззрения Л. Сенгора на эволюцию африканских обществ также предусматривали «объединение элементов традиционного общества с достижениями современного социализма». Поэтому развитие, с его точки зрения, есть «интеграция негритюда с современностью» [258, с. 25]. «Мы в Кении, — писал Дж. Кениата, — пытаемся распространить дух большой африканской семьи до масштабов государства и наций» [209, с. 94]. По сути дела, о распространении принципов африканской большесемейной общины уджамаа на все общество идет речь и в философии Дж. Ньерере [238, с. 12, 16]. Заметим, однако, что при всей общности теоретических посылок этих идеологий практическая их реализация осуществлялась зачастую в противоположных направлениях. Если в кенийском варианте развитие было направлено на активизацию частной собственности, то в танзанийском, наоборот, на ее огосударствление.

Таким образом, при всей расплывчатости теоретических построений этих идеологий существенным для них остается их направленность в прошлое, которое ими идеализируется и выступает в той или иной степени в качестве цели их общественного развития. Такой факт свидетельствует, с одной стороны,

о тесной взаимосвязи данных идеологий с традиционной психологией африканцев, ориентированной в целом на воспроизводство прошлых моделей поведения, с другой же — об использовании этих представлений правящими элитами для укрепления своего авторитета, апеллируя к соответствующим пластам психики африканцев.

В Танзании эта функция идеологии уджамаа была наиболее отчетлива в период борьбы за независимость, когда особенно важно было сплочение общества вокруг части интеллигенции, возглавившей национально-освободительную борьбу в рамках ТАНУ. Поэтому в то время автор концепции уджамаа, Дж. Ньерере, исключительно использовал ее в целях привлечения на свою сторону общины, основной движущей силы национально-освободительных движений XX в. Как справедливо заметил советский исследователь И. С. Илларионов, на этом этапе: «Дж. Ньерере стремился дать позитивную программу будущего переустройства страны, используя идею возвращения к доколониальным образцам устройства общественной жизни. Экономические, социальные, психологические особенности традиционной африканской общины обозначались термином „уджамаа“ и без конкретного их анализа постулировались в качестве идеальной основы будущего общества» [59, с. 138]. Иными словами, здесь такая идеология выступала в качестве некоего символа, заключавшего в себе свойства традиционных отношений и обладавшего в силу этого высоким интегративным потенциалом для людей, жестко ориентированных на воспроизводство прошлых моделей в общественной жизни.

Социологические исследования, проведенные в Танзании, свидетельствуют о том, что именно так община и воспринимала политику уджамаа, т. е. как ориентацию на сохранение традиционных общественных свойств. Это, в частности, служило серьезной преградой реальной политике правительства, направленной, по сути дела, в диаметрально противоположном направлении, т. е. на разрушение традиционного уклада и постановку деятельности общины под всеобъемлющий контроль политико-государственной иерархии. Согласно материалам, крестьяне зачастую не понимали, чего добивается от них правительство, так как считали, будто живут в соответствии с принципами уджамаа [234, с. 14]. Прагматическая функция этой идеологии-символа, состоявшая прежде всего в консолидации полиэтнического населения страны вокруг идеи возврата к традиционному жизненному укладу, особенно зримо проявлялась в приложении к этническим группам, не владевшим суахили. Здесь сам термин «уджамаа», как правило, вообще не использовался. Пропаганда политики осуществлялась посредством употребления понятий местного диалекта, означавших все те же традиционные формы коллективного труда [182, с. 200]. На заседании комитета развития района Хандени было решено при создании деревень уджамаа использовать в качест-

е основы местный обычай *чивили*. Он заключался в том, что соседи помогали жителю деревни в обработке земли, если он испытывал при этом какие-либо затруднения. Последний же угощал всех, кто помогал ему, пивом и едой. Комитет развития постановлял всем жителям района следовать в своей хозяйственной практике обычаю чивили, по примеру предков. Выполнение постановления возлагалось на деревенские комитеты развития [199, с. 77].

Одним словом, вновь возникшие идеологии в условиях сохраняющихся форм общественного сознания, уровня эволюции психических процессов у большинства населения Тропической Африки обязаны были отвечать данным реалиям, во-первых, а во-вторых, такие реалии определяли и основные функции этих идеологий. Один из советских журналистов, длительное время проработавший в Африке, справедливо подметил: «Расплывчатые и малопонятные крестьянам и городской бедноте фразы „о национальном единстве“ и „движении по пути прогресса“ не могли вытеснить из их сознания повседневные заботы, веками связанные в тесный узел с жизнью деревенской и религиозной общины, племени или касты» [128, с. 71]. Поэтому характерной особенностью подобных идеологий является их воплощение не в рациональных программах общественной эволюции, а в символах, ритуалах, т. е. атрибутах, присущих традиционным идеологиям, более связанных бессознательными, нежели рациональными, режимами функционирования человеческой психики. Как свидетельствуют многочисленные материалы, в качестве рациональной программы развития танзанийского общества концепция уджамаа не функционировала даже на высших уровнях системы управления, т. е. там, где принимались решения по ее реализации. Например, высшие руководители партии и государства не только не имели единых представлений о конкретных методах реализации этой концепции, но и о самой ее сущности. В ходе социологических исследований выяснилось, что студенты колледжа в Кивукони, идеологического центра Танзании, занимавшегося подготовкой кадров для высшего и среднего звена партийно-государственной иерархии, имели довольно слабое представление о политике уджамаа [182, с. 201].

Согласно многочисленным данным, лидеры партии и государства самых различных уровней в Танзании не представляли, какие следует предпринимать действия для реализации этих идей, и в частности Арушской декларации [255, с. 119]. Полное непонимание данного основополагающего политического документа Р. С. Музо констатировал среди руководителей района Букоба. Он, в частности, приводит такие обнаруженные им резолюции партийных собраний, на которых обсуждалась Арушская декларация: «Арушская декларация, хорошая». Учитывая роль и функции идеологий в государствах Африки, а в частности в Танзании, большое сомнение вызывала воз-

возможность перехода от партии массовой к партии убежденных как предусматривала Арушская декларация. По признанию одного из руководителей, приведенному в исследовании того же Р. С. Музо, таковых трудно было найти даже среди партийных лидеров, так как многие из них сами не понимали сути проводимой политики [234, с. 2—4].

Функционируя в соответствии с главными принципами, лежащими в основе традиционной политической культуры, современные идеологии африканских государств выполняют, по существу, те же основные функции, что и в доколониальных африканских обществах, закрепляя в сознании и психологии людей право господствующих структур на власть. Например, несмотря на то что различные концепции африканского социализма имеют между собой много схожего, особенно по части их традиционализма, они, как правило, носят имя своих создателей, т. е. имен здравствующих верховных правителей этих государств, — «мобутизм», «эиадеизм» и т. д. Причем очень часто их идеологическое верховенство закрепляется в официальных политико-правовых документах, в которых они признаются главными идеологами партии или государства. Здесь, как нам кажется, мы имеем дело прежде всего с явлением, имеющим прямые аналогии с традиционной политической культурой, в которой верховный правитель считается и своего рода идеологическим центром социума, т. е. он верховный жрец культа предков, обладает наибольшими магическими потенциями и т. д.

Важным компонентом в структуре властных отношений африканских государств являются политические партии. Их роль и место в политической жизни существенно рознится с ролью и местом партии в политической системе, построенной на принципах политической культуры рационального типа. Несмотря на то что форма их во многом совпадает с партиями, характерными для «гражданского общества», по своей сути они политические образования, функционирующие на принципах традиционной политической культуры. В отличие от первых они не представляют собой сообщества индивидов-единомышленников, объединенных политическими целями, средствами их достижения и т. д., а являются, по существу, сообществами людей, ощущающих свое единство благодаря общим символам и ритуалам, преимущественно выражающим господствующую в обществе идеологию. Иными словами, при отсутствии «гражданского общества» политическая деятельность могла протекать исключительно в соответствии с принципами традиционной политической культуры.

В процессе возникновения политических партий на Африканском континенте можно выделить два основных момента. Один связан с появлением довольно узких по численности групп интеллигенции, объединившихся для борьбы за власть в ходе национально-освободительного движения, а другой с

легитимацией этой власти в глазах населения. Именно второй процесс осуществлялся в рамках традиционной политической культуры и представлял собой возникновение своего рода суперплемени путем распространения новой, партийной символики и ритуальной практики. А это, в свою очередь, было призвано формировать в полиэтническом обществе, организованном преимущественно на принципах общинно-племенного социально-политического уклада, чувство «национального» единства, преданности новым символам и соответственно властям, их олицетворяющим. Поэтому политическая партия в государствах Африки является, по сути дела, основным механизмом, обеспечивавшим социально-политическую интеграцию общества, во-первых, и легитимацию власти, во-вторых. Тогда понятно и поведение Дж. Ньерере, который в 1962 г. оставил пост президента и поехал по стране создавать партию. Это скорее всего обозначало распространение партийной символики на большие массы людей. Поведение Дж. Ньерере в данном случае мало чем отличалось от поведения политического лидера доколониального времени, расширение влияния которого сопровождалось распространением собственной символики среди соседних этноплеменных образований. Поэтому политический лидер в Африке, несмотря на то что он, как правило, совмещает несколько постов, в первую очередь является лидером правящей партии. Таким образом, осознавая функции политической партии в политической культуре государств Африки, можно легко объяснить факт, который наблюдала Л. Киндрова в Того [69, с. 43—44]. Ее удивление вызвало то, что день основания правящей партии (ОПН) отмечался в стране гораздо торжественнее, чем день независимости, хотя партия была основана лишь через девять лет после достижения политической независимости.

Партийная символика пронизывает все сферы жизни государств Тропической Африки. «Уважаемый старейшина деревни, отправляясь в церковь на воскресную службу, всегда прикрепляет к своей одежде кокарду секции старейшин ТАНУ. Заседания деревенских комитетов развития обычно открываются исполнением всеми присутствующими песни „Танзания, Танзания“, „второго“ национального гимна страны» [195, с. 153]. Обладание символом партии порождает у африканца чувство принадлежности к чему-то единому, олицетворенному в фигуре лидера партии и, как правило, главы государства. И принадлежность к государству, строго говоря, воспринимается через принадлежность к партии. В таких условиях символ в политической культуре африканских стран принимает подчас самоудовлетворяющее значение. Симптоматично в этой связи предложение секретарей партийных ячеек района Уланга (Танзания) учредить в качестве меры, призванной поднять их авторитет среди населения, специальный знак, который бы указывал на их социальный статус [236, с. 16]. Имеются многочисленные

свидетельства, что процедура приема в партию сводилась к распространению среди населения партбилетов, причем нередко это делалось насильственным [233, с. 24]; происходило зачастую во время рыночной торговли, на которую собирались крестьяне из близлежащих деревень [245, с. 53].

Восприятие власти через обладание определенным символом, который с ней ассоциировался, наблюдается в самой различной форме. Например, можно было стать свидетелем конфликтов между государственными чиновниками и партийными руководителями низшего звена, оспаривающими свое право на верховенство. Причем основным аргументом партийных лидеров в спорах с чиновниками государственного аппарата служил флаг ТАНУ на их домах [236, с. 14].

Распространение символики в рамках политических движений, характерных для традиционной политической культуры, предполагало, как мы помним, наличие главного символа в лице харизматического лидера, наделенного магической силой, элементы которой содержались и в распространяемых им символах власти. По сути дела, таким символом в политической культуре африканских государств является высший руководитель партии. В ряде случаев такое его положение может закрепляться и в политико-правовых документах. Известный политический деятель Кении Т. Мбойя считал, например, что народ должен соблюдать дисциплину и иметь символ. Такая героическая фигура «отца символа нации» необходима для поддержания безоговорочной дисциплины среди различных групп населения [228, с. 62]. Эта роль лидера партии нашла свое отражение и в уставе КАНУ, согласно которому президент символизирует единство народа во всей стране [272].

Символическая функция партийного лидера выражалась и в присвоении специального имени-титула, что широко практикуется в политической жизни африканских государств, как правило, осуществляется официально и закрепляется в соответствующих документах. Сами титулы, являющиеся в традиционной политической культуре носителями определенных магических свойств, нередко и сегодня «черпают» силы из той же политической культуры. К примеру, президент Малави носил титул «нгвази», т. е. лев нации. Как известно, лев высшее существо в африканском фольклоре, наделенный соответствующими моральными, физическими и сверхъестественными свойствами. Такой титул был широко распространен среди традиционных лидеров африканских обществ в доколониальный период. Аналогичный титул носил до последнего времени, т. е. до своей кончины в 1988 г., и верховный правитель Свазиленда.

Сама проблема титулатуры африканских политических лидеров тесно связана с ролью имени в традиционной политической культуре, о чем речь шла выше. Поэтому кампания по африканизации имен, получившая широкое распространение в странах Африки в 70—80-х годах, означала не только тягу

африканцев к своим культурным корням, как это обычно оценивается, но в первую очередь имела политический смысл, закодированный в системе традиционной политической культуры. В начале 70-х годов президент Чада сменил свое христианское имя Франсуа на имя-титул «Нгарт», которое означало «верховный вождь». Такой же, кстати, титул «фома» носил и лидер Демократической партии Гвинеи Секу Туре. Сменили свои христианские имена и генерал Эйадема в Того и президент Мобуту в Заире. Последний вместо христианского имени Жозеф Дезире принял имя-титул, означающий «воин, не знающий страха и разбивающий все преграды на своем пути» [40, с. 205].

В современных политических культурах государств Тропической Африки титул лидера партии и государства может не только заимствоваться из традиционной политической культуры, но и образовываться на базе новых культурных реалий. Однако это не меняет его основных функций, характерных для традиционной политической культуры, сам механизм воздействия его на поведение управляемых. Примером такого случая может служить титул бывшего лидера правящей партии Танзании и главы государства Дж. Ньерере, который официально именовался титулом «мвалиму» (учитель). Отметим, что европейское образование, впрочем, как и другие элементы европейской культуры, воспринималось африканцами через призму традиционных идеологических представлений, на чем мы также выше останавливались. Получая европейское образование, индивид, с точки зрения африканца, овладевал магическими силами европейцев, престиж которых был весьма высок из-за впечатляющих технических достижений белых людей, поражавших воображение туземцев. Именно такое отношение к образованию и определяло признание за образованными людьми права на власть, т. е. в соответствии с основными принципами традиционной политической культуры, когда в руководители видят особый магический потенциал. С ростом престижа образования резко возрос и престиж учителей, к которым зачастую стали обращаться с теми проблемами, с которыми обычно шли к традиционным лидерам, ища содействия в разрешении конфликтов, защите от колдовства и т. д. В результате на местах учителя представляли реальную политическую силу, способную оказывать эффективное воздействие на поведение людей. К примеру, в 1963 г. учителя составили оппозицию партии ТАНУ на выборах в местные органы власти в Танзании и победили в местах проживания народностей чагга и бахая, наиболее развитых в социально-экономическом отношении. Столкнувшись с таким фактом, правительство аннулировало результаты выборов, а учителям впредь было запрещено заниматься политической деятельностью [195, с. 133].

Таким образом, престиж титула «мвалиму» базировался на культе образования, причем именно на культе, функционировавшем в соответствии с принципами любых других культов

традиционного общества, служителями которых являлись те или иные харизматические лидеры. Данный культ также реализовывал себя через определенную символику. Его последователи носили соответствующие предметы: очки, портфель и т. д., определенным образом одевались, формировали свои стереотипы поведения, ориентируясь при этом на модели европейского бюрократического поведения. Атрибуты образованности тесно ассоциировались с правом на власть, а руководитель партии мвалиму выступал в качестве верховного жреца этого культа. Кстати, титул «учитель» получил широкое распространение у политических лидеров многих афро-азиатских государств, т. е. там, где внешний фактор в виде европейского воздействия служил основой исторического прогресса. Значит, по сути дела, происходила сакрализация образования, что само по себе есть результат адаптации инокультурной реалии в соответствии с принципами традиционной политической культуры. Одним из главных символов культа стал сертификат о получении образования, который тесно ассоциировался с правом на место в управленческой иерархии. Другими словами, речь идет о так называемой «дипломной болезни», явлении хорошо знакомом любой развивающейся стране. Неудивительно, что в этих государствах получила широкое распространение практика подделки таких документов, что объясняется прежде всего отсутствием реальной потребности общества в образовании и, как следствие этого, превращении диплома об образовании в символ-фетиш.

Символика культа образования иногда сознательно внедряется в механизм традиционной политической культуры. Выше речь шла о разрешении властей Танзании использовать блокноты, карандаши, а также флаг партии ТАНУ вместо традиционных подношений лидеру, выступавшему в качестве судьи при решении спорных вопросов на местах. Если в Танзании титул «учитель» стал основным для руководителя партии и государства, то в ряде государств этого континента, впрочем, как и в других регионах, в которых роль традиционной политической культуры в политических процессах была существенной, он в той или иной форме фигурировал среди многочисленных титулов, используемых по отношению к лидеру нации. Этот титул отражал, с нашей точки зрения, культ образования, служивший сакрализации новой власти, власти интеллигенции.

В титулах верховных правителей государств Тропической Африки неизменно отражаются и принципы, определяющие авторитет, основанный на половозрастных различиях и продолжающий играть существенную роль в микрополитических процессах. «Отец нации» («Баба уа Таифа-суах») именно так, как правило, называют своих лидеров средства массовой информации, партийные и государственные чиновники в своих публичных выступлениях и официальных документах. Это одна из

наиболее распространенных форм обращения к ним и со стороны населения. По наблюдениям многих очевидцев, лидеры в эпизодах своего общения с населением, будь то посредством средств массовой информации или в ходе прямого контакта, воспроизводят в основных чертах стереотипы поведения, характерные для данной культуры в таких ситуациях, как учитель — ученики, отец — дети. Так, их речи и выступления изобилуют наставлениями, нравоучениями и т. д. В частности, такая манера вербального поведения была характерна для Дж. Ньерере во время публичных выступлений.

Нельзя не остановиться и на таком явлении в политической культуре африканских государств, как тиражирование во всей стране изображений верховного лидера партии в виде портретов и монументов. По словам Ю. Винокурова: «Почти в каждом номере заирских газет читатель видит снимки „отца нации“, телевидение начинает передачи с показа его портрета» [41, с. 29]. Эти портреты в соответствии с принципами традиционной политической культуры являются своего рода символами власти. Заряд власти содержит в себе само изображение. Учитывая нечувствительность архаического мышления к дифференциации формы и содержания, это и есть та самая власть или ее часть, которую символизирует сам верховный лидер. Поэтому портреты и монументы находятся, как правило, в помещениях местных органов власти, в кабинетах местных руководителей, которые перенимают на себя силовой заряд власти, исходящий от верховного лидера. Смена лидера, осуществляемая в ходе политических переворотов, сопряжена и с уничтожением символики власти как носителя этого заряда, включая сожжение портретов и разрушение монументов.

В соответствии с принципами традиционной политической культуры и характером мышления, определяющими их функционирование, лидер не может не быть существом сверхъестественным, наделенным особым зарядом магической силы, посредством которой он управляет природой и обществом. Магическая сила в традиционной политической культуре составляет основу власти, ее сущность. Зачастую современные высшие руководители партии и государства в Тропической Африке апеллируют к традиционной символике для обозначения себя как сверхъестественной, магической силы. Причем такая тенденция усилилась в 70-х — начале 80-х годов. Это справедливо отмечалось на организованном в 1982 г. Центром исторических и юридических исследований университета Парижа I международном коллоквиуме, где подчеркивалось, что африканские руководители не довольствуются юридическим обоснованием власти, вытекающим из современного конституционного права, и все чаще прибегают к ссылкам на ее божественное происхождение [180, с. 33]. К примеру, традиционную символику власти активно использует в своей политической деятельности президент и лидер правящей партии Заира Мобуту. Он часто появ-

ляется «на официальных церемониях в шапочке из леопардовой шкуры, с резным деревянным жезлом, а принимая визитеров, предлагает им вылить из стакана на землю остаток прохладительного напитка, чтобы опять же в соответствии с традиционной обязанностью вызвать хороший урожай» [40, с. 206]. Тенденция к усилению элементов традиционной политической культуры проявилась в Лесото после совершения там переворота в 1986 г., хотя эта страна обладает самым высоким уровнем грамотности населения (более 60%). В результате переворота власть традиционных верхов в лице верховного вождя Мошеша II была не только не ограничена, но, наоборот, существенно расширена.

Нельзя, на наш взгляд, в отрыве от влияния традиционной политической культуры на современные процессы в государствах Тропической Африки объяснить и такое явление, как стремление новых властей к роскоши, что наблюдается в строительстве на всех ступенях иерархии шикарных по отношению к общему благосостоянию Африки государственных и партийных резиденций, в высоком уровне жизни политической элиты. Здесь следует выделить, во-первых, общие закономерности функционирования бюрократического общественного строя, при котором неизменно расцветает коррупция и откровенная неравномерность в распределении материальных благ, во-вторых, частные, связанные с представлениями о магическом потенциале власти, который воплощается в материальном благополучии лидеров. На престижные сооружения в Африке, и прежде всего партийные и правительственные резиденции, тратились огромные средства. Эти постройки олицетворяют могущество новой власти. Открыто демонстрируют свой высокий уровень благосостояния и чиновники различных рангов.

Дж. Кениата, обращаясь к одному левому политическому деятелю, упрекал его в том, что тот не имеет собственности. В качестве примера он приводил своих соратников по борьбе, которые теперь процветали [221, с. 236]. Согласно Г. Хидену, кандидаты, участвовавшие в выборах, ощущали немалые трудности, если им не удавалось в ходе предвыборной кампании выставить угощение своим избирателям, которое они ожидали в соответствии с традиционными представлениями о политическом лидере, обязанном периодически демонстрировать свое благосостояние, а следовательно, и магический потенциал. Как правило, отмечает автор, эти кандидаты пользовались услугами влиятельных людей, которые организовывали массовые угощения будущих избирателей пивом [186, с. 89].

Отношение народных масс к власти, определяемое традиционной политической культурой, обуславливает ее тенденцию к харизматизации, которая устойчиво прослеживается в государствах Тропической Африки с начала ее освобождения от колониализма до настоящего времени. Приведем цитату из речи одного высокопоставленного чиновника Ганы конца 50-х го-

дов, которая дает представление о форме, в которой этот процесс осуществляется. Сверхъестественная, харизматическая сущность, приписываемая лидеру национально-освободительной революции Кваме Нкруме, отражалась в его основном титуле «осагьефо», т. е. «спаситель». «Для нас, его народа, Кваме Нкруме — наш отец, учитель, брат, друг, сама наша жизнь, без него у нас не было надежды излечить наши больные души, не было вкуса великой победы после жизненных невзгод. То, чем мы обязаны ему, это больше, чем воздух, которым мы дышим, он создал нас самих, так как он сотворил Гану» [133, с. 95].

Одним из наиболее важных механизмов харизматизации власти верховного руководителя партии и государства в современной Африке является эксплуатация идеологических представлений, связанных с культом предков. Это выражается, в частности, в стремлении установить генеалогические или духовные связи с предком, образ которого мифологизирован, либо в намеренной мифологизации предка, являющегося источником авторитета для здравствующего политического лидера. Иными словами, четко прослеживается общий алгоритм харизматизации власти через апелляцию к прошлому, освященному авторитетом предков, хотя сам выбор этих предков зависит от конкретной социально-политической ситуации в стране. В современных политических системах заметна тенденция использования авторитета выдающихся традиционных лидеров для укрепления позиции современных руководителей. Как известно, президент Индонезии Сукарно стремился возвести свое происхождение к королю Синграджу [161]. Во время правления Амина в Уганде из Англии было перевезено и захоронено в усыпальнице кабак тело Мутесы II, последнего традиционного правителя, что также призвано было освятить авторитетом традиционной власти существовавший политический режим.

В ряде случаев можно наблюдать тенденцию к традиционализации власти, не имевшей в прошлом своего идеологического обоснования. В данном случае происходит сакрализация в соответствии с принципами традиционной политической культуры собственных генеалогических предков лидера, пришедшего к власти, как правило, путем политического переворота. В этой связи приведем цитату из книги, посвященной сыну Ким Ир Сена, о которой мы уже упоминали: «Мать уделяла особое внимание тому, чтобы сын достойно унаследовал благородный революционный и патриотический дух предков...» «Отец сердечно наказывал сыну всегда помнить о высоких замыслах мангенджской революционной семьи связывать каждый час и день с будущим родной страны, чтобы построить коммунистическое общество. Это и есть главная цель, ради которой жили его мангенджские предки. Свою светлую мечту они передавали как эстафету из поколения в поколение» [124, с. 15—17]. Отражением этого же процесса является и усиливающаяся тенден-

ция в странах, где традиционный субстрат занимает важное место в политической культуре, к передаче верховной власти по наследству, что отчетливо видно и на примере КНДР.

Имеются и другие варианты использования идеологических представлений, связанных с культом предков, для укрепления авторитета современных политических лидеров. В Танзании, например, это выражается в поклонении Мунгу, который выступает в качестве верховного божества или бога, не совпадая при этом с верховными субъектами поклонения ни в христианстве, ни в исламе, т. е. с двумя наиболее распространенными в этой африканской стране мировыми религиями. Мунгу является одним из важных политических символов государства и широко представлен в различного рода политических ритуалах. Гимн Танзании звучит примерно так:

Мунгу благослови Африку,
Благослови ее руководителей...
Мунгу благослови Танзанию,
Даруй независимость и единство...
Мунгу благослови Танзанию и ее народ...

В песне, исполняемой парламентом страны каждый раз перед очередным заседанием, также фигурирует Мунгу: «Всемогущий Мунгу, милостивый и полный величия, Господин всего сущего, создатель небес и суши, мы покорно просим тебя, чтобы наша страна ОРТ была под твоим вечным вниманием и защитой». И далее устанавливается прямая связь между Мунгу и президентом страны в следующих словах песни: «Даруй нашему президенту здоровье, долгой жизни и мудрости... чтобы он мог управлять справедливо и мирно для процветания ОРТ» [282, с. 65—66]. Понятие «Мунгу» неразрывно связано в традиционной политической культуре восточноафриканских народов с культом предков. Как уже упоминалось, представление о Мунгу, или Мулунгу, как о всеобъемлющей магической взаимосвязи объективной реальности получило широкое распространение среди народов этой части континента. Есть сведения, что и сегодня Мулунгу называют людей с повышенным магическим потенциалом (колдунов, пророков, знахарей и т. д.) [242, с. 40].

Однако наиболее распространено употребление Мунгу (Мулунгу) в качестве абстрактного магического начала всего сущего, которое в сочетании с традициями идеологии культа предков предстает в виде некоего первопредка, установившего определенный порядок общежития и являющегося гарантом его поддержания. Известный танзанийский историк С. А. Кирумби так трактует значение этого понятия: «Отношения между старшими и младшими продолжаются и после смерти во время жертвоприношений и молитв. Старики обращаются к предку, умершему недавно, прося его обратиться к своему отцу, чтобы тот, в свою очередь, обратился к своему и так до тех пор, пока не дойдет очередь до обращения к Мунгу...» И да-

лее: «Для многих местонахождение Мунгу неизвестно, хотя для других это место, где собираются люди для поклонения предкам... Многие считают, что жертвоприношения делаются для предков... В действительности они осуществляются Мунгу по просьбе предков...» [210, с. 71]. Таким образом, Мунгу, как первопредок, не принадлежит какой-либо конкретной социально-родственной группе, приобретая общенациональное значение. Но в ритуальных политических текстах, в которых это понятие фигурирует, Мунгу явно покровительствует руководству страны.

Современные политические партии, функционирующие, по существу, на принципах традиционной политической культуры, используют элементы традиционных идеологических представлений для укрепления в первую очередь авторитета новой власти. Элементы таких представлений органически присущи новым африканским идеологиям, в том числе и африканскому социализму, основной функцией которого является, на наш взгляд, определенная организация человеческой психики, формирование чувства корпоративности, чувства преданности власти. Газета «Дейли ньюс» от 2 декабря 1974 г. писала: «Быть членом партии означает принятие духа и буквы идеологии ТАНУ, во многом так же как христиане и мусульмане принимают учение Христа или пророка Мухаммеда» [163]. Отождествление идеологии уджамаа с одним из вариантов религии ставит соответственно и ее создателя, т. е. Дж. Ньерере, в положение непререкаемого авторитета.

В ряде случаев новые официальные идеологии прямо объявляются религиями, например мобутизм в Заире [41, с. 29]. Эти черты присущи всем идеологиям, характерным для обществ с традиционной политической культурой. Значит, их возникновение после получения африканскими государствами политической независимости было объективной закономерностью, обусловленной потребностями общественной интеграции в рамках бывших колоний и отражавшей стадиальный уровень эволюции психических процессов основной массы населения Африканского континента. К ним в принципе нельзя подходить с мерками, которыми мы оцениваем концепции развития, построенные на рациональных принципах, усматривать в них те или иные отклонения от «истинно научных теорий социализма», что является излюбленным занятием отечественного обществоведения.

Идеологи «африканского социализма», и в частности «уджамаа», призваны формировать определенный эмоционально-психологический климат в обществе, который дает возможность управляющим оказывать психологическое принуждение на управляемых, эффективно использовать такой механизм, как внушение. Поэтому активно применяются средства эмоционального воздействия, закрепляя на бессознательном уровне сложившуюся властно-управленческую иерархию. Интересно, что

бывший председатель правящей партии Малави доктор Х. Банда повсюду возил с собой участниц женского танцевального коллектива, которые в песнях и танцах прославляли лидера партии перед участниками тех или иных мероприятий.

Использование музыкального ритма в процессе массового внушения в государствах с сильными проявлениями традиционной политической культуры факт универсальный. Например, в Заире населению предлагали заучивать хоровые песни о «брачном союзе между народом и вождем». На фестивалях солисты и ансамбли пели о том, чтобы «Мобуту правил страной сто лет» [40, с. 28]. В одной из песен, написанной специально для массового исполнения на национальном фестивале искусств, говорилось о европейцах, навязавших заирцам свою культуру, но президент вернул стране традиции предков [162, с. 109—110]. В цитируемой нами книге о Ким Чен Ире — народном руководителе — находим такое место: «Ким Чен Ире предложил открыть новогодний вечер исполнением хора „Песни о полковнице Ким Ир Сене“. Все встали и исполнили ее» [124, с. 58]. Песни и гимны, прославляющие своих высших политических руководителей, широко представлены во многих государствах Тропической Африки.

Принимая, таким образом, во внимание то, что психологическое принуждение в политических системах данного типа есть важный механизм управления социально-экономическими процессами, становится понятным отношение этих режимов к инакомыслию, свободе слова и т. д., поскольку они нарушают в обществе ту психологическую атмосферу, которая, в частности, определяет бессознательное восприятие управляемыми информации из центра. Иными словами, для политической культуры данного типа климат абсолютного доверия, прежде всего общества к управляющим, и в первую голову к верховной власти, является необходимым условием эффективного управления. В Малави при Х. Банде действовала жесточайшая цензура, газеты печатались под непосредственным контролем президента и его окружения, тысячи книг были объявлены «вне закона». Единственный на всю страну телевизор принадлежал Х. Банде. По утверждению С. Ф. Кулика, сам Х. Банда как-то заявил: «В Малави можно петь песни только обо мне» [79, с. 140].

Уровень эволюции психических процессов в известной мере объясняет и причину возникновения харизматических лидеров на политической арене обществ, в которых значителен традиционный политический субстрат. Известно, что такие лидеры, т. е. пророки, колдуны, врачеватели (психотерапевты), становящиеся нередко во главе общественно-политических движений, возникают в периоды общественных кризисов, т. е. когда разрушается и психологический климат, позволявший старой власти оказывать внушающее воздействие на поведение управляемых. Однако социальный запрос, обусловленный уровнем

эволюции психических процессов управляемых, определяет возникновение на поверхности политической жизни, во-первых, одаренных от природы людей, способных оказывать сильное внушающее воздействие на окружающих, во-вторых, организовавших соответствующим образом свое поведение, причем важным аспектом всегда является аномальное поведение, которое благодаря действию психофизиологического механизма запрета обуславливает у управляемых всю гамму эмоциональных переживаний по отношению к такому лидеру, которая и позволяет ему оказывать психологическое принуждение.

Отметим здесь же, что роль запрета этого наиважнейшего элемента в системе традиционной политической культуры остается существенной и в организации властных отношений в современных политических системах Тропической Африки. Собственно, запрет — одна из основ властных отношений в любом обществе, так как именно он определяет иерархию, соподчиненность элементов системы. Однако здесь его функции как регулятора поведения, в том числе и политического, гораздо шире и охватывают практически все сферы деятельности людей. Важную, в частности, роль имеют и пищевые запреты. Так, по сообщениям танзанийского исследователя И. С. Кворы, бывали случаи на местах, когда только членам партии ТАНУ разрешалось варить пиво [245, с. 53]. По сути дела, в данных системах запреты подобного рода действуют на всех уровнях социально-политической иерархии, хотя могут не носить официально закрепленной нормы, а выражаться в особом доступе тех или иных социально-политических страт к различным видам пищи, которые для остальных, по существу, выступают в качестве запретных. Как результат этого явления в политических системах подобного типа получает заметное развитие социально-престижная функция пищи, которая тем выше, чем с более высоким в общественном отношении слоем определенный вид пищи ассоциируется. Здесь же сильно развиты и другие поведенческие запреты, совпадающие с социально-политической иерархией и обеспечивающие в конечном итоге управляющим возможность оказания психологического принуждения на управляемых. Иными словами, в этих системах управленцам разрешается многое, что, как правило, официально закрепляется в системе привилегий, но в то же время накладываются и определенные запреты. Характерным примером является Кодекс лидера, содержащийся в Арушской декларации, официально закрепивший, с одной стороны, наличие в обществе особой социально-политической страты, управленцев, а с другой — определивший ограничения в их поведении.

Партия в странах Тропической Африки, прежде всего как механизм формирования социально-психологической общности, функционирующей на принципах традиционной политической культуры, стремится к охвату, естественно, большинства населения страны, что объясняет феномен массовых партий в го-

сударствах Африканского континента. Практически все население страны является членами партии, причем восприятие себя индивидом в качестве такового происходит в результате принадлежности исключительно к символу. К примеру, многие танзанийцы считали, как выяснилось в ходе обследований, что одного партийного билета хватит на всю семью [233, с. 24]. Здесь раскрывается и другой, характерный для ТПК принцип соотношения коллективного и индивидуального в социально-политической организации в пользу первого. В данной культуре, как уже отмечалось, интерес общности первичен по отношению к индивидуальному интересу, а потому не индивид, по существу, является субъектом политической деятельности, а коллектив. Этим объясняется такой широко распространенный факт в политической культуре государств Тропической Африки, как феномен коллективного членства в партии.

В ТАНУ, например, коллективными членами партии являются Молодежная лига и Союз женщин Танзании, Секция старейшин, а также профсоюзы и другие организации. Учитывая, что престижно-статусное положение этих организаций в системе партии имеет прямые аналогии с традиционным социальным делением, включая и выполняемые ими функции, можно сделать вывод, что половозрастная стратификация определяет в известной мере и структуру политических партий. В принципе ТАНУ и возникала еще в колониальный период не как сообщество индивидов, объединенных общей целью, а как сообщество коллективов, организованных на принципах традиционной политической культуры. Другими словами, индивидуальный прием в партию практически отсутствовал, ее членами становились целые деревни и племена, и, таким образом, осознание своей принадлежности к новой общности или к новым символам осуществлялось через традиционные организационные формы, одним из основных принципов построения которых был половозрастной. Партия, разрастаясь вширь, практически утилизировала традиционную стадийную структуру общины с ее статусно-престижной и функциональной иерархией.

В Заире, согласно 8-й статьи Конституции, в партию входит каждый заирец независимо от возраста, места проживания, рода деятельности. В ее состав в качестве «специализированных секций» включены все органы законодательной и исполнительной власти, вооруженные силы, общественные организации. Хартия Камерунского национального союза (КНС) определяет себя как «народную политическую организацию, которая объединяет в своих рядах всех без исключения камерунских граждан». В Демократическую партию бывшего Берега Слоновой Кости (ныне Кот-д'Ивуар) входило $\frac{2}{3}$ всего взрослого населения страны. По Конституции Руанды (ст. 7) каждый руандец по праву является членом Революционного движения за развитие [109].

Чуждый для традиционной политической культуры принцип разделения властей определяет целостное восприятие управляемыми государственно-политической структуры, в основе которой положен именно этот принцип. Согласно исследованиям, принадлежность к ТАНУ осознается как принадлежность к государству и наоборот. Например, на практике все взрослое население соседних 10 домов привлекалось к мероприятиям, проводимым руководителями ячеек, включая выборы руководителя, что, конечно, уставом партии не предусматривалось [255, с. 136]. Все жители района Уланга считали себя членами партии на том основании, что платили налоги и поддерживали президента Дж. Ньерере. Свои партийные обязанности они видели в участии избрания руководителей ячеек и в сборе денег на флаг ТАНУ, который развевался над крышей дома их руководителя * [236, с. 13].

Учитывая все это, становится понятной нелепость попытки введения в африканских государствах после обретения политической независимости такого элемента, характерного для ПК «гражданского общества», как многопартийности. Неудивительно опять же, что основная масса крестьян выступала за однопартийную систему, т. е. против многопартийности [195, с. 171].

Свое теоретическое обоснование эти процессы нашли в работах африканских политических деятелей, в частности в концепции «партия—государство» Секу Туре. Он так определял роль Демократической партии Гвинеи в государстве: «Власть осуществляется ДПГ, которая является творцом национальной независимости, единственной и исключительной политической силой, интегрирующей весь народ» [257, с. 34]. Идея превращения страны в «партию—государство» вдохновляла с середины 70-х годов и руководство Заира.

Такие процессы на практике характерны для любого государства Тропической Африки вне зависимости от политики, которую они официально провозглашают. Если в Конституции Гвинеи 1982 г. за партийными органами закреплялись и функции правосудия [127, с. 151], то в Танзании, где эта практика осуждается, а с 1967 г., как мы уже отмечали, был взят курс на превращение массовой партии в партию единомышленников, она протекает неформально. Так, генеральный секретарь партии ЧЧМ (ТАНУ) Р. Кавава, выступая на торжественном открытии нового представительства партии в области Аруша, подверг критике имевшую место практику смешения партийных и государственных функций. Поводом для этого послужила планировка нового здания, в которой было предусмотрено помещение для содержания задержанных нарушителей правопорядка. По словам Р. Кававы, подобная практика имеет место

* В 1977 г. ТАНУ был переименован в Революционную партию Танзании (ЧЧМ). Однако для удобства изложения в тексте используется прежнее название.

и в других районах страны, и ей должен быть положен конец [165].

Возникновение политических партий данного типа, безусловно, было продиктовано объективными причинами. Однако сам этот процесс имел и субъективное выражение в стремлении интеллигенции упрочить свое положение в системе властных отношений. В партии они видели основу управленческого процесса, способного обеспечить необходимую для его протекания циркуляцию информации. Причем если старый, колониальный аппарат управления предполагал наличие на нижних этажах управления самостоятельных самоуправляемых единиц (общин), то новый, возникший после достижения политической независимости, ориентировался на устранение этой самостоятельности, стремился поставить общину под свой контроль. И в достижении этой цели основную роль призвана была сыграть именно партия.

Стремление же африканской интеллигенции к максимальной концентрации власти объясняется, на наш взгляд, следующими причинами. Во-первых, ее происхождением из наиболее бесправных слоев традиционного общества, что в известной мере обусловило ее социально-политическую агрессию, во-вторых, присущий ей бикультуризм, который, с одной стороны, способствовал формированию пренебрежительного отношения к собственной культуре, а с другой — веры во всеильность власти, уходящей корнями в традиционную политическую культуру. Иными словами, сам факт пребывания у власти мог расцениваться в соответствии с ценностями традиционной политической культуры не только как необходимое условие для достижения экономического процветания, связанное с преодолением последствий колониализма, но и как достижение самой этой цели. Во всяком случае, для африканской интеллигенции этого периода налицо переоценка роли политической власти как механизма преодоления последствий колониализма, что отчетливо проявилось в последующие годы. Танзания в этой связи типичный пример, где подчинение всех уровней общественной системы центральной власти было взято за основу элитой в качестве главного способа ее политической деятельности.

Дж. Ньерере принадлежат слова, произнесенные им в 1961 г.: «„В то время, когда нации стремятся достичь луны, нам необходимо достигнуть деревни“. Создание партии должно было решить эту проблему: „Необходимо иметь сильную политическую организацию, действующую в каждой деревне, посредством которой цели, планы и проблемы правительства могут быть доведены до народа, в то время как мысли, желания и сомнения народа переданы прямо правительству. Это задача нового ТАНУ“» [239, с. 170]. Руководящий партийный документ 1965 г. уточнял эту задачу. В соответствии с ним ТАНУ «должен обеспечить свободное выражение мнений и взглядов партии и правительства, в то же время беспрепятст-

венно доводить до сведения людей решения ТАНУ и правительства. Консолидировать наше единство, расширять самоуправление на уровне деревни, чтобы партийные лидеры были доступны людям. Именно так должно осуществляться общение между лидерами и простыми людьми. Владеть всей информацией, касающейся социально-экономических проблем страны. Руководители партиячек должны осуществлять сбор этой информации и передачу ее в вышестоящие органы ТАНУ. Должен способствовать безопасности и сохранности партии, правительства и нации, обеспечивая строгое соблюдение всех законов и распоряжений» [236, с. 2].

Уже в 1963 г. на годовой конференции Национального исполнительного комитета ТАНУ было принято решение о создании партийных ячеек, низшего звена партийной структуры, куда входили члены 10 соседних домохозяйств. В 1965 г. партиячка была провозглашена основой партии.

Данные свидетельствуют о том, что партийно-государственная структура, разработанная на принципах политической культуры рационального типа, была непонятна населению. В результате функционеры, как правило, произвольно толковали свои обязанности. Поэтому на практике одни и те же органы играли различную роль в зависимости от региона, в котором они действовали. Причем такое положение дел наблюдалось на всех уровнях управленческой иерархии. По наблюдениям Р. Ингла, члены одного из областных советов Танзании не только просто не выполняли своих функций, но и вовсе их не знали [199, с. 207]. В этих условиях важную роль в осуществлении реальной власти играли традиционные управленческие стереотипы, личные качества члена того или иного органа и т. д. Р. Ингл наблюдал ситуацию, когда государственный чиновник, который был сыном бывшего вождя, пользовался гораздо большим влиянием в деревне, чем секретарь и председатель ячейки, хотя их статус был выше [199, с. 157].

И. С. Кворо, изучавший управленческие структуры низших уровней, говорит об отсутствии согласованности действий и полной неразберихи в понимании ими своих функций [245, с. 23]. Это было одной из причин того, что деятельность политических элит по внедрению инноваций в социально-экономическую структуру африканских обществ терпела неудачу. Малоэффективной была передача информации из центра, в результате чего низшие органы партийно-государственной структуры не знали, что они должны делать. Партийные и государственные чиновники редко посещали деревни, в свою очередь, лидеры низших звеньев нерегулярно появлялись на собраниях, созываемых вышестоящими властями, для информирования управленцев на местах [290, с. 455; 233, с. 24]. По наблюдениям Музо, партийные работники областного звена не предпринимали никаких попыток выполнять Арушскую декларацию, а большая часть местных лидеров имела частные

магазины, что противоречило Кодексу лидера, который был принят в рамках декларации и который запрещал руководителям партии и государства заниматься торговлей и иметь частную собственность [234, с. 89]. Полное непонимание идей этого наиважнейшего для Танзании политического документа с точки зрения целей, предусматриваемых им, среди партийных руководителей констатировал И. Самоф [255, с. 119].

Практически не реализуются в полной мере и обратные связи в управленческом процессе. В частности, в центр управления не поступала отрицательная информация о выполнении команд центра подчиненным элементам системы. Препятствием становились чиновники среднего звена партийно-государственного аппарата, которые тормозили поступление отрицательной информации наверх, так как это могло повредить их служебной карьере. Имеются также данные, что информация с мест отправлялась нерегулярно и подчас невозможно было установить по документации, имевшейся в районных органах управления, количество комитетов развития в деревнях, расположенных на его территории. Да и сами эти органы не проявляли особого интереса к информации с мест. Те же сведения, которые имелись в одном из районов, где проводил исследование И. Р. Финукейн, не соответствовали действительности [177, с. 90—96].

Неэффективность управленческого процесса в политических системах данного типа с точки зрения циркуляции информации обуславливает, на наш взгляд, особую роль служб государственной безопасности, одной из функций которых и является обеспечение обратных связей, т. е. восполнение в какой-то мере того дефицита информации, который испытывают центральные органы власти. По наблюдениям С. Ф. Кулика, в Малави секретная служба раскинула по всей стране, вплоть до каждой деревеньки, широкую сеть осведомителей [79, с. 140]. Нечто подобное имело место в середине 70-х годов и в Танзании. Однако, по словам английского исследователя, трудно доподлинно утверждать наличие подобной структуры, хотя танзанийцы были убеждены в ее существовании, а поэтому неохотно делились своими впечатлениями, особенно с чужаками, о деятельности властей [199, с. 193].

Все вышеизложенное приводит нас к выводу о том, что современная политическая культура государств Тропической Африки удерживает в себе элементы общественно-политических отношений, восходящих к различным стадияльно-временным этапам в их эволюции. Причем мощный пласт составляют те отношения, которые возникли на самых ранних этапах человеческой истории, определивших социальность как особую форму движения материи. Это относится к роли возрастных структур при распределении властно-управленческих функций, к характеру организации властных отношений, включая поведенческие стереотипы управляющих и управляемых, господствующую идеологию власти, функционирующую как на уровне массового общественного сознания, так и в официальных идеологических доктринах, к формам социально-психологической организации отношений властвования.

Архаический субстрат властно-управленческих отношений, определяемый традиционной политической структурой, можно фиксировать на любой стадии эволюции общественного организма, на что обращалось внимание в работе. Однако его удельный вес гораздо выше в наименее продвинутых по шкале исторического прогресса общественных системах, в которых сохраняется община в качестве одной из форм человеческой жизнедеятельности. Как подмечает Н. М. Гиренко: «По самой своей структуре в ее базисных характеристиках... община любой формы и любой стадии эволюции человеческого общества сохраняет черты института, возникшего на заре человеческой истории» [51, с. 225].

Описанный нами в работе механизм возникновения и функционирования этого субстрата в его социально-психологических характеристиках дает возможность более адекватно оценивать мотивы деятельности, в том числе и исторических персонажей, не навязывая им тех устремлений, которых у них не было, да подчас и не могло быть, учитывая уровень эволюции психических процессов в том или ином обществе. Обратимся, например, к хорошо известным фактам из истории нашего государства, как убийство Иваном Грозным своего сына, или казнь своего отпрыска царем Петром I или, наконец, поведение И. Сталина при пленении немцами его старшего сына, отка-

завшегося, по сути дела, от принятия мер по его вызволению, во всяком случае, именно так этот факт был зафиксирован в общественном сознании советского общества. Заметим, что все приведенные события имели место в критические для государства периоды истории, а упомянутые исторические деятели являлись лидерами-реформаторами, отрицавшими в той или иной мере прежние устои организации общества, в том числе и властно-управленческих отношений. Учитывая это, можно, как представляется, с немалой степенью вероятности предполагать, что необходимость укрепления своего авторитета в народе в столь сложное для государства время определила и их поведение, которое означало своего рода апелляцию к «общечеловеческим ценностям», возникшим на самых ранних этапах эволюции человеческого общества. Такая поведенческая «аномальность» политических лидеров, как убийство своих ближайших родственников, имела важное значение в рамках традиционной политической культуры для укрепления их авторитета.

Переосмысление последующими поколениями реальных мотивов поведения своих предшественников, в том числе и историками, профессионалами, носит скорее закономерный характер. Это особенно наглядно видно на примере нашей совсем недавней истории, я имею в виду те ее страницы, которые связаны со сталинским периодом. Сейчас время в истории нашего государства по вполне понятным причинам находится в центре внимания отечественной публицистики. В многочисленных статьях политические процессы, в частности деятельность руководителей, оцениваются с точки зрения современных политических реалий, т. е. представлений, характерных для политической культуры рационального типа. Однако факты свидетельствуют о том, что политическая жизнь того периода в истории нашего государства, включая всю систему организации власти, строилась на принципах традиционной политической культуры, иными словами, налицо актуализация архаических элементов в системе властных отношений, причины которой необходимо исследовать ученым. Приведем некоторые примеры. Сегодня власть большевиков обвиняют в уничтожении памятников культуры, имея в виду прежде всего храмы русской православной церкви. Но возникает вполне закономерный вопрос: можно ли эти сооружения считать просто фактами культуры? Для представителей того времени они являлись в первую очередь фактами соответствующей политической культуры, символами сверхъестественной власти, освещавшей прежний политический режим. Поэтому новая власть, действовавшая в рамках традиционной политической культуры, обязана была уничтожить символы старой власти, заменить их своими символами. В результате утверждение этой власти было осуществлено в соответствии с традиционным алгоритмом, в ходе которого были сакрализированы прежде всего партийная символика и политические лидеры. Культ предков как система идео-

логических представлений, присущая традиционной политической культуре, также получил свое воплощение в виде поклонения сакрализированным мертвым вождям, установления духовной связи между ними и здравствующим верховным правителем. Достаточно, например, вспомнить кампанию по обмену партийных билетов в брежневский период, когда первому руководителю партии был выписан билет под номером два, в то время как первый номер получил В. И. Ленин. Огромна роль и политического ритуала. Практически деятельность тех управленческих структур, которые в системе рациональной политической культуры призваны принимать управленческие решения, представляла собой в политической жизни нашего государства ритуальные действия, причем на всех уровнях партийной иерархии.

Науке, видимо, еще предстоит ответить на вопрос о том, насколько возникший после Октябрьской революции политический режим был обусловлен объективными обстоятельствами и в какой мере субъективными особенностями отдельных исторических личностей. Однако по имеющимся сейчас в распоряжении, несомненно, неполным сведениям можно заключить, что «низы» довольно жестко диктовали форму организации властно-управленческих отношений. Вспомним, к примеру, воспоминания Н. К. Крупской, которая утверждала, что В. И. Ленин еще при жизни пытался воспротивиться превращению его образа в «икону». Однако народ требовал его портретов, появления его фигуры на экранах кинематографа и т. д.

Об определенном стадийно-психологическом состоянии общества этого периода, предполагавшем функционирование обществено-политических процессов в рамках традиционной политической культуры, свидетельствует и юридическая практика. Возьмем сложившийся в то время принцип правосудия: признание подозреваемого есть доказательство его вины. Был ли он изобретением Вышинского, как сейчас принято считать? На самом деле принцип, закрепленный при его участии в правовую сферу, был «заимствован из юриспруденции», характерной для традиционной политической культуры, в которой признание обвиняемого в колдовстве было равносильно доказательству его вины. Отметим здесь же типологическое сходство между колдуном и политическим преступником известного периода. Ведь колдун, по сути дела, являлся носителем враждебной по отношению к верховному правителю идеологии, т. е. прежде всего магической идеологии, которая в известной степени противостояла тем идеологическим представлениям, на которых покоился авторитет вождя, а именно культа предков. Заметим также, что в рамках традиционной политической культуры не имело никакого значения, каким путем это признание было от подозреваемого получено. С точки зрения этой культуры все было вполне логично, поскольку колдун, как предполагалось, мог и не подозревать, что обладает столь

вредными для членов социума свойствами. Извлеченное же из него слово-признание для носителей традиционной политической культуры тесно ассоциировалось с действием и свидетельствовало о наличии криминальной субстанции в индивидуе, и поэтому для данной культуры важно было вырвать из него это слово, причем любыми способами. В этой связи вспомним эпизод, приведенный нами выше, действующими лицами в котором были колдун и пастор...

Подобный пласт культуры легко обнаруживается и в средневековой христианской культуре Западной Европы. Например, орудия пыток, применяемые святейшей инквизицией по отношению к лицам, подозреваемым в колдовстве. Как же оценивать ставшие достоянием гласности факты зверств, чинимых в сталинских застенках, направленных в первую очередь на получение от подозреваемых признаний шпионской и антинародной деятельности? Если рассматривать проблему с точки зрения рациональной политической культуры, то мы неизбежно должны прийти к выводу о том, что как и политическое руководство того времени, т. е. те, кто отдавал приказы, так и те, кто их выполнял, являлись, ни больше ни меньше, патологическими садистами. Однако вряд ли это будет справедливо, особенно если учесть свидетельства очевидцев той поры — и управляемых, и принадлежавших к сословию управленцев — о наличии у них глубокой веры в правильности проводимой политической линии, а также методов, используемых для достижения политических целей. Отметим здесь же, что и общество в целом фактически приняло систему организации власти, а также формы и методы ее реализации.

Все это заставляет нас предполагать, что данный исторический период нашего отечества неправомерно в принципе оценивать с точки зрения рациональной политической культуры, которой соответствует качественно иной уровень эволюции психических процессов в обществе. Мощные пласты традиционной психологии не могли не быть в структуре общественного сознания населения Российского государства, если иметь в виду ту огромную роль, которую играла община в его социально-экономической жизни вплоть до Октября 1917 г. Однако детальный анализ общественного сознания россиян и народов, входивших в состав Российской империи, и прежде всего уровня, соответствующего обыденному сознанию, позволит сделать более определенные научные заключения на этот счет.

Сегодня особенно очевидно проявляется конфликт различных политических культур; с одной стороны, функционирующей на традиционных принципах, с другой — рационального типа. Возьмем хотя бы один из коренных вопросов, характерных для недавней политической жизни страны, а именно вопрос о КПСС. Этот конфликт, как нам кажется, порождается, во-первых, объективным стадийным содержанием данного социаль-

но-политического феномена, функционирующего на принципах традиционной политической культуры, во-вторых, осмыслением его деятельности в понятиях и категориях, характерных для описания политических процессов «гражданского общества». Так, с содержательной точки зрения КПСС — иерархическая властная структура военно-бюрократического типа, которая делегировала часть власти и привилегий своим рядовым членам. Прием в партию носил ограниченный характер, особенно для интеллигенции, избыток которой мог вызвать напряжение внутри иерархии, связанное с борьбой за власть. Если мы обратимся к анализу рекомендаций, которые претенденту необходимо было заполучить от трех членов КПСС со стажем не менее пяти лет, то без труда обнаружим, что высшей добродетелью члена партии являлась «исполнительность». Именно это свойство отмечали рекомендующие в первую очередь наряду с другими достоинствами претендента.

По форме КПСС проявляла все признаки мистико-религиозного движения, функционирующего на принципах традиционной политической культуры. Она представляла собой главный механизм организации в обществе властных отношений посредством использования методов психологического принуждения, возникающих еще в доисторические времена. Эти методы, с одной стороны, на базе сакрализованной партийной символики формировали чувство корпоративности, во главе с фигурой верховного лидера партии, с другой — чувство преданности вышестоящим начальникам, и прежде всего верховному вождю, что достигалось на протяжении всего периода политической социализации для советского человека, начинавшейся практически с детского сада. Большую роль в этом процессе играл ритуал, который сопровождал прохождение индивида по политико-возрастной иерархии (октябренок, пионер, комсомолец, член КПСС). В последней стадии ритуал включает специальный период, призванный формировать определенный психологический настрой к моменту непосредственного посвящения в члены КПСС, т. е. кандидатский стаж, длящийся год. Ритуал вообще до недавнего времени занимал важное место в политической сфере советского общества. Структуры, призванные в политической культуре рационального типа принимать управленческие решения, т. е. я имею в виду собрания, конференции, съезды и т. д., в нашей политической культуре практически ритуализовались, превратились, по сути дела, в действия, на которых под всеобщее одобрение управляемых лидеры различных рангов произносили магические тексты в обрамлении марксистской фразеологии. Вся ритуальная практика служила важным фактором, закреплявшим у членов советского общества существующую социально-политическую иерархию на бессознательном уровне, т. е. выполняла основную функцию, характерную для традиционной политической культуры.

Значительная роль в организации психологии властных от-

ношений отводилась и психофизиологическому механизму запрета. Становясь членом партии, индивид, с одной стороны, получал особые привилегии, с другой же — на него возлагались и определенные табу. Первые касались дополнительных возможностей по отношению к остальным членам общества заниматься управленческой деятельностью, в получении премий, поездках за рубеж и т. д. Из налагаемых запретов в первую очередь я бы выделил сексуальные. Например, такие «проступки», как нарушение супружеской верности или развод с женой, могли рассматриваться в рамках парторганизации, оказывать влияние на положение индивида в социально-управленческой иерархии. Особенно строго система запретов действовала в пределах партаппарата. Один сотрудник райкома КПСС, находившийся в студенческие годы в приятельских отношениях со мной, жаловался, что не может пригласить в летнее время, когда семья находится на даче за городом, к себе в квартиру женщину, так как пенсионерки, постоянно сидящие у парадного подъезда, все «секут» и он не может подвергать риску авторитет партийного работника. Принадлежность к партаппарату определяла и доступ его представителей к «запретной» для остальных пище через систему спецраспределителей. Пищевые, по сути дела, запреты свидетельствуют и о высокой социально-престижной функции пищи, которую она имеет в нашем обществе и которая является характерной чертой традиционной политической культуры.

Господствовавшая партийная идеология обнаруживает теснейшую связь с социальной психологией, которая реализуется в предметах (сакрализованной символике), действиях (ритуалах) и слове (иррациональный характер лозунгов, речей лидеров и т. д.). В отличие от африканских идеологий развития, о которых шла речь выше, видящих идеал общественного устройства в прошлых социальных моделях, идеология КПСС предполагала построение такого общества в будущем, которое обнаруживает связь с христианской традицией и предлагается в виде некоего «коммунистического рая».

Процесс передачи власти демократическим органам (советам), с одной стороны, и рационализации общественного сознания — с другой, привел к совершенно естественному распаду КПСС, явившемуся следствием перехода политической системы общества на качественно иной уровень. Возникли новые общественные политические организации (партии), которые в «гражданском обществе» являются главными субъектами политической деятельности. Принципы, лежащие в основе построения этих структур, коренным образом отличаются от тех, на которых строятся мистико-религиозные властные структуры, к каковым мы относим и КПСС. Программа их деятельности формируется на рациональных принципах, предполагает выделение средств и методов, используемых для достижения целей, которые реальны, осязаемы, носят прагматический, а не идео-

логический характер. Это объединения индивидуальностей, осознавших через свой частный интерес общественный и объединившихся для борьбы за власть, рассматриваемую как средство его удовлетворения.

Таким образом, мы свидетели революционного преобразования политической системы, т. е. процесса перехода из одного состояния в другое, в ходе которого идет активная борьба нового со старым. Эта борьба находит свое выражение и в конфликте различных политических культур. Ее проявления отчетливо можно наблюдать, в частности, в оценочных суждениях индивидов, политических групп, партий и т. д. относительно места и роли КПСС в советском обществе. Эти оценки и суждения зачастую делаются с точки зрения рациональной политической культуры, в результате чего на КПСС переносятся все те свойства, которые отличают деятельность политической партии в «гражданском обществе», и именно с этих позиций анализируется вся ее деятельность. Подобные оценки и суждения либо вступают в противоречия с существующей объективной реальностью, либо несут внутри себя логический конфликт. Характерной в этом смысле наблюдалась ситуация в Звенигороде, где в 1989 г. проходила Всесоюзная конференция представителей первичных организаций КПСС учреждений АН СССР. Первоначально в проекте резолюции содержался тезис о том, что конференция выступает за многопартийность. Однако он не был включен в окончательный текст, причем представитель редакционной комиссии достаточно убедительно доказал, что является логическим абсурдом то, что в резолюции правящей партии содержится требование создания оппозиционных политических структур. Но, решив соблюсти формальную логику, представители академической науки, по сути дела, проигнорировали те тенденции, которые отчетливо прослеживались в объективной реальности. Это прежде всего касается того факта, что все существовавшие на то время общественно-политические организации, стоявшие на самых различных, причем порой непримиримых, позициях, возглавлялись в тот период практически членами КПСС.

Появление политических структур нового типа, т. е. характерных для «гражданского общества», внутри КПСС, функционирующих на принципах традиционной политической культуры, и связанный с этим обстоятельством конфликт двух политических культур можно отчетливо фиксировать на примере такой формы политического поведения, как выборы в советы народных депутатов. Кандидаты в депутаты в период предвыборных кампаний никак не связывали свои, порой значительно разнящиеся, программы действий с членством в КПСС. Тот же феномен прослеживается и у избирателей, которые определяли свое отношение к кандидату в основном по критерию его принадлежности к властно-управленческим структурам общества. Однако нельзя не отметить тенденцию к изменению общественного

сознания, проникновению в него идеологии, характерной для новой политической культуры, основанной на политическом плюрализме. Так, на выборах, состоявшихся в республиканские и местные советы в 1990 г., принадлежность того или иного кандидата в КПСС уже стала оказывать определенное влияние на выбор избирателей. Особенно ярко эта тенденция проявлялась в политическом поведении не членов КПСС. По наблюдениям автора, многие из них из числа тех, которые наиболее критически оценивали деятельность партии, не в столь отдаленном прошлом являлись очередниками на вступление в ее ряды.

Отмечая наличие традиционного субстрата политической культуры африканских государств, а также нашей страны, следует сказать, что и развитые в социально-экономическом отношении государства в этом смысле не составляют исключения. Политическая система любого уровня эволюции содержит определенные структуры, построенные на половозрастном принципе, а поведение политических лидеров во многом связано с оказанием воздействия на поведение людей ритуала или психофизиологического механизма запрета. Не являются ли, например, жесткие требования, предъявляемые обществом США или Японии к сексуальному поведению своих лидеров, своеобразной потребностью в «аномальности» поведения верховных лидеров в эпоху всеобщего «падения нравов» в этих социумах?

Представляется, что элементы социально-политических отношений, восходящих к самым ранним этапам становления социальности, содержатся в любой общественной системе, на какой бы стадии эволюции она ни находилась. В то же время и поведение индивида любого общества в той или иной мере регулируется бессознательными психорегуляторами.

Возникает правомерный вопрос: каковы механизмы удержания элементов этих отношений в наиболее продвинутых по шкале общественного прогресса социально-политических системах? По всей видимости, минимальной структурной единицей, сохраняющей их наиболее существенные признаки, в том числе и элементы архаических властно-управленческих отношений, является та социальная подсистема, в рамках которой происходит биологическое воспроизводство индивида. По мнению Н. М. Гиренко, существование таких ячеек «не зависит от уровня развития системы семейно-родственных отношений, определяется вероятностной экзогамией и половозрастным разделением функций» [51, с. 164].

В развитых социальных системах такой ячейкой выступает «семья». Именно здесь особенно очевидно реализуются формы человеческих взаимоотношений, характерные для традиционной политической культуры, которые рефлексированы на других, более высоких уровнях системы. Рефлексия тем заметнее, чем меньше самостоятельность этой ячейки в социальных взаимосвязях системы, что, в свою очередь, обусловливается степенью

развитости товарно-денежных отношений в обществе. По мере усиления их динамики, которая возрастает в ходе продвижения социума по пути исторического прогресса, семья как социальная подсистема биологического воспроизводства индивида теряет многие свои связи с остальным обществом, уменьшая тем самым воздействие на него. И если на ранних стадиях эволюции общества, где эта ячейка органически была вплетена в более широкую систему социальных взаимосвязей (общину), без которых ее существование немислимо, традиционная политическая культура определяла форму реализации властно-управленческих отношений, то на поздних стадиях проявления элементов традиционной политической культуры, в том числе и на высших иерархических уровнях политико-управленческих систем, несут рудиментарный характер.

Высокий удельный вес традиционного субстрата в рассмотренных нами политических системах Тропической Африки объясняется слабой динамикой общественных отношений в них, что, в свою очередь, обусловлено низким уровнем эволюции товарно-денежных отношений. Здесь социальная ячейка как основа биологического воспроизводства индивида (протосемья) еще тесно вплетена в структуру более широкой социальной организации, которая и есть основной носитель традиционной политической культуры, включая ее социальные, идеологические и психологические проявления. В то же время под воздействием внешнего фактора, который оказывал и оказывает решающее влияние на политическое развитие обществ этого региона, опережающими темпами эволюционируют надобщинные социально-управленческие структуры, имеющие тенденцию выступать в формах, характерных для политической культуры рационального типа.

Именно эти структуры берут на себя роль генераторов более передовых общественных отношений, воздействуя прежде всего на общину внеэкономическими методами. Они стремятся разрушить общину как саморегулируемую целостность, которая, в свою очередь, оказывает активное сопротивление внедрению новых форм отношений. По мере усиления борьбы между общиной и иерархией возрастает необходимость использования со стороны последней средств принуждения, как физических, так и социально-психологических. Социально-психологическое принуждение оказывается посредством активной эксплуатации управленческой иерархией элементов, характерных для традиционной политической культуры, укрепления за счет них своего авторитета в обществе. Поэтому форма деятельности иерархии, обусловленная требованиями традиционной политической культуры, зачастую вступает в противоречия с теми политико-правовыми актами, которые эту деятельность регламентируют и которые были заимствованы извне, как правило из политических культур бывших метрополий. Одним словом, в политических системах подобного типа мы сталкиваемся, под влиянием

ем этих причин, с мощным слоем неформальных процессов в социально-управленческой сфере, который не находит отражения в официальных политико-правовых установлениях и зачастую вступает с ними в конфликт. В то же время воздействие элементов традиционной политической культуры может отражаться и в официальной политической культуре, т. е. закрепляться там документально.

Представляется, что для нашего отечества характерен тот же алгоритм политической эволюции. Официальная политическая культура государства всегда, в том числе и после 1917 г., формировалась под сильным влиянием западноевропейских идей. Однако мощное воздействие традиционной политической культуры, носителями которой были «низы», определило такой политический режим, при котором эти две культуры существовали как бы независимо друг от друга. С одной стороны, мы имели достаточно демократические по западным стандартам нормы, зафиксированные в политико-правовых документах, а с другой — реальную практику, которая во многом снижалась на принципах традиционной политической культуры.

Сегодня, как нам кажется, ситуация изменилась. Если в период становления режима именно «низы» определили деятельность управленческой иерархии, подчинив ее реальное поведение нормам, основанным на традиционной политической культуре, то сейчас, наоборот, широкие народные массы, управляемые, вследствие глубоких изменений, происшедших в их образе жизни за время советской власти в сторону индивидуализации, обособления первичных социальных ячеек индивида (семьи), т. е. окончательного разрушения общинных форм, а также вследствие роста образованности населения и возникновения многочисленного отряда интеллигенции, выступают основными носителями политической культуры, характерной для «гражданского общества». В то же время партийно-государственная иерархия вследствие недостаточной внутренней динамики продолжает строиться и действовать в соответствии с принципами традиционной политической культуры. Этот конфликт культур отчетливо фиксируется в нашей политической жизни. Сегодня, благодаря средствам массовой информации, он приобрел наиболее наглядное выражение в формах проведения политических форумов, съездов, конференций и т. д. Налицо попытки, с одной стороны, сохранить за ними преимущественно ритуальный характер, с другой — стремление демократических сил наполнить изначально демократическую форму этих мероприятий адекватным содержанием и превратить их, таким образом, в реально принимающие управленческие решения.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ*

1. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта.— Т. 8.
2. Маркс К. Критика Готской программы.— Т. 19.
3. Маркс К. наброски ответа на письмо В. И. Засулич.— Т. 19.
4. Маркс К. Капитал. Т. I.— Т. 23.
5. Маркс К. Капитал. Т. III.— Т. 25. Ч. 1.
6. Маркс К. Капитал. Т. III.— Т. 25. Ч. 2.
7. Маркс К. Маркс — К. Шмидту, 1890 г.— Т. 37.
8. Маркс К. Критика политической экономии.— Т. 46. Ч. 1.
9. Маркс К. и Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики.— Т. 2.
10. Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— Т. 20.
11. Энгельс Ф. Диалектика природы.— Т. 20.
12. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— Т. 21.
13. Ленин В. И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве.— Т. 1.
14. Ленин В. И. Конспекты и фрагменты. Конспект книги Гегеля «Наука логики». Учение о понятии.— Т. 29.
15. Ленин В. И. О государстве.— Т. 39.
16. Аббас Х. Ф. Франция и гражданская война в Чаде. Дис. канд. истор. наук.— Архив ЛГПИ им. А. И. Герцена. Всеобщая история (07.00.03).
17. Абрамян А. А. Мифы о начале и проблемы первого табу.— Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. М., 1979.
18. Абрамян А. А. Первобытный праздник и мифология. Ер., 1983.
19. Андреев И. Л. Происхождение человека и общества. М., 1982.
20. Андреева Н. Н. Воспитательные традиции в процессе складывания национальных систем образования в африканских странах.— Этническая психология. М., 1984.
21. Анохин А. П. Узловые вопросы в изучении высшей нервной деятельности. М., 1949.
22. Аристотель. Политика.— Аристотель. Сочинения. Т. 4. М., 1983.
23. Артемова О. Ю. Личность и социальные нормы в ранне-первобытной общине. М., 1987.
24. Афанасьев В. Г. Человек в управлении обществом. М., 1977.
25. Афанасьев В. Г. Системность и общество. М., 1980.
26. Балезин А. С. Африканские правители и вожди в Уганде. М., 1986.
27. Баллер Э. А. Социальный прогресс и культурное наследие. М., 1987.
28. Бейлис В. А. Традиция в современных культурах Африки. М., 1986.
29. Бессознательное: природа, функции, методы исследований. Т. 1—4. Тб., 1978.
30. Бехтерев В. М. Внушение и его роль в общественной жизни. СПб., 1908.
31. Блауберг И. В. Становление и сущность системного подхода. М., 1973.
32. Боас Ф. Ум первобытного человека. Госиз., 1926.

* Труды К. Маркса и Ф. Энгельса даны по 2-му изданию Собрания сочинений, В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

33. Божович Л. И., Славина А. С. Советская психология воспитания.— Советская педагогика. М., 1967, № 2.
34. Бокеев В. А. Экспериментальные исследования механизмов внушаемости. Автореф. канд. дис. М., 1970.
35. Брайант А. Зулуцкий народ до прихода европейцев. М., 1953.
36. Бромлей Ю. В. Опыт типологизации этнических общностей.— Советская этнография. М., 1972, № 5.
37. Бурлацкий Ф., Галкин А. Социология. Политика. Международные отношения. М., 1974.
38. Васильев Л. С. Традиции и проблема социального прогресса в истории Китая.— Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.
39. Валлон А. От действия к мысли. М., 1956.
40. Винокуров Ю. Н. Влияние традиций на политические концепции правящих партий капиталистически ориентированных стран.— Африка: Проблемы истории. М., 1986.
41. Винокуров Ю. Н. Анатомия «самобытной власти».— Азия и Африка сегодня. М., 1988, № 4.
42. Выготский Л. С. Психология искусства. М., 1968.
43. Выготский Л. С. Проблемы развития психики.— Собрание сочинений. Т. 3. М., 1983.
44. Выготский Л. С. Детская психология.— Собрание сочинений. Т. 4. М., 1984.
45. Выготский Л. С., Лурия А. Р. Этюды по истории поведения. Госиз., 1930.
46. Вундт В. Миф и религия. СПб., 1911.
47. Вятр Е. Социология политических отношений. М., 1979.
48. Гиренко Н. М. К вопросу об эволюции систем родства.— Африканский этнографический сборник. Вып. 11. Л., 1978.
49. Гиренко Н. М. Тенденция этнического развития Уньямвези XIX в.— Этническая история Африки. М., 1977.
50. Гиренко Н. М. Взаимодействие культуры и общества в свете ленинской диалектики.— Ленинизм и проблемы этнографии. Л., 1987.
51. Гиренко Н. М. Социология племени. Л., 1991.
52. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой культуры. М., 1981.
53. Джемс У. Прагматизм. М., 1911.
54. Дженикс Э. Происхождение верховной власти. СПб., 1907.
55. Домогацких М. Джамбо, Африка. М., 1970.
56. Егоров С. А. Политическая система: политическое развитие, право (критика немарксистских политических концепций). М., 1983.
57. Зотова Ю. Н. Традиционные политические институты Нигерии. М., 1979.
58. Иванов В. В. Близнечный культ и двоячная символическая классификация в Африке.— *Africana*. Африканский этнографический сборник XI. Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. CV. Л., 1978.
59. Илларионов И. С. Идеология и общественный прогресс в странах Тропической Африки. М., 1978.
60. История первобытного общества. Проблемы антропосоциогенеза. М., 1983.
61. История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986.
62. Кастро Ж. Физиология табу.— Вопросы философии. М., 1956, № 3.
63. Калиновская К. П. Возрастные группы народов Восточной Африки. М., 1976.
64. Кара-Мурза А. А. Культ предков.— Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986.
65. Карпов В. К. Методы английского колониального управления в Танганьике в 1918—1939 гг. Канд. дис. М., 1973.
66. Кацман В. Я. Современная Танзания. М., 1977.
67. Кейзеров Н. М. Власть и авторитет. Критика буржуазных теорий. М., 1973.
68. Кейзеров Н. М. О соотношении категорий власть и политическая культура.— Советское государство и право. М., 1983, № 1.

69. Киндрова Л. В ритмах Черной Африки. М., 1985.
70. Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. М., 1983.
71. Кобищанов Ю. М. Священные царя.— Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986.
72. Ковалевский М. М. Происхождение общественных институтов и общественной жизни. М., 1914.
73. Краевский В. Кибернетическая схема взаимодействия теории и практики.— Кибернетика и диалектика. М., 1978.
74. Краснопецева Т. И. Зимбабве: прошлое и настоящее. М., 1988.
75. Куббель Л. Е. Власть.— Социально-экономические отношения и социально-нормативная культура. М., 1986.
76. Куббель Л. Е. Престиж.— Социально-экономические отношения и социально-нормативная культура.
77. Куббель Л. Е. Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988.
78. Куликов В. Н. Психология внушения. Иваново, 1978.
79. Кулик С. Ф. Африка — по следам событий. М., 1983.
80. Лебедев П. Н. Очерки теории социального управления. Л., 1973.
81. Левада Ю. А. Сознание и управление в общественных процессах.— Вопросы философии. М., 1966, № 5.
82. Леви-Брюль. Первобытное мышление. М., 1930.
83. Леонтьев А. А. Возникновение и первоначальное развитие языка. М., 1963.
84. Лоренц К. Эволюция ритуала в биологической и культурной сферах.— Природа. М., 1969, № 11.
85. Лурия А. Р. Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974.
86. Марков М. Теория социального управления. М., 1978.
87. Мамзин А. С. Философские аспекты природы и человека и его связь с окружающей средой.— Человек и природа. М., 1980.
88. Меграбян А. А. Общая психопатология. М., 1972.
89. Мигранов Б. А. Историческая психология и историческое знание.— Общественные науки. М., 1966, № 1.
90. Миллер Дж. Короли и сородичи. М., 1984.
91. Мисюжин В. М., Чернецов С. Б. «История галла» как этнографический источник.— Africana. Африканский этнографический сборник XI. Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. CV., Л., 1978.
92. Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1955.
93. Народы Африки. М., 1954.
94. Овчинников В. Е. История Танзании в новое и новейшее время. М., 1986.
95. Ольдерогге Д. А. Колониальное общество — этап в этническом развитии народов Африки.— Проблемы населения и хозяйства стран Африки. М., 1973.
96. Ольдерогге Д. А. Иерархия родовых структур и типы большесемейных домашних общин.— Социальная организация народов Азии и Африки. М., 1975.
97. Ольдерогге Д. А., Потехин И. И. Функциональная школа в этнографии на службе британского империализма.— Англо-американская этнография на службе империализма. М., 1951.
98. Онучко В. Г. Малийские этюды. М., 1986.
99. Опенгеймер Г. Историческое исследование о происхождении наказания.— Новые идеи в правоведении. Сб. 3. СПб., 1914.
100. Павлов И. П. Полное собрание сочинений. Т. 3. Ч. 2. Л.— М., 1951.
101. Павлов В. К. Об условиях становления капитализма в афро-азиатских обществах.— Мировая экономика и международные отношения. М., 1973. № 107.
102. Пегушев А. М. Кения. Очерк политической истории. М., 1972.
103. Першиц А. И. Этнография как источник первобытноисторических реконструкций.— Этнография как источник реконструкций первобытного общества. М., 1979.

104. *Периц А. И.* Норма социальная.— Социально-экономические отношения и социально-нормативная культура. М., 1986.
105. *Плехов В. Д.* Традиция и общество. М., 1982.
106. *Плеханов Г. В.* Основные вопросы марксизма. М., 1922.
107. *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1956.
108. *Погодин А. А.* Проблема первобытного мышления.— Психология. Т. 2. Вып. 1. М., 1929.
109. Политические партии современной Африки. М., 1984.
110. *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории. М., 1974.
111. *Поршнев Б. Ф.* Социальная психология и история. М., 1979.
112. *Сидис Б.* Психология внушения. СПб., 1902.
113. Современная идеологическая борьба. Словарь. М., 1988.
114. *Соколов Э. В.* Культура и личность. Л., 1972.
115. *Спенсер Г.* Основания социологии. Т. 2. СПб., 1898.
116. *Томановская О. С.* О древних общественных структурах у народов Нижнего Конго (Опыт реконструкции).— Этническая история Африки. М., 1977.
117. *Трайде Д.* Экономика престижная.— Социально-экономические отношения и социально-нормативная культура. М., 1986.
118. *Федорова Л. Н.* Африканский танец. Обычаи, ритуалы, традиции. М., 1986.
119. Философский энциклопедический словарь. М., 1963.
120. *Филиппов Г. Г.* Социальная организация и политическая власть. М., 1985.
121. *Фрейд З.* Тотем и табу. Пг., 1924.
122. *Фрззер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.
123. *Хатунцев Б. И.* О природе власти. Саратов, 1925.
124. *Чве Ин Су.* Ким Чен Ир — народный руководитель. Пхеньян, 1983.
125. *Чертков В. Л.* Чиноничество Тропической Африки.— Народы Азии и Африки. М., 1984, № 2.
126. *Чиркин В. Е.* Буржуазная политология и действительность развивающихся стран. М., 1980.
127. *Чиркин В. Е.* Революционно-демократическое государство современности. М., 1984.
128. *Шабает Б. А.* Африка из прошлого в будущее. М., 1984.
129. *Шибутани Т.* Социальная психология. М., 1969.
- 129а. *Широзия А. Е.* К проблеме сознания и бессознательного психического. Тб., 1973.
130. *Эванс-Причард Э. Э.* Нуэры. М., 1985.
131. *Этниси Л. М.* Политические системы развивающихся стран. М., 1978.
132. *Abrahams R. S.* The Political Organization of Unyamwzi. Cambridge, 1967.
133. *Adamajio T.* Portrait of the Osagyefo Dr. K. Nkrumah. Accra, 1960.
134. African Chiefs Bill.— Nationalist. 1969, vol. 13, 12.
135. Agence France Press. 1975, 15 septembre.
136. Agence France Press. 1976, 8 août.
137. *Almagor U.* Raiders and Elders: A Confrontation of Generations among Dassanetch.— Warfare among East African Herders. Osaka, 1977, 3.
138. *Almond G., Verba S.* The Civil Culture Political Attitudes and Democracy in Five Countries. Princeton, 1963.
139. *Altricham R.* Kenya's Opportunity. L., 1955.
140. *Azimio la Arusha na siasa ya TANU juu ya ujamaa na kujitegemea.* Dar es Salam, 1967.
141. *Bakula G. B.* The Effect of Traditionalism on Rural Development. The Omurumazi Ujamaa Village Bukoba.— Building Ujamaa Villages in Tanzania. Dar es Salam, 1975.
142. *Bennet G.* Tribalism in Politics.— Tradition and Transition in East Africa. California, 1969.
143. *Bennet N. R.* Mirambo of Tanzania 1840—1884? L., 1971.
144. *Beidelman T. O.* Swazi Royal Ritual.— Africa. 1966, vol. 36, № 4.
145. *Beidelman T. O.* Tanganyika: A Study at an African Society of National and Local Level.— Contemporary Change in Traditional Societies. L., 1967.

146. *Beidelman T. O.* Umwano and Ukaguru Students Associations: Two Tribalistic Movements.—Black Africa. L., 1970.
147. *Bienen H.* Tanzania: Party Transformation and Economic Development. Princeton, 1967.
148. *Bongo A. B.* Rapport Moral et Politique.—I Congres du Party Democratique Gabonais. Libreville, 1970.
149. *Brown G.* Anthropology in Action. L., 1935.
150. *Buell R. L.* The Struggle in Africa.—Foreign Affairs. 1927, vol. 6, 1.
151. *Buell R. L.* Native Problem in Africa. Vol. 1, 4. L., 1928.
152. *Byatt H.* Tanganyika.—Journal of Royal African Society. L., 1924, vol. 24, № 3.
153. *Cameron D.* The Principles of Native Administration and Their Application. Lagos, 1924.
154. *Cameron D.* Native Administration in Nigeria and Tanganyika.—Supplement to the Journal of Royal African Society. L., 1937, vol. 36, № 15.
155. *Cameron D.* My Tanganyika Service and Some Nigeria. L., 1939.
156. *Cerully E.* Efiopia occidentale, Vol. 1. Roma, 1933—1934.
157. *Cohen R.* Political Anthropology.—Handbook of Social and Cultural Anthropology. N. Y., 1974.
158. Constitution of African Association. Bukoba, 1932.
159. *Corfield F. D.* Historical Survey of the Origin and Growth of Mau Mau. L., 1960.
160. *Cutwick G. M.* Ubenia of the Rivers. L., 1935.
161. Culture and Politics in Indonezia. L., 1972.
162. Culture Policy in the Republic of Zaire. P., 1976.
163. Daily News. 1974, 2 December.
164. Daily News. 1977, 16 April.
165. Daily News. 1984, 12 May.
166. *Descamps H.* Et maintenant, Lord Lugard.—Africa. 1963, vol. 33, № 4.
167. *Drake S. S.* Traditional Authority and Social Action in Former British West Africa.—Africa: Social Problems of Change and Conflict. California, 1965.
168. *Dubb A. A.* The Impact of the City.—The Bantu-Speaking People of Southern Africa. L., 1974.
169. *Eberlie R. F.* The German Achievement in East Africa.—Tanganyika Notes and Records. Dar es Salam, 1966, vol. 55, September.
170. *Evans-Pritchard E. E.* The Nuers.—Sudan Notes and Records. 1935.
171. *Fallers L.* Bantu Bureaucracy. Cambridge, 1957.
172. *Fannon F.* Peau Noir, masques blancs. P., 1965.
173. *Fannon F.* Les damnes de la terre. P., 1966.
174. *Fannon F.* Sociologie d'une révolution. P., 1968.
175. *Festinger L.* Conflict Decision and Dissonance. Stanford, 1964.
176. *Fierman G.* The Shambaa.—Tanzania Before 1900. Dar es Salam, 1968.
177. *Finucane Q.* Rural Development and Bureacracy in Tanzania. Uppsala, 1974.
178. *Foster M.* Applied Anthropology. California, 1969.
179. *Fortes M., Evans-Pritchard E.* African Political Systems. L., 1940.
180. France-Eurafrigue. P., 1980, № 295.
181. *Fratkin E.* A Comparison of the Role of Prophets in Samburu and Masai Warfare.—Warfare among East African Herders. 1977, № 3.
182. *Friedland C. G.* Tanganyika: The Search for Ujamaa.—African Socializm. California, 1964.
183. *Gluckman M.* An Analysis of the Social Theories of B. Malinovsky. L., 1949.
184. *Gluckman M.* Politics, Law and Ritual in Tribal Society. Chicago, 1965.
185. *Gluckman M.* Tribalizm in Modern British Central Africa.—African Politics and Society. N. Y., 1970.
186. *Goldenweiser A.* The Psychology and Culture. Vol. 1. L., 1923.
187. *Grassa G. S.* The German Intervention and African Resistance in Tanzania.—A History of Tanzania. L., 1971.

188. *Gulliver P. H.* Introduction.— Tradition and Transition in East Africa. California, 1969.
189. *Hailey P.* Native Administration in British African Territories. Pt. 4. L., 1951.
190. *Herzog J.* Traditionelle Institutionen und Nationale Befreiungs Revolution in Tanzania. B., 1975.
191. *Historie du Mouvement Populaire de la Révolution.* Kinshasa, 1975.
192. *Hodgson A.* Rain-Making, Witchcraft and Medicine among Anyanja.— *Man*. 1931, vol. 31.
193. *Hopkins R. F.* Political Roles in New State. L., 1971.
194. *Howitt A. W.* The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904.
195. *Hyden G.* TANU yajenga nchi. Lund, 1968.
196. *Hyden G.* Beyond Ujamaa in Tanzania. Nairobi, 1980.
197. *Hyden G.* Buhaya: Selection and Election Processes in Bukoba and Karagwe Districts.— One Party Democracy. L., 1967.
198. *Iliffe J.* The Organization of the Maji-Maji Rebellion.— *Journal of African History*. L., 1967, vol. 3.
199. *Ingle R.* From Village to State in Tanzania. L., 1972.
200. *Jordan R. S., Renninger J. P.* The New Environment of Nation Building.— *Journal of Modern African Studies*. 1975, vol. 13, № 2.
201. *Jeune Afrique*. 1975, 25 août.
202. *Jeune Afrique*. 1985, 25 janvier.
203. *Kanyangezi T. A.* The Medicineman as Leader in Traditional Africa — Mbatiani 1824—1889.— Politics and Leadership in Africa. Dar es Salam, 1975.
204. *Kariuki M.* Mau Mau Detainee. L., 1964.
205. *Karugire C. R.* A History of Kingdom of Nkore in Western Uganda to 1896. L., 1971.
206. *Kaunda K.* Independence and Beyond. L., 1966.
207. *Kaunda K.* Humanism in Zambia and Guide to its Implementation. Pt. 2. Lusaka, 1967.
208. *Kaunda K.* Humanism in Zambia.— After Mulungushi. Nairobi, 1969.
209. *Kenyatta D.* The Impact of Modern Institutions on the East Africa.— Tradition and Transition in East Africa. California, 1969.
210. *Kirumbi S. A.* Historia lupi ya utamaduni ya Tanzania. Nairobi. 1974.
211. *Kopytoff I.* Ancestor as Elders.— *Africa*. 1971, vol. 41.
212. *Kilson M. R.* Authoritarian and Single Party Tendencies in African Politics.— *World Politics*. 1963, vol. 15, № 2.
213. *Kuper H.* The Swazi. L., 1963.
214. *Lemarshand R.* Introduction — African Kingdoms in Perspective. L., 1977.
215. *Leys C.* Underdevelopment in Kenya. The Political Economy of Neocolonialism. 1964—1971. L., 1977.
216. *Liebenow J.* Colonial Rule and Political Development in Tanzania. Evanston, 1971.
217. *Little K.* The Study of Social Change in British West Africa.— *Africa: Social Problems of Change and Conflict*. San Francisco, 1965.
218. *Lugard Papers.* Revision of Instructions to Political Officers on Subjects Chilly Political and Administrative 1913—1918.— *MS. Brit. Emp. S. 64*.
219. *Lumley E. K.* Forgotten Mandate. L., 1976.
220. *Lwoga M. F.* Bureaucrats, Peasants and Land Rights: A Villages Struggle for Self Determination.— *Villagers Villages and State in Tanzania*. Cambridge, 1985.
221. *Mazrui A. A.* The Monarchical Tendency in African Political Culture.— *World Politics*. 1963, vol. 15, № 2.
222. *Mair L.* African Chiefs Today.— *Africa*. 1958, vol. 28.
223. *Mair L.* Primitive Government. L., 1966.
224. *Mair L.* African Societies. Cambridge, 1974.
225. *Makarius L.* La sacré et la violation des interdits. P., 1974.
226. *Malinowskey B.* Practical Anthropology.— *Africa*. 1929, vol. 1, № 1.
227. *Malinowskey B.* The Dynamics of Culture Change. L., 1945.
228. *Mboya T.* Freedom and After. L., 1963.
229. *Merker M.* Die Masai. B., 1904.

230. *Middleton J.* Prophets and Rainmakers.— The Transformation of Culture. L., 1971.
231. *Miller N. N.* The Political Survival of Traditional Leadership.— Journal of Modern African Studies. 1968, vol. 1, № 2.
232. *Montesquieu.* Oeuvres complètes. T. 2. P., 1950.
233. *Mosha H.* TANU at the Grass Root Level: Vunjo Constituence Kilimanjaro.— The Party Essays on TANU. Dar es Salam, 1976.
234. *Muso R. S.* Party Leadership and Socialist Transformation: A Case Study of Nyakato TANU Branch in Bukoba District.— Party Essays on TANU. Dar es Salam, 1976.
235. *Nehru J.* Toward Freedom: An Authobiography of Jowaharlal Nehru. N. Y., 1945.
236. *Njohole B.* Building Party Cells in Tanzania.— The Cell System of the TANU. Dar es Salam, 1975.
237. *Nirukigwa E. N.* The Land Tenure System Villages in Tanzania. Dar es Salam, 1975.
238. *Nyerere J.* Ujamaa Vijijini.— Socializm and Rural Development. Dar es Salam, 1975.
239. *Nyerere J.* Freedom and Unity/Uhuru na Umoja. A Selection from Writings and Speeches 1952—1965. Dar es Salam, 1967.
240. *O'Barr.* Cell Leaders in Tanzania.— African Studies Review. 1972, vol. 15, № 3.
241. *Panty M.* Governor-General.— Afrique française. 1910, № 7, juillet.
242. *Pelt D.* Bantu Customs in Mainland Tanzania. Tabora, 1981.
243. *Perry A. G.* The Broker in a Rural Leshoto community.— African Studies. 1973, vol. 32, № 3.
244. *Potholm C.* The Ngwenyama of Swaziland: The Dynamics of Political Adaptation.— African Kingships in Perspective. L., 1977.
245. *Quorro J. G.* Cell Leader in Mbulumbulu and Problems of Effectiveness.— The Cell System of the TANU. Dar es Salam, 1975.
246. *Ranger T.* Peasant Counsciousness and Guerrilla War in Zimbabwe. Harare, 1985.
247. *Rattrey R. S.* The African Child in Proverbs, Folklore and Fact.— Africa. 1933, vol. 6, № 4.
248. Resolution uber Stammes-Organisation und Religiosen Separatismus.— Die Afro-Asiatische Solidaritas — Bewegung, Documente. B., 1968.
249. *Richards A. I.* Tribal Government in Transition.— Journal of Royal African Society, Suppl., 1935, vol. 34.
250. *Richards A. I.* Chisungu. L., 1956.
251. *Rigby P.* Ugogo: Local Government Changes and National Elections.— One Party Democracy. L., 1973.
252. *Rigby P.* Local Participation in National Politics. Ugogo, Tanzania.— Government and Rural Development in East Africa. The Hague, 1969.
253. *Roscoe B.* The Baganda. L., 1911.
254. *Rwagira F. X.* Amakuru ya Kiziban Abakama Bamu. Bukoba, 1949.
255. *Samoff J.* Local Politics and Structure of the Power. Wisconsin. 1974.
256. *Scotch N. A.* Magic, Sorcery, and Football among Urban Zulu: A Case of Reinterpretation under Acculturation.— Black Africa. L., 1970.
257. *Secoure-Toure A.* Party-Etat de Guinée. Conakry, 1978.
258. *Senghor L.* An African Socializm. N. Y., 1964.
259. *Shapera J.* The Khoisan People of South Africa. L., 1930.
260. *Shila S. K.* Cells at Work.— The Cell System of TANU. Dar es Salam, 1975.
261. *Short R. L.* Banda. L., 1974.
262. *Shorter A.* Chiefs in Western Tanzania. Oxf., 1972.
263. *Show J.* Development of African Local Government in Sukumaland.— Journal of African Administration. 1954, vol. 4.
264. *Skeat U.* Malary Magic. L., 1900.
265. Socialism in Tanzania. Ed. L. Cliffe, L. Saul. Vol. 1. Dar es Salam, 1972.
266. *Sperfer K. M.* The Public Administration of Tanzania. München, 1970.
267. Standart. 1968, 28 January.

268. *Suret-Canale J.* The End of Chieftancy in Guinea.—African Politics and Society. N. Y., 1970.
269. *Swants M. L.* Youth and Ujamaa Development in the Coast Region of Tanzania. Dar es Salam, 1973.
270. *Thompson G.* The Bewitchment and Fall of a Village Politician.—Villagers, Villages and State in Modern Tanzania. Dar es Salam, 1985.
271. The Native Authority Ordinance 1926, № 18.—Report for the Year 1926. 35 App. 16.
272. The Constitution and Rules of Kenya African National Union. Nairobi, 1960.
273. Traditional Attitudes and Modern Styles in Political Leadership.—Papers Press to the 28th International Conference. Sydney, 1973.
274. *Turner V.* Forest of Symdols. Ithaka, 1967.
275. Uburu. 1983, 28 March.
276. *Velten C.* Safari za waswahili. B., 1901 (Safari yangu ya Nyassa... ya Selim bin Abakari).
277. *Walsh M.* Village, State and Traditional Authority in Usangu.—Villagers, Villages and State in Modern Tanzania. Dar es Salam, 1973.
278. *Weber M.* The Theory of Social and Economic Organisation. Oxf., 1947.
279. *Weinstein B.* Felix Ebove and the Chief: Perceptions of Power in Early Qubangui-Chari.—Lournal of African History. 1970, vol. 11, № 1.
280. *Wells A. E.* Milingimbi. Ten Years in the Crocodile Islands of Arnhemland. Sydney, 1963.
281. *Wellis J. R.* Is the Kenyan Bureaucracy Developmental? —African Studies Review. 1971, vol. 14, № 3.
282. *Westerlund D.* Ujamaa na dini. Motala, 1980.
283. *Wilson M.* Good Company. A Stuby of Nyakyusa Age Villages. L., 1951.
284. *Wilson M.* For Men and Elders. L., 1977.
285. *Wilson M.* Religion and Transformation of Society. Cambridge, 1971.
286. *Winas E. W.* Hehe Magical Justice.—Man. 1935, vol. 35.
287. *Young R.* The Smoke in the Hills. Evanston, 1980.
288. *Zolberg A. P.* The Structure of Political Conflict in the New States of Tropical Africa.—The American Political Science Review. 1968, vol. 65, № 1.

SUMMARY

In V. Bocharov's *Power. Traditions. Government. (An Attempt at Ethno-Historical Analysis of the Political Cultures of Contemporary Sub-Saharan Africa)* an attempt is made to overcome the traditional Soviet approach to the study of political relations boiling down to social analysis. The monograph shows the causes of this phenomenon and sets forth the methodology of its research.

The study is centred around the political cultures of contemporary Sub-Saharan Africa viewed as stage-heterogeneous formations. The presence of elements pertaining to different evolutionary stages is a property of any political system, though in Africa this is set out in bold relief. Here the political evolution of societies has travelled in one century the path that took Europe millenia to change from the early social genesis to developed industrial societies. The main goal of the monograph is to trace preservation and reproduction of the elements of the preceding states of the system, i. e., traditions, in contemporary political cultures of Sub-Saharan states, as well as pinpointing the mechanisms of such reproduction. With this aim in view the book considers all the main stages travelled by African political systems in the course of their historic development during the pre-colonial, colonial and independence periods. So that the latest period is seen as the result of the entire historical process including the two others.

The principal attention is paid to an analysis of power-government relations at the early stages of social genesis, of their formation and functioning. Drawing on numerous ethnographic materials on African and other primitive peoples, the author formulates the socio-psychological mechanism which used to provide the power legitimacy at a certain stage of social evolution. This mechanism, based upon psychological coercion, continues to operate within the structure of power relations at all the subsequent stages of evolution, although the early stages featured it in a most complete form.

The pre-colonial period in the political development of African societies was notable for emergence of supra-community social-governing systems which were to a certain extent opposed to

community as the basic form of organized life among Africans. Within these hierarchic structures featuring such new phenomenon as struggle for power, there appear new forms for organizing power relations, based upon personification of power, personal loyalty, trends for bureaucratization of government, etc. The role of physical pressure in realization of the governmental activity is growing, with simultaneous further development of the means of psychological pressure on the governed. Despite certain contradictions emerging between the community and the hierarchy, the latter was built after the pattern of community which provided for its prestige (legitimacy) in the eyes of the community members. At the same time we see a dwindling control of the community over the activity of the hierarchic power structures, since real control had passed to the chief's personal guards.

The colonial period in political development of African societies is seen primarily as a process of interaction of different political cultures: traditional political cultures of African societies, on the one hand, and European political cultures of rational type on the other. This is a period of growing opposition between the community oriented towards a simple reproduction of the forms of activity, and the supracommunal colonial hierarchy trying to introduce innovations into the community's economic life. This is also the time of aggravated contradictions inside the community, which, in precolonial period, used to be nullified by the tradition. This is why the national-liberation movement was, on the one hand, the struggle of a community against the colonial hierarchy for a return to pre-colonial forms of social arrangement, and on the other, the struggle of the younger generation for power, when their political aggression was the result of discriminated position in the community whose political structure rested on the age principle, and in the colonial hierarchy where they were relegated to lower levels only.

The monograph also makes a detailed analysis of the British policy of indirect rule which can be considered a large-scale scientific experiment towards a purposeful arrangement of social life. In the course of implementation of this policy we could clearly see the conflict of various traditional political cultures against the rational type political cultures.

The newly acquired political independence of the former colonial territories has not removed the basic conflict within the African political systems — the one that exists between the community and the hierarchy which stands above the community. Moreover, the new party-state structures became even more radical in their penetrating the life of the community, in an effort to control the latter. Methods of physical coercion have been finding ever wider use. Parallel to these, methods of psychological coercion, typical of the pre-colonial society, have also been put to an active use. Political party has become an important de-

vice of such coercion in the African environment, and so have the ideologies of development, officially adopted by the African states. Here we can also clearly see the conflict between various political cultures. This phenomenon can be observed in the powerful informal political processes taking place in African states. These processes do not fit into the norms set out in the legal political documents which, as a rule, reproduce the political realities of the former metropolian territories. This also finds its expression in rapid traditionalization of social and political life on the African continent.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I	
ВЛАСТЬ ТРАДИЦИИ И ТРАДИЦИОННАЯ ВЛАСТЬ	23
Глава II	
ДИНАМИКА ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ В ДОКОЛОНИАЛЬНЫХ АФРИКАНСКИХ ОБЩЕСТВАХ	92
Глава III	
КОЛОНИАЛИЗМ: ОБЩЕСТВЕННЫЙ И КУЛЬТУРНЫЙ ПРОЦЕССЫ	136
Глава IV	
ТРАДИЦИИ В ПОЛИТИЧЕСКИХ КУЛЬТУРАХ ГОСУДАРСТВ ТРОПИЧЕСКОЙ АФРИКИ	205
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ	275
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	285
SUMMARY	293

Научное издание

Бочаров Виктор Владимирович

ВЛАСТЬ. ТРАДИЦИИ. УПРАВЛЕНИЕ

(Попытка этноисторического анализа политических культур
современных государств Тропической Африки)

Утверждено к печати Институтом этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклуко-Маклая

Заведующий редакцией Г. С. Киселев. Редактор Н. В. Баранова. Младший редактор Г. С. Горюнова. Художник И. А. Клейменова. Художественный редактор Б. Т. Резников. Технические редакторы А. А. Артамонова, Т. С. Жарикова. Корректор Н. В. Морозова
ИБ № 16909

Сдано в набор 23.08.91. Подписано к печати 9.04.92. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типограф-
ская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 18,5. Усл. кр.-отт. 18,75.
Уч.-изд. л. 21,01. Тираж 450 экз. Изд. № 7341. Зак. № 02. «С»—1

Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства «Наука». 107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28