

В.Б.ИОРДАНСКИЙ

ХАОС И ГАРМОНИЯ



В.Б.ИОРДАНСКИЙ

ХАОС И ГАРМОНИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1982

Ответственный редактор
Г. Ф. КИМ

И 75 Иорданский В.

Хаос и гармония. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1982.

343 с.

Советский ученый-африканист анализирует, как в народных культурах отражаются свойственные родо-племенным и раннеклассовым обществам Тропической Африки представления о времени, пространстве, мифе, магии, личности. Показывается своеобразие мировидения, получившего отражение в этих культурах. Большое внимание уделяется особенностям народного сознания, характерного для доклассовых и раннеклассовых африканских обществ.

И 0508000000-151 49-82.
013(02)-82

902. 7

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1982.

Литературный критик, оценивая новый роман, должен проникнуть в творческую лабораторию его автора. В подобной ситуации находится также исследователь народной культуры, для которого важно понять всю глубину мысли ее творца — народа, постичь то подспудное основание духовной и материальной деятельности народа, каким является общественное сознание, изменчивое, подвижное, зыбкое и вместе с тем устойчивое и постоянное в каких-то исходных началах.

В. О. Ключевский писал о работе историка: «Мы, сторонние и равнодушные наблюдатели склада и формы чуждой нам и отдаленной от нас жизни, расположены судить о ней по впечатлению, какое она на нас производит. Не будет ли справедливее, человечнее и научнее брать во внимание при этом суждения и те чувства и соображения, с какими работали над этой жизнью ее строители, и те впечатления, которые на них производила их собственная работа? Чтобы понимать своего собеседника, надобно знать, как сам понимает он слова и жесты, которыми с вами объясняется, а обычаи и порядки старой жизни — это язык понятий и интересов, которыми старинные люди объяснялись друг с другом и объясняются с нами, их потомками и наблюдателями» [10, с. 476]. Это хороший совет. Подход к делу, рекомендованный В. О. Ключевским, полезен также исследователю культуры, который хотел бы понять, что скрывается за ее внешними формами.

Африканские народы создали бесконечно богатую мифологию, своеобразное изобразительное искусство, выразительную поэзию, разнообразные музыкальные ритмы. Знатоков издавна восхищала стихийная мощь африканской скульптуры, волновали фантастические образы древней мифологии. Однако часто глубинный смысл народного искусства оставался в прошлом неразгаданным. Слышался прекрасный и сильный голос, отчетливо различались отдельные слова и целые фразы. И это все. «Язык понятий и интересов» народов Тропической Африки не был прочитан до конца.

Отчасти в этом повинны сами европейцы, подходившие к культуре африканских народов с позиций высокомерного и пренебрежительного европоцентризма. «Господство европоцентристской концепции прогресса,— писал советский историк Н. А. Ерофеев,— явилось самым важным препятствием на пути правильного

понимания специфики Африки, особенностей экономического, политического и социального быта африканских народов, их духовной жизни, обычаев и взглядов» [7, с. 282]. По мнению ученого, в европоцентризме проявились ограниченность и узость буржуазного миропонимания. Согласно концепции прогресса, господствовавшей в XIX в. в Европе, все народы мира образовывали некую пирамиду, на вершине которой располагалась Европа, а внизу — отсталые и первобытные народы. Европейская форма цивилизации и культуры рассматривалась как некий эталон культуры вообще. «Чем более отдельные элементы жизни, быта и взглядов данного народа приближались к европейским, — отмечал исследователь, — тем выше оценивалось место данного народа на ступенях прогресса» [7, с. 288]. Из этих рассуждений логически делался следующий шаг к мысли, что все неевропейские формы и проявления культуры и цивилизации не имеют права на существование.

Подобные взгляды создавали неблагоприятную атмосферу для осмысления чужой культуры. Они притупляли любознательность, порождали пренебрежительное отношение к любым непривычным для европейца формам духовной жизни. В центре научного и общественного интереса оказывались только культуры, считавшиеся почвой, на которой выросла европейская цивилизация, а народы Африки, находившиеся, как тогда утверждалось, вне магистральной линии развития человечества, привлекали к себе сравнительно небольшое внимание исследователей.

Когда европейцы все же пытались постичь духовный мир африканских народов, исходя из собственных представлений и применяя собственные мерки, они неизбежно заходили в тупик. В исследовании, посвященном мировидению южносуданских азанде, английский этнограф Э. Эванс-Притчард не без юмора рассказал о том, как легко теряются европейцы, сталкиваясь с их поведением. Он писал: «Европеец не всегда понимает, почему азанде столь непоседливы, почему каждый мужчина любит жить подальше от своего ближайшего соседа, почему иной раз он бросает старое хозяйство и сооружает новый двор, почему он выбирает для жизни одно место предпочтительно перед другим, которое в наших глазах выглядит более подходящим для дома, и почему иногда он покидает свой дом и неделями живет в неудобстве в травяном шалаше в глухих зарослях» [83, с. 263].

Далеко не сразу этому исследователю стал ясен ответ на вопросы, столь своеобразны были мотивы поведения азанде. Э. Эванс-Притчард писал: «Азанде скрываются в глуши, потому что они больны, и гадание ядом раскрыло им, что, если они укроются в определенном месте, то губящий их колдун не сможет их найти, и они поправятся. Они выбирают одно место для жилья, а не другое, потому что посоветовались с оракулом относительно этого места, и он заверил их, что оно благоприятно.

Они покидают двор, хотя он, может быть, и не обветшал и почвы вокруг еще не истощились, потому что кто-то умер в доме, и обычай больше не позволяет в нем оставаться, или же потому, что оракулы им сказали, что один из живущих здесь умрет от вдовства или колдовства, если двор будет по-прежнему занят. Они живут возможно дальше от своих соседей, потому что колдовство становится тем слабее, чем дальше находится колдун от своей жертвы» [83, с. 263].

Очевидно, что эти мотивы отличны от соображений, определяющих поведение современного европейца. Контраст представлялся разительным даже тренированному и привычному глазу этнографа-профессионала. Сущность африканской культуры с трудом проступала из-за «экзотических» подробностей местного быта.

Там, где тренированный ум ученого не без усилий обнаруживал определенную логику и последовательность, рядовой европейец зачастую становился в тупик. К тому же нельзя забывать, что его отношение к африканцам в большинстве случаев было предвзятым. Общение между европейцами и африканцами в колониях зиждилось на порочном основании неравенства и угнетения, причем европейцы в массе своей не могли не сознавать в душе глубокой несправедливости собственного привилегированного положения. Их психологическая реакция на сложившийся в колониях порядок вещей, реакция очевидно уродливая, проявилась в попытках самоутвердиться, рисуя полностью извращенный образ африканца, его культуры и духовной жизни. Ими утверждалось, что белая раса обладает превосходством над черной, что африканцы не способны управлять своими делами, что они не смогут освоить природные богатства своих стран и т. д. Дополняя этот невеселый перечень предрассудков и предубеждений, голландский социолог А. Кеббен напоминал также о широко распространенном среди белых в Береге Слоновой Кости мнении, что африканцы фатально не в состоянии... провести прямую линию [122, с. 55].

Эти массовые предрассудки проникали в художественную литературу, оказывали влияние на умы ученых. И все же благодаря усилиям постепенно расширявшегося круга исследователей-энтузиастов накапливались объективные знания о культуре и духовной жизни африканских народов. Крупный вклад в изучение культуры народа ашанти современной Ганы внес англичанин Р. С. Рэттри. Его соотечественник Э. Эванс-Притчард опубликовал работы, пролившие новый свет на верования южносуданских азанде и нуеров. Усилиями французского исследователя М. Гриоля и его учеников был буквально открыт культурный мир догонов и других этнических групп Западного Судана. Бельгиец Ж. Ван Винг выпустил в свет интересное исследование мировидения заирских баконго.

В последующие годы работы этих пионеров продолжены большими группами ученых. Были собраны богатейшие наблюдения над мифологией, религией, фольклором и изобразительным искусством, над различными социальными аспектами культуры. Значительное место в этих исследованиях принадлежит исследователям-африканцам. Сенегалец Шейк Анта Диоп, кениец Дж. Мбити, камерунец Э. Мвенг, руандиец А. Кагаме и многие другие по-новому подошли к культурной истории народов Тропической и Южной Африки, к изучению их религиозных верований, фольклора и пластики.

Плодотворно работают над изучением народной культуры в Тропической Африке советские ученые. Важные работы по искусству средневекового Бенина, по истории культуры и фольклору Западного Судана были выпущены в свет Д. А. Ольдерогге. Б. И. Шаревская опубликовала крупное исследование об африканских религиях. Труды Л. Е. Куббеля, посвященные средневековью Западного Судана, содержат немало ценных наблюдений о культурных традициях западносуданских народов. Е. С. Котляр подготовила комментированное издание сказок народов Тропической и Южной Африки.

Накопленные за последние десятилетия огромные сведения о духовной и материальной культуре африканских народов побуждали некоторых исследователей заняться изучением массового сознания в Тропической Африке. В традиционном мире крестьянской общины культура и сознание соотносились между собой как маска и ее носитель: маска скрывала лицо, но она же обнажала истинную суть надевшего ее человека, суть того, что он представлял.

Понимание особенностей общественного сознания в Тропической Африке существенно осложнялось такой чертой местных народных культур, как их нераскрытость, неразвернутость. Они зачастую напоминали еще не распустившуюся почку, и заложенные в них идеи не получали воплощения в крупных литературных работах или в величественных сооружениях. Если в Древнем Египте, к примеру, местные архитектурные принципы были доведены до классического совершенства при строительстве дворцов и храмов, то в Тропической Африке домостроительные традиции проявлялись не в отдельных блистательных достижениях архитектурной мысли, а в исключительном богатстве существующих массовых форм крестьянского жилища. В Древнем Египте существовала богатая философская, религиозная и светская литература, тогда как подавляющему большинству народов Тропической Африки были знакомы только устные формы литературного творчества — сказка, миф, эпос. Если в Древнем Египте письменность использовалась правящими классами для увековечивания определенных норм культуры и социального поведения, как бы дополняя и подкрепляя в этом отношении общественные

традиции, то в Тропической Африке эту роль была вынуждена играть только традиция — религиозная, нравственная, изобразительная. Естественно, это была довольно неустойчивая почва для социальных сил, заинтересованных в незыблемости существовавших порядков. Традиция, будучи не закреплённой в письменных документах, незаметно, но постоянно трансформировалась. Изучать общественное сознание в этих условиях — значит обращаться не к документам, не к трудам отдельных мыслителей, которые аккумулируют духовный опыт общества, а непосредственно к этому опыту и в той мере, в какой он закреплён в изменчивых культурных традициях народа, в народном быту, в поведении людей.

Такой подход непросто. Когда, скажем, этнограф интересуется какое-либо верование или он пытается уточнить сюжет мифа, то обычно обнаруживает среди тех, к кому обращается, не цельную систему верований и не цельный миф, а случайно сохранившиеся в памяти людей более или менее значительные части этих верований и этого мифа, между которыми может быть неощутима внутренняя связь и которые в силу этого могут выглядеть странными, даже абсурдными. Как ученому соединить разрозненные нестрые «камешки» в гармоничную мозаику, как при этом избежать произвола, следуя собственной логике изучаемой культуры?

Далеко не всегда, вникнув в нормы общественного поведения, удастся открыть путь к пониманию массового сознания. В Тропической Африке исследователь часто наталкивается на правила поведения, которые сохранились в силу инерции, в силу привычки, давно лишившись мировоззренческого обоснования. Или же местным обществом вместо забытого вырабатывались новые идейные «оправдания» существующих социальных порядков, морали, этикета.

Положение осложнялось также тем, что в эпоху, когда исследователи подошли к проблемам изучения общественного сознания, оно изменялось со стремительной быстротой. Многие его элементы буквально за несколько лет приобрели значение, противоположное былому. Этот процесс нередко вызывал растерянность в различных слоях местного населения, не успевающих приспособиться к переменам. Конечно, сдвиги были особенно явственны в городах, там, где сильнее ощущалось влияние европейской культуры и новых социально-экономических условий, но они были заметны и в деревне, где под воздействием изменяющегося социального климата трансформировалось и народное мировоззрение.

Примером может служить судьба культа предков у габонских фангов. У этого народа-странника, переселениям которого положил предел лишь океан, он приобрел особые формы: черепа усопших сохранялись в специальных раках — «бъери», которые переносились фангами в их странствиях. «Бъери» с черепами

умерших сберегались главой рода как символ неразрывной связи с праотцами общины, причем этой традицией подтверждалось господствующее положение старейшин среди сородичей.

В начале 20-х годов среди фангов распространился новый обычай — оставлять череп в наследство человеку, который был дорог умирающему. Таким образом, даже младший в роде мог стать хранителем «бьери». Одновременно и колдовство оказало свое влияние на круг представлений, связанных с культом предков. Появились суеверия, утверждавшие, что черепа обладают магической силой и дают тому, кто ими обладает, особую власть. Началась охота за «бьери», причем дело доходило до убийств. Постепенно среди фангов сложилось мнение, что владелец «бьери» — это опасный колдун, занимающийся преступными деяниями.

В этой эмоционально накаленной атмосфере «пророки» — лидеры различных полухристианских сект принялись за «очистительную» борьбу с колдунами. Они шли от деревни к деревне, устраивая обыски, требуя от обладателей «бьери» саморазоблачения. Обнаруженные черепа сжигали, бросали в реки, закапывали. Некоторые из «пророков» объясняли свои действия желанием, чтобы мертвые обрели головы, большинство же мотивировало их намерением лишить силы колдовские талисманы и «очиститься от грязи».

Так «бьери» из родовой реликвии превратились в народном сознании в орудие колдуна, а обладатель «бьери» — из почитаемого всеми родового старейшины в опасного ведуна. Это был крутой и, несомненно, болезненный поворот в подходе народной мысли не только к традиционной культуре, но и к давним общественным порядкам. Многие из фангов «с ненавистью и презрением» отвергали старые традиции, отмечал описавший это явление французский ученый Ж. Бине [51, с. 239—240].

В обстановке, когда культура африканских народов быстро менялась, внимание большой группы исследователей привлекли основные категории архаичного сознания. Немало интересных наблюдений о пространственно-временных представлениях, об отношении африканцев к мифу и магии содержится в коллективных работах английских, французских, бельгийских и западно-германских африканистов — «Африканские системы мышления» и «Африканские мифы». В 1973 г. опубликованы материалы состоявшегося в Париже семинара относительно представлений о личности в традиционных культурах Тропической Африки. В работах Т. О. Бейдельмана, Р. Нидхэма, П. Ригби и других ученых была проанализирована двоичная система классификации мира у африканских народов. Исследователь В. Тэрнер внимательно изучил место символов в традиционной культуре.

Большое внимание изучению древних форм массового сознания уделяют советские ученые. Вышедшая в 1967 г. книга

Д. С. Лихачева «Поэтика древнерусской литературы» содержит яркую характеристику общественного сознания русского народа в эпоху средневековья. А. Ф. Лосев подверг всестороннему анализу временные представления древних греков, а также их представления о личности в книге «Античная философия истории» (1977 г.). С этой работой перекликается исследование М. И. Стеблин-Каменского «Миф» (1976 г.), в которой опять же ставится проблема личности, времени и пространства, мифа в архаичных представлениях скандинавских народов. В 1978 г. вышла в свет книга О. М. Фрейденберг «Миф и литература древности». Созданный в значительной своей части в блокадном Ленинграде, этот труд служит волнующим примером творческого подвига ученого, который стремился понять процессы становления античной литературы путем изучения скрытых механизмов деятельности народного мышления. Большой отклик вызвала новаторская работа А. Я. Гуревича «Категории средневековой культуры» (1972 г.), в которой воссоздается яркая картина средневекового мировидения. Исследователь Д. С. Раевский в книге «Очерки идеологии скифо-сарматских племен» (1977 г.) предпринял интересную попытку реконструкции скифской мифологии, мировидения на основе анализа археологических материалов и античных источников. Много глубоких, пронизательных наблюдений, проливающих свет на становление и развитие религиозных взглядов, содержится в труде Г. Г. Стратановича «Народные верования населения Индокитая» (1978 г.), вышедшем в свет после смерти ученого.

Ни одна из упомянутых выше работ, а они составляют лишь малую часть опубликованных в последние годы советских исследований о древних формах массового сознания, не затрагивает культуры африканских народов. Важность названных работ для изучения африканского материала состоит в том, что они вооружают исследователя марксистской методологией, содержат поиски решения таких мировоззренческих проблем, как специфика восприятия мифа в древнем обществе, место магии в истолковании мира архаичным сознанием, проблема личности и некоторые другие.

Многое для понимания специфики архаичного сознания дает выявление его структуры. В ней едва прослеживаются грани, размежевывающие миропонимание различных общественных групп. Это объясняется распыленностью доклассового общества на изолированные, со слабо обозначенными внутренними антагонизмами общины. И все-таки уже на ранних ступенях социальной эволюции заметны тенденции к монополизации определенных занятий, определенных сфер знания отдельными группами, которые часто носят кастовый характер. В то же время в Тропической Африке, знавшей в прошлом мощные миграционные процессы, внутри одной культуры прослеживаются иной раз этни-

ческие «межи», напоминающие о временах переселений, когда перемешивались племена и народы с различными культурными традициями. Кроме того, в силу неравномерности прогресса в районах расселения крупной этнической группы в единой национальной культуре устойчиво сохранялись «анклавы» трибалистских, или племенных, культурных пережитков.

Особый интерес вызывают присущие народным культурам Тропической Африки представления о времени и пространстве. С их помощью этническая группа выявляла структуру окружавшего ее микрокосма и закрепляла стабильность собственных внутренних порядков. Они формировали подход общества не только к собственной истории, но и к будущему. В пространственно-временных представлениях человек выражал сложнейшие взаимоотношения между социальным и мифическим мирами, и поэтому они оказывали огромное влияние на обрядность, т. е. формы общения людей с мифическими силами.

С этим кругом идей были теснейшим образом связаны представления о соотношении мифа, магии и действительности. В мифе древнее общество видело часть окружающей его среды, где действовали наделенные надприродными свойствами существа. Что касается магии, то она приоткрывала завесу над связями, якобы существующими в племенном микрокосме, определяя место человека в динамике действующих там сил. Магия, утверждавшая, в частности, что подобное влияет на подобное, давала на родной мысли уверенность в том, что выработанная архаичным сознанием система охватывающих весь социальный микрокосм угодоблений-символов действительна. В сущности, не было предмета или поступка, которые при определенных обстоятельствах не могли бы превратиться на какое-то время в «знак» того или иного явления, т. е. превратиться в его символ. В принципе же эта роль обычно выпадала слову, жесту или изображению, сознательно и целеустремленно использованному человеком. Значительное место отводилось «спектаклю», в котором люди символически разыгрывали, имитировали те события, какие они хотели предупредить или, напротив, вызвать.

Краеугольным камнем мировоззрения древнего африканского общества были его представления о структуре личности, об ее внутренней эволюции по мере перемещения человека по ступеням социальной иерархии. Оно видело личность в противоречивом единстве вещных и духовных, преходящих и вечных элементов, причем по мере движения к вершине жизни — старости структура личности усложнялась. Посредством представлений о личности этническая группа определяла характер своих связей с мифическим миром, утверждала извечный, нерушимый характер цементирующих его сплоченность кровнородственных, личностных отношений. Не учитывая своеобразия архаичного понимания структуры личности, невозможно осмыслить и такие явления, как кол-

довство, магию, культ предков, преклонение перед возрастом, особое положение вождя в племенной обрядности и т. д.

Архаичное сознание представляло органичную, весьма цельную систему, которая отличалась большой устойчивостью. Однако она не была неподвижной, напротив, в ней действовали противоречия, обусловившие в конце концов ее перестройку и качественную трансформацию. Выделить главные из этих противоречий необходимо поэтому и для уточнения структуры архаичного сознания, и для того, чтобы определить направление его эволюции.

Это был духовный процесс исторической важности. Его значение состоит в том, что им разрушались тормоза, которые задерживали и общественное развитие, и становление новой народной культуры. Архаичное сознание следует рассматривать как своего рода точку отсчета при формировании в Тропической Африке культуры современного типа. В то же время оно — активный участник в деле выработки нового мировоззрения. Кризис унаследованных от далеких времен идей и представлений распахнул двери перед созидательной духовной энергией народа, но именно в обращении к древней культуре он находит значительную часть материала, необходимого для творческой работы.

Почему люди несчастны? Почему болезни и ранняя смерть подстерегают их? Почему в течение жизни человек испытывает так много страданий и боли?

Все эти вопросы издавна преследовали общественную мысль. Еще века назад она нашла и ответы, которые ей представлялись убедительными.

Чагга, небольшая этническая группа, живущая вблизи горы Килиманджаро на территории Танзании, верили, что некогда зло — «мбака» не существовало на земле. Оно возникло недавно. До его появления люди счастливо жили вместе, каждый был доволен тем, чем обладал. Они собирались во дворце вождя не в поисках примирения, а для того, чтобы вместе радоваться жизни.

В народной памяти «золотой век» связан с царствованием вождя Татуа. С. Муши, исследователь культуры чагга, писал, что в правление этого вождя люди, согласно преданиям, были верны друг другу, предки почитались, старейшины были окружены уважением, и все племенные обычаи соблюдались. Земля была покрыта полями, а родители перед кончиной благословляли детей. В царствование Татуа ни один человек не был казнен, а сам вождь дожил до глубокой старости.

Конец «золотому веку» положил один из сыновей Татуа — Локила, который совершил преступление. По обычаю, на трон после смерти государя должен был вступить старший из трех сыновей покойного вождя — Нгалума, но Локила убил и его, и второго брата — Кивао и захватил власть. Своих пособников он сделал советниками. Народ поднялся против самозванца и обратился к богу Рува с просьбой покарать преступника смертью. Тот умер, однако яд преступления распространился в народе, бывшая атмосфера мира и солидарности исчезла. Люди начали чинить друг другу зло, и среди них распространились невиданные ранее болезни, такие, как проказа, вспыхивали различные эпидемии. Женщины утратили способность рожать, дети стали рано умирать. В народе пели:

Это ваше страдание, это мое страдание.

Кто теперь подумает о нас? Мы все равно умрем
[162, с. 1 — 2].

Мораль предания ясна: нарушение извечного порядка, преступление против освященного временем обычая принесло на землю зло.

Огромно количество мифов, вскрывающих причины появления болезней и смерти людей. Знакомство с ними позволяет проникнуть в моральную атмосферу, царившую в древнем африканском обществе, понять, кого оно боялось и обвиняло в своих бедах. Но, может быть, их особая ценность в том, что эти мифы дают возможность увидеть некоторые стороны работы народной мысли, стороны, которые обычно глубоко скрыты от исследователя.

Польский ученый Е. Жевуски в исследовании мифологии народов Южной и Восточной Африки воспроизводит ряд преданий о происхождении смерти. По его мнению, наиболее распространены три типа.

Первый из них он называет «запоздалым известием». Схематически его содержание таково: бог отправляет посланца, чтобы сообщить людям о том, что он дарует им бессмертие. Но посланец не торопится, и, пока добирается до людей, бог изменяет свое решение и отправляет к людям другого гонца с известием, что они будут умирать. Второй гонец первым приходит к людям, и те смиряются с божьей волей.

Следующая группа мифов, по аналогии с известным древнегреческим сказанием, названа польским исследователем «ящик Пандоры». В Тропической Африке предметом, в котором заключены болезни, а иногда и смерть, обычно служит тыква или глиняный горшок. Из-за чрезмерного любопытства люди открывали горшок и выпускали на волю скрытое в нем зло. Иногда же причиной несчастья была просто неловкость, неуклюжее движение, разбивающее сосуд с болезнями и смертью.

Третий тип мифов, отмечает Е. Жевуски, происходит, вероятно, от второго, но наличие различных интерпретаций побуждает рассматривать его отдельно. В этой группе сказаний смерть появлялась среди людей опять-таки в результате того, что расколот горшок, хотя отнюдь не очевидно, что она была там заключена. Е. Жевуски подчеркивает, что на многих африканских языках в этой связи говорят о «смерти» горшка. В качестве примера он вспоминает один из мифов танзанийской этнической группы сукума.

Вина за появление смерти на земле, говорится в мифе, падает на женщину. Несчастье случилось в те далекие времена, когда люди рождались, но не умирали. Бог Ливелело предупредил их: «Вас уже собралось немало. Живите дружно, остерегайтесь злобы. Она навлечет на вас несчастье. Никогда, никогда ничего не ломайте в гневе».

Но в одной семье как-то раз вспыхнула ссора. Не владея собой, женщина схватила горшок и в гневе швырнула его на землю: Он разбился на тысячу кусков. Мужчина спросил:

«Почему ты не бросила этот мешочек? Он, наверное, не разорвался бы. Из-за тебя с нами случится большое несчастье. Мы умрем, как горшок. Мы, наши дети, дети наших детей». Как он сказал, так и вышло [193, с. 69—74].

«Смерть» горшка, магического символа жизни, лишила человечество бессмертия.

Таковы некоторые из ответов, которые архаичное сознание давало на вопросы о причинах людских страданий, о возникновении смерти. Что же характерного в том, как эти ответы находили?

Знаменательно, прежде всего, что за поисками ответа народная мысль обращалась к мифу. Такой шаг, впрочем, понятен, если учесть, что для архаичного сознания история общества вообще неотделима от мифа. Мифично само возникновение человека, общества, мифом овеяны важнейшие этапы народной истории. Существует даже внутренняя связь между сложностью мифологии того или иного африканского народа и богатством его исторического опыта. Видимо, не случайно у изолированных племенных групп, обрубленных ветвей мощного этнического древа, мысль обычно не заглядывала в даль веков, а воображение не создавало тех поразительных мифических конструкций, которые присущи народам, не утратившим связи с материнской этнической группой.

Воспринимая прошлое через призму мифа, общество, естественно, черпало из мифологии объяснение собственных обычаев, внутренних порядков. Там же оно находило причины появления сложных, мучительных проблем, с которыми сталкивалось в повседневности. Миф к тому же не замыкался рамками прошлого. Населенный богами и иными существами с надприродным могуществом, мифический мир оставался и в современности где-то рядом с человеком, который в своей деятельности не мог на него не оглядываться. Поэтому не только давние традиции, но и события сегодняшнего дня истолковывались обществом с помощью мифа.

Знакомясь с мифами о появлении смерти среди людей, нельзя не заметить, что общественная мысль не ограничивалась только истолкованием мифических явлений. Она всегда привносила в миф нечто реалистическое, рациональное начало. Так, в мифе чагга о конце «золотого века» речь идет о безграничном человеческом честолюбии, которое не останавливается перед преступлением. В мифах типа «ящик Пандоры» причиной несчастий, обрушившихся на людей, объявляется суетное любопытство. Наконец, женская раздражительность виновата в том, что был разбит горшок — магический символ жизни.

Творцы мифов преследовали идеологическую цель: в одном случае подчеркнуть незыблемость обычая и извечного общественного порядка, в другом — обосновать господствующее положение

мужчин, обвинив женщин в том, что именно они навлекли несчастье на человечество. В мифе до нас дошло эхо той идейной и социальной борьбы, которая шла в недрах древнего африканского общества.

Тенденция к рационализации мифа крепла и усиливалась в обстановке идеологического противоборства. Социально-идеологические императивы, содержащиеся в корпусе народных сказаний, подкреплялись их «увязкой» с рациональным опытом, с повседневностью. Ярким примером того, как миф сочетался с жизненными наблюдениями, может служить предание заирских балуба о происхождении болезней и смерти.

По этому сказанию, в деревне некоего Этоша, четвертого брата первого государя балуба — Уоота, местный знахарь и одновременно колдун выдумал болезни и смерть для того, чтобы иметь возможность вымогать деньги у односельчан. Этош хотел избавиться от зловещих происков колдуна и переселился со своими людьми на новые земли, но тот разыскал их след. Напрасно жители деревни избивали его дубинами, рубили мечами, кололи копьями. Оружие оказалось бессильно, и люди были вынуждены смиряться с присутствием колдуна [101, с. 133].

Мифическая древность, современные предрассудки, повседневный опыт неразрывно переплелись в сказании. Только современный африканец мог мотивировать происки знахаря его желанием заработать деньги. Только человек, разделяющий суеверный страх перед колдовством как первопричиной болезней и иных несчастий, мог приписать знахарю «изобретение» смерти. Наконец, только в рамках архаичного сознания эти представления могли обрести форму исторического мифа.

Колдун, придумывающий смерть ради собственного обогащения! Этот образ может вызвать улыбку. Но если создавший его сказитель и грешил наивностью, то его воображение не отрывалось от земли. Напротив, не так-то легко найти другой миф, в котором действия героев подчинялись бы столь земным, рациональным мотивам.

Сочетание в любом мифе о смерти фантастических и реальных элементов отражает важную черту архаичного сознания — существование в нем противоречия между мифотворческим и рациональным началами. Стремление рационализировать миф было общественной потребностью, вызываемой тем, что данные исторического, социального, трудового опыта где-то в глубинах народного сознания вступали в конфликт с присущим этому сознанию образом мифического мира. Конфликт не был отчетливо выявлен архаичным обществом, не был им осмыслен, как таковой, и тем не менее подспудно оказывал постоянное воздействие на формирование общественных представлений о мире, о мироздании. Одним из проявлений такого влияния и была тенденция к рационализации мифа.

При анализе внутренней структуры общественного сознания в Тропической Африке сразу же возникают вопросы о том, в какой мере народное мышление несет отпечаток иррациональных представлений, какое место занимает в народных представлениях реальный опыт и в каком направлении изменялась структура народного сознания с точки зрения соотношения религиозного и рационального подходов к пониманию общества и природы.

Социолог М. Мосс писал о состоянии общественного сознания во Франции в начале века:

«Трудно преувеличить состояние расплывчатости, из которого отправился в путь человеческий разум. И сегодня большая часть нашей народной литературы, мифов и религиозных верований основывается на полном смешении всех образов, всех идей. В сущности, нет таких понятий, которые были бы сколько-нибудь четко разграничены. Метаморфозы с изменением качеств, подмены лиц, душ и тел, верования относительно материализации духов и одушевления материальных предметов являются элементами религиозной мысли или фольклора. И сама идея подобных превращений не могла бы зародиться, если бы вещи были выражены в определенных и классифицированных понятиях» [147, с. 164].

Эти наблюдения касались только остаточных явлений в европейском общественном сознании, сохранившихся как отголосок далекого прошлого на периферии современной культуры. Напротив, в странах Тропической Африки они долгое время занимали столь значительное место в народном сознании, что мышление народа начинало представляться некоторым даже добросовестным и честным исследователям иррациональным, лишенным внутренней логики.

Одним из видных защитников такой точки зрения был французский философ Л. Леви-Брюль, посвятивший изучению «первобытного сознания» несколько крупных работ.

По его мнению, это сознание «испытывает по меньшей мере безразличие, если не отвращение» к логическим операциям [133, с. 230]. «В повседневном поведении, — писал французский ученый, — первобытное сознание так же пользуется понятиями, как и мы. Но, будучи мистически ориентированным, иначе говоря, признающим за мистическим опытом по меньшей мере такое же значение, как за опытом другим (реальным. — В. И.), оно не знает, что делать с этими понятиями, важнейшие свойства которых отрицает в ходе своей деятельности» [133, с. 231]. Развивая эту мысль, Л. Леви-Брюль утверждал, что данный характер сознания обусловлен тем, что опыт, из которого оно вытекало, был «часто мистическим опытом и поэтому не знаком с определенной регулярностью в чередовании явлений, а также с устой-

чивостью форм» [133, с. 234]. Эта мысль, говорил он, «развивается в мистическом мире, наиболее характерной чертой которого является текучесть. Тем самым объясняется, почему эта мысль, хотя и способная образовывать понятия, не пользуется ими широко (вне рамок повседневной практической жизни) и не ставится на путь совершения логических операций, которые оказываются доступными благодаря понятиям, с помощью абстрагирования, классификации и т. д.» [133, с. 234].

Пропагандистский и топкий наблюдатель, Л. Леви-Брюль выявил одно из главных внутренних противоречий архаичного сознания — между тем, что он называет мистическим опытом, и реальным, практическим опытом. Более того, ученый справедливо отметил, что это сознание пользуется понятиями, подобными нашим. Проблемы, которые оказались неразрешимыми для Л. Леви-Брюля, — это, во-первых, соотношение данных мистического и реального опыта в народном мышлении и, во-вторых, степень логичности этого мышления. Переоценивая зависимость общественного сознания от мистических, иррациональных представлений, к которым было приковано внимание ученого, Л. Леви-Брюль явно склонился к мнению, что под их воздействием оно страдало алогизмом, не прибегало к абстрагированию и классификации понятий.

Эти выводы вызвали острую критику. Действительно, изучение культуры доклассовых обществ показало, что для присущих им форм сознания отнюдь не характерна враждебность логике, отказ от абстрагирования, классификации и т. д. Их своеобразие определялось не алогизмом, а особенностями тех представлений о мире, которыми они оперировали, особенностями, обусловленными уровнем развития производительных сил, социально-историческим опытом. Некоторые из исследователей, писавших об архаичном сознании после Л. Леви-Брюля, впадали в другую крайность: не отрицая господства религиозных представлений в этом сознании, т. е. повторяя ошибку французского ученого, они утверждали, что религиозная мысль в своей основе «научна» и подчинена в известных пределах нормам, присущим научному мышлению.

Сторонником такого парадоксального подхода к проблеме выступил видный английский этнограф-африканист Р. Хортон. Он писал: «Сказать о традиционном африканском мыслителе, что он интересуется скорее сверхъестественными, чем природными причинами, имеет немногим больше смысла, чем говорить о физике, что он интересуется более атомными, чем природными причинами. В действительности оба они в равной мере используют теорию только для того, чтобы преодолеть присущее ограниченному здравому смыслу узкое видение природных причин» [106, с. 54]. «Подобно атомам, молекулам и волнам, — продолжал он, — боги служат тому, чтобы вносить единство в разнообразие, простоту

в сложность, порядок в беспорядок и регулярность в аномалию» [106, с. 52].

Такие экстравагантные сопоставления лишь заслоняют центральную идею исследования Р. Хортонa. А она состоит, в сущности, в справедливом утверждении, что народ стремится прежде всего познать природу явлений, найти естественные, а не мистические причины событий.

И другое. Вряд ли случаен тот факт, что Р. Хортон создает образ — тип африканского мыслителя-традиционалиста, умственные процессы которого якобы присущи всему народному сознанию. Английский ученый следовал в этом случае примеру других этнографов, исследования которых густо заселены фигурами первобытных «философов», чья умственная деятельность представляется как бы ключом к пониманию особенностей «первобытного» сознания. Но дело не только в заразительности примера. В глазах ученого, граница между особенностями индивидуального мышления и общественным сознанием, видимо, расплывчата и неопределенна, если вообще существует. В результате общественное сознание наделяется чертами, которые не могут быть ему присущи, скажем логикой; там, где следовало бы говорить лишь о стройности либо рыхлости систем коллективных представлений, «научностью» или, напротив, «мифологичностью» там, где речь может идти лишь о соотношении в народном сознании реалистических и фантастических элементов.

Такое смешение встречается нередко. Видный советский историк культуры Е. М. Мелетинский вслед за французским исследователем К. Леви-Строссом пишет о «научном мышлении», которое противопоставляет другой стороне общественного сознания — «мифологическому мышлению». По его мнению, следует говорить об «историческом сосуществовании мифологического и научного мышления». Сопоставляя эти две формы сознания, Е. М. Мелетинский подчеркивает: «Рассматривая соотношение научного и мифологического мышления в синхроническом плане, можно сказать, что научное мышление строится на основе логической иерархии от конкретного к абстрактному и от причин к следствиям, а мифологическое оперирует конкретным и персональным, использованным в качестве знаков так, что иерархия причин и следствий соответствует гипостазированию, иерархия сил и мифологических существ, имеющая семантически ценностное значение. Научные классификации строятся на основе противопоставления внутренних принципов, а мифологические — по вторичным чувственным качествам, неотделимым от самих объектов. То, что в научном анализе выступает как сходство или иной вид отношения, в мифологии выглядит как тождество, а расщеплению на признаки в мифологии соответствует разделение на части» [15, с. 167].

Это интересное наблюдение. В архаичном общественном со-

знании легко обнаружить мощные пласты идей, порожденных тем, что Е. М. Мелетинский называет «мифологическим мышлением», и вместе с тем на многих коллективных представлениях явно виден отпечаток «научной» мысли. Миф и социально-трудовой, исторический опыт теснейшим образом переплетены в умах народа. Тем не менее все это не снимает вопроса, можно ли вообще говорить об общественном сознании как о мышлении, т. е. активном узнавании и осмыслении действительности.

Это отнюдь не формально терминологическая проблема. Смешение двух понятий — «сознания» и «мышления» не раз приводило на практике к тому, что характерные для некоторых общественных представлений иррациональные черты объявлялись типичными для индивидуального умственного процесса в доклассовом обществе. Когда, скажем, этнограф наблюдал, что между отдельно взятыми общественными представлениями не обнаруживается логической связи, а сами они, на европейский взгляд, абсурдны, он начинал склоняться к выводу, что и люди, среди которых распространены подобные представления, не умеют думать логично, а их мировоззрение основывается на фантастических посылках.

Отвечая на вопрос, что такое общественное сознание, Ф. Энгельс подчеркивал, что «оно существует только как индивидуальное мышление многих миллиардов прошедших, настоящих и будущих людей» [2, с. 83]. Несомненно, что общественное сознание опосредствованно отражает результаты колоссального умственного труда этих миллиардов. Однако как неверно использовать те или иные особенности общепринятых представлений для характеристики умственных навыков личности, так нельзя распространять и приемы логики, диалектику мыслительного процесса этой личности на общественное сознание, внутреннее развитие которого не подчиняется логике и не нацелено на решение каких бы то ни было умозрительных, абстрактных проблем.

Архаичное общественное сознание — эта совокупность противоречивых представлений доклассового общества о самом себе и окружающем его мире — находится в сложном взаимодействии с индивидуальным сознанием. Оно существует лишь постольку, поскольку сохраняется в умах отдельных людей. Наряду с этим для него характерна значительная степень независимости от мышления индивидуальной личности. Им во многом определяется ход работы человеческого разума — идеи, которые он считает аксиоматичными, степень влияния иррациональных представлений на эту работу, место объективных знаний в индивидуальном мышлении, логичность мышления.

Так, в эпоху колониального порабощения характер общественного сознания менялся, преобразовывалась, в частности, его внутренняя структура: постепенно стирались пережитки племенной неоднородности в границах складывающегося национального

самосознания, все более отчетливыми становились социальные межги, отличающие сознание различных классовых групп нации. Эта динамика общественного сознания, закономерности его внутренней трансформации принципиально отличны от работы индивидуального сознания и его развития. Важнейшей ячейкой архаичного общественного сознания можно считать коллективные представления, т. е. идеи, разделяемые большей частью общества, о различных социальных явлениях, природе. Впервые изученные французским социологом Э. Дюркгеймом, эти коллективные представления были связаны между собой в сложные системы, где остатки древних взглядов вкраплены в современные образы-идеи.

Вот почему вряд ли верно даже ставить вопрос о том, как это делает Е. М. Мелетинский, беспомощно или нет архаичное сознание в решении логических задач [15, с. 167]. Оно их вообще не решало. Вряд ли верно и выделять в этом сознании, как противостоящие друг другу формы, «научное» и «мифологическое» мышление. Вероятно, правильнее будет говорить о соотношении в народном сознании данных социально-трудового, исторического опыта, мифических образов, иррациональных и здравых отвлеченных идей. Реальная проблема заключается, видимо, в выяснении того, как изменялись, взаимодействовали между собой и развивались в рамках данного типа общественного сознания, пока не разрушали его, общественные представления и их системы, какими путями воздействовали на этот процесс производственная деятельность человека, социальная эволюция, внешние культурные влияния. И как коллективные представления влияли, в свою очередь, на умственный труд людей, на их производственную практику, культурную и духовную жизнь, динамику социальных отношений.

Для понимания особенностей архаичного сознания важно проследить, как человек доклассового общества проводил в повседневной практике границу между тем, что мы называем «объективными знаниями», и характерными для мировидения его социальной среды иррациональными представлениями.

Многочисленные наблюдения этнографов и социологов в Тропической Африке показывают, что сфера «точных» представлений, накопленных традиционным африканским обществом, была чрезвычайно широка, причем она охватывала знания как о природе, так и о человеке.

Английский этнограф М. Марвик, например, писал о замбийской этнической группе чева: «Чева здраво разбираются в выборе почв. Средний крестьянин знает не только возможности различных почв и соответствующие приемы их обработки, но и типы деревьев, которые на них произрастают. В то время как некоторые чева до мелочей осведомлены о связи между жизнью растений и возможностями почвы, большинство по меньшей мере

знает, что деревья мсуку, касоколове и мфендалузи указывают на песчаную почву, которая, хотя и способна дать обильный урожай, лишь иногда может обрабатываться более трех сезонов подряд; что присутствие дерева с блестящими листьями — мтондо означает наличие перехода от песчаных почв к суглинкам, где допустим более длительный срок землепользования; что деревья мкути, мманга и мтансия служат признаком плодородных суглинков и черпоземов» [145, с. 39].

Такое знание природы приобреталось с детства. Английский исследователь У. Бэртон, долго живший среди заирских балуба, в своей книге рассказывает, что уже к двенадцати годам юноша балуба узнавал привычки, названия и свойства тысяч животных, птиц, насекомых, деревьев, растений и камней. «В повседневном деревенском быту, — пишет У. Бэртон, — и более подробно за вечерними беседами у очага юноша узнавал, что листья мулоло полезны при ожоге, что отвар корней капе снижает температуру при лихорадке, что луб дерева нсвачи снимает боли в горле, что патертый корень кабиджиджингва избавляет от чесотки, и большое число подобных же весьма полезных лечебных средств» [58, с. 81].

Впрочем, есть ли смысл ломиться в открытую дверь? Африканские народы создали в прошлом богатую материальную культуру, которая была бы немыслима без существования глубоких, точных представлений о природе и многих ее законах. Кроме того, в фольклоре, в частности в пословицах, заключены мысли, совершенно лишённые религиозной окраски.

Выразительны пословицы, собранные в Бурунди [190]. Они содержат и нравственные оценки и житейские наблюдения, свидетельствующие о трезвом, не затуманенном мистикой взгляде на общество, на человеческие взаимоотношения: «Когда горит дом, дым не прячут»; «Не советуй другим, если не можешь посоветовать это сам себе»; «Не спорят с тем, кто вас хоронит»; «Нет знахаря, который знал бы свою судьбу»; «Скупец умирает от голода»; «Тот, кто не ел накануне, утром встает с ненавистью в сердце»; «Взращающий ненависть не соберет урожая».

Эти выражения афористичны. Да и смысл их не исчерпывается поверхностным значением. Они воспринимаются слушателями как квинтэссенция опыта и долгих размышлений, а в совокупности образуют цельную систему истолкования существующих в обществе порядков. Огромна их воспитательная роль.

Тесно связанные с землей, прекрасно понимающие важность труда и ценящие в человеке такое качество, как практичность, африканцы, как не раз отмечали этнографы, были в нормальных условиях скорее равнодушны в отношении мистического и таинственного.

Бельгийский этнограф Ж. Макэ, отмечая рационализм баньяруанда, писал: «Баньяруанда молчаливо различают естественный

порядок природы и более или менее неожиданные события. К первому они подходят рационально. Они не обращаются к невидимому миру для объяснения смены фаз луны, роста растений, размножения скота... Было бы ошибкой рисовать себе народ Руанды как „первобытных людей“, живущих в иррациональном мире, где каждое явление — это волшебство, требующее объяснения в форме вмешательства невидимого мира. Они смотрят на мир в его нормальном течении так же, как и человек, воспитанный на западной культуре» [144, с. 168].

Очевидно, таким образом, что место, занимаемое в общественном сознании основанными на трудовом и социальном опыте представлениями о мире, всегда было огромным. Более того, именно эти представления определяли практическую деятельность человека, его общественную активность. Но до известных пределов. В некоторых жизненных ситуациях поступки человека начинали подчиняться его иррациональным представлениям.

Калабари, живущий в дельте Нигера, по свидетельству Р. Хортонa, прекрасно разбирается в различных болезнях и знает немало полезных лекарственных средств, с помощью которых пытается лечить. В ряде случаев за больным наблюдают родственники, которым известны его заболевание и способы применения снадобья. Иногда же они приглашают деревенского знахаря. Р. Хортон подчеркивал, что обычно при этом не зывали к каким-либо потусторонним силам [106, с. 60].

Однако если лечение не давало результата, то зарождалось подозрение, что за болезнью «скрывается что-то еще». В этом случае место знахаря занимал ведун, который пробовал истолковать причины недуга, связывая его с действием различных нематериальных сил. Он пытался бороться с ними, прибегая, помимо лечебных средств, также к магии.

Так обнаруживался типичный для человека в рамках архаичного сознания двойственный подход к поставленной жизнью проблеме: когда ее решение с помощью естественных средств было недостижимо, возникала необходимость использовать те возможности, которые открывало обращение к нематериальным силам. Было бы, впрочем, неверно думать, что ум рядового общинника в повседневной жизни судорожно, беспорядочно бросался от одних представлений к другим. Нет, его мысль переходила от здравых к иррациональным; с нашей точки зрения, представлениям, от применения естественных средств к средствам магическим, следуя вполне определенным путем. Пока в установившемся порядке жизни общины либо отдельного человека не наблюдалось нарушений, ни эта община, ни этот человек не испытывали потребности в помощи каких-либо мистических сил. Такая нужда возникала в тех случаях, когда естественный, нормальный ход событий, издавна установившееся течение общественной жизни нарушались болезнью, несчастным случаем,

смертью или же засухой, наводнением или каким-либо иным бедствием. Обращение к духам предков или духам природы в этих условиях становилось необходимым, потому что нарушение традиционного порядка вещей в глазах общественного мнения нельзя было истолковать иначе, как вторжение в реальный мир сил из потустороннего мира.

Общество деревни понимало, что смерть может быть вызвана, скажем, болезнью, укусом змеи, нападением на охоте хищного зверя, падением с высоты при сборе орехов масличной пальмы. Но сразу же возникал вопрос: почему жертвой несчастного случая стал именно умерший? Вызвал ли он гнев предков или же несчастье было наслано на него колдуном?

Архаичное сознание не противопоставляло реальные причины смерти тем, которые, с нашей точки зрения, являются воображаемыми. В глазах собравшихся на похороны крестьян они дополняли друг друга, как в народном сознании круг объективных знаний не противостоял сфере религиозно-магических представлений, а, дополняя ее, сосуществовал с ней. Это, в частности, подметил исследователь верований нигерийской этнической группы нупе З. Надел. Он писал, что «нупе может верить в то, что тяжелый труд помогает вырастить высокий урожай, но в некоторых случаях того же можно добиться благодаря духам-хранителям; что одни заболевания вызываются неподходящей пищей, а другие — враждебностью ведьм; что некоторые события прошлого подтверждаются памятью отдельных лиц, тогда как некоторые внушают такое же доверие, хотя, как сказал бы нупе, „никто их не видел“» [164, с. 4].

В то же время было бы ошибкой думать, что человек обращался за помощью к нематериальным силам только в тревожные моменты испытания, когда традиционные, привычные обстоятельства быта круто изменялись. Нет, он был осмотрителен, осторожен и прекрасно понимал, что угроза нарушения сложившегося порядка всегда реальна. Хотя знание определенных обрядов позволяло угадывать будущее, здравый смысл требовал предупредительных мер вне зависимости от дурных или добрых предзнаменований. Общественное мнение поэтому предписывало, чтобы все важнейшие трудовые процессы, все заметные этапы жизни семьи, рода, общины сопровождались ритуальными действиями, смысл которых состоял в обеспечении устойчивости традиций, в поддержании существующего социально-экономического порядка посредством либо нейтрализации, либо завоеванием благосклонности различных нематериальных сил. Африканец точно знал, когда для успеха достаточно труда, здравого смысла, трезвого расчета, а когда необходимо обращение к нематериальным силам, к обрядности. Традиция в конечном счете и давала эмпирический ответ на эти вопросы.

Существование в архаичном общественном сознании двух

потоков представлений — одного относительно адекватного окружающей действительности и второго — иррационального — не вызывает сомнений. Очевидно также, что в процессе исторической эволюции общественной жизни имел решающее значение именно первый поток. Вместе с тем при изучении структуры общественного сознания возникает вопрос о формах взаимодействия относительно адекватных и иррациональных понятий, вопрос о том, были ли они четко размежеваны между собою, составляя как бы две замкнутые сферы идей, или же, напротив, тесно переплетались, образуя некую целостность.

Полевые исследования многих ученых-африканистов заставляют думать, что более верно второе предположение. Французский лингвист и этнограф-африканист М. Уи отмечал: «Нет ничего более ложного, чем представлять себе поведение человека перед лицом природы как поочередно вдохновляемое в одном случае утилитаризмом и „здравым смыслом“, а в другом — неизвестно какими склонностями опираться на внушения невидимых существ... По правде говоря, — утверждает ученый, — налицо одновременное использование различных приемов» [109, с. 75].

Иллюстрируя свою мысль, М. Уи приводит в качестве примера отношение охотника-африканца к яду для охотничьих стрел. С точки зрения натуралиста, его эффективность обуславливалась использованием экстрактов из растений строфанус и мансония. Но, по мнению охотника, яд начинал действовать лишь в том случае, если его хорошо известные физические свойства «включены в некую динамическую целостность» с помощью специального обряда и заговоров. Ученый напоминает, что, по представлениям охотников, «острие оружия смазывается не составом, наделенным природными токсическими свойствами, а снадобьем, служащим после освящения носителем злокачественных начал» [109, с. 74].

Для удачи охотнику недостаточно быть ловким и смелым, недостаточно хорошо знать местность и повадки дичи. Ему нужно поступать еще так, подчеркивает М. Уи, чтобы никакая сила не была враждебна его действиям. Успех охоты зависит от сочетания благоприятных условий. Вот почему охотник спрашивает у кустарника разрешения за ним спрятаться, от стервятника требует, чтобы тот своим нетерпением не спугнул дичь, у предков черпает силы. И даже зверя, которого он выслеживает, приветствует, дабы установить с ним некую внутреннюю связь [109, с. 75].

За этим поведением проступало общественное сознание, рисующее мир в неразрывной сращенности того, что мы называем фантастическим, и того, что нам представляется рациональным. Первое не противоречило второму, не исключало его, а дополняло и продолжало. Мысль общества стремилась заглянуть за порог

хорошо известного ей мира и обнаруживала там неисчислимое богатство разноликих сил. И ей еще неизвестно, что они, в сущности, лишь ее собственное порождение.

СТРУКТУРА КОЛЛЕКТИВНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Африканская маска хорошо скрывает лицо несущего ее человека, но лишь для того, чтобы с особой выразительностью показать нечто иное — обобщенный образ племенного либо родового предка. Его этноплеменная принадлежность всегда подчеркивается настойчиво. Она выявляется прежде всего самым стилем маски, а иногда, как, например, у мозамбикских маконде, резчик во избежание малейшей неопределенности изображает на ней отличающие племя лицевые шрамы. В ликах предков раскрывается видение внутренней природы человека как части определенной людской общности, выявляются их отношения с таинственным мифическим миром и его силами. Маска зримо подтверждает неразрывность нитей, соединяющих общество с этими силами, и тем самым укрепляет мысль о его исключительности и особом месте среди других племенных групп.

Если стилем маски, украшающими ее деталями орнамента выражается идея о человеке как о члене определенной этноплеменной группы, то опять-таки особенностями формы и орнамента обозначается культурная принадлежность орудий труда, оружия, мебели, жилищ и иных сооружений. Все, что лишено явных признаков племенных признаков, — это чужое, находящееся за пределами культурного мира родо-племенной группы. Оно может использоваться, применяться, но всегда будет сохранять отпечаток чужеродности.

С помощью средств изобразительного искусства племя выделяло свой микрокосм из необъятности вселенной, отмежевывалось и отгораживалось от других племенных групп. Очевидно, что это не результат какой-либо направляемой сознательной деятельности, а как бы стихийное явление, следствие того, что коллективные представления, воплощавшиеся в изделиях человеческих рук, имели яркую этноплеменную окраску. Резко выраженный этноплеменный характер — это, пожалуй, их важнейшая внешняя особенность.

Как известно, термин «коллективное представление» был введен в научный оборот французским социологом Э. Дюркгеймом, который, впрочем, понимал его несколько односторонне. О взглядах этого ученого Е. М. Мелетинский писал: «Дюркгейм характеризует человека дуалистически — как существо индивидуальное и как существо социальное. Он считает, что в соответствии с психической природой индивида под действием внешних объектов возникают первичные ощущения и эмпирический опыт,

тогда как „категории“, соответствующие общим свойствам вещей, являются плодом коллективной мысли. По Дюркгейму, существует кардинальное различие между комплексом ощущений, служащих для индивидуальной ориентации в пространстве и во времени, и социальной категорией времени, соотносимой с ритуальной периодичностью как ритмом общественной жизни, или социальной категорией причинности. Утверждая, что разум несводим к индивидуальному опыту, Дюркгейм выдвигал в противовес ему коллективные идеи и представления, навязанные обществом индивиду. Он при этом делает акцент не на общественном бытии, а на самих коллективных идеях, которые воспроизводят, отражают, „переводят“ социальные состояния и являются метафорой этих состояний, их символами. Символы эти, однако, успокаивал Дюркгейм, хорошо обоснованы, не слишком искусственны, так как общество все же является частью природы» [15, с. 39—40].

Далее Е. М. Мелетинский подчеркивал, что Э. Дюркгейм фактически отождествляет религию с коллективными представлениями. Уточняя свою мысль, советский ученый указывал: «Специфику религии Дюркгейм прежде всего связывает с категорией сакрального, с оппозицией сакрального и профанного. Сакральное и профанное как две формы сознания соответствуют коллективному и индивидуальному» [15, с. 40].

Взгляды Э. Дюркгейма изложены с наибольшей полнотой в книге «Элементарные формы религиозной жизни» [77]. Они выработаны на основе изучения культуры и быта коренного населения Австралии. Поэтому и мысли ученого о соотношении индивидуального опыта и общественного сознания, профанного и сакрального относятся в первую очередь к древним стадиям в развитии социума. Тем не менее даже в тех случаях, когда речь идет о ранних формах общественного сознания и коллективных представлений, по нашему мнению, невозможно их полное отождествление с религиозными началами социальной мысли. Коллективные представления несводимы к кругу религиозных идей и образов, а значительно шире, богаче. Их ограничение сферой сакрального — одна из основных слабостей теории французского социолога, но эта слабость, очевидная в свете современных знаний о древних обществах и природе их культуры, отнюдь не снимает проблемы изучения структуры отдельных ячеек архаичного сознания. Напротив, тем важнее становится такая задача.

Структуру архаичных коллективных представлений характеризует, прежде всего, известная «многослойность»: исторически древние идеи и образы сочетаются с современными, причем эта связь не механистична; древний слой воздействует на современные взгляды, он активно используется сознанием при формировании представления. Далее, обращает на себя внимание, что каждая такая ячейка сознания не изолирована, не замкнута в

себе. Будучи целостна, она являет как бы точку взаимодействия нескольких идей, своеобразный узел, в который «завязаны» различные «нити» общественной мысли. Каждое коллективное представление архаичного типа как бы соединяет конкретный материал и элементы более или менее значительного обобщения, причем отвлеченные идеи обычно выступают в образной, предметной форме. Наконец, в коллективном представлении закреплены элементы как адекватно познанной действительности, так и «мифической действительности», черты порожденного общественным воображением фантастического мира.

Архаичное представление — это клубок противоречий. В процессе развития общества новые взгляды все более активно вступали в конфликт, становились несовместимы с древними воззрениями. Постепенно общественная мысль перестала удовлетворяться предметно-конкретной формой выражения собственных обобщений, «разрывала» образ и понятие. Перерабатывая коллективные представления, общественное сознание выделяло в особую сферу религиозные образы и идеи, связанные с мифом. Так оно «очищало» себя от мифа, рационализировало свои структуры.

К тому же, архаичному сознанию присуща дуалистичность. При всей целостности восприятия мира в его вещности, в единстве реального и мифического оно остро ощущало его двойственность, его внутреннюю извечную конфликтность. Солнце противостоит луне как свет мраку, порядок и гармония противостоят беспорядку и хаосу, культура человеческого общежития — варварству дикой природы. Эта дуалистичность расщепляла отдельные коллективные представления, в структуре которых оказывалась запечатлена прирожденная дихотомия вселенной. Древняя мысль воспринимала двойственность мира в его внешних проявлениях: ею сталкивались не миф и реальность, а миф и миф, реальность и реальность. Окружающий микрокосм раскрывался перед обществом как единство противоположностей, но эти противоположности, хотя и не всегда, были иллюзорны, фантастичны, несли смысл, который не вытекал из их сущности, а обуславливался воздействием мифа на общественное сознание.

Как же проявлялись все эти черты в коллективных представлениях?

Советский ученый М. И. Шахнович отмечал, что вода, как и огонь, привлекала к себе пристальное внимание человеческого воображения. Он писал, что «человечество на протяжении тысячелетий олицетворяло вечно развивающуюся материю в образе бурлящего, изменчивого моря, текучей воды, не имеющей определенной, раз установившейся формы» [27, с. 169]. Огромно место, занимаемое представлениями о воде, и в культуре народов Тропической Африки.

Космогонический миф габонских фангов повествует, что «вна-

чале Нзаме сотворил небо и землю; небо оставил за собой. Затем он дунул сверху на землю, и под воздействием этого дуновения родились суша и вода, каждая отдельно» [61, с. 10]. Вода в этом мифе — изначальная стихия, один из главных элементов пространства, окружавших позднее созданного Нзаме человека. И этот подход прослеживается в мифах многих народов Тропической Африки — у бамбара и догонов Западного Судана, у баконго в устье Конго, у нилотских племен Восточной Африки.

Будучи изначальной стихией, вода в общественном сознании тесно связывалась с жизненным началом. У одной из южноафриканских этнических групп существует поверье, что душа умершего младенца становится водой. В Восточной Африке распространено представление, по которому творец лепит из смеси земли и воды ребенка, помещаемого затем в чрево забеременевшей женщины. Кенийский писатель Нгути Ва Тхионго в романе «Кровавые лепестки» рассказывает, как после жестокой засухи крестьяне приветствовали первые дожди. Старейшины, беседуя между собой, вспоминали, что некогда именно Дождь оплодотворил Мать-Землю. Другие уточняли, говоря, что дождевые капли — это семена бога, что даже люди появились из чрева Матери-Земли вскоре после изначального страстного ливня эпохи творения [169, с. 196]. Связь воды и жизненного начала была воплощена в мифологии многих африканских народов в образе питона, символа бессмертия. Он выступал в народных сказаниях то как олицетворение душ предков, то как олицетворение дождя.

На этой почве возникло огромное количество мифов, центральной фигурой которых является питон или змий. Их образы, изменчивые, текучие, как сама вода, наделялись многими ее свойствами. В частности, питон, которого обычно отождествляли с радугой и дождем, оказывался одаренным способностью приносить мужчинам богатство, женщинам — счастье деторождения, а тем и другим — удачливость, подобно тому как вода, которую он символизировал, давала плодородие крестьянским полям.

В мифологии небольшой этнической группы Верхней Гвинеи коньяги существует легенда о живущем в воде питоне — Фато. Его образ изменчив. Одни считали, что у него две головы и ноги, другие утверждали, что он может превращаться в барана или тигровую кошку. Если край начинал страдать от засухи, то это значило, что Фато давно не выходил из своего убежища. Убить его было трудно, но если удавалось, то достаточно было похоронить его в деревне, чтобы обеспечить на несколько лет высокие урожаи. Смелый охотник, убивший Фато, умрет, но двумя-тремя годами позже воскреснет и станет богатым человеком, отцом многочисленных детей [131, с. 3—4].

Казалось бы, этот образ очень далек от народных представлений о собственно воде. И все же он сохранял скрытую, глубин-

пую связь с древним кругом идей. Эта генетическая связь обнаруживалась в форме запрета кузнецам у копыта прикасаться к питону: при нарушении этого табу железо будет крошиться у них в руках. У соседей копыта — бадьяранке кузнецы также боялись питона. Они не смели идти по его следу или прикасаться к нему под страхом того, что их тело покроется язвами. Все эти запреты понятны, если вспомнить, как несовместимы два первоэлемента — вода и огонь, олицетворяемые питоном и кузнецом.

На каком-то этапе развития мифа образ питона или змия обретал самостоятельность, «эмансипировался» от более древнего представления о нем как символе воды. Вчерашний символ сам становился богом.

Одно из наиболее таинственных и страшных божеств у этнической группы азанде называется Мани. Подобно великому богу древних персов, Мазде, он имеет двойную природу — светлую и темную, причем светлая ипостась Мани — это бог по имени Йонде, а темная — богиня Идасу. И все же, как ни велик и могуч Мани, ему не удастся скрыть свое прошлое тождество с водной стихией. Азанде верили, что этот бог обнаруживает себя в радуге, которая представляется им двумя змеями — темнокожей и светлокожей, вместе возлежащими на небесах. Если змеи были невидимы, то, значит, скрывались в воде. И служители Мани — колдуны обладали даром заманивать в реку людей, которых хотели погубить. Очарованный ими человек испытывал неодолимую потребность искупаться, и вода увлекала его в пучину [121, с. 182—183].

Очень часто такой бог оказывался властелином подводного царства, своей естественной стихии. Иногда он утрачивал змеиный облик, представал в личине человека. Бывало и так, что в одних обстоятельствах он был питоном, в других — человеком. Архаичное сознание не видело ничего необычного в подобных метаморфозах.

Среди алуоров, живущих на озере Альберта, известна сказка о некоем Ангузе, юноше, который однажды заплыл на лодке далеко от берега и неожиданно обнаружил, что капли воды, падающие с весел, превращаются в жемчужины. Вглядевшись в гладь озера, Ангуза заметил, что под ее поверхностью плавают белые рыбы, крупные, словно козы. Да и выглядели они как козы. И тогда молодой рыбак выпрыгнул из лодки в озеро. Он погружался все глубже и глубже, а когда опустился на дно, то увидел зеленые луга, на которых паслись сотни коз. Его встретил хозяин стад, бог озера Джокинам, и юноша стал его пастухом [121, с. 2—3].

Питон, обычно милостивый к людям во многих мифах, оказался кровожадным чудовищем. Интересно проследить, как, исходя из определенных мифических данностей, общественное во-

ображение от народа к народу создавало тождественный сюжет, рисовало аналогичные ситуации. Питон, олицетворение водной стихии, превращался народной фантазией в чудовище, охраняющее от людей источник — колодец, ручей, озеро. Как богу, ему полагались умиловостивляющие жертвы, а поскольку за змеиной личиной скрывался мужчина, такой жертвой, естественно, оказывалась девушка. И понятен следующий ход народного воображения — появление героя-избавителя, который спасал девушку от чудовища и открывал людям свободный доступ к источнику.

Среди фулакунда Гвинеи был записан миф о гигантском змие Нинкинанка, запретившем крестьянам деревни, рядом с которой он жил, брать воду из единственного колодца. Змий требовал, чтобы раз в год ему приводили к колодцу девушку, которую он уносил. Так продолжалось долгое время. Однажды наступила очередь единственной дочери в семье. Ее отец и мать не переставая рыдали в ожидании рокового дня. Но в деревню пришел доблестный охотник, которому стало жалко девушку. Он сказал, что не допустит ее гибели, отправился к колодцу и убил змия [131, с. 9].

Этот сюжет зафиксирован этнографами во многих районах Тропической Африки. Его повторяемость, по всей видимости, не результат заимствования и сюжетных миграций, а в каждом случае — плод самостоятельной работы народной мысли, использовавшей аналогичный исходный материал.

Как ни сложны меандры, по которым двигалось архаичное сознание, в основе всех его мифологических конструкций о питоне или змие оставались древние представления о воде. В то же время связанные с двумя образами мифы — лишь одна из ветвей выросшего на этой зыбкой почве мировоззренческого древа. Вторая, не менее мощная ветвь — это архаичные представления о воде как средстве очищения. Они близки самым глубинным, самым сокровенным мыслям человека о себе, о своем месте в обществе, о нитях, соединяющих людей между собой в единый социальный организм.

Почему именно вода стала средством духовного очищения в древнем африканском обществе? Прежде всего, конечно, потому, что она могла служить и служила целям физического очищения. Но такой ответ — лишь часть правды. Видимо, следует задуматься также над тем, как понималась африканцем духовная чистота в далеком прошлом, какими своими свойствами вода помогала и человеку, и обществу поддерживать чистоту и освобождаться от скверны.

Наше восприятие понятий «духовной чистоты» и «скверны» несет отпечаток христианских воззрений. Чист тот, кто безгрешен, а осквернен — погрязший в грехе. Африканскому общественному сознанию чужды подобные взгляды, оно не знало самой идеи греха. Место этого понятия занимало табу. Количе-

ство запретов, которые носили как индивидуальный, так и общественный характер, было огромным, и их нарушение каралось во многих случаях жестоко. Кроме того, после каждого сознательного или невольного нарушения табу требовалось совершение очистительных обрядов. Иначе говоря, именно нарушение табу вызывало ритуальное осквернение человека и всего социального организма, к которому он принадлежал.

Одним из абсолютных запретов было недопущение проливать кровь сородича. У кенийских капсиги, одной из ветвей племенной группы календжин, человек, убивший соплеменника, считался осквернившим себя практически навсегда. Ему запрещалось вступать в дом, даже в собственный, и он должен был оставаться за пределами деревни, в буше. Оскверненный не мог ни с кем разговаривать, кроме таких же, как он, изгоев. Его питание должно было состоять только из диких плодов; молоко и плоды выращиваемых крестьянами растений были для него запретны; есть он мог, пользуясь лишь разбитыми горшками [62, с. 41]. Таким образом, оскверненный не только полностью изгонялся из своего рода, но и исключался из его культурного мира, чем подчеркивалась утрата им права вообще причислять себя к племенному сообществу. Нарушитель табу низводился до положения дикого зверя.

Строгость кары чрезвычайна, но она соразмерна с совершенным преступлением. Ведь дело не только в том, что нарушитель запрета убил человека; проливая кровь соплеменника, он наносил удар по всему племенному коллективу, причинял ущерб его жизненной силе. Этот ущерб мог иметь неисчислимы и трудно предсказуемые последствия — вызвать неурожай, падеж скота, сокращение деторождаемости, навлечь на племя другие беды и несчастья.

Пролитие крови сородича — крайний случай, требовавший чрезвычайных мер. В конечном счете любое нарушение табу рассматривалось древним обществом под тем же углом зрения, что и кровопролитие, — как акт, наносящий ущерб его жизненной силе. И этот подход объясняет, почему в очистительных обрядах древним обществом столь большая роль отводилась воде. Будучи носителем жизни, она восстанавливала урон, причиненный нарушением табу, укрепляла жизненную силу общины, а тем самым ее процветание и благополучие. Не на этой ли почве возникло представление о «живой воде», способной вернуть человеку молодость и здоровье, победить саму смерть?

Вера в животворные свойства воды прослеживается во многих обрядах, даже повседневных, совершаемых полуавтоматически жестах. У кенийских кикую, когда отец хотел благословить сына, то набирал в рот воды. Сын протягивал к нему руки ладонями вверх, и отец брызгал водой на его ладони, говоря: «Сын мой, пусть то, чем я обладаю, будет пользоваться твоей милостью.

Если ты что-то делаешь, пусть труд твоих рук принесет достаточно благ. Если у тебя будут дети, пусть они вырастут большими и живут долго. Пусть тебя смогут звать дедом. Будь любим живущим» [120, с. 29].

У заирских бабембе старейшина водой благословлял невесту. В день свадьбы он брал в руки сделанную из тыквы чашу и наполнял ее смесью воды и белого порошка. Набрав этой смеси в рот, он разбрызгивал ее по спине и груди девушки. При этом старейшина повторял: «Рожай девочек и мальчиков. Пусть ничто тебя не беспокоит». Объясняя этот обычай, заирский ученый Ж. Эмеди писал, что «плевок от доброго сердца был истинным благословением». Напротив, если отец или старейшина были недовольны поступком сына или младшего по возрасту, то, проклиная провинившегося, плевали в сторону от него [79, с. 11—12].

Тожественные представления встречались среди фонов современной Народной Республики Бенин. Отец, желая добра сыну, выплевывал немного слюны ему на голову или ладонь. Когда фоны хотели защититься от болезней, несчастья или смерти, они разбрызгивали ртом воду, повторяя слово «амусу» — «туман», который считался надежным укрытием от любых напастей [146, с. 353].

Древние представления о животворной мощи воды сохранились и в современных, окрашенных христианством верованиях. Так, в Береге Слоновой Кости среди последователей местных афро-христианских сект существовало убеждение, что святая вода обладает целительными свойствами, и «пророки» — пастыри этих сект предлагали больным ее пить — до двух стаканов ежедневно. Среди китавалистов Восточного Заира глубокой была вера в особую силу проточной воды, и обряд крещения совершался в ручье или реке, но никогда в пруду или озере [93, с. 53].

Вода, этот первоэлемент вселенной, обладала не только живительными свойствами, одновременно она как бы «поглощала» все зло, «прилипшее» к человеку в течение жизни. Вот почему у многих народов Тропической Африки сохранялся обычай омовения усопшего. Уходящий в мир предков человек должен был предстать перед праотцами очищенным, свободным от дурного, которым был запятнан во время земного существования.

Все эти факты подтверждают, что коллективные представления включали различные исторические напластования. С ходом времени они усложнялись, с одной стороны, питая новые и новые обряды и идеи, а с другой — обогащаясь за счет других потоков общественного сознания. В сущности, каждое коллективное представление в процессе эволюции превращалось в некий узел идей и образов, как донесенных из прошлого по Реке Времени, так и новых, современных. Такой характер носили не только особо емкие, ключевые для архаичного сознания представления, но и сравнительно второстепенные.

Важной особенностью архаичных коллективных представлений было то, что содержащиеся в них отвлеченные идеи выражались обычно в предельно конкретной форме. Эта их черта некоторыми этнографами понималась не совсем верно. Опираясь на изучение африканских языков, в которых они не обнаруживали слов, передающих абстрактные понятия, и, напротив, находили множество слов, характеризующих мельчайшие детали отдельных предметов или явлений, они делали вывод, что самому мышлению африканцев чужды абстрагирование, обобщение, что их мышление носило исключительно чувственно-конкретный характер.

Если можно, с известными оговорками, признать, что архаичному обществу несвойственно абстрактное «теоретизирование» (хотя оно много и плодотворно размышляло над природой мироздания, сутью общественных отношений), то ограничивать его характеристику утверждением, что оно — чувственно-конкретно, — значит недооценивать огромную работу народной мысли по обобщению своего социально-исторического и трудового опыта. В конечном счете архаичное сознание выработало обобщенную и целостную модель мироздания, в которой нашли выражение его представления о существующих в природе взаимосвязях и взаимозависимостях; о характере действующих в мире сил. Кроме того, это сознание было сильно громадным богатством обобщенных наблюдений над жизнью общества, превосходным знанием окружающей природы. Историческое своеобразие этого типа сознания состоит в том, что результаты абстрагирующей деятельности народной мысли выступали не в форме абстрактных теоретических конструкций: они сохраняли конкретность, образность той действительности, суть которой раскрывали.

Эта черта архаичного сознания выпукло проявляется в пословицах. Многие из них — это своеобразные художественные миниатюры, совмещающие в предельно отточенной форме идею и образ. В пословицах заключена сокровищница народной мудрости и народных заблуждений, открытий народной мысли и ее ошибок, и не случайно у многих народов древности на этой плодородной почве вырастали первые ростки собственной философии. Обращает на себя внимание и то, что в пословицах африканских народов практически не затрагиваются вопросы религии, разве что самым общим и банальным образом, вроде как в пословицах из Бурунди «с Имана не спорят», «Имана сильнее армий», утверждающих всемогущество бога. Характерно также, что влияние мифа едва ощутимо в пословицах, которые оставались по преимуществу формой обобщения социального, этического опыта и трудовых отношений. Что касается мифа и обрядности, то они принимались как данность, значение которой самоочевидно. Для их выражения архаичное сознание подыскивало другие формы.

Бельгийский миссионер Ф. М. Родегем вместе с помощниками-африканцами собрал четыре тысячи пословиц и поговорок, бытующих

щих в Бурунди. В кратком вступительном слове он подчеркнул метафоричность народных выражений, их ритмичность, богатство аллитераций, рифм. Многие из них, указывал он, представляют собой игру слов. Ф. М. Родегем писал: «Самые прекрасные из пословиц — это истинные драгоценности, вычеканенные (как давно?) художниками из народа, который и сегодня их использует. Они напоминают драматические или смешные события, намекают на сказки и всегда богаты скрытым смыслом. Народ узнает в них собственную мысль, когда в речи проскальзывает выражение, сентенция, афоризм, почерпнутые в сокровищнице его устной традиции и кстати употребленные» [190, с. 8]. В споре, подчеркивал собиратель, пословица служит главным аргументом, заставляющим умолкнуть яростного спорщика.

Какие же общие идеи прослеживаются в пословицах на языке кирунди?

Ни одна из 49 пословиц сборника, раскрывающих идею фатальности, не содержит этого слова. Все они иносказательны. И тем не менее основная идея выражена многообразно. В одной пословице утверждается, что бог ставит человеку его предел. Она гласит: «Ты не преступишь пределов, начертанных тебе богом». Связь человеческого характера и судьбы выявляется в пословице «Девушка несет в себе то, что помешает ей основать свой очаг». Идея неотвратимости судьбы высказана в пословице «День поднимается, даже если нет петуха, чтобы петть», т. е. объявить о наступлении дня. Нота трагизма звучит в словах «убивает судьба, не смерть». И, напротив, неожиданный оптимизм обнаруживается в выражении «Тот, кто прорезал рот, даст и пищу».

В пословицах запечатлена мысль об изменчивости человеческой судьбы. «Зло проводит день на небе, а ночью падает на человека», — учит пословица. «Гордец был властью, а на завтра продан в рабство», — гласит другая. Зачастую незначительные события могут иметь неожиданно важные последствия, а человек сильный и влиятельный — погибнуть от слабого и незначительно-го. В Бурунди говорили: «Несколько побегов банана в своем падении могут увлечь за собой целую купу крупных банановых деревьев». Или: «Сильный мужчина умер от пинка мухи».

Раннеклассовое общество Бурунди было жестко иерархизировано, и идеи человеческого неравенства пустили в нем глубокие корни. Вместе с тем факт существования пословиц, в которых подобные мысли высказаны, подтверждает, что были приняты и противоположные взгляды. Очень часто о власти, о богатстве, т. е. важнейших проявлениях неравенства, в пословицах говорится со злой иронией. Откровенный сарказм звучит в выражении «Короли заставляют натягивать шкуры на барабаны, но не делают души добродетельными». Язвительна пословица «Богатеи называют друг друга братьями». И, напротив, чувствуется горечь в выражении «Зависимость тяжела, как камень».

Пословицы воспитывали покорность и конформизм. Типична поговорка «Когда глава дома говорит — ложь, ей сразу же предлагают стул, чтобы она могла на него сесть». Еще более откровенна другая: «Если ты сделаешь себя совсем маленьким, если ты сложишься, то срежешь свои бананы». В этом же духе пословица «Молчание — золото перед несправедливостью, совершенной могущественным человеком». Нарочитая, не лишенная самоиронии униженность проглядывает в выражении «Когда я вижу собаку короля, то первым говорю ей здравствуй».

Впрочем, было бы неверно преувеличивать однозначность пословиц. Являясь обобщением различных социальных ситуаций, они сохранили возможность различного толкования. Так, скажем, пословицы, утверждающие покорность и конформизм, будучи произнесенными с гневом, с осуждением, приобретали противоположный буквальному смысл. В одних случаях с их помощью говорящий констатировал факт, совпадающий с конкретным значением пословиц, в других на первый план выступал их скрытый, метафорический смысл, обобщающий целую категорию явлений. Сама структура пословиц делала возможной эту многозначность, и она же, вероятно, обеспечивала их удивительную приспособляемость к изменяющимся историческим условиям, их удивительную долговечность.

Как ни противоречивы коллективные представления, в которых общество высказывало суждение о самом себе, в одном отношении оно было категорично, хотя, может быть, и непоследовательно — в утверждении абсолютной правоты своих взглядов. «Множество не лжет», — заявляло общественное мнение. Напротив, «Ум одного человека похож на дырявый мешок». В этих пословицах с равной силой провозглашена императивность общественного мнения и осуждено стремление к духовной независимости отдельных личностей. Можно лишь предполагать, какой силы достигали эти стремления к независимости, если потребовалось столь резко и безапелляционно их осудить.

Если пословицы служили обобщением социального и трудового опыта этнической группы, то в изобразительном искусстве выражалось ее видение мифического мира. С помощью изобразительного искусства общество материализовало, «овеществляло» свои представления о силах, действующих в мифическом мире. И хотя каждая из них индивидуальна и исключительна, общественная мысль также прибегала к обобщению. Она создавала канон, нормам которого подчинялись в своем творчестве тысячи народных художников. Образная система масок и скульптур была канонична, поскольку в народном сознании существовали их устойчивые прототипы — исторически сложившиеся образы богов, духов и иных героев мифа. Мастер не мог «выдумывать» маски или скульптуры нового типа, даже просто менять существующий тип, потому что в противном случае он создал бы не просто

маску или скульптуру, а новую мифическую силу. Поступок недопустимый.

Возникает вопрос: насколько был устойчив изобразительный канон в специфических условиях Тропической Африки? Если учесть, что отсутствие письменности делало невозможным закрепление в текстах общественного видения мифического мира, то единственным его хранителем оказывалась традиция. Ее влияние нельзя недооценивать, но с ее изменчивостью также нельзя не считаться. Исподволь, незаметно традиция внутренне трансформировалась, открывая возможность для перестройки общественных стереотипов мифических сил, а соответственно и их изобразительного канона. Возникновение в искусстве обобщенных образов — это результат творческой деятельности народного сознания по переработке коллективных представлений о мифических силах, закрепленных традицией.

В Тропической Африке не много этнических групп, которые не обладали бы богатым изобразительным искусством, причем его палитра включает обычно абстрактные геометризированные орнаментальные знаки-символы на одном полюсе и реалистические изображения — на другом. Видимо, можно считать скорее правилом, чем исключением, тот факт, что в рамках изобразительного искусства каждой отдельной этнической группы существовали различные стилистические направления. Типична в этом отношении пластика народа ашанти в Гане, где реалистически выполняемые золотые маски умерших вождей соседствовали с предельно геометризованными изображениями — символами плодородия, известными под названием «акуабаа». Даже в такой второстепенной ветви ашантийского народного искусства, как бронзовые гирики для взвешивания золотого песка, известны изделия, представляющие лишь отдельный орнаментальный знак — спираль, квадрат, волнообразную линию, свастику, символический смысл которых давно забыт, а наряду с ними с достоверностью всех деталей воспроизводимые мини-модели орудий труда, оружия и, наконец, обобщенные весьма экспрессивные образы-фигурки людей.

Бесспорно, что далеко не все формы африканской пластики имели сакральный характер. У каждой этнической группы обнаруживаются целые пласты изобразительного искусства, связи которых с мифом, с верованиями; если они и существовали когда-то, давно оборваны. Тем не менее именно жанры скульптуры, остающиеся воплощением образов мифического мира, продолжали долгое время занимать центральное место в народном творчестве.

При знакомстве с народным искусством Тропической Африки естественно возникает вопрос: почему общественное сознание испытывало потребность «объективировать» свои представления о мифических силах в скульптуре, в масках? И второй вопрос: почему эти изображения подвергались стилизации, иногда до та-

кой степени, что превращались в загадочные для непосвященного символы тех сил, образом которых должны были бы являться? Если в первом случае речь идет о прояснении социальной функции применявшихся в обрядности форм изобразительного искусства, то во втором — о путях обобщения в нем народных представлений о мифических силах. Поиски ответа на второй вопрос позволяют приблизиться к ответу на первый.

В народной пластике Тропической Африки использовался, а временами применяется до сих пор огромный арсенал изобразительных средств, позволяющий создавать шедевры, которые глубоко волнуют воображение и ум. Однако африканское изобразительное искусство отнюдь не назовешь открытой книгой. Его изучение часто затруднено тем, что далеко не всегда обнаруживается связь между скульптурными работами и мифом; остаются загадкой образы, воплощенные в произведениях, их символический смысл. С особой остротой эта проблема встает при встрече с произведениями высокой степени обобщения, в которых мифический образ и сопутствующие ему идеи скрыты за «абстрактными» формами.

Едва ли не наиболее реалистическими, верными натуре можно назвать бронзы и терракоты, обнаруженные в священном городе йоруба — Ифе. Это головные портреты средневековых правителей города-государства, а в ряде случаев, по-видимому, членов их ближайшего окружения. Насколько можно судить по аналогии с бенинскими скульптурами того же типа, многие бронзовые головы служили основанием для слоновых бивней, украшенных сложным, стилизованным орнаментом на мифологические темы. Лучшие из найденных в Ифе произведений относятся к XIII в. К сожалению, от той эпохи не сохранилось предметов народного, а не придворного искусства, и поэтому трудно сказать, был ли реализм придворных бронз и терракот общей стилистической особенностью скульптуры йоруба или же в своем роде явлением единственным. Если принять во внимание устойчивость народных изобразительных традиций, то правильнее, видимо, будет предположить второе: современная народная скульптура йоруба чрезвычайно стилизована.

Аналогичная традиция создания скульптурных портретов государей существовала у заирских бакуба. По преданиям этого народа, начало обычаю ваять портреты правителей королевства положил правивший в 1600—1620 гг. король Шамба Болонгонго, который собрал при дворе лучших резчиков государства и обязал их изготовлять собственное изображение из дерева. Тем самым он стал родоначальником традиции, сохранявшейся около трех столетий. Сегодня известны 19 скульптурных изображений государей бакуба.

Резчики обычно представляли королей сидящими со скрещенными ногами на пьедестале. Каждый из них, помимо кинжала —

атрибута его достоинства, наделялся эмблемой, характеризующей его личный вклад в культурную историю народа. Король Мьеле, известный как искусный кузнец, прославившийся скульптурами, выкованными из железа, изображался с наковальней в руках. Шамба Болонго был изваян с игровой доской. По сравнению с бронзовыми головами из Ифе деревянные изображения королей бакуба значительно более стилизованы — их головы подчеркнута крупны, скрещенные ноги укорочены, тяжелый корпус непропорционально уменьшен, выражение лиц передано реалистически, поскольку это портреты конкретных людей. Лишь глаза с закрытыми веками — глаза умерших — заставляют думать, что перед нами — не просто изображения государей, а лики скончавшихся и обожествленных вождей, посредников между народом и пантеоном мифических сил.

Подобно тому как у некоторых африканских народов тщательно хранились черепа умерших вождей, служившие как бы гарантией непрерывности связей между их душами и народом, так у бакуба сохранялись скульптурные портреты королей «божественного» происхождения. Как известно, у йоруба также был распространен взгляд на верховных вождей как на посредников между людьми и силами мифического мира. Культ государя вырастал на почве культа предков, который государством трансформировался в интересах правящей династии.

Реализм изображения в этих условиях становился просто необходим. Ведь и резчику бакуба, и скульптору йоруба следовало создать образ конкретный, индивидуальный, хорошо известный подданным покойного государя. Но скульптура была призвана в то же время донести до зрителя определенную идею, в данном случае посреднической миссии верховного вождя в потустороннем мире. В скульптуре йоруба она подчеркивалась, по-видимому, единством бронзового или терракотового портрета и картины мифического мира на бивне слона. Эта же цель достигалась и в скульптуре йоруба, и в скульптуре бакуба с помощью особой манеры изображения лица покойного короля. Оно рисовалось застывшим, лишенным выражения, как подобало быть лицу человека, отрешившегося от всего земного и приобщившегося к пантеону божеств.

В сущности, любая африканская скульптура несла, помимо образного, художественного, известное идейное содержание. И чем более общий характер имела идея, тем более отвлеченным, «абстрактным» был стиль ее художественного воплощения.

Один из приемов обобщения, применявшихся народными мастерами чаще других, — это гиперболизация, искусственное нарушение естественных пропорций. Главное выделялось путем его преувеличения. На древних бронзовых пластинах Бенина государь всегда изображался более крупным, чем его придворные, и, как фараон на египетских фресках, он возвышался над толпами

подданных. Во многих африканских скульптурах гиперболизировались те части тела, которые в зависимости от ритуальной функции казались особенно важными, — груди у женщины, голова, половые органы у мужчины. Часто народным художником изображались подчеркнуто огромные глаза. Иногда преувеличенно крупными делались кисти рук.

Зачастую обобщение образа путем гиперболизации отдельных его черт сопровождалось их геометризацией. Тело человека складывалось, как в фантастическом «конструкторе», из цилиндров, конусов, шаров, кубов. Однако, опасаясь, что сильно абстрагированные фигуры утратят этнический характер, художник воспроизводил детали — рисунок прически, орнамент скарификаций на теле и лице, иногда одежду, которые убеждали зрителя, что скульптура изображает члена племенной общины.

Широкое распространение в африканской иконографии получили синтетические образы, совмещавшие признаки человека и различных животных. Таковы, в частности, навершие масок у народа бамбара в Западном Судане, представляющие художественный синтез образов антилопы, хамелеона и человека. Носивший такое навершие мужчина скрывал себя куском красной ткани, на котором нашитыми ракушками каури изображалась условная схема человеческого лица. У гвицейских бага члены тайного общества «симо» применяли в обрядах маски «баида». В них геометризированные человеческие черты сочетались с рогами антилопы, зубами крокодила. Их появление в деревне вызывало ужас среди не посвященных в таинства общества «симо», они спешили укрыться в домах, пока маски не минуют деревню.

У некоторых африканских народов мифический прообраз маски или скульптуры полностью исчезал в процессе его все большего обобщения. Типичным примером подобной трансформации образа могут служить украшенные листовой медью фигуры, устанавливаемые у заирских бакота на плетеных корзинах, в которых сохранялись черепа умерших предков рода. Их вид фантастичен. На овале лица, разделенного широкополосным латунным крестом на четыре доли, тесно поставлены две медные «пуговицы» — глаза, между которыми резко выделяется треугольник носа. Голова увенчана полумесяцем с опущенными вниз рогами, а овал лица с двух сторон симметрично окаймлен обрезанными снизу почти под прямым углом и мягко, полукруглыми сходящимися вверх к осевой линии фигуры плоскостями. Основанием скульптуры служит вытянутый книзу ромб, соединенный с ее центральной частью коротким и узким цилиндром.

Что представляет собой эта скульптура? По местным поверьям, она символизирует духа-хранителя корзины с черепами. По другим данным, изображение воплощает мать-богиню, правительницу царства мертвых [132, с. 146]. Полумесяц, венчающий фигуру, может рассматриваться как ее символ. Скульптура столь условна,

что позволяет давать различные толкования, причем в том и заключается смысл использования мастером-резчиком предельно условных форм, что они допускают множественность значений. С точки зрения самих бакота, важно лишь то, чтобы все возможные значения скульптуры укладывались в круг представлений о культе предков, царстве мертвых, об отношениях между живыми и мертвыми.

Подавляющая масса африканских скульптур изготовлена из дерева, которое под воздействием климата и термитов быстро разрушается. Поэтому практически невозможно проследить эволюцию образов из иконографии народов Тропической Африки. Сегодня можно лишь предполагать, что их развитие шло от образов более или менее конкретных, реалистических ко все более условным и отвлеченным. Выше говорилось о том, что в иконографии нашло выражение видение архаичным сознанием сил, выступающих в мифическом мире. Изучение африканской пластики позволяет уточнить, что далеко не всегда в ней обнаруживаются конкретные признаки этих сил. В процессе перехода из сферы общественного воображения в искусство они подвергались значительной переработке, зачастую художник создавал их предельно обобщенный символ. Система таких символов не отражала прямо конкретное видение мифического мира, а представляла собой его истолкование. В символах общество высказывало общие идеи, которыми объясняло собственные взаимоотношения с мифическим миром, определяло роль и значение мифических сил в социальном мире. Временами оно прятало этот мир за символами от непосвященных, от тех, кто неосторожным поступком или словом мог бы нарушить отношения, сложившиеся между социальным и мифическим мирами.

Объективируя миф в символах, создаваемых изобразительным искусством, общество подтверждало его реальность. Так, когда члены тайного общества входили в маски в деревню, их шествие воспринималось как вторжение мифических персонажей в местную жизнь. Более того, участники шествия в большей или меньшей степени отождествляли себя с образами, представляемыми их масками. У тех народов, у которых масок не существовало, человек, выступающий носителем или представителем мифического героя, соответствующим образом раскрашивал лицо и тело, иногда изменял прическу. Грим служил эрзацем маски.

Без изобразительного искусства подобное объективирование мифа было бы, очевидно, невозможным. А оно было необходимо не только для утверждения реальности мифических представлений, существовавших в народном сознании. В совокупности маски и другие скульптурные произведения были посредником между социальным и мифическим мирами, каналом связи между человеком и его предками, между человеком и богами. Каждая маска, каждая скульптура были не просто высеченным из дерева сим-

волом божества; они служили одновременно своеобразным «вводным устройством», позволяющим донести до богов и предков волю людей, их пожелания. Согласно представлениям архаичного сознания, между символом и скрывавшейся за ним мифической силой существовала неразрывная, живая нить, подобная нервам, бегущим от кожи к мозгу человека.

Выраженные в пластической форме, коллективные представления были особенно сложны. Образы мифического мира сплетались в них с общими идеями, а внешняя материальная оболочка служила их условным воплощением. Взятые вместе, они образовывали целостную иконографическую систему, несущую огромный идейный заряд и играющую исключительно важную роль в обрядности, в жизни. Язык этой системы, хорошо понятный ее создателям, сегодня с трудом поддается дешифровке в силу условно-символического характера многих его элементов. Однако важность содержащегося в них послания не вызывает сомнений.

Сочетая конкретное и общее, коллективные представления в то же время несли глубокий отпечаток дуализма, характерного для восприятия мира архаичным общественным сознанием. Некоторые ученые видят в нем проявление стихийного диалектизма народной мысли, но, как и элементы стихийного материализма или стихийного идеализма, присущие в равной степени архаичному сознанию, они никогда не осмыслились в качестве таковых самим человеком доклассового общества.

М. И. Шахнович напоминает вывод А. М. Деборина, согласно которому понятия рождаются, как правило, парами, так как возникают из сравнения, мыслятся через сопоставление со своей противоположностью. Так, например, понятие внутреннего, пишет М. И. Шахнович, появилось одновременно с понятием внешнего, понятие правого — с понятием левого, света — с тьмой, покоя — с движением. По мнению ученого, только со временем человек научился представлять себе антитезы раздельно, и слова приобрели однозначный смысл. Совершенно справедливо он отмечает, что «противоположности разных предметов и явлений осознавались примитивно в их единстве и неразрывной связи между собой» [27, с. 37].

Дуализм восприятия мира отражал начальное, видимо, древнейшее усилие общественной мысли как классифицировать свои представления об этом мире, так и вносить в него элемент организации. Хотя со временем в архаичном сознании появились более сложные системы классификации понятий и организации окружающего общественного микрокосма, эта древнейшая система сохранила поразительную устойчивость. В мировоззрении народов Тропической Африки, несмотря на высокую степень их культурного развития, она продолжала оставаться одним из важнейших элементов того порядка, который общественное сознание вносило в окружающий мир.

Космогонические мифы, донесшие до современности древние образы, рассказывают о богах-гермафродитах, о богах, сочетающих в себе мужское и женское начала. Лишь с течением времени эти образы расщепились, отражая становление человеческого общества с его четким разграничением места мужчины и женщины в социальной жизни, в труде. Но и сегодня в пантеоне некоторых этнических групп, как отзвук далеких представлений, сохранились двуполые божества. У живущей в дельте Нигера небольшой народности экой члены общества «экпо» носили двуликую маску, обтянутую кожей антилопы. Одна ее сторона, изображающая мужское лицо, была черной; глаза маски закрыты. На другой стороне представлено женское светлое лицо с открытыми глазами. По местным поверьям, янусоподобная голова, всматривающаяся в прошлое и будущее, символизирует всемогущество и всевидение [132, с. 151].

Очевидно, что дихотомия, как принцип классификации собственных представлений и организации окружающего мира, была заимствована архаичным сознанием в самой действительности. Она лишь абсолютизировала внешний дуализм, контрасты между светом и тьмой, жарой и холодом, мужчиной и женщиной, правым и левым и с жесткой последовательностью стремилась подчинить этой схеме свое понимание мира.

В культуре едва ли не каждого африканского народа многочисленны примеры того, как дуалистическое восприятие действительности влияло на людское поведение.

Тамберма — небольшая этническая группа, живущая в Северном Того, в районе горного массива Атакоро. По свидетельству этнографа Д. Боремансе, культура этого народа была сравнительно слабо затронута современными веяниями и сохранила многие древние черты. В частности, исследователь отмечал, что жилища тамберма были строго ориентированы по линии восток-запад в соответствии с мифическими представлениями и историческими преданиями, согласно которым в далеком прошлом тамберма пришли в район их нынешнего расселения с запада. Соответственно вход в дом всегда смотрит на запад, тогда как его задняя стена повернута к востоку. Что касается внутреннего пространства жилища, то оно разделено на две половины — северную и южную. Левая, северная сторона отведена женщинам, а южная, правая — мужчинам. Женщины и дети обязаны спать на северной половине жилища.

Д. Боремансе подчеркивал, что противопоставление правого и левого символизирует дихотомию мужского и женского полов. Оно прослеживается у тамберма и в погребальных обрядах. Перед погребением тело мужчины располагается на правой, южной стороне террасы дома, тело умершей женщины — на северной, левой стороне. Покойника-мужчину выносят из дома вправо, и процессия обходит дом с правой стороны. Тело женщины обносят в про-

тivelyположном направлении. Наконец, в могиле покойников кладут головой к востоку, но мужчин — на правом боку, а женщин — на левом.

Во время церемонии похорон умершего «расспрашивали» о виновниках его смерти. Вопрос ставился так, чтобы ответом могло быть «да» или «нет». Если тело умершего, находящееся на плечах двух мужчин, наклонялось вправо, это означало «да», если влево — «нет». Это совпадение «правого» и положительного ответа, а «левого» и отрицательного отнюдь не случайно. «Правое» соответствовало положительному в жизни, «левое» — отрицательному, что подчеркивало главенствующее положение мужчин и подчиненное положение женщин [53, с. 195—200].

Второй пример — культура ловеда, бантуязычного народа из Северо-Восточного Трансвааля. В засушливом, жарком климате этого края особую важность приобретала дихотомия «жара» и «холод». Как писали исследователи культуры ловеда супруги Дж. и Э. Криге, «жар» и «холод» являются для ловеда важнейшими категориями сознания. «Жар» воспринимался им как нарушение нормального порядка, требовавшее применения «охлаждающих» средств. Если в крае складывалась ненормальная обстановка, то на все очаги требовалось побрызгать специальным магическим снадобьем «муфого» (в переводе — «порыв свежего ветра»). Если предки «горячились», гневались, то их следовало успокоить, разбрызгивая воду на предметы, которые им принадлежали, или на их могилы. Источники «жара» — близнецов, выкидышей должны были хоронить в сырой земле. Магические снадобья, с помощью которых деревня ловеда оберегала себя от ведьм, часто назывались «вещами, вызывающими холод». «Охлаждающие» средства успокаивали у ведьм «жжение» пальцев, которое побуждало их творить зло. В обряде очищения от «грязи», смерти использовались сочные луковицы полевых растений. Супруги Криге отмечали, что немало знахарской изобретательности требовалось для изготовления «охлаждающих» порошков и настоек, противодействующих жару в организме больного. Неудивительно, писали они, что ловеда для исцеления больных малярией применяли лекарства, которые устранили жар обильным потением. «Жар» обычно вызывался нарушением, связанным с родами, с угрозой человеческой жизни, а поэтому тесно ассоциировался с половыми отношениями и смертью [124, с. 69].

Дуалистическое восприятие действительности оказывало глубочайшее воздействие на формирование коллективных представлений. С одной стороны, для архаичного сознания была характерна парность представлений, с другой — им абсолютизировалась их противоположность. Женщина противопоставлялась мужчине, жар — холоду, чистота — скверне, причем каждое из этих представлений наделялось несовместимыми признаками. Подчиняясь такой логике, архаичное сознание рисовало белым образ умершего.

Оно считало, что огонь, разрушающий, превращающий твердое дерево в мягкую золу и, напротив, мягкую руду в твердый металл, наделен способностью коренным образом менять свойства и человека, и различных предметов. Злая душа ведьмы, сгоревшей на костре, становилась доброжелательной к людям. Абсолютизировалось противостояние социального мира и мира «дикий» природы, в котором все было противоположно порядкам, установленным людьми.

Окружающий человека микрокосм раскрывался перед ним как арена великой драмы, герои которой разделены невидимой, но непреодолимой линией на два лагеря, противостоящих один другому. Как обеспечить собственную безопасность в центре извечного противоборства противоположных сил? Как выжить, уцелеть под их ударами? Как сохранить завоеванное трудом многих поколений относительное благополучие человеческого общества? В том, как была организована трудовая деятельность в общине, в ее обрядности, т. е. в формах ее взаимоотношений с мифическими силами, во всем, что практически делалось людьми в ответ на эти преследовавшие их ум вопросы, прослеживается влияние дуалистического восприятия мира.

Вместе с тем участвовавшие в противоборстве силы были не равны. То, что в общественном сознании помечено знаком «плюс», преобладало над тем, что помечено знаком «минус». В космогонических мифах свет торжествовал над тьмой. По представлениям ловец, «холод» позволял человеку побеждать «жар». В общественной жизни мужчины господствовали над женщинами. В ритуале каждого африканского народа существовали обряды, дающие возможность очиститься от скверны. Наконец, социальный мир располагал многочисленными способами противодействовать миру природы, миру дикости и был неоспоримо выше, чем он.

Народная культура оптимистична, и этот оптимизм отчетливо проступал в неравновесии света и тьмы, чистоты и скверны, жизни и смерти.

Продолжая анализ структуры архаичных коллективных представлений, нельзя не задуматься над вопросом, как соотносились в них данные реального опыта и миф. Африканские народные культуры дают богатейший материал для изучения этой проблемы, поскольку в Тропической Африке до сравнительно недавнего времени миф еще не замыкался узкими рамками литературы, оставаясь частью действительности, с которой повседневно сталкивался человек. Он существовал не только как грозная картина действующих вокруг общества таинственных сил, но, как голубое небо отражается в каждой капле воды, обнаруживал себя в каждом явлении природы, в каждом предмете, в каждом растении, дереве, в каждом звере и птице, в каждом камне. Правда, лишь в редких случаях миф выступал открыто, явно. Обычно он скрывался за вещной оболочкой предметов, окружающих человека.

Сосуществование мифа и данных более или менее адекватного познания действительности практически в каждом коллективном представлении типично для архаичного сознания.

У балуба, когда вождь умирал, придворные говорили, что он болен, поэтому его тело не может быть похоронено до тех пор, пока новый вождь не получит династических реликвий, призванных наделить его божественной силой. Подданные сооружали вокруг нового вождя специальную хижину без дверей и окон, называвшуюся «кобо ка малуа». Вместе с вождем в ней оставались дочь его брата и двое придворных. В хижине вождь спал на плетеной из травы циновке, окруженной законченными черепами предшественников. Обычно он находился в вынужденном заключении от одного до четырех дней без воды и пищи. Все это время он проводил в общении с предками, которые, как подразумевалось, передавали ему свои мудрость и знания, необходимые для успешного царствования. По окончании срока, когда вождь покидал временное жилище, он в глазах подданных уже был полубогом [58, с. 21—22].

Вождь возводился на высокий пьедестал не только у заирских балуба. В Тропической Африке общество видело в вождях посредников в своих отношениях с мифическими силами, и эту роль они играли потому, что им присуще божественное начало. Общественное представление о вождях было двойственным: с одной стороны, никто не забывал, что на троне человек со всеми его слабостями, с другой — он наделялся могуществом, которое побуждало приравнивать его к мифическим героям.

У многих африканских народов существовал запрет охотиться на некоторых животных. Отчасти это объяснялось тем, что звери символизировали племенных предков. Но существует и другое объяснение: в зверином обличье перед людьми являлись боги.

Этот перечень можно было бы продолжать до бесконечности. Он подтверждает, что представление о каждом элементе окружающей действительности включало признаки как его внешней, вещной оболочки, так и скрытой сути. Это отнюдь не означает, что любой элемент внешнего мира обожествлялся архаичным сознанием либо наделялся некой особой душой. Но древнее африканское общество признавало существование скрытой внутренней связи между внешне сходными предметами, явлениями, поступками, и поэтому каждый элемент внешнего мира был звеном в длинной, бесконечной цепочке, ведущей от реального мира в мир мифа, в мир богов.

Изучая культуру небольшой этнической группы Замбии — идембу, английский этнограф В. Тэрнер обнаружил, что в ритуале этого народа одно из центральных мест занимает дерево мудрости — «молочное дерево». Он попытался выяснить, чем обусловлена его роль в обрядности идембу и пришел к ряду интересных заключений.

По наблюдениям ученого, дерево мудийи привлекло внимание ндембу тем, что при надрезе коры выделялся белый, напоминающий молоко сок. В силу этой особенности оно было уподоблено в народном сознании женской груди, молоку, которым мать кормит ребенка. Но в этом было не единственное его значение. По народному выражению, дерево мудийи представляло «мать и ее ребенка». А из такого толкования следовала длинная цепочка других значений, причем, как подчеркивал В. Тэрнер, общественная мысль шла от конкретного к все более обобщенному смыслу, развиваясь в нескольких направлениях. Анализируя обряд зрелости девушек — «нганга», ученый отмечал, что на одном уровне обобщения «молочное дерево» становилось отождествлением, или, по его словам, символом, принципа матрилинейности, на другом, более высоком — представляло племенной обычай, наконец, на самом высшем — воплощало единство и преемственность в обществе ндембу. Другая цепочка значений соединяла образ «молочного дерева» с девичеством, женственностью, замужеством, деторождением [213, с. 86].

Разъясняя механизм, с помощью которого архаичное сознание выстраивало свои цепочки отождествлений, В. Тэрнер подчеркивал, что внешние уподобления и определяли действительность отдельных символов. В обряде, совершаемом для того, чтобы наделить женщин способностью к деторождению, использовались части обильно плодоносящего дерева или дерева, обладавшего огромным количеством воздушных корней. Ндембу говорили, что плоды и корни представляют потомство. Воплощая плодородие деревьев, они могли и женщин наделить способностью к деторождению [214, с. 32].

Подобные идеи порождали соответствующую обрядность. Предметы, наделенные ритуальным значением, становились фокусом человеческой деятельности, окружались почитанием. Включаясь в ритуал, эти символы начинали играть активную социальную роль. В частности, обряды, связанные с «молочным деревом», не только объединяли всех ндембу, но и обуславливали их разделение на отдельные подгруппы: женщины противопоставлялись мужчинам, девушки — замужним женщинам, матери — остальным женщинам. В. Тэрнер писал, что во время обряда девичьей зрелости танцующие у «молочного дерева» женщины распевали песни, высмеивающие мужчин, и не пускали их танцевать в свой круг [214, с. 23].

Как и многие этнографы, изучавшие африканские культуры, В. Тэрнер заметил, что его информаторы видели в одном и том же символе различный и временами даже противоположный смысл. Он объяснял это наблюдение не безразличием или разной степенью посвященности в таинства ритуала, а тем, что «такие символы с течением времени включают в свое содержание большинство важнейших сторон общественной жизни, так что в опре-

деленном смысле они начинают представлять само человеческое общество» [214, с. 43—44]. К тому, что писал ученый, следует добавить, что происходила поляризация внутреннего содержания общественных представлений. Каждое из них имело два «полюса» значений, и если на одном концентрировались идеи, связанные с моральным и социальным порядком общества ндембу, с принципами социальной организации, с нормами и ценностями общественных отношений, то на другом — обычно природные и физиологические явления и процессы.

Проделанный В. Тэрнером анализ коллективных представлений ндембу вплотную подводит к вопросу о природе связей, соединяющих в цепочку родственные понятия. Насколько можно судить, ндембу в своем поведении, особенно в обрядности, исходили из убеждения, что такая цепочка образовывала нечто вроде живого нерва, по которому распоряжения, полученные от общества одним ее звеном, передавались во все последующие. Подобный подход совершенно чужд современному сознанию, ищущему исключительно рациональные взаимозависимости между идеями; однако он типичен для архаичной культуры, воспринимавшей действительность как единую живую ткань предметов и явлений. Во всяком случае, когда разум человека доклассового общества создавал цепочку отождествленных или уподобленных предметов и явлений, то он подчинялся некоему общему взгляду на характер их близости, следовал логике, основывающейся на том, что родственные по признаку внешнего сходства предметы и явления соединены внутренне и взаимозависимы.

Скрытая суть процессов и явлений оставалась тайной для архаичного сознания, и тем большее значение оно придавало их внешним признакам, внешним чертам. Любое их изменение приводило к необходимости перемещать затронутый предмет из одной цепочки в другую, трансформировало, преображало его внутреннюю суть, рвало связи, соединяющие с остальными звеньями цепочки.

В силу существования внутренней близости между внешне сходными предметами и явлениями архаичное сознание воспринимало их двояко: соответственно их реальности и как символы других предметов и явлений цепочки. В определенных условиях символическое значение предмета могло переосмысливаться, изменяться.

У заирских комо неперенным атрибутом жреца-моаме был жезл, к которому только он мог прикасаться. Когда жрецы собирались вместе, они связывали жезлы пучком вокруг центрального, несущего столба обрядовой хижины. Тем самым, отмечал исследователь культуры комо В. де Майе, они подтверждали свое единство в действии, а также, вероятно, союз с небом, которое ассоциировалось с крышей, с предками, пребывающими на небе. Связь с небом в других случаях выражало поднятое вверх рож-

ном копье вождя с красным бапаном, символом солнца, на рожно. Наконец, идею контакта живых и их предков, земли и неба символизировали у комо стволы деревьев, пораженных молнией. По представлениям комо, гроза была проявлением гнева родоначальника племени, а удар молнии в дерево уподоблялся акту оплодотворения. Жрецам моаме и тем, кто участвовал в их обрядах, запрещалось валить пораженные молнией деревья [142, с. 245].

Значение крыши как символа неба, дерева как символа связи между людьми и их предками обнаруживалось в представлениях многих африканских народов. В романе «Стрела бога» Чинуа Ачебе вспоминает, что у его родного народа — игбо тщательно оберегаемый жезл олицетворял неразрывность уз, соединяющих род с предками. Сломать его считалось величайшим святотатством, и в романе рассказывается, как нарушитель запрета был застрелен владельцем сломанного жезла. И никто из свидетелей не осудил убийцу, его поступок в их глазах был вполне оправдан.

В архаичном сознании восприятие предмета в единстве его реального и мифического содержания совпадало с его осмыслением в единстве конкретного и символического значений. В. Тэрнер, в частности, подчеркивал, что господствующие символы тесно ассоциируются у ндембу с потусторонними силами. Одни из них воспринимаются как их вместилище, другие отождествляются с ними, третьи рассматриваются как их представители [214, с. 31].

Идея о том, что внешний облик предмета определяет его суть, что изменение этого облика приводит к качественному внутреннему изменению предмета, что сходные по внешним признакам предметы внутренне соединены между собой, является одной из центральных в архаичном сознании. Ее влияние на древнюю африканскую культуру, на поведение людей было исключительно большим. Она давала в руки древнего общества видимость огромной власти над природой, над мифическим миром. Создаваемая человеком система символов рисовалась ему мощным рычагом воздействия на действительность. К тому же общество не ограничивалось теми символами, которые обнаруживало в природе, а лепило их само, образуя графические знаки, разрабатывая обрядность, используя слово. Графические знаки, обрядовые жесты, слово сливались обществом в единый ритуал, призванный обеспечить ему безопасность, внутреннее единство, материальное благополучие. Этот ритуал был своеобразной метафорой мифического мира.

В связи с тем что малейшее внешнее изменение символа ломало его внутреннее содержание, а соответственно изменяло и функцию, было чрезвычайно важным поддерживать незыблемость его формы. Устойчивость формы являлась важнейшим условием действительности ритуала в тех обстоятельствах, в которых общество считало необходимым к нему прибегать. Каждый символ должен

был воспроизводиться без малейшего нарушения формы, каждый жест обряда — в точности повторять уже совершенный когда-то. Очевидно, что племенная система символов носила замкнутый характер, ее «язык» был недоступен чужакам, иноплеменникам.

Не менее очевиден и пронизывающий ее дух консерватизма. Согласно внутренней логике системы, любая новация была чревата опасностью неподконтрольных обществу потрясений. Ею воспитывалась в людях нетерпимость к новизне, к новым идеям и представлениям. К тому же, поскольку каждый символ-знак тянул за собой множество других символов-знаков, на этой почве развивались прорицательство, гадание, вера в сновидения, в предзнаменования. Все это благоприятствовало влиянию на общественное сознание факторов иррациональных.

Таковы некоторые особенности структуры коллективных представлений, присущих архаичному сознанию. Они позволяют увидеть, как истолковывалась африканцами действительность в далеком прошлом, проливают свет на своеобразие их мировоззрения в эпоху, когда государство лишь начинало разрывать плотную пелену родо-племенных отношений.

ОСОБЕННОСТИ АРХАИЧНОГО СОЗНАНИЯ

Некоторые черты структуры коллективных представлений характерны для архаичного сознания. Так, если в отдельных представлениях были зачастую слышны лишь далекие отголоски древних идей, то в народной культуре эти идеи складывались уже в целые пласты, которые оказывали огромное воздействие на человеческую деятельность. Если в отдельных представлениях обнаруживались только следы дуалистического мировосприятия, то на уровне народного сознания этот дуализм выступал как одно из важнейших его качеств.

Анализ структуры коллективных представлений, таким образом, проливает свет и на некоторые особенности архаичного сознания. Тем не менее он позволяет увидеть далеко не все его черты. Остается в тени, в частности, такая важнейшая особенность, как неумение в некоторых обстоятельствах провести разграничительную линию между возможным и невероятным.

Первым на это обратил внимание Л. Леви-Брюль. Говоря о людях древнего общества, он отмечал: «Для этих умов граница между тем, что физически возможно или невозможно в нашем мире, не столь отчетливо определена, как для нас; часто она вообще не определена; я это и выразил словами, утверждая, что у них нет чувства невозможного. В сущности, эта формулировка равноценна утверждению, что законы, управляющие этим миром, могут в любой момент опровергать самих себя. Отсюда

становится понятным, почему они серьезно принимают за правду рассказываемое в мифах, ведь принцип устойчивости законов и форм, априорно мешающий нам допускать их вероятность, для них не обязателен» [133, с. 185—186].

Огромно количество фактов, подтверждающих основательность заключений Л. Леви-Брюля. Сам ученый приводил как пример, в частности, убежденность нигерийских бороро в том, что их соседи — трумаи проводят ночи на дне рек. Конечно, бороро прекрасно знали, что в воде люди тонут и погибают, и ни один из бороро никогда не решился бы сам погрузиться на речное дно, чтобы провести там ночь. Но, по их мнению, трумаи тем и отличались от бороро, что обладали способностью пребывать в воде. Колдуны могут летать по воздуху, говорили они. Почему же трумаи не могут спать в воде? [133, с. 11—12].

Архаичное общество было действительно лишено «чувства невозможного». Но полностью ли? Границы возможного были довольно отчетливо обозначены вехами повседневного трудового и социального опыта, и все-таки конкретность этого опыта оборачивалась ограниченностью, поскольку сознание еще не решалось обобщать, распространять его данные на всю действительность, на весь мир, а под воздействием мифических представлений рассматривало эти данные как частные случаи, не имеющие общего значения. Подобно тому как в рамках отдельного коллективного представления сочетались реальный опыт и миф, так и в широких границах архаичного сознания реальный опыт и миф не сталкивались между собой, не исключали друг друга, а мирно уживались, сосуществовали. Получалось так, что неспособность архаичного сознания признать невероятность какого-либо предполагаемого «факта» питала миф, реальность которого признавалась чуть ли не безоговорочно, тогда как мощное воздействие мифа мешало выработке обществом объективных критериев возможного и невозможного. Лишь столетия социально-трудового опыта позволили разорвать этот порочный круг.

Интересно в этой связи задуматься над вопросом: что же могло удивить — и могло ли? — человека доклассового общества? Его воображение порождало фантастические метаморфозы, наделяло людей и богов поразительными свойствами. Скажем, круг представлений о ведовстве допускал, что люди способны мгновенно перемещаться на огромные расстояния, что они в состоянии одновременно находиться в нескольких местах. Вода моря либо озера могла расступиться перед человеком, как Красное море перед Моисеем и его народом, горы слушались его слова. Но значила ли эта безудержная власть фантазии, что не было событий или явлений, которые вызывали бы в людях недоумение, растерянность, изумление? Конечно, были. Но такие события или явления волновали не своей «невероятностью», а тем, что представлялись отклонением от установившегося порядка вещей.

Для архаичного сознания граница проходила не между возможным и невозможным, а между извечным порядком и тем, что этот порядок нарушало, между древней нормой быта и ломавшим ее новшеством. Отвечая на вопрос о месте человека в мироздании, древнее африканское общество исходило из того, что, хотя оно по своей внутренней структуре и состоит из противоположных сфер — реальной и воображаемой, социальной и мифической, оно едино, целостно. И эта идея единства, целостности мироздания обычно выступала в форме утверждения, что в жизни царит некий изначальный порядок, который охватывает жизнь человека, жизнь общины, жизнь всего мироздания, связывая нити судеб личности, общины, мироздания в единый тугой узел. Отношения богов и людей регулировались сложным ритуалом и многообразными запретами, причем как нарушение ритуала, так и несоблюдение табу даже одним из членов общины навлекало на всех ее членов, связанных между собой узами коллективной ответственности, жестокую кару. Напротив, поддержание социального порядка, т. е. мира и гармонии в общине, а также соблюдение норм взаимоотношений с мифическим миром гарантировало благосклонность богов. В сущности, идея порядка была отражением тяги древнего общества к неизменности всего существующего и к сохранению собственной социальной однородности.

Представление о существовании некоего изначального порядка играло колоссальную роль в жизни племенного коллектива. «Уважать порядок, — отмечали французские африканисты Л. В. Тома и Р. Люно, — значит подчиниться закону предков, опираться на нормы, содержащиеся в мифе, следовать за теми, кто в силу первородства обладает властью, — вождями, королями, жрецами, старейшинами, не нарушать запреты — короче говоря, избегать любых крайностей (в добре и зле) и любого отклонения от обычая, преодолевать вредоносные последствия изменений, предупреждать конфликты, какими бы они ни были и откуда бы ни надвигались, а также ненормальности» [211, с. 65].

Изначальный порядок зависел от поддержания порядка внутри общины, и боги тщательно наблюдали за его поддержанием. Архаичное сознание исходило из несформулированного, но всеми глубоко воспринимаемого постулата о существовании коллективной ответственности общины за поступки — или проступки — любого из ее членов. Это убеждение питалось уверенностью в прочности, в неразрывности внутренних органических связей между всеми частями одного коллектива. О силе подобных представлений свидетельствуют произведенные М. Дуглас исследования культуры небольшой этнической группы леле, живущей на юго-западе Заира. Солидарность каждой деревни, отмечала она, поддерживается взглядом, что проступок одного из ее жителей отрицательно отзовется на остальных, а бесплодие отдельной женщины или неудача одного охотника могут объясняться общим

состоянием отношений там, где они живут. От внутреннего порядка деревни зависел, по мнению леле, успех охоты, важнейшей трудовой деятельности мужчин. «Для удачи на охоте требуется,— писала М. Дуглас,— чтобы внутренняя солидарность деревни была реальной в буквальном значении этого слова. Кровопролитие, драки, любое насилие, а также оскорбления и грубые слова „портят“ деревню, нарушая согласие между людьми. Чувствительно „здоровье“ деревни к нарушениям порядка в семье, к ссорам между мужем и женой» [72, с. 13—14].

Уже в сотворении мира человек видел попытку внести порядок в первозданный хаос. У небольшой северокамерунской народности фали мифы рассказывают, что Черепаха и Жаба были теми существами, которые разъединили сушу и воду, создали части света. Герой-прародитель То Дино, спустившийся на землю с неба по гороховому побегу, собрал всех животных — они были бесполоыми — и разделил на мужские и женские особи. Он же выделил домашних животных из массы диких, а также распределил ремесла, все трудовые обязанности между мужчинами и женщинами. Когда от брака Черепахи с Крокодилом и Жабы с Вараном появились первые четыре человеческие пары, они были расселены по четырем частям света.

В этих мифах отражены лишь общие черты установленного на земле порядка, но на деле общество относилось к мифическим временам возникновения всех сколько-нибудь значительных черт своего повседневного уклада. Нетрудно проследить внутреннюю логику, соединяющую круг этих представлений с идеей предопределенности индивидуальной человеческой судьбы. Она как бы вытекала из того факта, что еще при сотворении мира были очерчены рамки, в которых замкнуто существование общества.

В судьбе человека многое казалось предначертанным заранее, задолго до появления на свет. Нигерийский писатель Чинуа Ачебе писал в одной из статей, посвященных культуре игбо, что, по их убеждению, человек получает свои дарования и таланты, свой характер, более того, самую долю в жизни до того, как рождается [30, с. 97]. Соседи игбо — йоруба верили, что душа еще не родившегося ребенка склоняется перед божеством Олодумаре и из его рук обретает свою земную судьбу. Просьбы того, кто скромно просил божество о пище, деньгах и детях, удовлетворялись в течение земного существования. Души, выражавшие свои требования так, словно они имели право получить то, что просили, часто обманывались в своих ожиданиях. Йоруба были убеждены, что ворожеи могли порекомендовать такие жертвоприношения, которые скажутся на ходе событий в ближайшее время, но бессильны изменить течение жизни человека, его судьбу [44, с. 86].

Близкий мировоззрению йоруба круг представлений о предопределенности человеческой судьбы разделялся их соседями би-

ни. Они, как и йоруба, верили, что перед появлением на свет душа идет к творцу Осанобуа и преклоняет перед ним колени. Она говорит ему, кем желает быть в мире — крестьянином либо торговцем, воином либо скульптором либо, как сказал однажды оба — государь Бепина в беседе с исследователем Р. Брэдбери, «вором или вождем». И просит бога дать ей материальные и духовные средства, которые позволили бы успешно справиться с уготованной ей ролью. После того как душа высказала пожелания, Осанобуа ударяет жезлом по земле, скрепляя их своей волей. Поэтому когда человек остается, несмотря на все усилия, ужасающе бедным, когда женщина бесплодна или же дети ее умирают один за другим, в таких случаях говорят, что у этих людей «злая судьба» или же что они ведут себя вопреки предназначению.

Комплекс представлений о предопределенности человеческой судьбы составлял одно из главных оснований архаичного миропонимания и оказывал огромное влияние на социальное поведение людей. Как подчеркивал Р. Брэдбери, «различия в положении, ранге, богатстве, здоровье, потомстве и успехе не объясняются целиком людским старанием. Одни, очевидно, рождены для того, чтобы быть богатыми, другие — бедными, одни — земледельцами, другие — ремесленниками, одни будут иметь неисчислимое потомство, а другие останутся бездетными» [55, с. 41].

Была «упорядочена» вся жизнь человека — от рождения до смерти. В его существовании имелось несколько своего рода поворотных точек, когда личность внутренне преображалась, каждый раз обретая растущее социальное значение. Так, социальным «рождением» человека было наделение его именем. После этой церемонии у него появлялась душа, благодаря которой он становился частью общинного коллектива. Следующей вехой был обряд посвящения в полноправные члены общины. Обрядом признавалась зрелость личности, а нередко человек одновременно получал и новое имя, отвечающее его более высокому общественному положению. Поднимаясь выше по социальной лестнице, он создавал собственную семью, наконец, становился отцом. Кульминационной точкой внутреннего развития личности и общественной «карьеры» был статус деревенского старейшины, посредника между миром живущих и миром усопших.

В эти жесткие рамки и укладывалась рядовая человеческая судьба. Но отнюдь не каждому было дано пройти путь — от младенчества к почитаемой старости. Человек должен был сам тщательно избегать любого поступка, который нарушал бы извечный порядок и мог вызвать его столкновение с таинственными мифическими силами. Да и община строго наблюдала за тем, чтобы никто из ее членов не нарушал установленного хода вещей: такое нарушение было бы чем-то большим, чем вызов общепринятым верованиям либо морали; это был бы удар по жизненному благополучию общинного коллектива.

Предопределение, таким образом, намечало основное направление человеческого существования, но обрядность открывала перед личностью возможность в известных пределах повлиять на то, в какой степени сбудется эта судьба. Обряды позволяли смягчить ее удары. От соблюдения ритуальных предписаний во многом зависело и то, насколько значительным будет внутренний рост личности и ее общественное признание, иначе говоря, как высоко она поднимется по лестнице родо-племенной иерархии.

Любое нарушение изначального порядка вызывало тревогу. С опасением встречали люди отклонения от привычных норм, даже если они носили благоприятный для них характер. Находившие самородок золотоискатели Верхней Гвинеи совершали благодарственные жертвоприношения, но, явно опасаясь, что этот дар богов может обернуться для них несчастьем, не сохраняли самородок у себя, а передавали вождю, который был ближе к тому миру, где решались судьбы людей и которому не угрожала опасность, связанная с редкой находкой. Страх и беспокойство за будущее вызывала у охотников слишком большая удача. И они, боясь собственной радости, подобно золотоискателям, совершали обряды, призванные умиротворить духов.

События, которые нарушали обычный порядок вещей, считались у суданских динка проявлением деятельности богов. Английский этнограф Дж. Лиенхардт пишет в своем исследовании верований этого народа: когда над его территорией появились первые самолеты, в жертву богам было заколото 50 быков. Самолет, впрочем, мог действительно показаться чудом, но выросшая на огороде огромная тыква тоже вызывала почтительное изумление. Владелец огорода отказывался ее срезать и стремился умиливать ниспославших ее богов, принеся им в жертву козла [134, с. 49].

У дагомейских фонов было распространено поверье, что аномальные или уродливые дети — это земное воплощение «владин вод» — водунгов тохоссу. В Абомее они обитали в окрестных ручьях, и появление их на земле, среди людей, считалось признаком недовольства, призывом к порядку. Обычай в прошлом требовал, чтобы ненормального ребенка бросали в ручей, в родную стихию тохоссу. Для того чтобы умиротворить бога, ему позднее приносились жертвы [219, с. 189].

Среди кенийских абалуя вызывали настороженность и опасения даже ничтожные, на наш взгляд, отклонения от нормы во внешнем облике людей и в поведении животных. Когда у ребенка первым прорезался верхний зуб, когда он слишком много кричал без видимой причины, когда на подбородке женщины начинали расти волосы, когда курица кукарекала петухом, когда корова обвивала хвостом ствол дерева, — все эти нарушения привычного хода вещей казались абалуя признаком неведомой, но реальной опасности [223, с. 45].

Этот страх с особой силой обнаруживался в крестьянской общине, когда одна из женщин деревни рожала двойню.

Рождение в семье замбийских ламба близнецов — мальчика и девочки воспринималось как предвестие несчастья. Отец немедленно обращался к ведуну за оберегом. Ворожей готовил для него амулет, над которым он и его жена произносили особые заклинания. Второй амулет погружался в воду, которая после этого выпивалась. Наконец, третий оберег бросался в костер, дым от которого должен был заполнить хижину [70, с. 133].

У лаго Уганды вызывали ужас любые ненормальности у новорожденного, которые представлялись результатом вмешательства могущественной и опасной силы. Что касается близнецов, то их рождение вызывало смешанную реакцию. Поскольку появление сразу двух новых членов укрепляло род, их принимали с ликованием, но, как отмечал английский этнограф Т. Хейли, к радости примешивались страх и беспокойство. Родители близнецов и они сами до конца своих дней оставались людьми, особо отмеченными духами. При каждом важном начинании в общине следовало совершать специальные обряды, связанные с близнецами, чтобы обеспечить безопасность предприятия [98, с. 103].

Если у одних африканских народов рождение близнецов вызывало страх или настороженность, то у других это считалось проявлением благожелательности мифических сил. У заирских бабембе, как отмечал Ж. Эмеди, близнецы считаются сверхъестественными существами. Они приходят к людям с гор, посланные духами или душами умерших предков. Все в деревне старается им угодить. У них должна быть одинаковая одежда, их кормят одинаковой едой. Когда один близнец падает, то и его брата кладут на землю. Если один из них плачет, дают плакать и второму. С особым вниманием близнецов оберегают от порчи, от колдунов. Лишь через два месяца после рождения их выпосят из хижины, причем по этому поводу устраивается большой праздник, на который приглашают сородичей и друзей. Ожидается, что каждый гость принесет с собой подарки. Родители близнецов, повивальные бабки, ближайшие родственники окрашивают себя в белый цвет — цвет умерших предков, символически переходя на время торжества в мифический мир.

Родившая близнецов женщина покидает группу рядовых общинниц и причисляется к знати. Она получает право свободно высказывать свои мысли даже в присутствии деревенских старейшин. После смерти ее хоронят не на общем кладбище, а в секретном месте, иногда в пещере [79, с. 13—15].

С этим отношением к близнецам интересно сопоставить подход в африканском обществе к слабоумным, к душевнобольным.

В силу того, что их поведение противоположно нормальному, общепринятому, они считались как бы частью мифического мира,

который по природе своей был антитезой миру социальному. Там аномальное поведение было естественным.

Как и близнецы, слабоумные считались отмеченными особой печатью. У ряда африканских народов было распространено убеждение, что душевнобольные способны противодействовать злу, враждебным общинным влияниям и воздействиям. И этот взгляд понятен, если учесть близость людей слабоумных или безумных к действующим в мифическом мире силам. До известной степени они сами были частью того мира.

Мысль об извечности и незыблемости установленного в эпоху творения порядка была своеобразной доминантой древнего общественного сознания. На ее основе вырастали многие другие идеи и представления, из которых одни дополняли и уточняли картину мироздания, а другие служили конкретным руководством в быту, в поведении. В частности, с этой идеей тесно связано восприятие обществом нового, его отношение к изменениям в собственной структуре, в окружающей действительности.

Говоря о том, как архаичное сознание воспринимало новое, трудно не вспомнить библейского Екклесиаста, который утверждал: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: „Смотри, вот это новое“, но это было уже в веках, бывших прежде нас». В Библии часто в выразительной, лаконичной форме высказаны идеи и представления, характерные вообще для очень давних, очень древних эпох развития массового сознания, и хорошо известное изречение Екклесиаста — яркий тому пример. И в африканской народной культуре можно обнаружить немало следов бытования сходных или близких взглядов. С особой рельефностью они проступают в том, как древнее африканское общество рисовало себе течение истории. В его глазах оно характеризовалось не возникновением нового, а регулярным повторным возвращением старого. Наряду с убежденностью в незыблемости извечного порядка в обществе и природе идея повторяемости и повторности всего сущего была еще одной доминантой архаичного сознания.

В частности, именно эта идеологическая доминанта поддерживала в древних африканских обществах особый авторитет традиции, обычая. Мифы рассказывали о зарождении всех общественных установлений, о появлении патрилинейного порядка наследования, о возникновении масок сначала у женщин и их присвоении мужчинами, о разделении трудовых обязанностей между мужчинами и женщинами, между старейшинами и молодежью, о распространении различных обрядов. Решительно все важнейшие стороны жизни древнего общества «объяснялись» и освящались мифами, которые отводили обществу роль хранителя и продолжателя созданных богами обычаев, порядков, традиций, и оно должно было тщательно повторять, тщательно вос-

производить то, что некогда было ниспослано мифическими силами.

Мысль о повторяемости всего происходящего трансформировалась в сознании общества в убеждение о необходимости повторять важнейшие моменты своего существования, такие, скажем, как обряды, связанные с началом полевых работ или сбором урожая, встреча нового года. Африканское общество пристально наблюдало за выполнением этикета — норм внешних отношений между людьми, добиваясь, чтобы они повторялись, воспроизводились без малейших нарушений. Эта требовательность понятна: пренебрежение к внешним формам общественных взаимоотношений было чревато последующей ломкой всех социальных установлений.

Особое значение в глазах людей приобретал прецедент. Им руководствовались вожди в своих решениях, суды — при вынесении приговора. В исторических преданиях сохранялись поступки великих полководцев, деяния выдающихся государей, высказывания мудрых жрецов, которые становились образцом для подражания последующих поколений. Во многих африканских обществах наследственные касты людей, как бы представляющие организованную народную память, пользовались огромным влиянием.

Повторяя какой-либо образ, знак, жест, какую-либо фразу заклинания или песни, общество подтверждало извечность выражаемых тем самым идей и представлений, более того, — извечность заключенного в них содержания. Свое материальное воплощение такое движение общественной мысли находило прежде всего в различных формах искусства. На барабанах йоруба неоднократно воспроизводилась одна и та же маска. На дверях хижин в деревнях сенуфо резчик два-три раза воспроизводил один и тот же рисунок птицы, крокодила, рыбы. На ашантийских тканях повторяющиеся орнаментальные знаки образовывали сложнейшие композиции. В скульптуре, в песне, в поэзии, в орнаменте повторения отдельных мотивов, знаков, жестов начинали подчиняться определенному ритму, который был наделен мощным эмоциональным зарядом и обретал собственное, не зависящее от несомого им образного, мировоззренческого содержания значение. Не случайно поэтому ритмичность характерна для всех архаичных культур и в высшей степени присуща африканской цивилизации.

Если в плане мировоззренческом повторение одних и тех же образов, картин, жестов, знаков, слов было символическим воплощением вечности заключенных в них идей и общественных установлений, то в сфере искусства ритмика превращалась в основной композиционный принцип, в важнейшее начало внутренней структуры произведения искусства. Еще в конце прошлого века немецкий исследователь Э. Гроссе отмечал, что в древней

музыке ритм «был более значительным и более развитым элементом сравнительно с гармонией» [6, с. 267]. Он же писал об орнаменте, что «принцип ритмического порядка в искусстве низших племен выступает не менее явственно и последовательно, чем в искусстве высших цивилизованных народов» [6, с. 140]. Оставим на совести ученого выражения вроде «низших племен» или «высших цивилизованных народов». Они не вредят справедливости наблюдения Э. Гроссе.

В глазах архаичного общества ритм был не только отражением в человеческой деятельности принципа повторяемости всего сущего, он же становился в известных случаях важным элементом организации, которую общество вносило в собственное существование, в действительность. Быт людей подчинялся, с одной стороны, ритмам, которые навязывались им самой природой: скажем, ритмам дня и ночи, сухого и дождливого сезона, а с другой — ритмам, которые создавались обществом: ритмам недельных рынков, ежемесячных церемониальных обрядов, а также ритмам танца, песни, торжественного ритуала, которыми иногда объединялась в едином порыве, в едином дыхании людская община от мала до велика.

Архаичное сознание тяготело к тому, чтобы подчинять выработанным им ритмическим моделям сложное, противоречивое движение социальной ткани. В конце концов чем являлась архаичная идея порядка, как не моделью развития знакомого древнему обществу мира? А вместе с тем общественная мысль не только признавала существование постоянной опасности для изначальной гармонии вселенной, но и в многочисленных, прежде всего этиологических мифах рассказывала о вторжении в действительность нового, о возникновении различных обрядов, традиций, орудий труда, т. е. о всем том, что ломало древний цикл, как он рисовался той же общественной мысли. Хаос реальной истории в мифе противостоял создаваемому народным сознанием идеальному движению общественной жизни.

Правда, история вводилась в культуру в мифологизированной оболочке, подобно тому как горькие лекарства предварительно покрываются слоем сахара. Такая переработка прошлого была формой его осмысления, формой использования истории в общественных интересах, что было невозможно без его предварительной мифологизации, без освящения мифом ее социального смысла. Прекрасный пример подобной мифологизации приводит, в частности, бельгийский ученый Л. де Хейш, когда вспоминает эпизоды героического эпоса этнической группы балуба:

В мифах, которые образуют эпический цикл балуба, их прошлое словно сконденсировано, и внимание привлекается лишь к отдельным моментам культурного развития народа. Некогда, пишет Л. де Хейш, на правом берегу реки Луалабы, в восточной стране Бухемба, жили двое — Кюбака Убака, «стро-

итель многочисленных домов», и Кибумба Бумба, «горшечница, вылепившая много горшков». Привлеченный стуком топора, мужчина обнаружил женщину, которая заготавливала дрова. Долгое время они жили под одной крышей, но спали в разных постелях, пока двое шакалов не познакомили их с любовной игрой. У них родились близнецы — мальчик и девочка, которые росли вместе. Если их отец был строителем, а мать — горшечницей, то они стали рыбаками. Позднее и они произвели на свет близнецов, которые выросли охотниками. Постепенно пары близнецов, живущих в кровосмесительных браках, расселялись по всей стране.

Первый священный король балуба — мулопве Нконголо был потомком Кюбака Убаки и Кибумба Бумбы. Он подчинил себе земли к западу от Луалабы и на берегу озера Бойя построил крупную деревню Мвибеле. В те же времена охотник Илунга Мбиди Килуве покинул родную деревню для захвата земель между реками Луалаба и Лубилаш. Возвращаясь из походов, он посетил сородича — Нконголо, который хорошо его принял. На пиршестве охотник был удивлен тем, что вождь ест и пьет в окружении своих людей. Нконголо, со своей стороны, с недоумением смотрел, как его гость скрывается на время еды за ширмой. Его поражало также, что Мбиди Килуве никогда не смеется. Он сказал ему об этом, и охотник громко расхохотался; мулопве увидел, что два верхних резца во рту Мбиди Килуве сплелы. Между вождем и гостем вспыхнула ссора. «Вы установили власть над целой областью,— возмущенно говорил охотник вождю,— а не соблюдаете простого запрета, который обязывает королей укрываться от чужих взоров во время еды или питья».

Мбиди Килуве бежал из деревни. Миф рассказывает, что он оставил здесь двух беременных жен — сестер Нконголо. На берегу Луалабы он предупредил местного деревенского вождя, что его дети в будущем присоединятся к нему, и попросил переправить их через реку. Одновременно беглец предостерег вождя от Нконголо.

Дети Мбиди Килуве выросли при дворе Нконголо. Колдун Миджибу, выполняя поручение Мбиди Килуве, внимательно оберегал их от опасностей. А они окружали детей со всех сторон. Нконголо особенно невзлюбил сына своей сестры Буланды — Калала Илунгу, который превосходил его в спортивных играх. Он решил убить племянника, и тот спасся от гибели лишь с помощью Миджибу. Узнав, что Калала Илунга бежал к отцу, Нконголо пустился в погоню. На берегу Луалабы его отряд вынужден был остановиться. Помня наказ Мбиди Килуве, вождь прибрежной деревни отказался переправить Нконголо и его воинов через Луалабу, и Калала Илунга добрался без трудностей до владений отца.

Нконголо во многих версиях мифа изображался кровавым деспотом, которого ненавидели подчиненные, и в войне, начавшейся между ним и Мбиди Килуве, он вскоре потерпел поражение. Отряд, возглавляемый Калала Илунгой, окружил и захватил в плен Нконголо. Пленный король был обезглавлен. Калала Илунга с разрешения отца продолжил поход и распространил свою власть на все королевство казненного врага. И тогда отец напомнил ему о необходимости тщательно соблюдать ритуальные предписания, обязательные для священных вождей — мулошве. Одно из них требовало, чтобы вождь ел и пил в одиночестве, вдали от чужих взглядов. Еду должны были готовить ему в отдельной хижине его жены [101, с. 20—36].

Такова грубая схема мифа. Она отнюдь не передает его внутреннего драматизма и поэзии, но все же позволяет увидеть, что в легендах балуба речь идет не просто об эпизодах династической истории, а о чем-то более важном и существенном для народа. За войнами, поединками, соревнованиями, побегами и погонями, описываемыми в эпосе балуба, проступают события огромной значимости — переход в семейных отношениях к экзогамии, в жизни общества — от дикости к культуре, в государственном управлении — от деспотического произвола к упорядоченной власти. Все версии мифа, подчеркивал Л. де Хейш, с большей или меньшей силой противопоставляют первобытному королевству жестокого пьяницы и кровосмесителя Нконголо утонченную власть Мбиди Килуве [101, с. 31]. Этот прибывший издалека герой был носителем высшей цивилизации, причем ссора, вспыхнувшая между ним и варваром Нконголо из-за застольных манёр, символизировала более глубокий конфликт культуры и дикости вообще. Конечная победа сына Мбиди Килуве над Нконголо знаменовала торжество более высокой цивилизации.

Миф был своеобразным рассказом о том, как люди шли от полуживотного состояния к истинной человечности. Подчеркивая, что именно родоначальник правившей в королевстве балуба в течении нескольких столетий династии был героем, обеспечившим культурную метаморфозу государства, этот миф имел и вполне определенную политическую «нагрузку». Что касается изначального звероподобия первой человеческой пары, то ведь и сама любовь она открыла, наблюдая за двумя шакалами. Лишь самые примитивные технические навыки были известны этим варварам — рыбная ловля, гончарное дело, охота с ловушками, строительство. Миф, отмечал бельгийский ученый, замыкал в историческую спираль возникновение новых технических знаний; овладение гончарным ремеслом, рыболовством, охотой с ловушками не сопровождалось каким-либо социальным развитием. Не образуя коллектива, общества в полном смысле слова, пары близнецов каждый раз отделялись от родителей, чтобы жить

самостоятельно. Единственный рост был демографического характера. Напротив, появление Мбиди Килуве и его сына положило конец моитотонному, лишенному внутренней напряженности развитию. Деяния Калала Илунги можно считать, писал Л. де Хейш, «основанием истории», которая возникала в этих деяниях, чтобы образовать в строгом смысле слова эпопею национального звучания, провозглашавшую под стук мечей политическое единство народа, имеющего государство и владеющего важнейшими ремеслами [101, с. 40].

Процесс мифологизации истории архаичным сознанием заслуживает специального изучения. Память народа, очевидно, была не пассивной хранительницей исторических фактов, а активной творческой силой, формирующей из реальных событий прошлого такую его картину, которая удовлетворяла бы идеологические, политические и религиозные запросы древнего общества. Эпос заирских балуба показывает, что в ходе творческого переосмысления и переработки подлинная история почти полностью исчезла за мифическими подвигами легендарных героев. И все-таки даже такой взгляд на историю был намного плодотворнее, намного шире, чем убеждение, будто бы все поступательное движение человечества — лишь циклическое повторение сделанных ранее шагов. История, хотя и подвергшаяся мифологизации, восставала против присущих архаичному сознанию мертвых схем.

Интересно отметить, что эпос балуба относил времена, когда жизнь человечества была бесконечным возвращением уже пережитого, к эпохе варварства. Именно в ту эпоху одна за другой появлялись на земле сменяющие друг друга тождественные пары близнецов. Не значит ли это, что народное сознание начинало переосмысливать идею развития как слепого воспроизведения прошлого? Еще не отвергая полностью, оно отодвигало ее в глубь веков, к доисторическим временам. Доисторическим, — с точки зрения архаичного общества. Но мифологизировались не только события давних дней, этот же процесс охватывал недавнее прошлое и даже современность.

Мифологизация была присущей именно архаичному сознанию формой понимания и объяснения потока истории. Ее значение, насколько можно судить сегодня, было двояким. Конечно, общественное сознание набрасывало пестрые одежды мифа на факты действительности. Персонифицируя действующие силы истории и наделяя их надприродными свойствами, оно трансформировало прошлое в драму, сюжет которой разворачивался по его воле, а содержание лишь отдаленно напоминало о реальных событиях. Вместе с тем даже мифологизированная история наносила удар по таким представлениям о мире, согласно которым в нем якобы нет и не может быть ничего нового, а изменения или иллюзорны, или опасны. Она порождала в архаичном сознании противоречия,

которые в конечном счете и определяли его динамику, его эволюцию, его распад.

Обычно архаичное сознание представляется застойным и неподвижным. Такое впечатление справедливо только отчасти. В Тропической Африке существовали многочисленные деревни, живущие замкнуто, в относительной изоляции от внешних влияний. Там жизнь не ставила перед людьми новых проблем, новых вопросов, и их мысль, казалось, не выходила за пределы давно выработанных представлений. Но и в самых глухих районах континента монотонный ритм существования нарушался стихийными бедствиями, войнами и, самое главное, внутренней эволюцией традиционных обществ. Перемены в этих обществах, в условиях их быта заставляли общественную мысль напряженно работать.

Один из результатов ее деятельности — это создание стройной системы внутренней организации окружающей человека действительности. Не было предмета или явления, которые оставались бы за ее пределами, будучи известны людям. Все они были классифицированы, упорядочены, разнесены по определенным категориям. Вместе с тем такая классификация отнюдь не была лишь внесением чисто механического и внешнего порядка в природу, в социальный микрокосм. Архаичное сознание представляло себе эту громадную систему чем-то одухотворенным; ее отдельные элементы и цельные звенья были связаны между собой, и человеческое общество находилось в ее центре.

Один из основных принципов организации этой системы — принцип двоичности. Он позволял архаичному сознанию в процессе все более глубокого осмысления действительности заключать создаваемую им картину мироздания и упорядоченную сеть дуалистических представлений. Принцип двоичности выражал общую тенденцию древней общественной мысли абсолютизировать подмеченные в мире противоположности, общую тенденцию дуалистического восприятия этого мира. Его важность обнаруживается при анализе структуры коллективных представлений, но еще более полно — при изучении архаичного сознания как единого целого.

Это изучение показывает, что архаичное сознание с помощью двоичных представлений устанавливало место людей в центре сложных пространственных зависимостей. Утверждая существование взаимосвязи между такими парами представлений, как «восток — запад», «правый — левый», «мужчина — женщина», оно превращало окружающее человека пространство в действенного участника его социальной деятельности. Характерно при этом, что действенность такого «организованного» пространства была связана не с активностью мифических сил, а с существованием скрытых зависимостей между двоичными представлениями.

С особой явственностью взаимосвязь между понятиями «восток — запад» и «правый — левый» проступала в ориентации домов в деревне и в организации внутреннего пространства крестьянского двора. Так, по наблюдениям английского этнографа П. Ригби, у танзанийских гого первое крыло, пристраиваемое к дому, сооружалось по оси север — юг, причем дверь выходила на запад. Все последующие пристройки шли от этого крыла в сторону запада. Хижина, занимающая восточную часть двора, считалась «старшей», и там проживала либо мать главы двора, либо, если она умерла, его первая жена [189, с. 5].

Среди южноафриканских свази строительство дома начиналось с правой, мужской, стороны и заканчивалось на левой, женской. Хижина первой жены сооружалась по правую руку от входа в жилище ее мужа, а второй — по левую руку. У свази, по замечанию Х. Купер, «правая сторона ассоциируется с севером, а левая — с югом, поскольку человек входит в дом с востока, лицом к западу» [48, с. 382].

Смысл подобной организации пространства обнажается, если вспомнить, что восток у многих африканских народов отождествлялся с благополучием, процветанием, жизнью, здоровьем, а запад — с болезнью, катастрофами, смертью. П. Ригби, в частности, подчеркивал, что «основные противопоставления левого — правого, женского и мужского сочетаются с противоположными значениями, соотносимыми с различными пространственными аспектами космологии гого. Так, восток, юг, верх, мужчины и правая рука ассоциируются с жизнью, светом, плодovitостью; запад, север, низ, женщины и левая рука — с противоположными категориями» [189, с. 8].

Влияние этих идей заметно в самых различных сторонах африканской народной культуры. В частности, оно прослеживается в организации трудового процесса. Исследователь культуры угандийской этнической группы баньоро Р. Нидхэм писал, что у этого народа забота о скоте считается делом такой важности, что собственные сыновья короля в возрасте шести — восьми лет отсылались на несколько лет к пастухам королевских стад для обучения уходу за скотом. Строгому ритуалу было подчинено доение коров. Мужчина, собирающийся доить корову, обязательно садился у ее правого бока. Мальчику, которого учили доению, говорили, что оно всегда должно производиться с правой стороны [168, с. 429].

Без учета влияния двоичных представлений будут непонятны многие формы африканского этикета. Так, правая рука обычно служила для того, чтобы брать пищу. Правой рукой приветствовали гостя, передавали ему подарок либо еду. У баньоро королева и другие члены королевской семьи приветствовали государя, прикасаясь к его лбу, а затем к подбородку кончиками пальцев правой руки. Когда старейшина или свободный чело-

век баньоро совершал проступок, его не подвергали позору, заковывая в колодки; король объявлял его своим пленником, перевязывая его правую руку лентой. В Буньоро сохраняется обычай, по которому охотник отдает вождю территории, на которой убил слона, его бивень. Если добычей охотника стал дикий буйвол, то вождю оставалась левая лопатка животного [168, с. 428—429].

Мысль, что с «правым» связано добро, получила широкое выражение в обрядности. У тех же баньоро прорицатель, прикасаясь железом к левому плечу обратившегося к нему за помощью человека, говорил: «Пусть уйдет болезнь... пусть уйдет тревога... пусть уйдет бесплодие». Затем он притрагивался к его правому плечу и произносил: «Приди богатство... придите дети... приди долголетие... придите все блага...» [168, с. 429].

У свази двоичные представления «правый — левый», «мужчина — женщина» дополнялись противопоставлением солнца и луны. Солнце, мужское начало, было сильнее женского — луны. Лица, принадлежавшие к клану короля, считались у свази «народом солнца», чем и определялось превосходство королевского клана над другими. В то же время, отмечал исследователь культуры свази Т. Бейдельман, целебные травы и различные чары обозначались женскими и лунными терминами, а само слово «колдун» — «иньянга» является омонимом слова «луна». Вот почему лица, принадлежавшие к клану солнца, решительно отговаривались от занятия знахарством или прорицательством. В тех же случаях, когда один из членов королевского рода оказывался одержим духами и становился причастен к колдовству, утверждалось, что он происходит из рода матери. Такое обыкновение становится понятным, если учесть связь знахарства и одержимости с женским, лунным началом. Люди солнца, посетители мужского начала по преимуществу, естественно, не могли осквернять себя, занимаясь женским делом [49, с. 379].

Интересно отметить, что знахарство, ворожба, колдовство были ассоциированы с женским началом не только у свази. Это было распространенное явление. Р. Нидхэм, в частности, отмечал, что у баньоро знахарь-мужчина тем не менее связывался с левой рукой, и, следовательно, с женскостью. Когда он приступал к гаданию и бывал одержим духами, то начинал глаголить тонким, подобным женскому голосом. «Левизна, — писал Р. Нидхэм, — соединяет знахаря не только с женским началом, но тем самым и с другими категориями, которые, в свою очередь, прямо или по аналогии связаны с женскостью. Черное, злое, опасность, неблагоприятное и смерть (может быть, также разрушительная и нечистая стороны сексуальности) — все соединяется для превращения знахаря в существо, которое сами баньоро представляют себе как агента сил тьмы. И левая рука — самый подходящий символ этого его положения» [168, с. 476].

С помощью двоичных представлений архаичное сознание создавало, таким образом, стройную картину мироздания, где каждое явление и предмет обладали четко определенным местом. Что особенно важно, эта картина мироздания была не просто отвлеченной абстрактной конструкцией; она позволяла человеку древнего общества представить взаимоотношения, существующие между отдельными элементами картины, и их возможное воздействие на его собственную участь. Более того, он испытывал убеждение, что все эти элементы мироздания могут быть подвластны его влиянию. Такое убеждение удесятеряло его моральные силы.

Советский исследователь Вяч. Вс. Иванов убедительно доказал универсальный характер двоичной классификации в культурах афро-азиатских народов. В то же время он отметил, что при развитии социальных, в частности государственных, структур могут сохраняться следы более сложных, четырехчленных систем, складывавшихся из наложения друг на друга двоичных, дихотомных делений. Так, у нигерийских йоруба четырехчленная символическая классификация, пишет Вяч. Вс. Иванов, восходит к основному различению правого и левого. У йоруба с ней можно соотнести четырехчленную структуру основных государственных функций, внутри которой по двум дуальным представлениям друг с другом связаны оба, башорун, балогун и королева-мать, четыре высшие фигуры в иерархической пирамиде общества йоруба [8, с. 115].

Подчеркивая важность двоичной классификации и ее производных форм для понимания народной африканской культуры, нельзя не заметить, что она не могла полностью удовлетворить ум человека доклассового общества. В его глазах широкий мир представлений не укладывался целиком в жесткие рамки двоичной классификации. Он не мог не видеть, что смысл многих явлений природы многозначен и не поддается упрощенному расщеплению на механически противоположные значения. Ответ на свои вопросы и сомнения этот человек нашел в троичной системе классификации, которая дополняла и обогащала двоичную модель мира.

В основу троичной классификации архаичное сознание положило цветовое единство вселенной. Характерно при этом, что оно избрало не цвета, наиболее распространенные в природе, как, скажем, зеленый, а три цвета — черный, белый и красный. Тем самым именно человек ставился в центр троичной классификации, к нему сбегались все нити создаваемых этой системой зависимостей. Мысль, зная только внешние свойства предметов, преувеличивала их значение. Как маска, простой кусок дерева, меняла природу человека, так цветовое единство, связывающее различные предметы по их чисто внешней близости, претендовало на выявление их глубинных отношений,

В. Тэрнер писал, что замбийские ндембу мыслят три цвета — белый, красный и черный — как «три реки силы», берущие истоки в могуществе бога и наделяющие присущими им свойствами весь внешний мир. Их действенность распространялась также на моральную и социальную жизнь человека. Ндембу говорят: «Это хороший человек, потому что у него белая печень». И наоборот, «он зол, его печень черна».

Если в двоичной системе классификации все ее элементы однозначны, имеют положительное или отрицательное значение, то каждый из трех цветов многозначен и в зависимости от конкретной обстановки может ассоциироваться либо с положительными, либо с отрицательными явлениями. Эта черта троичной классификации проявляется как в совпадении при определенных условиях символического смысла, скажем, белого и черного, так и в двойственности, например, красного и белого цветов.

У ндембу «белая река», или «катоока», ассоциировалась как с мужским, так и с женским началом жизни. Она олицетворяла и мужское семя, и материнское молоко. Соответственно белые символы могли представлять и мужские, и женские предметы в зависимости от контекста или ситуации. Красный цвет в культуре ндембу также выражал в одних обрядах мужское начало, в других — женское. «Красные вещи, — говорил В. Тэрнеру один из его информаторов, — принадлежат к двум категориям, они приносят добро и зло». По наблюдениям исследователя, красный цвет у ндембу символизировал кровь, пролитую при убийстве, кровь, используемую колдунами, и кровь — посетительницу силы, жизни [214, с. 68 — 71].

Эта многозначность символических значений отдельных цветов отнюдь не признак некой путаницы понятий или расплывчатости общественной мысли. Вся система троичной классификации, по-видимому, и возникла в связи с тем, что древнее общество столкнулось с необходимостью упорядочить противоречивые, сложные явления и предметы. К тому же нельзя забывать и того, что в определенном контексте каждый из трех цветов имел строго однозначный смысл, и общество всегда отчетливо представляло себе, как, в каких условиях этот смысл может изменяться. Надо учитывать и то обстоятельство, что каждый цвет все же имел одно доминирующее, главное значение.

Культура угандийских баньоро дает немало примеров однозначного использования цветовой символики. Для понимания места черного цвета в народной символике наиболее важна его связь с ночью, смертью, злом и опасностью. Так, король Буньоро, вставая утром с постели, должен был переступить через тело человека с очень темной кожей, спавшего на полу. Переступая через него, король как бы оставлял с ним «мрак ночи». Черная корова никогда не допускалась в королевское стадо. В жертву богам баньоро обычно приносили белых животных, и наличие хотя бы черного

волоса в хвосте жертвенной коровы могло лишить действительности весь обряд. Напротив, когда человек бывал одержим злыми духами, то им жертвовали черную козу или курицу. Черное банановое волокно носили в знак траура [168, с. 434].

Что касается белого, то этот цвет олицетворял у баньоро чистоту, благословение, священное, королевскую власть и богов. Белые коровы передавались государю в знак верноподданничества. Белая глина применялась как символ ритуальной чистоты человека. Так, королевский повар очищался перед исполнением своих обязанностей, и его тело наполовину покрывалось белой глиной. Осыпались белым порошком участники церемоний коронации государя. Белым был и основной цвет королевских регалий. Кусок шкуры белого носорога приносил его владельцу неуязвимость [168, с. 433].

Механизм отождествлений приводил к тому, что цвета начинали символизировать определенные этические качества, прилагаться к социальному поведению людей. В. Тэрнер, в частности, отмечал, что белизна ассоциировалась у ндембу с социальной сплоченностью и преемственностью, считалась выражением того, что видно глазу, что открыто. Люди, которые ели или работали в одиночестве, скрытно, вроде некоторых вождей и великих охотников, всегда подозревались в обладании колдовской силой, которая связывалась с мраком, тьмой, с черным цветом. Считалась «белой» вода — основное средство ритуального очищения. Она связывалась народным сознанием с белым цветом и потому, что смывала с тела грязь, и потому, что «снимала» скверну, присущую социальному статусу или физическому состоянию человека.

Что касается черного цвета, то он, писал В. Тэрнер, «тесно связан с общественно нежелательным поведением, с лишением жизни и достоинства» [214, с. 76, 80].

Многозначность цветовых символов предопределила возможность того, что в различных культурах разные их аспекты приобретали доминирующий характер. Это особенно справедливо относительно белого цвета. В частности, среди заирских комо его символическое значение противоположно обычно встречающемуся. У этой этнической группы он ассоциировался прежде всего со скверной, болезнью, смертью. Это цвет страха, небытия.

Троичная система классификаций в африканских народных культурах не противостояла бинарной, а дополняла ее. Более того, многие элементы троичной системы, в частности противопоставление черного и белого, обнаруживались и в двоичной. Образуя единое целое, обе системы всесторонне влияли на поведение людей, которым давали четкий ориентир в этических оценках и раскрывали, пусть иллюзорные, взаимосвязи в окружающей их действительности. Обе системы служили своего рода мировоззренческим фундаментом, на котором вырастали магические представления, обрядность, этика, религиозные верования, миф.

Даже мир богов виделся архаичному сознанию через призму его классификационных систем. Владыка преисподней у баньоро — Пьямийонго ел с посуды, покрытой сажей. Его пища была закончена, а молоко, которое он пил, получалось от черной коровы. Комната для гостей в его дворце была усыпана углем, отделана черными шкурами. Йоруба рисовали черным бога-плута Элегбу. Свой выбор цвета они объясняли злобностью этого лукавого божества.

Существование двоичной и троичной классификационных систем вносило в действительность ту упорядоченность, поддержание которой было столь важно для древнего общества. В то же время в этом порядке были элементы дисгармонии, объяснявшие его постоянное нарушение. Внутренне обе системы не были статичны; их элементы постоянно находились между собой в сложном и противоречивом противодействии. Даже случайный проступок человека мог вызвать нарушение неустойчивого внутреннего равновесия в мире. Нарушение отдельным человеком норм социального поведения, учитывая характер существующих в мире скрытых связей, могло, по архаичным представлениям, иметь неисчислимые неблагоприятные последствия для его общины, а острый конфликт в деревне между несколькими семьями был всегда чреват природными катастрофами — голодом, эпидемиями. После того как в деревне достигалось примирение, требовалось совершить очистительные обряды для ее освобождения от захлестнувшей скверны, для восстановления нарушенной конфликтом гармонии в отношениях деревенской общины с внешним миром. Очистительные обряды был обязан совершить и человек, уличенный в нарушении общественных норм поведения.

В своем сочетании двоичная и троичная системы классификации охватывали весь известный древнему человеку мир, внутреннее единство которого они выражали и закрепляли. Смысл самого их существования в том, что ими вносилась определенная структура в сферу человеческого бытия, выявлялись живые связи между отдельными звеньями этой структуры. Но сами по себе классификационные системы не предreshали вопроса о природе систематизируемых ими предметов и явлений. В частности, для двоичной классификации характерно, что она не знала дихотомии материального и идеального, не противопоставляла реальное и воображаемое. И двоичная и троичная классификации исходили из присущего архаичному сознанию убеждения, что мир вещен, что он един в своей вещности.

Академик Д. С. Лихачев, анализируя художественные средства, использованные автором «Слова о полку Игореве», отмечал типичную для этого эпического произведения «конкретизацию абстрактных понятий». По его наблюдениям, эта конкретизация носит весьма специфический и однообразный характер. Д. С. Лихачев подчеркивал: «Она по большей части лишена описатель-

ности. Абстрактное понятие попросту вводится в конкретное действие. Она чаще всего „материализуется“ с помощью глагола, означающего какие-либо действия: „вострубим в разум ума“, „окованы нищетою“, „тоска разлилась“ и т. д. Иногда оно конкретизируется с помощью эпитета» [12, с. 23]. Ученый отмечал, что тенденция к конкретизации абстрактных понятий была вообще типична для средневековой русской литературы.

Не является ли эта «конкретизация абстракций», подмеченная ученым в средневековой русской литературе, отголоском более древних представлений, под воздействием которых народная мысль тяготела к «материализации» отвлеченных понятий? В любом случае такая тенденция весьма ощутима в народных культурах Тропической Африки. Удачливость, чистота, несчастье и счастье обретали вещные формы, «материализовались» либо персонифицировались. Болезни, в частности, многими африканскими народами воспринимались как живые, враждебные существа, нападавшие на человека, когда его жизненная сила была ослаблена осквернением в результате какого-либо проступка.

Ашантийская сказка «Почему мудрость встречается повсюду и почему не у всех она есть» содержит выразительный пример «овеществления» такого человеческого качества, как ум. Герой сказки — паук Ананси бродил по свету, собирал мудрость везде и всюду маленькими кусочками, которые складывал в глиняный горшок. Когда он поднимался на дерево, чтобы спрятать там этот горшок, сын посоветовал ему передвинуть горшок с груди на спину — так Ананси было бы удобнее карабкаться на дерево. Ананси послушался совета и быстро поднялся наверх, но, посмотрев оттуда вниз на сына, смутился оттого, что нес целый горшок мудрости, а не знал, как с ней на дерево взобраться. В гневе он швырнул горшок на землю и разбил вдребезги. Мудрость разлетелась во все стороны. Услыхав, что произошло, сбежались люди. Каждый хотел собрать ее хоть немного. Но были и опоздавшие. Они остались глупцами [19, с. 166—167].

Подобно тому как Ананси складывал кусочки мудрости в глиняный горшок, колдун в пораженной различными несчастьями деревне собирал все эти беды и помещал их в курицу, которая затем изгонялась из деревни. Обряд омовения восстанавливал силу человека, физически освобождая его от скверны. Жизнь могла обретать физическую оболочку, смерть была существом, которое умелый человек был способен обмануть.

Одна из самых поэтических ашантийских сказок, соединяющая миф и реальную историю, рассказывает, что верховный жрец народа Окомфо Аноче вызвался избавить людей от смерти. Но предупредил соплеменников, что в то время, когда он будет обманывать смерть, никто не должен причитать и бить в тамтам. Иначе смерть перехитрит и удастся. Окомфо Аноче сумел пленить смерть и принес ее домой. Вместе с ней он закрылся от людей.

Прошло два дня, а на третий из Кумаси вернулся племянник жреца. У дома он встретил плачущую женщину, которая сказала ему, что Окомфо Аноче, вероятно, умер, потому что третий день не выходит из дома. Племянник не знал о предупреждении дяди, запричитал и тамтамом сообщил людям горькую весть. Когда собравшиеся взломали двери дома, жреца там не оказалось. Смерть утащила Окомфо Аноче с собой.

«Материализуя» отвлеченные представления, архаичное сознание не менее последовательно «овеществляло» порождения народной фантазии. Сказочные, мифические образы всегда обладали плотью и кровью. Правда, их плоть была своеобразна — скажем, состояла из камня, огня, железа, дерева и зачастую приобретала формы, которые современному человеку кажутся невероятными. К тому же эти существа наделялись свойствами, которыми человек, согласно древним представлениям, мог обладать лишь в тех случаях, когда вступал в мифический мир: они могли быть невидимы, невероятно сильны, способны к самым немислимым превращениям и т. д. Тем не менее их вещность не подвергалась сомнению древним человеком.

И материализация отвлеченных понятий, и овеществление образов народной фантазии, по всей видимости, подтверждают, что архаичное сознание еще не провело явственной грани между вещью и ее идеей. Оно последовательно придавало своим идеям и образам качества, которые наблюдало в окружающем, познанном ею реальном мире, а предметам этого мира, включая овеществленные идеи и образы, — свойства, присущие человеческому уму и воображению, таинственное качество жизни. Подобно тому как были изменчивы и текучи образы, порождаемые общественным воображением, обладали способностью к бесчисленным превращениям окружавшие общество предметы и существа. Подобно тому как мысль могла мгновенно перенестись через огромные пространства, мифические творения были в состоянии стремительно преодолевать любые расстояния. Подобно тому как ум связывал между собой разнородные предметы и явления, в самой действительности обнаруживались такие же внутренние связи. Архаичному сознанию была свойственна тенденция наделять весь материальный мир свойствами, которые оно обнаруживало в духовной деятельности личности и общества, и, наоборот, порождения духовной деятельности — свойствами материально-го мира.

Такое сознание было мифотворческим по преимуществу, и миф был неотделим от его временных и пространственных представлений, он оказывал всестороннее воздействие на общественное поведение, налагал глубочайший отпечаток на идеи общества о личности и о самом себе. В доклассовом обществе народной мысли еще предстояло противопоставить миф и мир друг другу.

Польский врач В. Насиловский, работавший несколько лет в Заире, рассказывает в своей книге: «Обычный конголезец, а тем более конголезка, если спросить о возрасте, пожмет плечами и начнет смеяться. По меньшей мере 90 процентов людей не знают своих лет. Сначала человек очень молод, потом молод, затем в среднем возрасте и, наконец, стар. Представление о времени... здесь совсем иное, чем в Европе. Здесь люди не только не знают, сколько им лет, но никогда не могут точно сказать, как давно болеют. Женщины обычно не в состоянии назвать сроков последней беременности или родов (и созывают на помощь всю семью, чтобы как-то выяснить это для меня)».

Далее польский врач пишет: «Люди живут здесь нынешним днем, в буквальном смысле слова мгновением». И отмечает, что им не знакомы ни горечь по ушедшей молодости, ни страх перед старостью, ни беспокойство о завтрашнем дне [165, с. 96].

Из этих наблюдений В. Насиловского может сложиться впечатление, что у конголезцев представление о времени либо практически отсутствует, либо существует в какой-то весьма смутной форме. Однако, хотя сами замечания врача не вызывают ни малейших сомнений в их точности, отношение африканца к прошлому и будущему далеко не такое беззаботное, как он пишет. Его впечатления, внешне вполне обоснованные, при более пристальном взгляде оказываются одним из примеров тех недоразумений, которые иной раз возникают при встрече людей с совершенно различным культурным кругозором, с совершенно различными культурными традициями.

Конечно, в заирской деревне не имеют представления о григорианском календаре, и начало крестьянского аграрного года не совпадает с европейским Новым годом. Там иначе, чем в Европе, определяется продолжительность месяца, время суток. Для того чтобы местный крестьянин назвал европейцу точную дату своего рождения, ему необходимо полностью усвоить незнакомый европейский «механизм» летосчисления и, более того, уметь найти точки сопоставления двух систем счета времени — своей и европейской. Сложность задачи не приходится доказывать.

Ошибка В. Насиловского состояла в том, что он подошел к инациональной культуре с мерками европейской цивилизации. Его выводы были бы, несомненно, совершенно другими, если бы

он попытался определить осмысление времени африканцами, взглянув на эту проблему через призму их миропонимания. В этом случае он обнаружил бы существование крайне сложной, меняющейся в деталях от одной этнической группы к другой картины временных представлений.

Каковы же наиболее характерные черты присущего традиционной африканской культуре осмысления времени?

ЖИВЫЕ МИФЫ

В динамике временных представлений архаичного общества проявляется то же противоречие, что и в развитии всего его сознания: с историческим, накапливаемым постоянно социально-экономическим опытом сталкивается груз установившихся, зачастую фантастических идеологических стереотипов, а объективно существующей воле к познанию реального мира противостоит подчиненность господствующим нормам, доминирующим в обществе взглядам.

Это общее противоречие выступает в социальном понимании времени в форме двух категорий: мифического и реального, так сказать, повседневного времени. Они находятся между собой в диалектическом взаимодействии, но это редко бывает явственным: главное — внешняя несовместимость этих двух временных потоков.

Мифическая эпоха — это прежде всего время, когда создавался мир.

«Очень давно солнце, бывшее сыном Матунде, — повествует сказание танзанийских сандаве, — жило на севере, в стране Оми. В те стародавние времена земля была очень красива и прохладна и правителем земли была луна. Когда сын Матунде посмотрел вверх и увидел луну, он очень сильно ее полюбил и пошел за ней на юг, где она жила на небесах. И он сказал: „Я женюсь на ней!“ Когда он увидел ее, луна жила на небе, и он забрался туда и на ней женился» [207, с. 26].

Согласно другому варианту того же мифа, сам Матунде, солнце — творец мира, жил с луной в большой скале. Она принесла ему много детей. Когда она их родила, Матунде заклал черную корову, и луна сотворила дождь. Край стал прекрасным. С тех-то пор люди приносят жертвы. Далее миф повествует о том, как Матунде завершил акт творения, выпустив своих детей из скалы в мир: «Давным-давно все скалы были холодными и гладкими, но солнце раскололо их, и оттуда вышли побеги деревьев» [207, с. 28].

В умах людей, рассказывавших эти космогонические мифы, не было четкого ответа на вопрос: когда совершался акт творения мира? Он отнесен обществом в сумеречную даль веков. Само ми-

фическое время было, в сущности, лишено протяженности. Если в ряде случаев в космогонических мифах и можно обнаружить какие-то упоминания о временной продолжительности акта творения, то они всегда условны, приблизительны. Общественное сознание отказывалось прилагать к мифической эпохе принятые в повседневности мерки временного счета, и если и делало это, то скорее с тем, чтобы несколько сгладить качественную грань, резко отделяющую космогоническую эпоху от современности, мифическое время — от времени реального.

Емкость мифического времени определялась отнюдь не его длительностью, а интенсивностью и социальной значимостью происходивших в эпоху рождения мира событий. В глазах общества их важность для повседневного существования человека была огромна.

Луна, принеся творцу мира Матунде множество детей, превратилась у сандаве в символ плодородия. Поскольку именно ее фазы определяли счет времени у этой этнической группы, то с движением ночного светила связывались представления о благоприятных и, напротив, опасных периодах времени.

Исследователь культуры этого небольшого народа, австралийский ученый Э. Тен Раа пишет, что сандаве связывают с полнолунием приход дождей, от которых зависит судьба урожая в их полупустынном крае.

«Владыки дождя из жреческого клана Алагве,— рассказывает он,— так убеждены в основательности этого правила, что тщательно подсчитывают дни новой луны и рано встают, чтобы определить облачность и положение месяца. Они изучают последние фазы исчезающей на рассвете луны, чтобы хорошо представить характер облачности в новолуние. Они совершают свои обряды для того, чтобы вызвать дождь, как только облачность в новолуние им кажется обещающей» [207, с. 44].

По мнению сандаве, пол будущего ребенка также зависит от того, в какую фазу луны он был зачат. На торжественной церемонии по выбору имени для ребенка собравшиеся в доме его родителей близкие и друзья, если новорожденный — девочка, говорят, что мать понесла, когда луна была молодой и только начинала расти. Если же родился мальчик, то либо было полнолуние, либо месяц уже начал уменьшаться.

Таким образом, мифическое время наложило сильный отпечаток на восприятие общественным сознанием реального времени, придавая отдельным моментам временного цикла особую значимость. Мифическое время входило в жизнь как некая действенная сила.

М. И. Стеблин-Каменский в своей блестящей работе «Миф» тонко анализирует различия между мифическим и сказочным временем, и это сопоставление позволяет уточнить некоторые из признаков мифического времени. Он, в частности, отмечает, что

«мифическое прошлое вневременно потому, что оно так же реально, как настоящее, т. е. максимально реально. Сказочное прошлое, наоборот, вневременно потому, что оно, как и весь сказочный мир, абсолютно оторвано от настоящего, т. е. максимально ирреально» [20, с. 51—52].

К этому следует добавить, что реальность мифической эпохи субъективна; эта эпоха существует лишь в общественном сознании, и степень ее реальности прямо пропорциональна вере общества в истинность мифа. Что касается сказки, то ее условность у архаичного общества не вызывает сомнения. Главное различие сказочного и мифического времени поэтому в том, видимо, и заключается, что первое «литературно», тогда как второе «социально».

В чем заключается эта «социальность» мифического времени? Осмысливая прошлое и воссоздавая его в форме мифа, общество проецировало на мифическую эпоху многие свои особенности, используя в дальнейшем собственные представления о периоде сотворения мира для поддержания устойчивости существующих порядков. Эти представления в силу особенностей архаичного сознания образовывали не отвлеченные, подчиняющиеся логике религиозно-философские конструкции, а запутанную картину, в которой антропоморфные, временами же звероподобные персонажи разыгрывали, в сущности, бесконечную драму возникновения мира.

Африканское традиционалистское общество переносило в мифическую эпоху зарождение важнейших элементов своей культуры. Они как бы освящались тем, что возникли в те великие времена. Когда первый человек на земле — Кийомба состарился, его сыновья решили от него отделаться. Они вырыли яму и в глубине ее установили копыя, а ловушку скрыли с помощью циновки, засыпанной песком и травой. Пригласили старика выпить пива. Когда он опьянел они подтащили его к западне, где старик смертельно ранил себя. Но у него еще достало сил позвать племянников по женской линии, которые с осторожностью извлекли его из ямы. В награду он передал им свою власть и лишил наследства собственных сыновей [101, с. 99].

Среди восточных балуба, где был распространен этот миф, им объяснялось существование матрилинейного наследования.

Подчиненное положение женщины в обществе зачастую связывалось с тем, что в мифические времена она вызвала гнев бога. В Нигерии распространен миф, говоривший, что в прошлом люди могли не работать, бог сам наполнял их калebasы. Но однажды женщина выставила грязную калebasу, и один из небесных детей заразил палец. Бог разгневался и покинул людей. Согласно другому преданию, женщина вызвала божий гнев тем, что ударяла по небу деревянным пестом или же отрывала от небосвода куски для супа [179, с. 40].

В мифах в фантастической форме воплощалась архаичная культура, там общество видело ее корни. А для того, чтобы усилить

роль мифа как постоянного регулятора существующих общественных структур, существующей культуры, архаичное сознание постоянно «оживляло» миф, стремясь «включить» в окружающую действительность мифические время и пространство.

Моменты, когда мифическое время вторгалось в повседневность, совпадали с наиважнейшими точками временного цикла: концом одного и началом следующего лунного месяца, сменой аграрного года и, наконец, с веками в жизни поколений, которые обозначались так называемыми «переходными обрядами». Именно эти обряды, совершаемые с интервалом в несколько лет, фиксировали социальный возраст человека, его движение по социально-возрастным стадиям — от младенчества к старости, этому рубежу между жизнью и смертью, на котором перед человеком открывалась возможность заглянуть в недоступный более молодым поколениям иной мир. Общественная значимость начала лунного месяца, рождения аграрного года, перехода поколений в новую возрастную группу была связана с тем, насколько широким оказалось вторжение в повседневность мифического времени. В моменты смены месяца, года, поколений в непрерывном течении времени образовывались как бы некие «щели», через которые и вступали в действительность силы потустороннего мира.

Бельгийский ученый Л. де Хейш отмечает, что у балуба начало лунного месяца сопровождалось бурной обрядовой активностью. День, который следовал за появлением молодой луны, был посвящен мертвым. Вооруженные дубинами, духи усопших запрещали любые полевые работы, и никто в этот день не осмеливался выйти в поле. Обновлялись все волшебные заговоры. Ни в одном из домов, кроме дома деревенского ведуна, не мог быть зажжен огонь. Ведун очищал всех жителей деревни с помощью специально приготовленной воды. Женщины, родившие двойню, сменялись в этот день с прохожими непристойными шутками. Вечером появление молодой луны приветствовалось танцами и пением [101, с. 71].

Многое в этом описании знаменательно. Запрещение появляться в поле подтверждало, что эти принадлежащие человеку земли захвачены духами умерших, т. е. стали частью мифического пространства. Непристойности, которые выкрикивались женщинами, были грубым нарушением норм поведения. Это свидетельствовало, что женщины были выключены из реального времени, где эти табу были обязательны. Еще более резко это торжество потусторонних начал подчеркивалось запрещением разжигать огонь. Огонь, как важнейший элемент культуры, символизировал в мифах переход человека из мира, созданного богом, в мир, созданный им самим, в мир социальный.

В конце аграрного года общественное сознание вновь — и в значительно больших масштабах — воплощало в обрядах собственное представление о мифическом мире. Это был мир, на кото-

рый человек еще не положил печать своей культуры, — без этикета, без признанной власти, мир перевернутых ценностей, где раб мог стать хозяином, а король — быть униженным. Символически воскрешая мифические времена, общество одновременно обращалось к духам предков с мольбой восстановить естественное состояние вещей. Временное отрицание существовавших порядков в конечном счете служило их защите и поддержанию.

Английский этнограф Р. Рэттри оставил великолепное описание церемонии «одвира» у ашанти Ганы. Слово «одвира» значит «очищение». Знаменуя конец старого и наступление нового года, обряды «очищения» продолжались несколько дней. В празднествах участвовало все население главного города страны Ашанти — Кумаси, а их центральным персонажем был верховный вождь народа — асантехене.

Начало празднеств приурочивалось ко времени созревания ямса — основной продовольственной культуры многих африканских народов, живущих в зоне тропического леса, и приходилось на сентябрь. Отмечая одну из главных черт окружавшей празднества атмосферы, ученый напомнил наблюдения путешественника Боудича, который в начале прошлого века писал об «одвире»: «Праздник ямса похож на сатурналии. Ни воровство, ни мошенничество, ни нападение в это время не наказываются. Царит самая грубая свобода, и каждый пол отдается своим страстям» [187, с. 122].

Р. Рэттри замечал, что в день, когда начинались празднества, асантехене посещал мавзолей в Бантама, в окрестностях Кумаси, где хранились останки усопших государей, и, обращаясь к ним, говорил: «Края годов сблизились, мы начинаем обряды очищения. Не позволяйте злу вредить нам, допустите нас встретить новый год в мире».

В пышной, потрясавшей воображение обрядности участников церемонии волновали и торжественные шествия знати, и безмерно щедрые угощения, и кровавые жертвоприношения. Но, вероятно, они с особой силой ощущали значимость происходящего, когда во время празднеств их государь вдруг выступал в обличье, нищего раба, когда он ломал самые страшные из запретов.

Р. Рэттри писал, что асантехене сбрасывал с себя роскошные одежды и надевал платье, сделанное из древесного луба, как беднейший из рабов. Он совершал это переодевание после того, как жрецы вносили к нему самый древний и «сильный» из государственных фетишей — «одвира суман». Асантехене покрывал «одвира суман» красной краской, возлагал к нему корни молодого ямса и выливал вино. Вслед за тем он обращался к основателю ашантийского государства Осен Туту со словами: «Одвира Осен Туту, прими это вино и пей, позволь мне наказать любого, кто не желает тебе служить, позволь мне его убить и бросить его голову к тебе, Одвира».

Во время многодневной церемонии асантихене неоднократно осквернял себя. Р. Рэттри сообщал, что государь входил в мавзолей своих предков в Бантама, сняв сандалии и обнажив плечи, а вождь, ступивший босой ногой на землю, лишался трона. Позднее перед лицом народа им нарушалось величайшее табу. Золотым государственным мечом он ударял быка «босоммуру», говоря при этом: «Это ваше! Это ваше! Это ваше!»

Королевские палачи немедленно убивали жертвенное животное, хотя оно было тотемом мужского рода асантихене — «нторо». Золотой меч, называвшийся, как и бык, «босоммуру», служил его эмблемой и воплощением представляемого им «нторо».

Однако позднее асантихене обращался к быку «босоммуру» с такими словами: «О Босоммуру, сомкнулись края годов; вы были быстры, но я взял предмет, который внушает вам ужас, и прикоснулся к вам. А сегодня я окроплю вас водой, чтобы ваша мощь снова выросла... И вместе с водой, которой я вас окропляю, примите эту овцу».

На следующий день король вместе с придворными совершал обряд очищения. Молодой ямс приносился на алтари богов, духам предков. Только после того, как боги и духи вкусили от нового урожая, король, вожди и народ могли есть ямс.

Смысл совершаемых обрядов был ясен: рождение нового года должно было вызвать и обновление природы, общества и рост мощи всего народа. Асантихене взывал к предкам: «Я молю вас о жизни. Пусть процветает народ. Пусть женщины рожают детей. Пусть охотники приносят мясо». В другой церемонии он повторял: «Дай жизнь мне. Дай жизнь моему народу ашанти. Женщинам, которые обрабатывают землю, принеси изобилие пищи. Не позволяй болезням приходить» [167, с. 138].

Интересен диалектический ход общественной мысли. Словно повторяя движение времени — умирание старого года, вождь символически превращался в самого отверженного из своих подданных, с тем чтобы вновь появиться во всем блеске власти, когда совершалось рождение нового года. Но церемониал не ограничивался лишь этим жестом. Глава народа для общения с его мифическими покровителями становился центральным персонажем воскрешенного в обрядности мифического времени. Он бросал вызов могуществу прародителей народа и, доказав собственную силу, умилостивлял их и обеспечивал стране благожелательность мифических сил.

Социальное значение обрядов «очищения» было велико. Еще Р. Рэттри отмечал, что асантихене, приглашая на празднество вождей всех подвластных ему племен и народов, тем самым упрочивал единство государства. В эти же дни разрешались накопившиеся за год споры и конфликты, чем в известной степени снималась острота социальной напряженности, укреплялась сплоченность народа.

Цикл «переходных обрядов», в ходе которых молодежь переживала ритуальную смерть, изгнание из общины в мифическое пространство, а затем возрождение, определял социальный возраст племени.

На севере Того, у племени моба, обряд инициаций совершался каждые три-четыре года. Юноши в возрасте от 12 до 15 лет собирались в глухом, удаленном от жилья месте, где их жизнью руководил жрец — «хозяин сабли». Именно он готовил и наркотический напиток с характерным названием «кпелалабот», что значит «убей, я воскресну». Посвящаемых в их уединение сопровождал один из старейшин племени.

В начале церемонии юноши, символически возвращаясь к младенчеству, раздевались донага и выпивали «волшебный напиток». Когда они теряли сознание, их укладывали в ряд, а затем «хозяин сабли» подходил к ним и делал вид, что отрубает им головы, которые сразу же «собирал» сопровождавший юношей старец. Одурманенные напитком, юноши принимали за реальность этот символический ритуал смерти.

Несколько дней после этой страшной церемонии они проводили в специально сооруженном жилище без еды и питья. Наконец, им давался напиток, который очищал сознание от наркотического дурмана. Старейшины намечали на их телах рисунок шрамов, которые отличали мужчин племени от чужаков, и каждому давали новое имя. Это свидетельствовало о воскрешении человека уже в новом качестве, но и после этого посвящаемый еще оставался со своими товарищами в течение трех месяцев, усваивая культурные и социальные традиции родного народа. Дух Земли оберегал его все это время от вредных влияний [90, с. 133 — 135].

Если церемониал начала месяца и года был призван обеспечить благоденствие народа, то «переходными обрядами» формировался человек как член определенного социального организма. Можно сказать, что, размежевывая поколения, они отмечали важнейшие вехи в истории племени, в процессе его роста либо угасания. Промежуток между двумя ритуальными циклами измерялся несколькими годами, но именно его можно рассматривать как своего рода «социальный год», как основную единицу исчисления временного ритма жизни племени. Естественно, что она изменялась от одной этнической группы к другой.

В ритуальном комплексе, связанном с наиболее значимым в силу своей массовости из «переходных обрядов» — обрядом инициаций, обнаруживался с особенной полнотой механизм взаимодействия общественного сознания и мифа. Очевидно, что мифическое время «существовало» только в народном сознании, как некая часть космогонических представлений. Архаичная мысль верила в полную реальность мифа, в его объективное существование. В мировоззрении общества поэтому два круга идей о по-

токах мифического и повседневного времени, будучи объективно в равной мере достоверными, не сталкивались между собой, как, скажем, вымысел сталкивается с действительностью. Просто они проявлялись в различном пространстве.

Сосуществование этих двух кругов идей тем не менее ставило перед архаичной мыслью ряд вопросов, в частности проблему их взаимовлияния. Обрядность помогала ее «решению». В ритуале празднеств общество «объективизировало» свои представления о мифическом времени, подчеркивало правду своего видения космогонической эпохи. Пышная торжественность обрядов оставляла глубокий след в сознании участников, закрепляя в их умах убежденность в незыблемости племенных мифических представлений. И напротив, обретавший во всенародном действе жизнь миф освящал этические, нравственные нормы. Он вырастал до роли верховного авторитета племенной «идеологии».

Движение светил, определявших течение реального времени, было вместе с тем наполнено символическим смыслом, вникая в который общество и выбирало моменты, наиболее благоприятные для контактов с мифической «реальностью». Сама возможность таких контактов становится понятнее, если учесть, что каждая мифическая система не была замкнута в прошлом, а продолжалась в современности. Как верно заметил Е. Г. Рабинович, «в любой мифологической системе мир мыслится одновременно как уже созданный и как непрерывно создаваемый» [18, с. 74]. Иначе говоря, космогоническая эпоха, хотя и была отброшена архаичной мыслью в прошлое, все же всегда находилась рядом с обществом.

К тому же мифотворческая способность архаичного сознания сохраняла колоссальный потенциал. Общество не удовлетворялось повторением древних мифов, а создавало новые, героями которых становились политические лидеры, государственные деятели, религиозные проповедники. В их деяниях миф оставался жив.

В каком же времени разворачивалось действие современного мифа? В какой форме доносилось до современности мифическое время?

Проблему связи космогонической эры с реальным временем архаичное сознание разрешало для себя с относительной легкостью. Оно не отрывало эту эпоху от реального времени, а только «отодвигало» ее на самый «дальний» конец истории. Но найти в этом же потоке место для современного мифа было сложнее. Ведь в том случае, когда повседневное и мифическое время признавались одинаково достоверными и образовывали единый временной поток, современная мифическая «реальность», в сущности, исключалась из времени, где ей не оставлялось места в цепи событий. Вместе с тем архаичное общественное сознание было далеко от того, чтобы признать возможность двух качественно различных, но одинаково реальных норм существования времени.

В подходе к этой проблеме оно опиралось на представление об органическом единстве всего сущего, на представление о невозможности внутренних разрывов в окружающей человека действительности.

Возникало реальное противоречие, с которым архаичное сознание не могло примириться. Чтобы преодолеть это противоречие, совершалась следующая операция: мифическое время, всегда существовавшее в конкретных событиях, в деяниях конкретных персонажей, «замыкалось» в мифическом пространстве. Оттуда эти силы могли легко вырваться в моменты смены дня, месяца, года, пока «края повседневного времени еще не сомкнулись». Совершая в такие периоды специальные обряды, общество подчиняло себе эти силы, в которых воплощалось мифическое время. Иначе говоря, современный миф оказывался существующим лишь в пространственном измерении.

Между космогонической эпохой и историческим временем архаичное сознание помещало эпический период. Он охватывал промежуток от сотворения человека до возникновения общества и был заполнен деяниями героев — создателей различных элементов народной культуры и родоначальников племен. Народная память относит к этому времени и предания о переселениях племен, об основании новых государств.

Именно с эпической эрой связаны наиболее яркие и поэтические страницы африканской мифологии. Хотя ее герои — боги и полубоги, как сын верховного божества вольтийских бва — До, научивший людей земледелию, ткачеству, плавке металлов, в эпосе миф целиком погружался в быт человеческого общества, «опрощался».

Характерен в этом отношении распространенный среди бакуба рассказ о том, как люди узнали тайну огня. Некому Керикери во сне явился бог Мбоом и научил получать огонь трением. С тех пор, когда в деревне угасали все костры, Керикери продавал огонь за большую плату. Это возмущало его соплеменников, и вождь деревни пообещал своей дочери, что она будет заседать в деревенском совете наравне с мужчинами, если раскроет секрет Керикери. Девушка сумела сделать так, что Керикери в нее влюбился. Однажды она вечером пришла к нему, предварительно погасив в деревне все костры, и принялась жаловаться, что ей холодно. Она требовала, чтобы Керикери разжег огонь. Тот, наконец, уступил и трением двух палочек получил огонь. И тогда девушка, все поняв, со смехом убежала. Секрет огня стал известен деревне.

В этой забавной сказке нет ничего от страшной атмосферы, которая окружала акты творения и первые шаги человека. Общественное сознание постепенно превращало миф в предание, в котором полностью исчезал драматизм космогонической эры. Тем самым сглаживалась пропасть, разделяющая мифическое и исто-

рическое время. Между двумя эпохами как бы перебрасывался мостик.

Эпическое время по его признакам невозможно выделить из общей категории мифического времени. Для него, как и для космогонической эры, характерно отсутствие временной глубины. Наполняющие эпос события зачастую лишены временной последовательности и хаотично соотнесены друг с другом. Красноречива следующая сообщенная бельгийским историком-африканистом Ж. Вансиной подробность: бакуба использовали для ориентации в эпической эпохе перечень мест, с которыми связаны миграции их племени в то далекое время. Таким образом, пространственные представления служили им для счета времени [216, с. 87].

Будучи частью мифического времени, эпическая эпоха имела большое социальное значение. По мнению бакуба, к ней восходило «изобретение» всех ныне существующих предметов, обычаев и учреждений, с тех пор сохраняющихся в практически неизменной форме. Их соседи балуба связывали с эпическим периодом жизнь многочисленных героев, духи которых нашли прибежище в ручьях, водопадах, прудах, в сырых пещерах, иногда в скалах. Если к космогонической эре архаичная общественная мысль обращалась по преимуществу в ключевые моменты в жизни народа, чтобы обеспечить его процветание, то в эпической эпохе оно главным образом искало мотивировку социальных порядков и культурных традиций.

Эпическое время — это эпоха, когда человек овладевал культурой, эпоха завершения начатого актом творения становления человека. Созидая культуру, он окончательно противопоставлял себя природе, дикому миру и полностью отмежевывался от того, что еще сохранялось в нем дикого, звериного. Эпическое время — это вместе с тем и время, когда человек ценой собственного бессмертия обретает независимость от бога.

Французские африканисты Л. В. Тома и Р. Люно тонко подметили, что, пока люди жили вместе с богом, человек был незавершен, «словно близость бога не позволяла ему быть самим собой». Вспоминая миф северокамерунских гизига о времени, когда небо было рядом с землей, а бог жил среди людей, они писали, что «бог был столь близок, что люди могли передвигаться только согнув спину». Миф рассказывал, что молодая девушка, толкущая в ступе зерно, вынудила бога поднять небо над землей. Это был разрыв прежних отношений с творцом, но это было и освобождение. Человек распрямил спину, он становился самим собой. Л. В. Тома и Р. Люно писали: «Отныне наступала новая эра мира, эра, которую мы знаем. Бог больше не вернулся и человек остался один. Он мог теперь стоять прямо. Он навсегда отказался от небесной пищи и пережил время „крепостничества“. Он взял в собственные руки ответственность за свои решения» [211, с. 137].

Понимание мифического времени в общем одинаково у всех народов Тропической Африки. Напротив, у каждой этнической группы, сохранившей самобытную культуру, обнаруживается и оригинальная, своеобразная система времяисчисления. Подобно тому как пространственные представления очерчивают границу территории, занимаемой этнической группой, временные дают отдельным ее поколениям возможность определить свое место в истории народа и заглянуть в будущее. Культурный мир группы замыкался в жестких рамках пространственно-временных конструкций, отмежевывался ими от соседних культурных миров.

Различия между этническими способами счета времени, раскрывающиеся в конечном счете, как осмысливается народом эта категория, тем не менее поверхностны. В сущности, неважно, сколько дней насчитывала неделя, какова была протяженность месяца. Интересны не эти детали, а то, как в народном сознании формируется целостное представление о временном потоке.

Год был тем промежутком времени, за который совершался полный цикл и трудовой, и ритуальной деятельности этнической группы. В границах этого цикла существовало более мелкое деление времени на месяцы, недели и дни. В свою очередь, этот земледельческий год был лишь частью того «социального года», в течение которого происходило и завершалось формирование нового поколения и которым в конечном счете определялся многолетний ритм племенного существования. Благодаря этому длительному социальному циклу общество вырывалось за узкие пределы бесконечно повторяющихся событий аграрного года.

Тем не менее именно аграрный год с его замкнутым ритуально-производственным циклом, видимо, должен рассматриваться как основная временная единица. Его анализ позволяет уяснить некоторые детали механизма общественного сознания, формирующего отношение народа к времени.

При беглом взгляде может показаться, что и граница аграрного года, и его внутреннее подразделение на сезоны целиком зависят от природных факторов. Действительно, погодные условия в странах Тропической Африки в целом значительно более устойчивы, чем, скажем, в Европе, и первый ливень в тропиках намного надежнее предвещает наступление сезона дождей, чем первый снег в северных широтах — окончательный приход зимы. Да и формально аграрный год у большинства африканских народов распадается прежде всего на климатические сезоны.

Несомненно, что ритм природы оказывал сильное влияние на то, как обществом осмыслилось время, но оно не было единственным. Многочисленные этнографические наблюдения подтверждают, что архаичное сознание приближалось к пониманию объективности категории времени прежде всего через труд, и природ-

ные ритмы учитывались им в той мере, в какой они влияли на организацию трудового процесса.

Английский этнограф Р. Брэдбери исследовал календарь небольшой этнической группы исоко, живущей в дельте Нигера. Он отметил, что смена года у исоко происходит в момент разлива этой реки, а весь годовой цикл практически определяется ритмом сельскохозяйственных работ. Его начало совпадает с расчисткой новых земельных участков и выжиганием срубленного кустарника, а конец — с разливом, когда какие-либо полевые работы уже невозможны. К этому времени весь урожай оказывается не только собран, но и помещен в амбары [54, с. 133].

Еще более тщательно зависимость календаря от динамики трудовой деятельности проследил изучавший культуру заирских комо этнограф-бельгиец В. де Майе. «Урожай,— писал он,— который требует долгой, проходящей несколько стадий подготовки, обуславливает создание календаря, позволяющего контролировать смену этих этапов» [141, с. 10].

Начало года комо определяют по движению звезд, с максимально возможной точностью. Появление на горизонте вблизи созвездия Орион пяти звезд, которые у комо называются «мокуфе», означает, что пришло время вырубать лес под новые поля. Повинуясь этому знаку, крестьянин идет на земли рода, где и выбирает себе участок. О том, что сезон «мокуфе» приближается, комо также узнают по звездам. Ему предшествует появление на небе созвездия Плеяд, называемого у комо «корзина с мачете». Оно предупреждает, что пора точить мачете, которые крестьянин положит в корзину, направляясь в поле.

Сезон «мокуфе» длится с ноября до конца марта, а за ним следует более короткий период «абалу-балу», наступление которого определяется по Большой Медведице. Он охватывает апрель, май и первую половину июня. Сезон «мокуфе», в свою очередь, подразделяется на несколько более коротких периодов, которые различаются по положению солнца над горизонтом.

Для чего земледельцу комо потребовалась столь значительная точность в определении длительности некоторых времен года? В. де Майе отмечал, что большая точность была необходима для того, чтобы успеть управиться с расчисткой полей, требующей длительных и тяжких усилий крестьянина, а также с выжиганием вырубленных деревьев и кустарника до наступления ливневых дождей. Кроме того, благодаря тщательно размеченным более мелким периодам времени крестьянин получал возможность правильно наметить сроки осуществления каждой трудовой операции.

Как только такая потребность пропадала, исчезала и определенность в делении года на сезоны. Вторая половина года распадалась на сухой и дождливый сезоны — «мбонди» и «сага». «Мбонди» — это время засухи и утренних туманов, благоприят-

ное для охоты. Что касается периода «сага», то он занимал особое место в календаре комо, хотя о его приближении и возвещали уже не звезды, а всего лишь крик птицы «мбу а сага». В это время года на ветвях некоторых деревьев во множестве появлялись гусеницы «бакание». Когда начинали выпадать дожди, они срывались с деревьев и соскальзывали на землю, где их собирали женщины и дети. Этот период завершал годовой цикл, и само слово «сага» приобрело у комо второй, более широкий смысл, став обозначением года вообще.

У комо, таким образом, существовало два способа деления годового цикла: один — точный, опирающийся на изучение движения звезд, и второй — приблизительный, связанный с меняющимися от года к году погодными условиями. В. де Майе в этой связи констатировал: «Данные, относящиеся к делению года в культуре комо, ясно показывают, что, с одной стороны, необходимость точно распределять по времени работу, а следовательно, предвидеть и работать с учетом будущего, как, к примеру, в земледелии, а с другой стороны, организация трудовой деятельности в соответствии с природными условиями, как в случае охоты и в еще большей мере сбора гусениц, определяют различные формы счета времени» [144, с. 9].

Годичный календарь ганской этнической группы фанти подтверждает, что выводы бельгийского ученого справедливы не только относительно культуры заирских комо, но имеют более широкое значение. Фанти, народ рыбаков и земледельцев, соразмерили и сельскохозяйственные работы и рыболовство с движением десяти созвездий. Появление в феврале группы звезд «кваквар» знаменовало, что пора приступать к полевым работам, торопиться с освоением новых земель и вырубкой леса до наступления приближающихся дождей. Тем не менее лишь после того, как в различных государствах фанти происходили первые годовые празднества — «ахобаа-кума», они приступали к более точному, а именно недельному счету времени. Последнее из таких празднеств приходилось либо на последнюю пятницу мая, либо на первую пятницу июня, и со следующей недели начинался счет так называемых «великих понедельников», каждый из которых имел собственное название.

Очевидно, что на календаре фанти сказалось европейское влияние, однако он выражал и традиционное для фантийской культуры восприятие времени. Так, некоторые недели считались неблагоприятными для тех или иных занятий, другие, напротив, чуть ли не содействовали успеху людских начинаний. Но, пожалуй, особенно характерным было то обстоятельство, что подсчет недель вообще прекращался, как только в изобилии появлялась пища, т. е. после сбора урожая и при богатых уловах рыбы. Это происходило после шестнадцатого, в крайнем случае после девятнадцатого «великого понедельника» [94, с. 49—54].

В этих условиях границы года могли стать и становились изменяющимися, неопределенными. Кенийский ученый Дж. Мбити в этой связи указывал, что для африканца количество дней в году не имело существенного значения: если в одном году их насчитывалось 350, то в другом могло быть 390 [148, с. 21]. Среди кенийских луо, по некоторым сведениям, при определении продолжительности месяца учитывались только те дни, когда луна была видна на небе. Общее количество дней в году, таким образом, зависело от погоды.

Психологическую подоплеку такого положения вещей раскрыл нигерийский ученый Дж. Огбу. Он указал на связь, существующую между продолжительностью года и собранным урожаем. «Дата открывающего новый год праздника молодого ямса,— писал нигерийский ученый,— зависела прежде всего от того, насколько остро ощущалась нехватка пищи... Срок проведения праздника назначался группой старейшин клана вскоре после того, как в июне происходили состязания молодежи по борьбе. На следующий день после этих состязаний старейшины собирались для сооружения родового „дома ямса“—„уноджи“ По его окончании они объявляли день праздника молодого ямса. Если голод был силен, то они решали, что праздник состоится, как только луна в месяц ямса начнет уменьшаться. Однако, если голод не жесток, срок проведения торжеств мог быть отодвинут примерно на месяц по сравнению с временем, на которое они должны были бы приходиться в иных условиях. Такое действие называется „ипа-ифа“ или „растягивание года“. „Ипа-ифа“ случается не слишком часто. Старики говорят, что не помнят года, когда бы не было голода» [172, с. 234].

Очевидно, что подобное «укорачивание» либо, напротив, «растягивание» года имело определенные пределы, которые ставились прежде всего необходимостью обеспечить нормальный ход сельскохозяйственных работ. И не случайно африканец время от времени поглядывал на звезды. В условиях, когда сколько-нибудь твердых, устойчивых единиц измерения годового цикла не существовало, он вынужден был в движении светил искать нужные ему указания о сроках начала различных сельскохозяйственных работ.

В. де Майе указывал, что комо, хозяйство которых носило довольно примитивный характер, не вели счета недель и месяцев [141, с. 10]. Этнические группы с более развитой экономикой, однако, уже знали недельный цикл. Ж. Вансина сообщает, что у баконго была распространена четырехдневная неделя, и многие местности в их крае называются по тем дням, когда там собирался рынок [216, с. 86]. О рыночном недельном цикле у ганских конкомба писал английский этнограф Д. Тейт.

По его наблюдениям, несмотря на влияние ислама, по всей территории расселения конкомба и их соседей дагомба сохраняется шестидневная неделя. На каждый ее день приходится рынок

в одной из близлежащих деревень, и очень часто, хотя и не всегда, дни недели называются по местности, где тогда идет торговля. От района к району названия дней недели не совпадают. К тому же у каждого клана был принят свой рыночный день.

Д. Тейт отмечал, что рынок в глазах конкомба имеет не только экономическое значение. По его словам, рыночный день — это и день труда, и выходной одновременно. Большинство людей, писал он, приезжают на рынок развлечься, встретить знакомых, выпить пива. Таким образом, рыночный день — это и событие в социальной жизни. Д. Тейт подчеркивал, что конкомба чаще всего обращаются в своих мыслях в повседневной жизни именно к «рыночному времени».

Напротив, лунный месяц у них не играет большой роли во времяисчислении. Он используется, по наблюдениям ученого, на небольшие промежутки времени для определения сроков совершения религиозных обрядов. Так, обсуждая, когда проводить церемонии, скажем, «вторых похорон» — своеобразных поминок по умершему, старейшины могут, исходя из ритма полевых работ, решить, что соответствующие обряды должны быть организованы в течение месяца после того, как определенные трудовые операции будут закончены. Они не заглядывают при этом на два или три месяца вперед [202, с. 17—21].

Как же соотносятся между собой в пределах годового цикла недели, месяцы, сезоны? Образуют ли они единую стройную систему времяисчисления? Или же едва связаны между собой в общественных временных представлениях?

Прежде всего, обращает на себя внимание тот факт, что известные африканцу временные циклы просто несовместимы. У баконго, как отмечает Ж. Вансина, недельный и месячный счет времени не совпадают: месяц включает не недели, а пять периодов, соответствующих фазам луны. У конкомба сезоны образуют цикл, границы которого иные, чем у аграрного года.

Архаичное общественное сознание, таким образом, знало несколько самостоятельных, слабо связанных между собой временных потоков. Наряду с «погодным» циклом существовало «рыночное» время, параллельно с которым текло «звездное» время. Временные представления еще более усложнятся, если учесть, что они включали также мифическое время.

Далее, если исключить суточный цикл, то можно сказать, что архаичному общественному сознанию не был известен модуль, в разной степени пригодный для измерения продолжительности всех существующих временных потоков. Их ритмы были асинхронны, нерегулярны. В зависимости от трудовой деятельности, от спадов или, напротив, нарастания в рабочей активности общины изменялась и острота восприятия времени, причем в каждом потоке существовала собственная система оценки временной продолжительности. Так, неодинаковой была длительность отдельных кли-

матических периодов, а также различных стадий аграрного года. К тому же каждый такой отрезок воспринимался как нечто цельное. В тех случаях, когда он все-таки расчленился, составляющие его «куски» по своей продолжительности обычно бывали неодинаковы и также воспринимались общественным сознанием как внутренне нерасщепленные.

Элементы единого ритма вносились в этот видимый хаос недельным и месячным циклами. Они находились в динамическом противоречии с другими временными потоками и в конечном счете оказывали решающее влияние на направление, в котором шло формирование общественных временных представлений. Они приучали архаичное сознание воспринимать время как нечто независимое от погодных изменений или трудовой деятельности, причем на первый план выступали количественная сторона времени и возможность определять и сопоставлять его длительность в любых условиях, а не только в те дни, когда на небе видна луна. В диалектическом процессе осмысления времени недельный и месячный циклы, хотя внутренне и не взаимосвязанные, играли поэтому исключительно важную роль. Они содействовали постепенной «объективизации» временной категории.

Насколько можно судить, внутренняя неоднородность архаичных представлений о времени не создавала для общественной мысли каких-либо трудностей. Дело в том, что каждый из существовавших временных потоков был в известных пределах функционален. Так, месячный цикл был прежде всего важен для определения сроков различных обрядов. Недельным обозначались рыночные дни. «Звездное» время учитывалось главным образом при полевых работах. А соответственно и каждое событие в зависимости от его характера включалось в различную сферу временного измерения. Аритмичность повседневного времени, характерная для годового цикла, явственно обнаруживается и в восприятии народной мыслью суточного временного периода. Сутки делились не на часы, минуты и секунды, а на отрезки времени разной длительности, границы между которыми были столь же расплывчаты и неопределенны, как в европейском сознании границы между утром, днем и вечером. Каждый из этих отрезков дня назывался либо по какому-нибудь факту повседневного крестьянского быта, либо по положению солнца.

Эти особенности осмысления суточного цикла у заирских ба-конго отмечал Ж. Вансина. Аналогичную картину среди нколе Уганды наблюдал Дж. Мбити. Подчеркивая, что у этих скотоводов основные события суток связаны с жизнью их стада, он писал, что ими выделяются в течение дня примерно такие периоды:

6 часов утра — время доения;

12 часов — пора отдыха и для скота, и для пастухов, ибо после дойки пастухи перегоняли скот на пастбища и на жарком солнце устали;

1 час пополудни — время доставать воду из колодцев или речек, прежде чем придет на водопой скот, который эту воду замутит;

3 часа — скот покидает водопой и начинает пастись;

5 часов — стадо и пастухи возвращаются домой;

6 часов вечера — скот загоняется в крааль;

7 часов вечера — повторная дойка; она завершает день [148, с. 20].

По данным В. де Майе, суточный цикл у заирских комо подразделяется на 17 отрезков различной протяженности. Лишь с большой приближенностью они вообще поддаются измерению. Сами комо практически никогда не определяют длительности события, устанавливая «дистанцию» между двумя такими полосами дневного времени, а предпочитают использовать более общие понятия — утро, вечер, день, ночь.

В. де Майе совершенно справедливо связывает эту расплывчатость временных делений суточного цикла с характером хозяйственной деятельности комо. Он пишет: «В культуре комо начало работы и ее окончание диктуются как непредвиденными обстоятельствами, так и личными побуждениями. Поскольку нет каких-либо временных императивов, которые играли бы роль в течение дня, то, естественно, никогда не возникало и мысли о создании рамок, которые бы позволили им обрести значение» [141, с. 8].

В архаичном общественном сознании время еще не «отделилось» до конца от события, оно еще не стало полностью независимым от всего того, что наполняет повседневное существование общества.

Руандийский историк А. Кагаме подчеркивал: «Время не бывает просто временем: это всегда время чего-то. При отсутствии такого дополнения время неопределенно, т. е. бесцветно, и даже немыслимо. Когда представителя нашей культуры упрекнули в том, что он теряет время, то он возразил: „Как? Я теряю время? Но ведь я только что закончил свою работу!“ Так вот, для него существует лишь то время, которое было им осознано благодаря своей работе... А поэтому в уме первенствует не само время, но событие, которое, будучи индивидуализировано временем, в свою очередь, лишает время его неопределенности» [119, с. 177—178]. Эта связь времени и события прекрасно раскрывается в названиях, которыми обозначаются отрезки суточного цикла.

У комо эти названия составляют перечень мелких, обычно повторяющихся в определенное время суток событий. Ранним утром они говорят о времени, когда «буйволы идут на водопой», о первом и втором пении петуха. В течение дня они отмечают моменты, когда «все уходит в лес», когда «солнце стоит над головой», когда «парит сокол». Вечером «солнце бьет в глаза», затем «спадает жара», а ночью «становится плохо видно», «пора заходить в дом» [141, с. 4].

Повторяемость одних и тех же повседневных событий, запечатленных в этих названиях, во многом определяла общее в старой африканской культуре представление о движении времени. Оно шло по нескольким разнопротяженным кругам, в которых и замыкалось все существование человека. В аграрном цикле из года в год воспроизводились одни и те же сельскохозяйственные операции сева, обработки земли, сбора урожая. Многолетний «социальный год» включал извечно существующие ритуальные обряды, обеспечивая их повторение в predetermined момент. Некоторые циклы «мифического времени» были рассчитаны на десятилетия. Так, у догонов церемония «сиги», символически повторяющая движения и деяния сказочного змея, совершалась раз в шестьдесят лет.

Очевидно, что такое понимание времени могло сохраняться лишь в обществах, эволюция которых протекала медленно, так что происходящие сдвиги оставались не замеченными при жизни целого поколения. Его укрепляли также некоторые верования. Среди многих этнических групп Африки было распространено убеждение, что деды возрождаются к новой жизни в своих внуках. Ничто не исчезало, а лишь уходило вдаль, чтобы снова вернуться.

В Руанде эта повторяемость времени выразилась в цикле пяти постоянно сменяющихся на троне королевских имен — Сийилима, Кигели, Мибамбве, Юхи и Мутара. Историк А. Кагаме отмечал, что с каждым из этих имен в народе связаны определенные ожидания. Так, под властью королей Сийилима и Мутара должны были приумножаться стада. При правлении королей Кигели и Мибамбве предполагалось расширение территории государства. Наконец, имя Юхи ассоциировалось с огнем, символически олицетворявшим и благополучие очага скотовода-руандийца и непрерывность правящей в стране династии [119, с. 177—178].

В соседнем Бурунди идея циклической повторяемости времени столь прочно укоренилась в народном сознании, что там, как сообщает Ж. Вансина, известны мятежи, вызванные тем, что царствование какого-либо монарха затягивалось [216, с. 90]. Мятежники добивались того, чтобы новое имя-символ появилось на троне, дабы время двинулось дальше по своему историческому кругу.

Ряд африканских культур, однако, сумели в значительной мере преодолеть подобное отношение к времени и начали воспринимать его движение как прямолинейное и необратимое. Это наблюдалось прежде всего в обществах, где время обрело значительную историческую глубину, т. е. там, где уже давно сформировались государства.

Если попытаться представить, как шла эволюция временных представлений в народном сознании, то прежде всего обращает на себя внимание их движение в сторону растущей внутренней однородности и абстрактности.

Идея множественности временных потоков постепенно вытеснялась пониманием органического единства времени. Становясь все более независимым от наполнявшего его событийного содержания, оно приобретало отвлеченный, абстрактный характер. По мере того как время выражалось в единообразном ритме, оно лучше поддавалось количественному выражению. И наконец, история помогала обществу преодолеть фатализм возвращающихся временных кругов.

В этой связи возникает вопрос об отношении архаичного общества к своему прошлому.

Кенийский ученый Дж. Мбити писал, что, «согласно традиционным понятиям, время — это двуразмерное явление, с долгим прошлым, настоящим и практически без будущего. Линейное представление о времени с неопределенным прошлым, настоящим и бесконечным будущим, присущее европейской мысли, чуждо африканскому мышлению». Развивая эту мысль, он утверждал, что для африканца «нынешнее время — это то, что существует и что уже миновало. Оно движется „назад“ скорее, чем „вперед“, и люди задумываются не над будущим, а над тем, что происходило».

Концепция Дж. Мбити основывается на двух ключевых понятиях — «саса» и «замани», взятых им из языка суахили. Раскрывая содержание саса, ученый подчеркивает, что оно «имеет смысл немедленности, близости, сиюминутности; это период, непосредственно затрагивающий людей, поскольку это время, „где“ и „когда“ они существуют». Что касается «замани», то оно сливается с «саса», и оба временных периода, отмечает ученый, неразделимы. Дж. Мбити пишет, что «саса» исчезает в «замани».

По мнению кенийского исследователя, время существует в тех событиях, которые его наполняют. Если же событие отдалено от сегодняшнего дня, скажем, на два года, то оно уже не может быть представлено мысленно; более того, даже не может быть выражено в слове, поскольку африканские языки (автор ссылается на языки народов акамба и кикуйю) не знают таких простых временных форм, которые позволили бы охватить столь отдаленное будущее.

В традиционном мышлении события, а следовательно, и время, утверждал Дж. Мбити, движутся из «саса» в «замани». «Таким образом, замани становится периодом, далее которого никто не может идти. „Замани“ — это могила времени, период завершения, пространство, где все находит свой предел».

«Центр тяжести человеческой мысли и действий находится,— делал вывод ученый,— в периоде замани, к которому движется саса» [148, с. 17—23].

Наиболее слабым звеном в этой концепции является мнение Дж. Мбити об отношении африканца к будущему. Представлять дело так, что он, повернувшись спиной к грядущим событиям, погружен в прошлое, значит, закрывать глаза на очевидные факты.

В быту африканца, принадлежащего к традиционному обществу, многочисленны свидетельства того, что его мысль постоянно обращена к будущему. Когда он по звездам стремится предугадать наступление сезона дождей, то это нужно, чтобы подготовиться к началу полевых работ и обеспечить семье полноценный урожай. Когда из собранного урожая африканского проса — миля он отбирает наиболее крупные семена для посева, то им движет желание вывести такую разновидность злака, которая позволила бы в будущем не бояться голода.

А создание семьи? Требуются годы, чтобы глава дома накопил выкуп за невест для сыновей. Но внесение выкупа — лишь начало взаимоотношений между двумя родами, взаимоотношений, рассчитанных на долгие годы. Между двумя родами устанавливается постоянный обмен услугами и дарами, которые надо уметь планировать, для которых предстоит специально работать. Скрепленный таким путем союз двух родов также нацелен на будущее: он призван скрепить их сотрудничество ради долгого мира и устойчивого благосостояния.

В сущности, если нормы поведения человека в традиционном обществе определены прошлым, то мотивы его деятельности — это цели, которых он хотел бы достичь в будущем.

Уязвимы взгляды кенийского ученого и на то, как в африканской народной культуре рассматривается прошлое. Неверно думать, что общественная мысль словно загипнотизирована канувшими в Лету временами. Она заинтересована в прошлом в той мере, в какой минувшие события сохранили значимость для сегодняшнего дня. Это проявляется в том, как мифическое время «возвращается» общественным сознанием в современность с помощью и посредством многочисленных обрядов. Вчерашний день жив также в этике и в этикете, которые опираются на традицию. Прошлое живо в самой социальной ткани общества, поскольку опять-таки история освящает его структуру. Таким образом, не современность хоронится в «замани», этом «кладбище времени», а «замани» снова и снова воскресает в сиюминутности.

Концепция Дж. Мбити вызвала возражения со стороны ряда африканских ученых. В частности, о несогласии с ней заявил руандийский историк А. Кагаме [149, с. 179]. Эта реакция объяснялась, по-видимому, не только научными просчетами кенийского исследователя. В его взглядах столь заметно усилие пред-

ставить африканца консерватором, живущим сожалениями о потерянном «золотом веке», что невольно возникало сомнение: не подчинил ли ученый свои теоретические выводы, может быть невольно, собственным консервативным убеждениям?

Интерес архаичного общества к прошлому не носил отвлеченного характера, а был всегда мотивирован определенными внутренними потребностями. С изменением этих нужд соответственно смещалась в ту или иную сторону нижняя граница исторического времени, т. е. того временного промежутка, о котором в народной памяти сохранялись сколько-нибудь точные или признаваемые такими сведения. Конечно, в преданиях, в эпосе возможно обнаружить отголоски и более далеких эпох, но общественным сознанием они выносились за пределы собственно «истории», как она понималась этим сознанием, в мифическое время.

У этнических групп с особенно сильными пережитками родового уклада глубина исторического времени, как правило, невелика. У заирских комо счет годам велся с помощью укрепленной на стене хижины веревки, на которой после каждого периода сбора гусениц — «сага» завязывался новый узел. Отсчет велся от какого-либо важного в жизни семьи события, обычно от момента переселения.

Казалось бы, трудно ожидать от такого «семейного календаря» какой-то практической пользы. Тем не менее он вполне оправдывал себя. Власть и достояние распределялись у комо по принципу старшинства, а поэтому для каждого из них было важно знать не то, родился ли он в 1924 или 1925 г., а был ли он старше либо моложе такого-то своего соплеменника [141, с. 12]. В крайне замкнутом обществе комо «семейные календари» и давали такую возможность.

У угандийских лугбара глубина исторического времени измерялась клановой генеалогией, которая, по наблюдению этнографа Дж. Миддлтона, «используется для того, чтобы объяснить и подкрепить социальные отношения, значимые в настоящий момент». При этом социальная память ограничена. Знатоки культуры лугбара Дж. Миддлтон писал, что «ни один лугбара не знает хорошо генеалогии каких-либо других кланов, кроме собственного, поскольку они находятся вне поля его повседневного социального общения. Даже у родов, входящих в его клан, ему редко известны предки, помимо прямых» [154, с. 235].

Перелом в отношении к прошлому обозначается по мере формирования государства. Едва ли не первым на это обратил внимание французский исследователь Л. В. Тома. Он писал: «Мы можем утверждать, что чувство истории наиболее развито в обществах с центральной властью или с сильным феодалом во главе, обладающим гриотами-генеалогистами (хранителями преданий и архивистами) и располагающим неограниченным влиянием в обществе с социальным неравенством. И наоборот, разрозненные

группы, лишённые гриотов-генеалогистов, имеют лишь гриотов-трубадуров и эгалитарные структуры, отношения внутри которых функциональны и превращены в институты; тут почти отсутствует соперничество, а также вкус к отдалённому прошлому, рассказы о котором игнорируются» [9, с. 75].

В чем же заключался секрет метаморфозы в подходе общества к прошлому?

Она вызревала в африканской народной культуре исподволь. Ее подготавливали глубокие социальные сдвиги, которые выражались в расслоении родо-племенного общества и зарождении протоклассов, этих неустойчивых, еще не свободных от родо-племенных пережитков образований, которые включали различные социально-профессиональные группы. Для Тропической Африки была характерна ограниченность и поверхностность этого процесса, вне которого всегда оставалась значительная часть общества.

Когда, наконец, возникало государство, то в его границах раннеклассовое общество было окружено родо-племенной стихией. Тем не менее родо-племенная идеология уже не могла полностью удовлетворить интересы тех социальных сил, которые идентифицировали себя с молодым государством.

Дело в том, что своего рода «становым хребтом» идеологии родо-племенного общества был культ предков, который играл огромную роль в его сплочении. Духи умерших считались покровителями племенного сообщества, к ним обращались за поддержкой в наиболее важные минуты жизни и человека, и всего народа. Но этим значение культа предков не ограничивалось. С ним были связаны представления, определявшие и систему организации производственной деятельности в деревне, и взаимоотношения между соплеменниками. Наконец, культ предков оказывал влияние на духовную жизнь общества: устное творчество, изобразительное искусство, этикет и мораль. С ним, естественно, был связан и интерес к родовой генеалогии, которым в большой степени вызывалось обращение племенного сообщества к прошлому.

Однако в масштабах государства культ предков не мог играть своей прежней, цементирующей общество роли. Этому препятствовали несколько обстоятельств. Особое значение приобретал тот факт, что на государственной территории сосуществовали различные племенные группы, не связанные между собой кровнородственными узами и единством происхождения. Культ предков мог, как в прошлом, воздействовать на их внутреннее единство, но очевидно, что в масштабах всего государства его функции должна была взять на себя какая-то новая идеология. И ее основу составили культ правящей династии, идея ее божественного происхождения.

Генетически новые представления были связаны со старой, родоплеменной идеологией. Вместе с тем их можно было расценивать как известный шаг вперед в развитии культуры. В част-

ности, это проявилось в новом подходе общества к историческому времени, а в конечном счете ко времени вообще.

Место былых родовых генеалогий заняли списки царей, призванные подтвердить божественное происхождение правящей династии. Уже одно это значительно увеличило глубину исторического времени. Усложнился социальный механизм общественной памяти: заметно развились и дифференцировались социально-профессиональные группы, в прямую обязанность которых входило запоминание и увековечивание исторических преданий, а в ряде случаев — составление хроник правящей династии. Надо также учитывать, что вокруг верховного правителя образовывалась все более плотная прослойка лиц, оторвавшихся от родового общества и ищущая подтверждения своих прав на высокое положение либо в государственных традициях, либо семейных родословных. На этой почве интерес к прошлому еще более возрастал.

Общество не только заглядывало все дальше в свое прошлое, но и видело там все больше событий, все больше достойных внимания фактов. Еще род оглядывался назад, в мир мифа и эпоса, чтобы обрести уверенность в том, что все происходящее вокруг имеет там свои прецеденты. Страх перед новацией был одной из самых больших слабостей архаичного общественного сознания. Не избавились от этого страха и идеологи молодого государства. В прецеденте, как и в религии, они искали высшее оправдание своих решений и дел. А по мере того, как деятельность государства усложнялась, росло и внимание к прошлому как своеобразному эталону, с которым сопоставлялась современность.

Как сказывался весь этот процесс на осмыслении времени общественным сознанием?

Ознакомление с династическими хрониками показывает, что в глазах их авторов время утрачивает циклический характер. Почувствительна в этом отношении «Краткая история Бенина», написанная еще в 30-е годы придворным бенинских государей Джекобом Эгаревба. Эта небольшая книга содержит пересказ сохранившихся в народной памяти вполне реальных исторических событий, носящих сказочный характер преданий. Ее композиционной «осью» служит список государей, сменявшихся в течение более чем тысячелетия на бенинском престоле. Автор стремится показать, чем новым ознаменовалось царствование каждого из них, как в результате все более усложнялась структура бенинского государства. В частности, он обращает внимание на то, как давно обы — государи Бенина начали придавать значение сохранению памяти о важнейших событиях их царствования. Правивший в конце XIII в. оба Огуола пригласил из Ифе в Бенин знающего бронзовое литье мастера, и Дж. Эгаревба в этой связи отметил: «Именно в царствование обы Огуолы зародилась практика изготовления бронзовых изображений для запечатления памятных событий» [78, с. 12].

Историческое время в этой своеобразной хронике полностью утратило былую циклическую повторяемость. Оно линейно и необратимо. И этот его характер, несомненно, должен был влиять на восприятие обществом повседневного времени, да и будущего. Видимо, не был случайностью тот факт, что именно в районах с развитой государственностью сравнительно легко получило распространение мусульманское либо европейское летосчисление. Этот переход был уже подготовлен.

Государство к тому же оказывало унифицирующее воздействие на временные представления расселенных на его территории различных племенных групп. Это было одним из проявлений его централизаторской роли и в области экономики, и в сфере культуры и религии. Так, насаждение государственным аппаратом династического культа сопровождалось и распространением единого календаря ритуальных церемоний. Государство навязывало разнородному в этническом отношении населению общие сроки выполнения определенных повинностей. На его территории складывался единый цикл рыночных дней.

Это воздействие государства было медленным, постепенным. Действительно крутой поворот в народном понимании времени мог произойти и реально наметился лишь после того, как в Тропической Африке на смену архаичным системам хозяйствования пришло современное капиталистическое производство, а на смену рыхлому, слабому полуфеодальному государству — современный государственный аппарат. Тогда-то в массовое сознание и было привнесено «европейское» отношение ко времени, которое стало доминирующим в части общества, наиболее глубоко затронутой социальными и культурными переменами.

Это современное понимание времени как бы наложилось на архаичное, но не только его не вытеснило, а, напротив, испытывает на себе огромной силы давление многовековых культурных традиций прошлого.

Таким образом, отношение архаичного сознания к времени всегда характеризовалось известной двойственностью, внутренней противоречивостью. Пониманию времени в тесной связи с событием, с перемещением светил на небосводе, когда общественной мыслью время практически не отделялось от наполнявших жизнь конкретных явлений, издавна противостояла крепнущая тенденция рассматривать его как некую абстракцию, существующую независимо от наполнявших человеческое существование дел. Отрывая время от события, народная мысль изживала и свое представление об аритмичности как его характерном свойстве. Оно становилось в народном сознании ритмичной, все более явственной чередой часов, суток, недель, месяцев, лет.

Прежнее субъективистское «удлинение» либо «укорачивание» года постепенно становилось невозможным. А одновременно делался и следующий шаг в направлении рационализации времен-

ных представлений. На смену циклическому времени шло видение его линейности. За этим процессом скрывался глубокий переход в общественной мысли, которая отходила от древнего видения действительности как неизменяющейся данности, замкнутой в циклы повторяющихся событий, и осознавала ее изменчивость, текучесть. В тесной связи с этими процессами следует рассматривать и демифологизацию временных представлений. Это выражалось как во все более четком отделении мифического времени от реального, исторического, так и в утрате мифической значимости отдельными временными моментами — смене суток, месяцев, лет.

И наконец, множественность родо-племенных систем времени неотвратимо вытеснялась единообразным, поддерживаемым государством общим для всего народа восприятием временного потока. Это также было крупным шагом в сторону изживания архаичного субъективизма в подходе к времени.

В ЦЕНТРЕ МИРОЗДАНИЯ

Архаичное сознание можно сравнить с готическим храмом, громада которого скрыта сложной игрой контрфорсов, запутанным смешением орнаментальных деталей и скульптур, тогда как внутри собора удивляет строгая ясность его конструкций, их функциональная красота. Выявить характерные для народной культуры пространственно-временные представления и значит обнаружить такие «конструкции» архаичного мировидения.

В африканской народной культуре пространственные и временные представления теснейшим образом связаны между собой.

Мпонгве Габона обозначали одним и тем же словом — «викилий» понятия «очень далеко» и «очень долго». Слово «путешествие» в некоторых случаях у них выражает изменение в положении, событие, с помощью которого измерялось время, его течение. Такое слово, как «эпоха» — «эйомбе», применялось при упоминании и «изначального времени» и «царства мертвых» [51, с. 250—251].

«Пространство и время,— отмечал кенийский ученый Дж. Мбити,— прочно связаны, и часто одно слово используется для того, чтобы выразить оба эти понятия. Как и в случае с временем, именно содержание определяет пространство» [148, с. 27].

В сущности, мысль народа находилась в динамическом состоянии все более глубокого познания действительности и существующих в ней внутренних связей. Переплетение в архаичном сознании пространственных и временных представлений отражало одну его важную особенность: оно еще не завершило выработку абстрактных и четко дифференцированных категорий пространства и времени. На первый взгляд в этой близости, иногда до пол-

ного совпадения, пространственных и временных терминов нет ничего такого, что было бы специфично именно для архаичного сознания. Разве современный человек не использует сплошь да рядом временные понятия при описании пространства и пространственные — при характеристике времени? И все же есть глубокое качественное различие между смешением пространственных и временных представлений в современной обиходной речи и их смысловой близостью в архаичном сознании.

Когда Дж. Мбити отмечал, что, «как и в случае с временем, именно содержание определяет пространство», он вместе с тем раскрывал и основную причину внутренней связи двух категорий познания действительности в представлениях доклассовых африканских обществ. Общественная мысль воспринимала окружающий мир в его вещной конкретности, в прочной взаимосвязи развертывающихся во времени событий с их пространственными координатами. Можно, пожалуй, сказать, что время в архаичном сознании едва начинало отделяться от события, так же как абстрактное пространство — от расположенной в нем предметной вещиности природы и социального микрокосма. Характерно, что мифическое событие, которое повторялось во временных циклах, могло также повторяться и даже развиваться во вневременной пространственной протяженности. Между глубиной времени и далью пространства различие еще не было проведено с той категоричностью, которая типична для современных представлений, и нельзя забывать, что мифический мир в равной степени скрывался и за горизонтом веков, и за горизонтом расстояния. Более того, мифический мир, в сущности лишенный временной глубины, занимал достаточно определенную пространственную сферу. События в мифе были связаны между собой прежде всего пространственно.

Так, во вневременном пространстве разворачивается миф йоруба о сотворении мира. Согласно сохранившимся в священном городе йоруба — Ифе преданиям, бог Олодумаре отправил Одудува с неба для того, чтобы сделать что-то с массой воды, которая закрывала всю землю. Одудува спустился на поверхность океана в большом ковчеге, вместе с тремя своими детьми, старейшинами и женами. Он плыл много дней, пока не обнаружил «отверстие в воде» (название города Иле-Ифе происходит от этого выражения), и там остановился. По указанию Олодумаре он кинул в воду песок и выпустил пятипалого петуха, который, разбрасывая этот песок, образовывал сушу. Птице «оге» было поручено проверить, как идет дело, но она не вернулась. Тогда Одудува послал голубя. Через несколько дней он прилетел с сообщением, что суша возникла. Одудува отправил хамелеона испытать, насколько прочна почва, и хамелеон зашагал, медленно, осторожно ступая по мягкой, еще сырой земле. С тех пор он сохранил эту походку [201, с. 184—185].

Очевидно, что творцам мифа была безразлична его временная протяженность, они озабочены исключительно возникновением жизненного пространства человека.

Многие факты показывают, что архаичное сознание вообще больше интересовалось пространственной, чем временной протяженностью окружающей общество действительности. И это понятно. Природа, соседние общины постоянно и сильно влияли на судьбу родо-племенной группы. Хотя и временное развитие взаимоотношений этой группы с ее окружением имело свое значение, первостепенную важность все-таки приобретали прежде всего пространственные связи. Соответственно и в общественном сознании выявление пространственной структуры мира занимало особое место.

Связь временных и пространственных представлений закреплялась еще и тем, что именно временные единицы служили важнейшим средством измерения пространства. Расстояние определялось днями пути, числом лун и тому подобными способами. Условность, неточность таких измерений мало смущала человека, который в любом случае не имел более объективных пространственных мерок. К тому же, если движение солнца и луны определяло временные циклы, то оно создавало важнейшие пространственные ориентиры — восток и запад, относительно которых располагались север и юг.

Было бы, однако, неверно преувеличивать степень совпадения представлений о пространстве и времени. Их функциональная роль в глазах общества была различна.

Время с его несколькими разнопротяженными циклами возвращающихся событий и явлений подтверждало естественность и нормальность существующего уклада жизни. Вот почему любые нарушения в его течении, иначе говоря, в цикличности событий и явлений, всегда воспринимались людьми с огромной тревогой. Что касается времени в его мифической оболочке, то оно обеспечивало неразрывность связей с миром предков, которые распространяли свое покровительство на мир живых. В конечном счете круг временных представлений позволял племенной группе укреплять внутреннюю сплоченность, осознавать свою обособленность и индивидуальность.

В пространственных представлениях находили выражение идеи общества о его месте в мире, о его внешних взаимоотношениях с окружающей средой. Противоречивым было это видение структуры окружающего пространства. Процесс его осмысления включал как реальное познание мира, так одновременно и распространял на него характерные для племенного общества фантастические, субъективные образы и идеи.

Племенная группа прекрасно знала все особенности окружающей среды. Французский африканист Ж. Бине справедливо отмечал, что отношение африканца к земле — это «научное отношение

экспериментатора»: «Повсюду обнаруживается стремление к познанию почв и их состава». Используемые африканцем для обозначения различных почв слова доказывают заботу о точности этого анализа. По наблюдениям Ж. Бине, знание ботаники также применялось для выяснения свойств различных почв. Наличие определённого растения подтверждало крестьянину, что эта земля будет хороша для арахиса или бананника, то или другое дерево указывало, что поле находилось под залежью 5 или 10 лет и может либо нет быть снова обработанным [51, с. 63].

В то же время в центр и воображаемой, и реально познанной вселенной племенная группа помещала себя. Это подметил ещё французский социолог М. Мосс, который писал: «Подобно тому как племя образует для первобытного человека все человечество, а предок — основатель племени является отцом и создателем людей, так и образ поселения смешивается в его глазах с образом вселенной. Поселение — это центр мироздания, и все мироздание представлено там в сжатом виде. Мировое пространство и племенное пространство различаются лишь очень несовершенно, и ум переходит от одного к другому без труда, почти этого не сознавая» [147, с. 212].

Каждая племенная группа ставила себя в центр мироздания. По мнению племенного сообщества, земля представляет собой круглый диск: ведь ее край должен быть равноудален от центра. По этой же причине небо виделось громадным полушарием, смыкающимся с землей.

«Земля, как считается, образует совершенно круглую поверхность,— писал А. Кагаме о пространственных представлениях своих соотечественников.— Ее дальний край находится там, где заканчивается страна, там, где небосвод поддерживается столбами. За пределами этого рубежа находится пустота, куда низвергаются вещи. Небосвод — это скала в форме полушария, основание которой зиждется на столбах, стоящих на краю земли» [119, с. 190].

Где же точно края небосвода соприкасаются с границами земного диска? Архаичное сознание бессильно ответить на этот вопрос.

Сталкиваясь с проблемой бесконечности, оно тем или иным способом ее обходило. В космогонических мифах акт творения означал внесение порядка в первозданный хаос, он знаменовал начало ныне существующего мира. Однако общество не спрашивало себя, как же зародилась та вселенная, из которой и был сотворен нынешний мир.

Его конечность утверждалась безоговорочно. Вахехе, небольшая этническая группа Центральной Танзании, говорили, что земля окружена столь глубокими пропастями, что их невозможно пересечь. А следовательно, нет смысла и ставить вопрос о том, что же находится за этими пропастями. Согласно мифам танзанийских сукума, мир окружен океаном грязи. Это — непреодолимая

преграда для человека и, очевидно, для его мысли и воображения.

Немыслимо далекий конец вселенной был уже частью мифического пространства. Так он подавался в народной культуре по всей Тропической Африке. Именно такое восприятие «конца света» с особой силой проступает в мифологии замбийских ламба. Там, согласно взглядам ламба, облака опускаются до самой земли и там обитают карлики, которые отрезают от этих облаков куски, уносят их домой и готовят из них еду [70, с. 222].

Не зная бесконечности, архаичное сознание не признавало и какого-либо «потустороннего» пространства. Подобно тому как оно не проводило черту между мифическим и социальным временем, им утверждалась и одинаковая реальность мифического и социального пространства. Одно было продолжением другого.

В народных представлениях о мире усопших обнаруживается убежденность в том, что там нет ничего призрачного, все выглядит так же, как и в мире живых.

«Мы, игбо,— говорил в начале века англичанину А. Дж. Леонарду один из его собеседников в Восточной Нигерии,— глядим на иной мир, как на примерно такой же, как этот... Мы представляем себе жизнь там точно такой же, как в этом мире. Почва там совершенно такая же, как и здесь, земля также. Там есть леса, и холмы, и долины с текущими реками, и дороги, ведущие от одного города к другому... Люди в том мире занимаются обычными делами, крестьянин — своей землей» [130, с. 185—186].

По представлениям бети Южного Камеруна, деревни, где находятся умершие, расположены под землей, ниже их родных деревень. Там они ведут такое же существование, что и при жизни,— владеют домами, обрабатывают землю. Как и живые, они передают свои послания с помощью барабанов. Из подземных деревень никакие звуки не доносятся до живых, но умирающий может услышать призывный рокот барабана в царстве мертвых. Живые не в состоянии наблюдать за призраками; лишь отдельным людям удастся проникнуть в деревни умерших. К тому же те обладают настолько тонким обонянием, что сразу же обнаруживают и прогоняют непрошенных гостей. Напротив, призраки нередко сами посещают деревни, где некогда жили. Они бывают невидимыми или приобретают облик животных — леопарда, шимпанзе, гориллы, даже слона. Если им хочется остаться незамеченными, не становясь невидимыми, они превращаются в мелких животных или птиц. Бети воздерживаются от разрушения гнезд, которые находят вблизи деревень, из опасения, что среди льнущих к их домам птиц находятся недавно скончавшиеся близкие родственники [222, с. 276—278].

У балуба страна, куда направляются души умерших, называется Калунга. Ее границей служит широкая река, и, для того чтобы переправиться через нее, нужно заплатить лодочнику. Поэтому в рот умершему балуба всегда клали несколько бусин. До-

бравшись до Калунги, умерший живет в деревне и его волнуют те же самые чувства, что и при жизни: привязанность к близким, любовь, ненависть, желание отомстить. Они могут всегда вернуться для того, чтобы помочь живым или, напротив, их преследовать.

Эве, живущие на юге Того и Ганы, называли царство мертвых домом за рекой. Душе приходится испытать немало ужасов, пока она добирается до лодки, которая переправит ее в загробный мир. Мифы эве рассказывают, что там душа сталкивается с теми же порядками, что и в реальной жизни. Есть, правда, одно отличие: пища, которую готовят души умерших, превращается в их руках в пепел [65, с. 22]..

Повторное упоминание о реке в мифах о страсти души в потустороннем мире вряд ли случайно. Насколько можно судить, общественная мысль, создавая образ водного потока, который следовало пересечь душе, подчинилась трем древним идеям: во-первых, она проводила четкую, «материальную» границу между социальным и мифическим миром; во-вторых, эта граница являлась определенным качественным рубежом в загробном существовании человека. Вспомним, что именно вода могла очистить его душу от последних следов земной скверны. И, в-третьих, образ реки напоминал о первичном океане эпохи творения. В его водах уходило в небытие то, что оставляла за своей спиной душа человека, переправляющегося через священную реку.

Дорога к царству умерших занимала определенное время. Несколько дней душа оставалась рядом с телом. По представлениям креолов Сьерра Леоне, душа лишь на третий день покидала могилу и только на сороковой — землю. Родные продолжали совершать посвященные умершему обряды все то время, что его душа странствовала к своему последнему пристанищу.

Мифический мир значительно шире, чем царство усопших. Он охватывает и небо, и землю, и огромные просторы под земным диском, постоянно вторгаясь в пространство, непосредственно окружающее племенное сообщество.

Своеобразным было видение мироздания в мифологии дагомейских фонов. Исследователь их культуры П. Мерсье писал, что они представляли себе вселенную в виде сферы, состоящей из двух сложенных тыквенных половинок — калebas. Линия соединения была горизонтом, которым отграничивалась плоская земля. Первая сфера, как считали фоны, была заключена в другую, более крупную, а пространство между ними заполняла вода. Меньший шар был подвижен: «маленькая калeбаса плавает в той, что побольше». Вода, окружавшая ее, выпадала на землю дождем. Кроме того, вода находилась и в малом шаре, где образовывала моря. Вода не только окружала землю, но была и под земным диском. Потому-то колодец и позволял до нее добраться.

П. Мерсье указывал, что мифология фонов не дает возможности говорить об абсолютном начале вселенной. Это еще один

пример того, как архаичное сознание уходило от проблемы и временной, и пространственной. Ученый отмечал, что в первоначальной организации пространства особая роль мифом отводилась питону — Дан, который олицетворял жизнь и движение. Дан существовал во множестве различных ипостасей, но главной из них была радуга. Мифы фонов рассказывают, что Дан обладал двойкой — мужской и женской — сущностью, причем красный цвет радуги символизировал его мужскую часть, тогда как голубой — женскую. Вместе они образовывали спиральные круги вокруг земли, спасая ее от распада и поддерживая небо. Согласно одному из мифов, Дан установил четыре железных опоры в четырех частях света и обвился вокруг них спиральными витками трех основных цветов — белого, красного и черного. Эти цвета — цвета одежд, в которые Дан облачался в разное время суток — днем, ночью и в сумерки. Петли Дана вокруг земли не неподвижны. Божественный питон ползает вокруг земли, приводя в движение небесные светила. Под поверхностью земли питон погружен в воду, и сегодня он может быть замечен в стоячих прудах, которые вызывают в памяти воды эпохи творения. Там иногда слышен его голос. Как вспышка света, рассекает он воду [151, с. 220—221].

Очевидно, что пространство, описанное в космогонических мифах, было в глазах общественной мысли двойким: и мифическим, и реальным одновременно. Радуга в небе напоминала человеку, что великий Дан продолжает скреплять землю и приводит в движение небесные светила где-то совсем рядом, у близкой линии горизонта.

В этой связи возникает вопрос: проводило ли архаичное общество грань между мифическим и реальным пространством? Или иначе: осознавало ли оно различие между этими двумя формами пространства?

Ответ может быть только положительным. Окружающий племенную группу мир не был в ее глазах однородным; он обладал весьма сложной структурой. Поскольку архаичное сознание затруднялось разъединить мифическое и реальное пространство как качественно различные категории, оно применяло для его структуризации количественные, правда, очень расплывчатые понятия — далеко или близко, высоко или низко. Очевидно при этом, что мифическое пространство находилось далеко и высоко, тогда как реальное — в непосредственной близости к человеку.

«Каждый семейный двор,— писал о лугбара Дж. Миддлтон,— представляет себя и соседние родовые группы в окружении людей, земли которых наполнены колдовством и магией и которые сами относятся к ним враждебно, даже если они живут родовыми группами и происходят от тех же предков-героев».

«Самые далекие из этих существ,— отмечал далее ученый,— это даже не колдуны или волшебники, а вообще мало похожие на людей твари, ходящие на головах. Именно таковы лого, мунду,

ленду, народы, живущие за ними. Эти люди любят есть уже съевшее мясо, а также „дурную“ пищу — змей, лягушек, гиен и других ночных зверей. Народы вроде пигмеев, макарака, мангбету, момву и народ, «называемый у лугбара ньямням — азанде, сплошь людоеды. Они ходят на головах, знают ужасные способы колдовства и живут недоступным для людского понимания образом в густом лесу, за пределами открытого плато, населенного самими лугбара» [154, с. 236—237].

Следует заметить, что и само мифическое пространство было расчленено. Земной диск представлялся тем местом, где мифическое и реальное пространства соприкасаются, где в своем повседневном существовании люди сталкиваются с духами. Вместе с тем мифическое пространство включало огромный подземный мир и столь же значительный мир небесный. Они были не только разведены во вселенной, но между ними начинало проступать, правда еще мало ощутимое, функциональное различие.

Луо Восточной Африки отправляли умерших в подземный мир. Только погибшие от удара молнии уходили после кончины на небо. Исследователь культуры луо А. Очолла-Айяйо писал, что находящийся на противоположной стороне земного диска мир совершенно такой же, как земля. Однако его освещает красное солнце, и весь край выглядит не светлым и зеленым, а темным и красным [171, с. 173].

Дихотомии «далеко — близко» и «высоко — низко» определяли общую структуру мирозданий в архаичной народной культуре. Логике этих взглядов соответствовали и представления о точках наиболее тесного соприкосновения мифического и социального пространств. Ими могли быть скалы, холмы, горные вершины, а также деревья, в том числе пораженные молнией, по которым бог спускался с неба на землю. Часто окружались почитанием глубокие пещеры, колодцы.

У народов акан — фанти, ашанти, бауле, аньи — многие виды деревьев служили предметом почитания. Одна из лесных пород называется ньяме-дуа, или «дерево Ньямы» — верховного божества. Широко распространено поверье, что это единственный вид деревьев, по которому Ньяма спускался на землю; он служит ему как бы лестницей. Некоторые деревья не только являются прибежищем для духов-покровителей, но считаются наделенными собственным жизненным началом, душой. У пород деревьев, из которых изготавливаются говорящие барабаны, а также родовые «троны», эта душа обладает мстительным характером, и, прежде чем срубить такое дерево, резчик пытается задобрить его жертвоприношениями и защититься от его гнева заклинаниями.

Согласно бытующим у народов акан поверьям, ведьмы и ведуны часто устраивают сборища в кронах высоких и одиноко стоящих деревьев пород одум, уауа, офрам. Есть вид, который даже называется ведьминым деревом. К его душе обращаются с прось-

бами уделить часть своей силы для помощи ослабевшим от болезни, умиляют жертвоприношениями [67, с. 24—25].

У баторо Уганды гора рассматривалась как центральное, объединяющее всю деревню место, где устраивались крупные празднества. Считалось, что на ее вершине расположен трон, где сидел, оставаясь близким к небу, глядя на мир и управляя им, бог. В поверьях баторо многие мистические силы связываются с горным массивом Рувензори. Там собираются на свои встречи предки — родоначальники кланов, там укрываются прибывшие из Эфиопии полубоги — «бачвези».

Как и народы акан на противоположном конце континента, баторо считали некоторые породы деревьев священными. Каждое дерево должно быть при рубке повалено в строго определенном направлении, иначе оно принесет дурное предзнаменование. Некоторые породы деревьев запрещалось рубить, потому что им свойственны особые силы. Недалеко от границы Торо с округом Мубенде известно ведьмино дерево, перед которым и сегодня совершаются жертвоприношения [34, с. 6].

В то же время в своих представлениях об окружающем мире африканские народы явственно противопоставляли культурно освоенную часть пространства остающейся в «диком» состоянии земле. При этом занятые под различными сельскохозяйственными культурами поля, пастбища и непосредственная территория поселения выключались из мифического пространства.

Противопоставление культурного пространства «дикому» было связано с восприятием мифического космоса как мира без культуры. В архаичном сознании появление важнейших элементов культуры было приурочено к эпическому времени, когда человечество уже было изгнано богом из мифического пространства, и герой-прародитель учил людей получению огня, охоте, земледелию, ремеслам. Благодаря этим героям-прародителям племенная группа жила в окультуренном ею пространстве, которое было достаточно четко отграничено от того мира, откуда человек некогда был вынужден уйти.

В повседневной жизни два типа пространства противостояли друг другу, как деревня противостояла окрестному лесу и, как справедливо подчеркивает В. де Майе, жизнь — смерти. Это замечание позволяет понять и почувствовать всю глубину пропасти, разделяющей окультуренное и «дикое» пространство.

У заирских комо, пишет В. де Майе, именно лес считался местопребыванием усопших. В лесу их хоронили, в лесу же жрецы перед совершением обрядов приносили жертвы предкам, чтобы снискать их благоволение. Обитавшим в лесу предкам принадлежали поэтому жившие там звери, причем считалось, что души умерших могут вселяться в лесных животных [142, с. 128—131].

Сходные культурные традиции существовали у многих африканских народов. Они объясняют, почему крестьяне совершали

жертвоприношения предкам, прежде чем начать расчистку леса под поля. Эти же традиции побуждали размещать в глуши леса лагеря молодежи, готовящейся к обрядам инициаций. Они же позволяют понять, почему перед охотой совершались жертвоприношения духам умерших.

С противопоставлением культурного пространства «дикому» в архаичном сознании был связан огромный комплекс представлений, проливающих свет и на отношение человека к земле, и на некоторые придворные церемонии, и на сложный ритуал исцеления больных. С этим противопоставлением тесно связаны и многие из кошмаров, преследовавших племенное сообщество. Ведь ночью, в темноте стиралась граница, защищающая людей от мира ужасов, и населяющие лес страшные силы со всех сторон надвигались на деревню. Свет очага во дворе дома становился последней преградой, мешающей мифическому пространству полностью поглотить человека.

Таким образом, в архаичном общественном сознании вырисовывалась весьма противоречивая картина окружающего пространства. Единое в своей вещности, оно в то же время распадалось на мифическое и социальное, причем обе эти сферы то сближались, то, напротив, разъединялись в народных представлениях. К этому следует добавить, что в африканской народной культуре обнаруживаются первые признаки появления качественных различий мифического и реального пространств.

Так, мифический мир не был пронизуем для человека. Этому давалось простейшее объяснение: он был оттуда изгнан богом. Характерно, однако, что во множестве мифов, рассказывающих об этом изгнании, исход людей в «реальный мир» не драматизировался. Гнев бога был обычно мотивирован ничтожными причинами, как, например, шумом, который производили живущие рядом с ним люди, или их непочтительностью. После своего изгнания люди предпринимали попытки вернуться. У ашанти известна сказка, в которой говорится, что люди соорудили из деревянных ступ, в которых женщины толкут маниоку, ямс и банан, ведущую на небо башню. Но им не хватило ступы, чтобы достичь небосвода. Одна из женщин посоветовала взять ступу, находившуюся в основании сооружения, что и было сделано. Постройка рухнула, придавив нескольких человек.

Однако и после подобных катастроф отдельным людям удавалось заглянуть в «иной» мир. Существовало немало преданий об охотниках, странниках, героях, которые, заблудившись, оказывались на пороге сказочного мира, а позднее возвращались оттуда и рассказывали людям об увиденном. Так и становилось известно о том, что же происходит в царстве умерших.

Вторым качественным различием между мифическим и социальным мирами было то, что люди и предметы обладали там противоположными свойствами. Мифическое пространство и все, что

в нем происходило, воспринималось архаичным сознанием, в известных пределах, как перевернутое отражение реальной действительности.

В сравнении с повседневностью, с ее голодом, болезнями, смертью, в мифическом пространстве человек становился вечен, и невзгоды навсегда уходили для него в прошлое. Менялся на противоположный, становился белым сам цвет его кожи. Наконец, человек превращался в хозяина над судьбами своих потомков, которые различными проявлениями поклонения пытались обеспечить себе его благожелательное покровительство.

Такое мировидение придавало особую логику и завершенность человеческому существованию. Члены племенного сообщества сознавали, что есть порог, за которым их ожидают власть, могущество и независимость, далекие и недоступные в повседневности.

Архаичное сознание двойственно относилось к мифическому пространству. Поскольку люди обретали там бессмертие и особое могущество, оно вызывало чувства преклонения, но, будучи населено страшными чудовищами-перевертышами, одновременно внушало ужас. Там племенная группа надеялась найти защиту и покровительство, но оттуда же низвергались на головы людей невзгоды и бедствия.

В африканской народной культуре этот внутренне противоречивый подход к мифическому пространству еще не вызвал его расчленения на рай и ад. В мифологии были различимы лишь первые признаки зарождения этих образных систем, наделенных колоссальной эмоциональной силой и призванных поэтому занять центральное место в религиозном мировоззрении.

Видимо, здесь проявлялась общая черта архаичных пространственных представлений. Заложенные в них противоречия выглядели нераскрывшимися, они еще не были выявлены общественным сознанием. В частности, двойственное восприятие пространства в целом не выразилось в его размежевании и противопоставлении мифического мира и реальной действительности. Было очевидно лишь общее направление эволюции архаичных пространственных представлений.

РАСШИРЯЮЩИЕСЯ ГОРИЗОНТЫ

Жизнь племенного сообщества была в доколониальную эпоху, а во многих районах Тропической Африки и в последующие годы, замкнута и ограничена территорией его расселения. Экономически племя обеспечивало все основные свои потребности, товарные обмены с соседями были, как правило, незначительны. Тенденция к своеобразной автаркии также поддерживалась атмосферой военной опасности, создаваемой бандами охотников за рабами или территориальными поползновениями сложившихся в отдельных областях континента государственных образований.

Этноцентризм пространственных представлений, характерный для африканской народной культуры, в этой обстановке обнаруживал значительную устойчивость. Его прочность к тому же в значительной степени цементировалась своеобразным отношением племени к той земле, на которой оно жило. Подобно тому как осознание времени обусловлено культом предков, так осмысление пространства теснейшим образом связано с культом земли. И культ предков, и культ земли в равной степени питали племенной этноцентризм.

Чувство зависимости порождает возмущение. Поэтому вряд ли справедливо говорить о нем как об источнике того благоговейного отношения к земле, которое наблюдается в Тропической Африке. С боязнью ее гнева смешивалась надежда на благожелательность, вера в безграничность ее могущества, признательность за поддержку и покровительство, оказанные в прошлом.

Можно ли после этого удивляться, что, скажем, масаи Восточной Африки избегали вонзать копыта острием в землю из опасения ее поранить? Или существовавший у народов группы акаа обычай не работать на земле по четвергам, чтобы не нарушать ее покоя в этот день недели? Богиня-Земля обеспечивала плодородие почвы, силу и могущество рода. Дождь воспринимался архаичным сознанием как великий акт оплодотворения богини небом, представляющим мужское начало. Земля вставала перед людьми в образе матери-прародительницы, и связь с ней считалась нерушимой без страшных последствий для человека. Она была двусторонней: если судьба племени находилась в руках богини, то ее сила зависела от жертвоприношений, совершаемых людьми [90, с. 66].

У конкомба, живущих на севере Ганы и Того, наряду с культурным героем — Умбаром важнейшее место в пантеоне занимала Земля-кормилица Кетик. Она — залог процветания, богатства, воплощение жизненного начала. Каждая деревня конкомба имела духа-покровителя, являющегося порождением Кетик, и к ней обращались, прибегая к его посредству. Литингбель, покровитель деревенской общины, жил в тени деревьев. Он защищал землю деревни, оберегал ее силу, и при сборе урожая ему преподносилось домашнее пиво. Литингбель ниспосылал и детей в крестьянские семьи.

Жрец Земли обращался к прорицателю, чтобы узнать, какие жертвы следует совершить для Кетик. Обращение к прорицателю было необходимо также перед расчисткой саванны под поле и перед сооружением нового жилища. Конкомба утверждали, что Кетик не терпит кровопролития, кроме жертвенного, и, если, скажем, во время драки кровь проливалась на землю, жрец был обязан совершить очистительные обряды. Пятно скверны полагалось без промедления смыть с земли [90, с. 96].

У игбо (ибо) Восточной Нигерии богиня Земли Ала (Але или Ане) часто изображалась в образе женщины с ребенком на

коленях. Она — владычица над людьми, хранительница общественного порядка и морали, и все нарушения закона считались среди игбо вызовом ее власти. В каждой деревне имелся посвященный богине алтарь, обычно дерево с помещенным у его подножия глиняным блюдом, на которое возлагались жертвоприношения. Нигерийская исследовательница культуры игбо Э. Изичеи отмечала, что каждый владелец земли сажал у себя дерево эгбо, или «дерево Алы», которое символизировало его собственность на землю, а также служило священным алтарем, где богине приносились жертвы и улаживались конфликты и ссоры. «Ведь многие преступления и нарушения, — писала Э. Изичеи, — воспринимались как святотатство перед лицом богини» [111, с. 124].

По мнению французского африканиста Ж. Фрелика, существовала глубокая внутренняя связь между культом земли и культом предков. Первый словно бы служит продолжением второго, писал он [90, с. 97]. Такая генетическая близость, действительно, прослеживается, в частности, в верованиях игбо, у которых богиня Ала считалась владычицей подземного царства мертвых [179, с. 49]. Характерно также, что у ловиили Северной Ганы, по наблюдениям Дж. Гуди, чужестранец, съевший землю с владений рода и выпивший воду из родового источника, после этого обряда рассматривался как полноправный член общины [95, с. 36]. Близость двух культов обнаруживалась и во взгляде на то огромное значение, которое земле приписывалось в обеспечении многочисленности рода, а также в убеждений, что существовала зависимость между плодородием земли и способностью женщин племени к деторождению.

У многих этнических групп Экваториальной Африки связь с предками была одновременно и связью с землей, на которой они жили, связью с их жизненным пространством. Английский историк-африканист Дж. Миллер сообщал, что в средние века у ангольских мбунду каждая община словно мощными корнями была прикреплена к своей территории. Дерево мулембе в глазах мбунду воплощало идею единства, сплоченности, родовой общины, а его глубоко уходящие в землю корни — нерасторжимость уз, прикрепляющих каждого общинника к жизненному пространству деревни [156, с. 63—64].

У замбийских ндембу, по наблюдениям В. Тэрнера, дерево мудийи — молочное дерево — символизировало принцип матрилейности, на котором зиждется преемственность поколений и вся система родственных отношений. У местного знатока обрядности ндембу он записал: «Молочное дерево — это место всех матерей рода. Оно представляет прародительниц женщин и мужчин. Наши прародительницы спали под молочным деревом после посвящения. Посвящение у нас — это пляски женщин все время вокруг молочного дерева, под которым спят посвящаемые. Одна прародительница вслед за другой спали там, вплоть до наших

бабок и матерей и нас, детей. Это место нашего обычая, где лежит начало даже нас, мужчин, потому что и мужчины подвергаются обрезанию под молочным деревом» [214, с. 21].

Так дерево мудрости соединяло в единый узел отношение ндембу к предкам и их отношение к пространству, к земле, на которой оно росло.

И еще один штрих, показывающий, что культ предков был неотделим от связей родовой общины с ее территорией, с ее землей. По поверьям баконго, благотворное влияние бакулу — душ предков не проявляется за границами владений рода. На чужой земле баконго не может ожидать от них помощи, напротив, должен опасаться многочисленных враждебных сил. «Все опасения и все надежды, рождающиеся из такого представления о мире духов, — писал Ж. Ван Винг, — привязывают баконго к его роду и к земле рода» [215, с. 118—119].

Свои отношения с землей человек устанавливал, возделывая ее, засевая, собирая урожай. С началом полевых работ и их завершением совпадали поэтому и важнейшие церемонии поклонения богине-Земле. Возникшие связи обеспечивали общине неотчуждаемое право пользования этой землей. В Тропической Африке это право принадлежало роду того, кто первым ее освоил. Об его прочности свидетельствует то, что оно не было подорвано и после возникновения государств. Их владыки оправдывали свое право распоряжаться государственной территорией тем, что основатель королевского рода был первым, кто освоил землю, включил какую-то ее часть в окультуренное пространство.

Даже завоеватели признавали «пакт» первопоселенцев с землей. Во многих районах Западной Африки существовали так называемые «хозяева земли», которыми были представители коренного населения, осевшего здесь в далеком прошлом. Они служили как бы посредниками между пришельцами-завоевателями и землей.

Архаичное сознание было величайшим драматургом в истории человечества. Оно создало и продолжало создавать бессмертные образы — богов, духов, легендарных героев, которых сталкивало в безысходном конфликте с людьми. Им драматизировалась сама вселенная, где порядок и гармония торжествовали над хаосом и уродством только для того, чтобы быть разрушенными соперничеством и враждой мифических сил. Бесконечной драмой было столкновение человеческого мира культуры с окружающим его миром дикости, а непрерывные, чаще всего тщетные усилия людей вернуть, восстановить изначальный порядок, возродить нарушенную гармонию отношений социального микрокосма с мифическими силами временами приобретали поистине трагический оттенок. Активным участником вселенской драмы было и окружавшее общество пространство, властно, многообразно вторгающееся в его жизнь.

Ориентируясь в пространстве по солнцу, общество, естественно, видело некую зависимость между движением этого небесного светила и четырьмя сторонами света, прежде всего востоком и западом, точками восхода и захода, а установив такую связь, оно легко делало следующий шаг, наделяя восток и запад определенными качественными характеристиками, признавая за ними определенную роль в человеческом существовании. Одновременно социальное пространство оказывалось рассеченным «осью», идущей от востока к западу в соответствии с направлением солнечного движения, причем эта «ось» становилась центральным стержнем не только собственно пространственных, но и мифических представлений. Работа общественной мысли над объективной организацией социального пространства сопровождалась мифологизацией этого пространства.

Само движение солнца по небосводу воспринималось человеком как бесконечно повторяющийся акт его рождения, расцвета и гибели. Согласно представлениям руандийцев, когда оно восходило на востоке, то было «молодым человеком». В зените солнце набирало полную силу. Когда же оно, старея, опускалось на западе, к нему сбегались люди, которые расчленили и делили между собой его тело. Сохранялась лишь некая «кость» солнца, которая ночью совершала путь на восток, по дороге схватываясь с луной и торжествуя в этой схватке. Добираясь до востока, солнце соприкасалось там с землей и возрождалось «молодым человеком» [119, с. 190—191].

Кенийские абалуя, не обожествляя само солнце, каждое утро тем не менее обращались к верховному божеству, чтобы оно «дозволило дню хорошо подняться и выплюнуть на людей свою силу, помочь им хорошо идти». Совершая эту молитву, они сами плевали в направлении восходящего светила. В этом обряде не было ничего уничижительного, напротив, поскольку в слюне заключалась некая часть человека, его можно рассматривать как жертвоприношение. Характерно, что на празднике при рождении ребенка приглашаемый родителями жрец повторял этот обряд. Поворачиваясь лицом к восходящему на горизонте солнцу, он брал в рот овуангу — смесь муки из элевзиновых зерен и воды — и выплевывал ее в сторону востока. Он кричал: «Когда солнце поднимается на востоке, оно приносит с собой молоко и здоровье, а когда заходит на западе, то пусть возьмет с собой зло». Затем он разбрызгивал остаток овуанги над всеми присутствующими, включая новорожденного [223, с. 31]. Тем самым подтверждалась связь, объединяющая солнце и участников обряда.

Не только солнце рождалось на востоке. Согласно мифам многих африканских народов, именно там возник и человек. Французская исследовательница А. Лебёф описала миф творения северокамерунской этнической группы фали, в котором рассказывается, что первый человек Ти Дино спустился на землю по

стеблю гороха на востоке земли. Его сопровождало солнце, которое избавило землю от мрака. В мифе повествуется далее, что эта первая попытка демиурга упорядочить вселенную закончилась неудачей. Он предпринял вторую, спустив с неба ковчег, имеющий форму табурета, в котором находились папайя, символ всех растений, четыре домашних животных, двенадцать диких млекопитающих, а также огонь, железо, медь и кузнечные орудия. По замыслу бога ковчег должен был опуститься в центре земной поверхности, но Ти Дино перерезал лиану, и он упал на востоке. Когда позднее на земле появились первые четыре человеческие пары, то старшая из них поселилась опять-таки на востоке [129, с. 329—331].

Из четырех сторон света восток и запад приобретали, таким образом, особое значение. Западногерманский этнограф Г. Вагнер отмечал у кенийских абалуйя, что к северу и югу они относились равнодушно, тогда как восток различными путями отождествляли со здоровьем, жизнью и богатством, запад — с болезнями, злой магией, злосчастьем и смертью. Такой подход был явственен во многих обрядах. Г. Вагнер писал, что в церемониях исцеления болезнь умоляли «уходить на запад». Когда начиналось землетрясение, мужчина с высокотональным барабаном, отправлявшийся его «изгонять», начинал операцию на востоке племенной территории и двигался к западу. При совершении полугодовых жертвоприношений, призванных отгонять засуху, болезни и другие несчастья, собиравшиеся на церемонию воины племени выстраивались на вершине холма лицом к западу и угрожающе размахивали копьями в его сторону. Край мертвых, по поверьям абалуйя, находится не только под поверхностью земли, но и на западе [223, с. 33].

С этими представлениями интересно сопоставить отношение к востоку и западу заирских комо. Совпадения многочисленны и красноречивы. Комо, как и абалуйя, ассоциировали запад со смертью, восток — с жизнью. Жизнь исчезала на западе, в темных водах озера Танганьики, а возникала на востоке, там, где из-под земли бьют ключи, питающие речушки и реки, пересекающие страну комо. Комо утверждали, что в прошлом они прибыли с востока. Более того, свое название они связывают со словом восток — «окомо». В то же время все, что чуждо их обычаям, считается привнесенным с запада, с нижнего течения рек. Впрочем, именно оттуда в край комо действительно прибыли первые арабы и европейцы [142, с. 124—126].

Эти представления наложили глубокий отпечаток на обрядность комо, на их образ жизни. Исследователь их культуры В. де Майе рассказывает, что по традиции комо спят головой к востоку, ногами к западу с тем, чтобы утром вставать лицом к восходящему солнцу. По этой же причине мертвые погребались в таком же положении. Крестьянин, обозначая границы своего

поля или участка, который собирался расчистить, двигался всегда с востока к западу. Когда же наступало время сжечь поваленные на расчищенном поле деревья и срубленный кустарник, то огонь разжигался с востока на запад. Если этому мешал ветер, крестьянин символически сначала наклонял факел к востоку, а затем в западную сторону. Наконец, перед началом обряда обрезания необходимые для него орудия символически искались на востоке, в речном потоке, а после завершения церемонии от них избавлялись, выбрасывая в ручей, находящийся к западу.

Организуя социальное пространство, люди настойчиво стремились к тому, чтобы его структура наиболее полно соответствовала общим принципам строения мироздания. Ведь в таком случае мирок общины, отдельной семьи гармонично «вписывался бы» в картину вселенной. Типичным в этом отношении было стойбище кочевников-скотоводов бороро, описанное французской исследовательницей М. Дюпир [76, с. 54]. По ее наблюдениям, «когда члены большой семьи живут вместе, то старший среди глав малых семей — отец или старший брат — устраивается на южной стороне, и за ним следуют младшие. Но в каждой из этих полигамных групп супруги одного мужчины иерархически выстраивают свои хижины в обратном порядке, т. е. с севера на юг. Восточная часть стойбища находилась в распоряжении женщин, западная — мужчины. К востоку, за своей хижинкой, женщина моет кухонные принадлежности или моется сама за условным укрытием от посторонних взглядов, образуемым сложенным из колючки и лишенным крыши жилищем. И на этом же месте она будет похоронена. Мужчина работает на противоположной стороне, ибо крааль расположен к западу, рядом с входом в хижину. В этом краале либо неподалеку и будет вырыта его могила. Предмет мужского труда, телята на привязи располагаются, как мужчины с юга на север, от самого старшего к самому молодому. В то же время калebasы, принадлежащие женщине, расставляются на возвышении от самой крупной к самой малой в женском направлении, с севера на юг».

Описание М. Дюпир выразительно показывает, сколь сильно было стремление людей поступить так, чтобы в занимаемом ими пространстве ничто не противоречило бы созданному их сознанием образу строения вселенной, ее положительных и отрицательных сторон. Даже положение последней калebasы на женском столе должно было отвечать этому образу, естественно входить в живую, динамическую картину мироздания, как ничтожный его кирпичик.

Если названия востока и запада в языках различных африканских народов были связаны с движением солнца, то такой зависимости, как правило, не существовало в названиях севера и юга. «В большинстве случаев, — писал французский ученый Л. М. Мейер, — названия севера и юга устанавливаются на ос-

нове экономических данных». По всему Западному Судану, пересеканному бродячими торговцами — дьюла, север отождествляется с областью добычи соли, а юг — с зоной выращивания орехов-кола. Соль и кола представляют как бы два полюса суданской торговли, и для бамбара и малинке Западного Судана север — это край соли, а юг — край кола [152, с. 291—297].

По наблюдениям Л. М. Мейера, иногда северные и южные области обозначены по народности, которая там проживает. Моси района Уахигуйя называют север «фулого», что означает «страна фула», юг для них — это «гуронго» — «страна турунси». Моси, живущие к югу от Бандягара, отождествляют север со «страной догонов», населяющих горный район у реки Нигер. Многие бамбара называют юг «фуладугу», что опять-таки означает «страна фула». В Бамако некоторые бамбара ассоциируют север со «страной мавров»; «страной мавров» называют север и волофы Сенегала.

Анализируя эти факты, Л. М. Мейер тонко подметил, что север, юг, восток и запад — это не только четыре стороны света, не только четыре направления, но и определенные районы, наделенные этническими, природными и экономическими характеристиками. Эти «страны» замыкали социальное пространство отдельных этнических групп, служили его внешней границей [152, с. 292].

У некоторых африканских народов север и юг определялись по солнцу, и в таких довольно многочисленных случаях север всегда находился по левую, а юг по правую руку от оси восток — запад. Само собой подразумевалось, что стороны света следовало определять, повернувшись к восходящему солнцу. У гуронси север — «левая рука», юг — «правая». У лоби север также называется «левой рукой», юг — «правой». У некоторых этнических групп таким способом обозначался только юг, который в этом случае назывался просто «рука».

В этой связи нельзя не вспомнить, что в представлениях африканских народов понятия «лево» и «право» несли огромный груз противоположных ассоциаций. Ж. Румгер-Эберардт подчеркивала, что у всех юго-восточных банту правая сторона считается мужской, левая — женской [191, с. 86]. Но различие между правой и левой сторонами отражало не только противоречие между мужчинами и женщинами при господствующем положении первых. Такое господство морально подкреплялось утверждением, что правая рука предназначена для добрых дел, а левая — для грязной работы, причем отождествление правой стороны с мужским началом, а левой — с женским подразумевалось и открыто провозглашалось. Более того, левая сторона пространства считалась неблагоприятной для человека, даже враждебной ему; напротив, с правой были связаны добрые предзнаменования. В африканских народных культурах чисто пространственные по-

нения правого и левого обретали, таким образом, моральный смысл, причем влияние их противопоставления, в частности на обрядность, на ритуал, было огромным. Конечно, выбор правой руки в качестве некоего символа благородства и процветания был в известном смысле случайностью; будь мужчина левшой, таким символом, несомненно, послужила бы левая рука.

Таков сложный комплекс представлений, формировавших отношение человека к окружающему его пространству. Однако, как бы ни был он эмоционально насыщен и мировоззренчески многогранен, определяющую роль в социальном осмыслении пространства играли прежде всего хозяйственная деятельность племенного сообщества и присущие ему социальные отношения. Решающее значение именно этих факторов обнаруживается, в частности, в том, как племенная группа организовывала свое жизненное пространство, в отпечатке, который эти факторы оставляли на структуре окружавшего племенную группу пространства.

Архаичное сознание расчленяло общественное пространство в постоянном противопоставлении мифическому на несколько различных зон. На одном конце социального пространства находился микромир человека: пространство, ограниченное двором большой семьи. Эта территория была наиболее надежно защищена от проникновения сил, действующих в мифическом мире. Следующая зона — это деревня. Как общество было антагонистично природе, так деревня противоположна окружающему миру и прежде всего лесу. Следующий рубеж между общественным и мифическим пространством проходил по линии, выделяющей из «дикой» природы обрабатываемые земли. Территория деревень, связанных рыночными отношениями, образовывала еще одну зону социального пространства. Наконец, граница племенной территории обозначала тот предел, за которым начинался «мир перевернутых ценностей», населенный чудовищами и враждебный человеку край.

Эта схема отношения мифического и общественного пространств занимала важное место в мировидении доклассового общества. В то же время она представляла собой лишь самые общие черты организации пространства. Архаичное сознание дополняло эту схему, тщательно выявляя внутреннюю структуру каждой из зон социального пространства, причем в некоторых случаях с немалой отчетливостью обнаруживались присущие племенному обществу антагонизмы и взаимосвязи.

Деревня комо двумя рядами домов вытянута вдоль дороги. Комо, подчеркивал исследователь их культуры В. де Майе, очень четко различают пространство, расположенное перед домами, вдоль дороги, и земли, находящиеся за домами, между жилищами и лесом. Место перед домами, называвшееся «нтанга», было закреплено за мужчинами, которые занимались там мелки-

ми домашними работами, обменивались новостями, совещались о деревенских делах. Напротив, задворки деревни были отведены женщинам и детям. Конечно, женщины могли заходить в нтанга и задерживаться перед домами, но это было не принято. Такая организация деревенской территории, по мнению бельгийского ученого, отражала господствующее положение мужчин и служила исключением женщин из общественной жизни деревни [141, с. 135].

Площадь, занимаемая деревней, распределялась между родами. Поскольку господствующее положение в роде занимали мужчины, то и границы между владениями отдельных родов были особенно заметны в нтанга, перед домами. К тому же каждый род сооружал перед своими хижинами навес «нтуа», защищавший от дождя и солнца собиравшихся там сородичей для обсуждения своих дел.

В. де Майе писал, что состояние «нтуа» было верным признаком положения в роде. «Когда „нтуа“ в запущении,— отмечал ученый,— можно было быть уверенным, что род угасает и входящие в него несколько мужчин присоединились к другому роду, с которым ранее поддерживали наилучшие отношения. Иной род чрезмерно разрастается. Первый же серьезный спор послужит предлогом для сооружения нового „нтуа“, и то, как члены рода разделятся между двумя „нтуа“— старым и новым,— покажет их взаимоотношения» [141, с. 135].

Выделение в социальном пространстве двух сфер — мужской и женской известно не у одних заирских комо. Там, в Тропической Африке, где земледельческий труд был расчленен на мужские и женские операции, где одни культуры возделывались только мужчинами, тогда как другие — лишь женщинами, там и земля была размежевана между двумя полами. Конечно, это в первую очередь отражало структуру хозяйственной деятельности деревенской общины. Но только ли?

М. Дуглас писала, что у заирских леле «женской» считалась территория между деревней и лесом, который был включен в «мужское» пространство. Выжженная солнцем, бесплодная часть саванны была пригодна только для культуры арахиса. Его возделывание считалось делом исключительно женщин; мужчина не должен был даже смотреть на их работу на арахисовых полях, тем более ему было запрещено им помогать. Часть саванны, где работали женщины, рассматривается леле как своего рода «нейтральная» территория между «культурной» и «дикой» частями пространства, между деревней и лесом. Если доступ в лес в отдельные периоды целыми днями бывает запрещен женщинам, то саванна им открыта постоянно.

М. Дуглас высказала мнение, что выделение женщинам особой зоны было обусловлено противоречивым отношением к ним в обрядовом плане. «С одной стороны,— отмечала исследователь-

ница, — деторождение, их самая главная жизненная функция, рассматривается как крайне уязвимая. С другой стороны, половое общение и месячные считаются весьма опасными для всех видов мужской деятельности» [73, с. 151]. Эти взгляды леле не оригинальны. Повсеместно в Тропической Африке существовало поверье, что женщина легко может утратить свою способность к продолжению рода из-за случайного нарушения табу, из-за невнимательности при совершении какого-либо обряда, в результате враждебности колдуна и т. д. Не менее общепринятым было мнение, что в период месячных женщина сама становится источником опасных для всего общества влияний. В это время она обязана соблюдать, при этом с особой тщательностью, много дополнительных запретов. Опасным мог быть и половой акт, совершенный с нарушением жестких племенных норм. Таким образом, поскольку женщины и крайне уязвимы, и крайне опасны, выделение мужской и женской сфер в социальном пространстве было в глазах не только леле естественной необходимостью.

Расчленение социального пространства у заирских комо интересно сопоставить с тем, что наблюдал у гуро Берега Слоновой Кости французский африканист-социолог К. Мейясу. Его исследования подтвердили, что организация социального пространства несет на себе неизгладимый отпечаток структуры общества.

К. Мейясу отмечал существование у гуро двух типов деревень, характерных для природных зон — леса и саванны, причем в этих зонах сложились и две различные формы «гонивуо», важнейшей социально-экономической ячейки общества гуро.

«В деревнях малонаселенной области леса, — писал К. Мейясу, — „гонивуо“ предстает отцовским родом, состоящим из мужчин одного происхождения, их жен и незамужних дочерей, под властью старейшины „гонивуоза“, который представляет реального либо предполагаемого общего предка. „Гонивуо“ носит имя, как правило, своего эпонима, его члены соблюдают общий пищевой запрет, и за некоторыми исключениями он экзогамен» [150, с. 62—63]. Что касается более населенных областей саванны, то там «гонивуо» чаще всего состоит из нескольких родственных групп, тяготеющих к основной родственной группе, старейшина которой обычно и является главой сообщества. Как и в зоне леса, «гонивуо» имеет собственное имя, но его члены не соблюдают общего запрета и не всегда занимают в деревне единую территорию [150, с. 70—71].

Лесная деревня застраивается вдоль центральной улицы. Для того чтобы женщины не могли увидеть мужские танцы масок, хижины повернуты к улице задней стороной. В саванне место общественных церемоний в деревне выделено менее четко, и там дома обращены к нему фасадом. В лесной деревне ее территория распределена между «гонивуо», тогда как в саванне территори-

альной единицей обычно становится сегмент «гонивуо» — «доги», двор, включающий одну большую семью.

Слабая расчлененность лесной деревни, ее большая дробность в саванне, видимо, в первом случае отражают прочность «гонивуо», а во втором — начало его распада. Неудивительно поэтому, что и обрабатываемые земли, обычно отделенные от деревни кольцом нетронутой саваны либо леса, слабо размежеваны. Поля различных «гонивуо» или их сегментов хаотично перемешаны. Земледелец может осваивать любые земли, которые покажутся ему более плодородными [150, с. 249].

В то же время, подчёркивал ученый, если родовое сообщество обрабатывает разбросанные поля и не занимает вне деревни четко обозначенной территории, то пространство всего племени имеет ясные территориальные границы. Использование этого пространства тем или иным человеком обусловлено его принадлежностью к данной племенной группе: разрывая свои связи с родом, он обрекает себя на изгнание с племенной территории.

Усложнение форм землепользования и процесс все большей расчлененности общественного пространства в связи с распадом рода был внимательно прослежен английским социологом П. Ллойдом в его работе, посвященной земельному праву нигерийских йоруба.

Давнее развитие городов в крае йоруба века назад привело к появлению правового различия между городской землей и сельскохозяйственными угодьями. Оно возникло из того, что городские земли и сельскохозяйственные угодья использовались по-разному: в первом случае — для сооружения рассчитанных на долгое время домовых построек, во втором — для сезонных посадок той или иной сельскохозяйственной культуры. Эти земли в случае их истощения могли на долгие годы забрасываться.

Городская земля подразделялась на множество категорий, включавших общественные владения, владения верховного вождя — обы, участки, принадлежавшие королевским родам, земли, находящиеся в пользовании родственных групп и в индивидуальном владении. В сельской местности структура социального пространства крайне усложнялась сосуществованием как архаичных, так и современных форм землепользования и землевладения. Даже в одном районе права на землю различных кровнородственных групп заметно разнились. А чем больше слабел контроль над землей родственных групп, тем заметнее возрастал объем прав отдельной личности.

П. Ллойд отмечал, что «права на землю семьи или родственной группы не обязательно равнялись праву собственности... В некоторых случаях такая группа могла располагать только правами пользования и была лишена способности отчуждать любое из этих прав в пользу чужака». Однако, как писал исследователь, многие родственные группы могли распоряжаться своей

землей как собственностью [136, с.79]. По всему краю йоруба земля уже несколько десятилетий назад начала продаваться. Если отдельный человек в этих новых условиях еще был ограничен в распоряжении землей, в частности, оставалось под контролем более или менее широкой группы сородичей его право продажи, то он уже получил достаточно свободы в случае нужды покупать землю в личное пользование.

В этой связи встает вопрос: как сказывался процесс усложнения форм землепользования и землевладения, все более глубокого расчленения социального пространства на изменениях пространственных представлений? Его влияние шло в нескольких направлениях.

Одно из них заключалось в своеобразной «рационализации» представлений. Земля, превращаясь в объект купли-продажи, в силу этого утрачивала священный характер. По мере того, как общественное пространство расчленялось на находящиеся во владении отдельных родственных групп «окультуренные» участки, мифическое пространство либо «выбрасывалось» за его пределы, либо замыкалось в четко отграниченные рамки «священной рощи», «священного леса», где и совершались отныне многие обрядовые церемонии поклонения предкам или богине-Земле. Такие «священные леса» возникли вокруг городов йоруба, они известны в Лесной Гвинее и широко распространены по всему Западному Судану.

Этот процесс был во многом сходен с эволюцией временных представлений. Под давлением социально-экономических перемен архаичное сознание все более резко разграничивало социальное и мифическое время, социальное и мифическое пространство, постепенно «выводя» миф за границы реальной действительности.

Вторым направлением влияния было воздействие на подход личности к земле. В период неизбежности родо-племенных отношений каждый человек устанавливал определенные — и эмоциональные, и религиозные, и производственные взаимосвязи с землей, с племенным пространством через род, к которому он принадлежал. Разрыв отношений с родовой общиной сопровождался его изгнанием с племенной территории, приводил к исторжению из племенного пространства.

Положение преобразовалось после того, как в ходе распада рода и возникновения рыхлых, не завершенных в своем развитии социальных прослоек — протоклассов африканское общество двигалось от землепользования к землевладению. С углублением этого процесса каждый человек мог, говоря теоретически, устанавливать с землей непосредственные, помимо родовой общины, отношения собственности, причем он обладал этим правом не только в границах родовой или племенной территории, а всюду в пределах государства.

Это освобождение личности от власти рода неизбежно вызывало ослабление былого этноцентризма общественных пространственных представлений. Племя, из-под влияния которого уходил человек, переставало быть в его глазах центром мироздания. Окружавшие личность барьеры разрушались, ее горизонты расширялись.

Расшатывание этноцентризма было обусловлено и другими социально-экономическими процессами, которые в своей совокупности благоприятствовали возникновению государства. В частности, влияние на этот процесс оказывали развитие торговли и растущая подвижность населения, в особенности его концентрация в разноплеменных по своему этническому составу городах. Африканские города бурно росли в точках пересечения крупных торговых путей, связывающих между собой различные экономические зоны континента. Благодаря своему положению они становились центрами сбора огромных, по сравнению с недавним прошлым, потоков новой информации, новых сведений о мире. А в результате именно в городской среде наблюдался значительный подъем литературы, искусств, ремесел. В то же время охватываемая сетью торговых обменов территория многократно превосходила зону расселения отдельных племен. Ранее замкнутые этнические группы оказывались вовлеченными во взаимные культурные и экономические отношения.

Изменения пространственных представлений сопровождались глубокими сдвигами в народной культуре. Дело в том, что этноцентризм был не просто одной из черт этой культуры, одним из ее внешних признаков. Он накладывал отпечаток на все племенное мировоззрение.

Наблюдая в Береге Слоновой Кости крах былых узкоэтнических верований, Б. Холас связал его с расширением племенных горизонтов, с трансформацией племенных пространственных представлений. Он писал: «По мере того как стирались этнические рамки, уступая место более широкому, национальному мировидению, начинали, в свою очередь, разрушаться и ранее замкнутые религиозные ячейки». В качестве примера ученый указал на успех проповедей харристского «пророка» Аке. Первоначально деятельность этого «пророка» не выходила за пределы расселения этнической группы эбрие, но с течением времени распространилась на восток и к северу. Влияние Аке стало заметно среди этнических групп адиокру, авикам, дида и даже в районах, куда в прошлом харристское учение вообще не проникало, а именно среди аттие [104, с. 239].

По наблюдениям Б. Холаса, божества, которым ранее поклонялись целые народности, сейчас в результате рвения проповедников утратили былое влияние и сохранили значение лишь в глазах небольших групп людей. «Они быстро стираются в сознании современного африканского крестьянина, — констатировал

ученый.— Хотя он еще и совершает в их честь жертвоприношения в начале сезона рыбной ловли, в действительности он стремится избавиться от их влияния, изгоняя из повседневной обрядности в расплывчатую область мифологии» [104, с. 209].

Расширение горизонтов архаичного общественного сознания было неравномерным от района к району, как было неравномерным все развитие африканской народной культуры от одной этнической группы к другой. В местах ее наивысшего расцвета, где складывались государства, торжествовали так называемые «мировые» религии — ислам или христианство, которые успешно дополняли династические культы царствующих домов,

В середине июня в деревнях йоруба на западе Нигерии обычно устраивались маскарадные шествия. В них участвовали только мужчины. Лица одних были скрыты лишь плотной сеткой, другие выступали под масками, а третьи держали в руках вырезанные из дерева человеческие головы. Шествия сопровождалась стражами, которые палками удерживали на расстоянии любопытствующую толпу. Увидеть лицо или даже часть тела человека в маске считается и сегодня опасным, а в прошлом нарушение запрета часто каралось смертью.

Эти выступления масок совпадали с большими крестьянскими праздниками, которые организовывало тайное общество мужчин — «егунгун». Его возглавлял наследственный вождь, которого зовут «аламба». Это общество действовало, не скрываясь, и было хорошо известно всем. Тайным же оно называлось потому, что многие стороны его внутренней жизни были окружены секретом.

По мнению крупного знатока верований йоруба Дж. Парриндера, деятельность общества тесно связана с культом предков; само слово «егунгун» означает духи, а участники маскарадных шествий персонифицируют умерших. В Дагомее общество приобрело популярность под названием «куфито» — призрак [178, с. 18—19].

Маска «егун» изображала дух определенного лица или божества, причем только жрец оракула Ифа указывал, кому конкретно она будет посвящена. Человек, который таким путем узнавал, кого из своих предков он будет почитать, становился владельцем маски. Но не он выступал в ней в маскарадном шествии. Маска вместе с подарками передавалась вождю «аламба», который тайно выделял одного из адептов общества «егунгун» для того, чтобы носить ее на празднествах.

Многие тайные общества в Тропической Африке лишь ночью заявляли о своем существовании. «Егунгун», напротив, не боялось дневного света. Его шествия по залитым солнцем деревенским улицам под громкие звуки музыки представляли фантастическое зрелище. Каждая маска танцевала, причем ее движения были то плавны и медленны, то резки и стремительны. Постепенно участники праздничного маскарада впадали в транс, становились одержимы тем духом, который олицетворяла их мас-

ка. Обращаясь к окружающей толпе, они принимались говорить странными голосами, предрекать будущее:

В жизни африканских народов общества, сходные с «егунгун», в прошлом играли многообразную роль. Они препятствовали действию центробежных сил, которыми расшатывалась родоплеменная община. Ими подавлялись элементы недовольства, протеста, устранялись люди, осмелившиеся бросать вызов традициям или авторитету вождя. Вместе с тем они занимали крупное место в духовной жизни народа.

Торжественные шествия общества «егунгун» служили для установления прямого общения с родовыми предками. Эта цель церемоний с особой отчетливостью проявлялась с того момента, как их участники становились как бы рупорами духов и божеств, начиная глаголить их голосами. Маски были символами потусторонних сил, а все действо перекидывало мост между миром богов и предков, миром мифа и миром реальным, миром действительности. Строжайший запрет видеть лицо или неприкрытое тело человека в маске подчеркивал значимость обряда. В символах-масках крестьянин йоруба объективировал воображаемый мир, образы которого вместе с обрядом становились частью реальной действительности и в силу этого оказывались доступны для его непосредственного воздействия.

Подобный ритуал был типичен для африканской культуры. Символы, выраженные в танце, в маске, в слове, служили для того, чтобы подчинить силы, сосредоточенные у предков племени и различных божеств, общинному контролю и тем самым укрепить и приумножить мощь племенного коллектива. Церемонии вроде маскарадного шествия общества «егунгун» оказывали огромное психологическое воздействие и на их непосредственных участников, и на зрителей. Они укрепляли в общине ощущение единства, сплоченности, здоровья и процветания.

В то же время в таких обрядах всегда было что-то общее с экспериментом. Конечно, было бы нелепостью отождествлять религиозный по своему характеру ритуал и научный опыт, да и сама идея эксперимента была полностью чужда сознанию крестьянина йоруба. Тем не менее в церемониях общества «егунгун» прослеживаются черты, свидетельствующие о том, что дело не сводилось к слепому поклонению духам предков или божествам. Каждый раз, совершая обряд, жители деревни не были до конца уверены в его результатах; они проверяли, испытывали, насколько надежны связи, соединяющие их с миром предков. Но не только. Общественное сознание в ходе ритуальной церемонии углубляло свои представления об отношениях между реальной действительностью и потусторонними силами.

Современному человеку может показаться странной какая-либо озабоченность проблемой, которая выглядит так же наду-

манно, как в модных научно-фантастических романах проблема общения земной цивилизации с инопланетными культурами. Однако в глазах крестьянина йоруба она представлялась вполне реальной. Более того, жизнь требовала самого пристального внимания к тому, как складываются отношения между окружающей человека действительностью и им самим, с одной стороны, и духами предков, божествами — с другой. Дело в том, что общественное сознание в деревнях йоруба не мыслило мир потусторонних сил менее реальным, чем окружающую природу. Просто он был другой.

Йоруба считали, что благодаря своей маске душа умершего человека возвращалась на землю на время церемонии «егунгун» для того, чтобы справиться о благополучии потомков. Каждый год обновлялись эти связи общины с ее предками, и в дни праздника предки физически находились среди живых, благословляя больных и обездоленных. Церемония «егунгун» была пронизана идеей торжества духа над смертью.

Нигериец Бабатунде Лавал, описывая это празднество, отмечал, что люди преклонных лет бывали так взволнованы зрелищем, что сами начинали воображать то время, когда их собственные «егунгун» будут приветствоваться народом с такой же пышностью и помпой. И даже молодежь, покоренная идеей бессмертия, безудержно включалась в гулянье [36, с. 59].

Но только ли души предков приходили к людям из потустороннего мира? Нет, и боги часто были их гостями. Их голос можно было уловить в шуме ветра, их лик увидеть в зеркале пруда. А иногда один из общинников оказывался их избранныком, и его устами они извещали людей о своей воле.

МИФ КАК МИР

Миф — это и ослепительные вспышки народной поэтической фантазии, и предания, в которых, как кажется, зашифрованы давние события, это и рассказы о богах, представляющие первые, еще наивные формы религии, наконец, это и народная мудрость, философия народа.

Но миф это и нечто еще, нечто большее.

М. И. Стеблин-Каменский, анализируя различные противоречивые теории мифа, писал: «Бесспорно в отношении мифа только одно: мир — это повествование, которое там, где оно возникло и бытовало, принималось за правду, как бы оно ни было неправдоподобно. Почему же, однако, раз то, о чем рассказывалось в этом повествовании, было явно неправдоподобно, оно принималось за правду?» [20, с. 4].

Далее М. И. Стеблин-Каменский отмечал, что данный вопрос имеет ключевое значение для понимания того, что такое миф,

но до сих пор на него нет сколько-нибудь удовлетворительного ответа [20, с. 5].

Для М. И. Стеблин-Каменского, изучавшего мифы по записям, они, естественно, были прежде всего повествованием. Эти повествования принимались, очевидно, за правду, иначе они, по-видимому, не записывались бы. Но при этом возникает вопрос, насколько неправдоподобен был миф в глазах древнего человека, чьи представления о возможном и невозможном далеки от современных. И второй вопрос: в какой форме существовал миф в обществе за пределами литературного текста и как он преломлялся в народном сознании?

Миф как определенный факт общественного сознания блестяще проанализировала советская исследовательница О. М. Фрейденберг. В «Введении в теорию античного фольклора» она писала: «Восприятия времени в виде вещи, причинности в форме тождества причин и следствий — эти восприятия, облеченные в слово, создают миф, облеченные в поступок — создают действие. Миф не есть какой-то жанр, как жанром, например, является рассказ. Миф получается произвольно. Образное представление в форме нескольких метафор, где нет нашей логической, формально-логической каузальности и где вещь, пространство, время поняты нерасчлененно и конкретно, где человек и мир субъективно-объективно едины, — эту особую конструктивную систему образных представлений, когда она выражена словами, мы называем мифом. Она не мифом не может быть, она становится мифом, потому что миф и есть морфологическая форма такой антикаузальной системы тождественных, предметных, субъективно-объективных представлений. Этим я хочу подчеркнуть, что миф не жанр, а непосредственная форма познавательного процесса; вскрывая ее, мы вскрываем, как первобытный человек представлял себе объективный мир» [23, с. 28].

Подход к мифу как системе образных представлений, которой охвачены и вся окружающая общество природа и оно само, чрезвычайно плодотворен. Выработка этих представлений была вместе с тем содержанием процесса социального осмысления действительности, и О. М. Фрейденберг совершенно справедливо видела в мифе непосредственную форму познавательного процесса. Точно и замечание исследовательницы о «любви» мифа оперировать «самой что ни на есть реальной действительностью». В конце концов, именно действительность служит почвой, из которой вырастают яркие цветы мифа.

В то же время определение мифа О. М. Фрейденберг относится к такой стадии его развития, которую давно перешагнули, оставили далеко позади африканские народные культуры. В мировидении, характерном для этих культур, человек еще не противопоставил себя природе, но уже выделился из нее; время и пространство обособились, оторвались понятийно друг от друга.

и хотя общественные пространственно-временные представления еще очень конкретны, еще очень «привязаны» к социальному быту, они уже очевидно встали на путь трансформации в абстрактные, не зависящие от человека категории. Если в африканском мифе нет современной формально-логической каузальности, то отчетливо ощущается стремление нащупать причинную связь между явлениями, между событиями. Наконец, в африканских народных культурах миф давно утратил положение господствующей формы сознания. Мифотворчество, правда, продолжалось, но на периферии общественного сознания, там, где еще сохранялись наиболее древние и архаичные миропредставления.

Миф в той форме, в какой он существует в африканских народных культурах, скорее соответствовал более поздней стадии, о которой О. М. Фрейденберг писала: «Мифотворчества как произвольного восприятия действительности уже давно нет. Мифы, продолжая циркулировать, именно теперь приобретают характер вполне откристаллизованной формы. Это значит, что они, теряя свою исконную генетическую суть, становятся независимыми от прямого смысла, их создавшего, и обращаются в разрозненные, самостоятельные, стабильные куски повествования. Цельное, единое мировосприятие, выраженное сквозь форму метафор, разбивается, засыхает, и эти застоявшиеся образы предстают в культе своей формальной, традиционной стороной. Повествовательная функция, которую они получают, еще больше отрывает их от прежнего генетического смысла; старое содержание образов совершенно забывается, переходя в состояние только одной повествовательной структуры, но сама эта структура получает новое истолкование в душе и умах людей, противопоставляемых божественным силам. Миф сакрализуется» [23, с. 117—118].

Следует добавить, что эта сакрализация мифа была результатом длительного исторического процесса развития общественного сознания, в ходе которого народная мысль стремилась ограничить миф специальной сферой, «рационализировать» вообще свои представления о действительности, отделяя их от мифических представлений. В то же время это ограничение мифа позволяет понять, что он всегда был не только своеобразной формой познания действительности, но занимал в ней, а точнее, в общественной картине действительности, вполне определенное место. Мифическое время и пространство создавали объективные рамки мира, в котором существовали играющие колоссальную роль в человеческом существовании мифические силы.

Миф был, таким образом, продуктом познания обществом окружающей его природы и самого себя, путем к познанию сил, действующих вокруг человека. Процесс познания сочетался с процессом творчества, и находящиеся в окружающем мире силы,

открытые архаическим обществом, закреплялись им в форме мифических образов. С ходом времени возникал, обогащался, усложнялся воображаемый, но независимый от сознания отдельного человека, существующий в коллективном сознании, а потому воспринимаемый личностью как объективная данность мифический мир.

Каким же виделся мифический мир человеку архаического общества?

Едва ли не самая явственно проступающая черта представлений о мифическом мире — их этническая ограниченность. В Тропической Африке влияние отдельных божеств редко выходило за пределы территории, занятой народом, в воображении которого они возникли. Правда, известны случаи, когда боги «путешествовали», но это исключение лишь подтверждало общее правило: каждая этническая группа обладала собственным пантеоном божеств. Более того, во многих районах континента даже в отдельных деревнях и племенах на первый план в этом пантеоне выступали иные божества, а их функциональные роли и сам образ могли соответственно изменяться.

В своем исследовании африканских верований французский ученый Ж. Фрелих справедливо отмечал: «Африканские анимистские религии этноцентричны, ибо они связаны с племенем или же с отдельной этнической группой, причем верховное божество — это зачастую предок или творец предка, давшего свое имя племени. От этого бога к сегодняшнему человеку тянется цепь предков, которая образует как бы мост» [90, с. 49].

Этноцентризм представлений о мифическом мире был закономерен, поскольку эти представления служили для поддержания внутриплеменного порядка, для сохранения существовавших отношений. Кроме того, с их помощью каждая этническая группа очерчивала границы своего микрокосма, выделяла его из хаоса мироздания. Этот этноцентризм был, наконец, логическим продолжением культа предков, который являлся своеобразной проекцией в мифический мир идеи кровного родства как фундамента господствующего общественного порядка.

Многочисленные мифы и сказки с детства приучали человека к тому, что боги, различные духи природы находятся где-то рядом и постоянно вмешиваются в его жизнь. Воспитание исподволь готовило человека к восприятию действительности в единстве реального и воображаемого. В народном сознании образы и представления, взятые из непосредственного опыта и порожденные коллективным воображением, присутствовали как две стороны единой действительности.

В романе Чинуа Ачебе «Стрела бога» есть эпизод, в котором рассказывается о том, как к старику жрецу ворвался его сынишка, потрясенный встречей в лесу с незнакомцем. Отец объясняет сыну, что он столкнулся в лесу с самим богом Идемили, спешив-

шим на свидание к своему приятелю богу. Такая встреча могла бы быть опасна только для человека нечестного, говорит старик жрец.

Этот эпизод был вероятен только в среде, мировоззрение которой допускало возможность подобных встреч, более того, считало их чем-то совершенно заурядным.

Для архаичного сознания в равной степени были важны единство и различия реальной действительности и действительности воображаемой. Как же лучше обозначить эти две сферы мироздания? Первая, наиболее важная, поскольку она непосредственно связана как с индивидуальным, так и общественным опытом, могла бы быть названа «социальным», тогда как вторая, уходящая в миф, «мифическим миром». Первая сфера охватывала общественные и производственные отношения человека, отношения личности с общиной и с природой и включала представления, основанные на проверенном практикой опыте. Что касается второй сферы, то в глазах современного человека она рисуется продуктом коллективной фантазии. Из мифа вышли все населяющие этот мир образы и представления, и законы мифа диктовали существующие там взаимосвязи. Правда, миф как таковой считался происходившим в далекие, давно минувшие времена, но возникшая тогда мифическая «действительность» признавалась народным сознанием существующей и сегодня, вечной. В сущности, сюжет мифа никогда не бывал исчерпан.

Можно поэтому говорить об определенной двойственности в реконструкции внешнего мира народным сознанием. Рядом с реальной личностью оно порождало сонмы более или менее фантастических персонажей. Любой предмет, любое явление обретали вторую, скрытую сторону, что наделяло окружающую человека действительность загадочной таинственностью. В мире обнаруживалось дополнительное — четвертое измерение.

Крупный знаток культуры родного народа писатель йоруба В. Шойинка писал: «Метафизика йоруба придерживается взгляда, что имеются три главные сферы существования. И то, что мы можем назвать традиционной восприимчивостью йоруба, постоянно ощущает их присутствие и находится с ними в контакте. Это мир живущих, мир еще не рожденных и мир мертвых. Между тремя сферами постоянно взаимосвязь. Но я считаю, что имеется еще и четвертый мир, который не часто обнаруживается, а, как я думаю, подразумевается... Эта четвертая сфера — сфера переходная. Это хтонический мир, место действительно темных сил, действительно страшных призраков...» [159, с. 117—118].

Нельзя не заметить, что в такой картине мироздания грани между реальностью и мифом вообще становятся расплывчатыми. Водоразделом между ними оказывается различие не между существующим и воображаемым, а между живым и мертвым, жи-

вым и тем, что будет жить, между светлым и темным. Архаичное общественное сознание, в сущности, воспринимало социальный и мифический миры в их единстве, хотя и не считало их тождественными. А в результате такого ощущения цельности окружающей человеческую общину действительности ослаблялось, хотя и не снималось полностью, противоречие между образами народного воображения и повседневным практическим опытом. Эти образы оказывались наделенными плотью и кровью, они непосредственно вмешивались в судьбу личности. Благодаря их существованию крестьянская община приобретала могущественных союзников и покровителей, которые удесятирили ее силы. Во взаимоотношения между крестьянской общиной и природой вмешивался третий элемент, являющийся, правда, только продуктом общественного сознания, но в рамках этого сознания обладающий огромным значением. Таким третьим элементом и был мифический мир во всем невероятном богатстве своих возможностей.

Мифический и социальный миры были в глазах общины. едины не только в своей реальности. Оба они были в равной степени вещны, телесны.

Руандийский ученый А. Кагаме подчеркивает одну черту миропонимания у народов банту: они не в состоянии представить себе небытие, для выражения этого понятия в их языке нет подходящего слова. «Если бы они могли его представить,— пишет исследователь,— и сформулировать это представление, то оно начало бы существовать тем вневременным существованием, которым наделяет предметы сознание человека... Напротив, нечто существует, причем существует вне сознания, которое его осмысляет» [119, с. 128].

Руандийский ученый с тонкой проицательностью подметил, что для архаичного сознания помимо окружающего общества вещного, предметного мира не существовало другого. Оно останавливалось перед пропастью небытия и так же было не в силах представить его себе, как воображение современного человека не в состоянии увидеть бесконечность. А поэтому и мифический мир мыслился африканским обществом таким же вещным, как и мир социальный. В частности, именно такое его видение обнаруживается во многих африканских представлениях о духах предков.

Души умерших, когда их связи с родом ослабевали, оборачивались против людей, описывал верования своих соотечественников кенийский исследователь Дж. Мбити. Ветер гонит их подобно листьям, и смерть — это сборище духов, готовящих нападение на людей.

Дж. Мбити писал, что, когда в деревне вспыхивала эпидемия, жители совершали церемонию изгнания враждебных духов. Лучшее время для ее проведения — вечер, когда выглядывает луна.

В назначенный час звучали военные трубы и при их звуке все выбегали из домов, держа палки и дубины. Металлическое оружие было запрещено, чтобы не пролить кровь призраков, которая может осквернить землю. Люди кричали, били по кустам, и толпа двигалась к реке, где под звуки труб дубины и палки бросались в воду. Участники церемонии тщательно отряхивали пыль с одежды и ног, чтобы удалить малейший след духов и затем весело, с песнями возвращались домой, остерегаясь по дороге оглядываться назад.

Призраки, которых гонит ветер, призраки, кровь которых может осквернить землю, призраки, которых вместе с пылью отряхивают с одежды и ног, не могут в народном воображении не быть телесны, хотя эта их телесность совсем иная, чем живого человека. И характерная подробность: обряд очищения, описанный Дж. Мбити, представлял собой физическую операцию по изгнанию духов, он полностью лишен того мистического смысла, который в процессе эволюции приобретает у других народов.

Конголезский ученый М. Синда подчеркивал, что конголезец хотя и верит в бога — творца Нзамби, не представляет себе имматериального и бестелесного божества [198, с. 345]. Его соотечественник и ученый Ж. Пуабу, со своей стороны, писал об африканце: «Любое, даже божественное существо должно для него обладать телесной оболочкой... Дух существует только в теле и благодаря телу. Например, отделение духа от тела значит для африканца, что бытие покинуло гибнущую оболочку, не оставив при этом своего тела, которое является его неотделимой частью и так же, как и оно, не может погибнуть. Дух, следовательно, это вещная целостность, которая, само собой, отлична от человека» [185, с. 51].

Эту же вещьность духов отмечал исследователь культуры и религии йоруба Дж. Олумиде Лукас [137, с. 235]. По его наблюдениям, среди йоруба существовал обычай оставлять в могиле отверстие, через которое покойному могла бы быть передана пища. Родные умершего были обязаны доставлять ему еду и питье, причем обряд носил не только символический характер: покойник мог действительно быть голоден и испытывать жажду.

С представлениями о вещьности души был связан широкий круг идей, которым в конечном счете давался ответ на вопросы народной мысли о природе болезни и смерти, хотя и далеко не полный. Душа казалась легкоуязвима, а от ее состояния зависели здоровье и материальное благополучие. В конечном счете уничтожение души означало неминуемую кончину ее владельца. И это открывало бесконечные возможности перед враждебными человеку силами. Перед их лицом он был хрупок, уязвим и должен был окружать себя кольцом оборонительных стен. К тому же душа человека по своей природе уже была частью мифиче-

ского мира. Ее существование связывало личность с духами предков, с той длинной цепью предшественников, которая соединяла личность с героем-прародителем всего народа. В человеке, в общине, таким образом, переплетались в тесном взаимодействии социальный и мифический миры.

ИЗМЕНЧИВЫЕ ОБРАЗЫ

Интересно отметить, что структура мифических представлений у народов, создавших свою государственность, была значительно сложнее, чем у этнических групп, которые еще не знали государства. У первых культ предков, не отмирая полностью, явственно отступал на дальний план. Кроме того, изменялась функциональная роль божеств, которые в новых условиях «специализировались» в отдельных сферах деятельности. И еще одна отличительная черта религии народов, у которых сложилось государство: она утрачивала былой герметизм, ассимилировала иноплеменные божества, что было редким явлением у безгосударственных этнических групп.

В обществах с прочным родо-племенным укладом отчетливо доминировало представление о генетическом родстве окружающих демиурга божеств с предками, тогда как в этнических группах с начинавшимся процессом формирования классов преобладала мысль о том, что эти «младшие» божества — отпрыски верховного бога. Конечно, в их образах при этом сохранялись следы более древних представлений. Р. Рэттри отмечал, в частности, что у ашанти все главные боги пантеона — дети творца Ньямы [186, с. 146]. В народном сознании они ассоциировались с реками, озерами, морем. Так, Тано был богом крупнейшей реки современной Ганы, Боссомтви — озера, расположенного к югу от столицы государства Ашанти Кумаси, Опо — богом моря. Видимо, эти образы были плодом постепенного синтеза новых идей и очень древних космогонических представлений, согласно которым вода была изначальной стихией и носительницей жизненного начала. Недаром, как считали ашанти, кипятить воду значило ее убивать.

Поскольку пантеон переставал быть некоей экстраполяцией племени в мифическое прошлое, он избавлялся и от характерной для племени замкнутости. Если чужак не мог войти в сонм племенных предков, то двери пантеона были широко распахнуты перед божествами покоренных и ассимилированных народов.

У фонов Дагомеи предания сообщали, в какое исторически определенное царствование тот или иной бог либо группа божеств были включены в состав национального пантеона. Время ассимиляции иноплеменных божеств, указываемое в устных традициях фонов, спорно, но не это важно. Главное — это существование

процесса активного включения в собственную культурную орбиту новых мифических образов.

По мнению историков, изучавших прошлое Дагомеи, расширение пантеона фонов было результатом завоеваний, осуществляемых дагомейскими королями. Французский исследователь А. Ле Эриссе отмечал, что процесс шел по нескольким каналам. Так, короли, принадлежавшие, как известно, к пришлой династии, навязывали народу культ своих божеств. Они «покупали» захваченные у покоренных племен крупные божества, чтобы снискать их благосклонность. Третьим каналом были браки государя с чужеземками, привозившими с собой культы собственного народа [127, с. 102].

Таким путем был ввезен в Дагомею из Сави «добрый змей» Дангбе, а из Хэвиэ — бог грома Хэвиозо. Божества каждой покоренной этнической группы, как подчеркивал П. Мерсье, либо целиком включались в пантеон фонов, либо идентифицировались с уже существовавшими у тех божествами, причем близость культур народа-завоевателя и покоренных народов облегчала заимствование [151, с. 213].

Хотя в пределах государственных границ сохранялись определенные различия в мифических представлениях, в целом общественное сознание фонов проявило огромную способность к быстрому творческому переосмыслению новых мифических образов и включению их в канву собственных мифов. Примером может служить скорость, с которой фоны ассимилировали комплекс идей, связанных с божеством йоруба — прорицателем Фа. Он стал известен в Дагомее благодаря караванам торговцев в начале XVIII в. П. Мерсье писал, что «значительная часть обширной мифологии, относящейся к каждому типу гадания, была попросту натурализована, и имена дагомейских божеств вытеснили все остальные» [151, с. 215]. Под именем Фа он вошел в сердце дагомейской космологии, став «словом», или рупором, верховного бога фонов.

Вероятно, появление среди традиционных божеств новых фигур и изменение их характера должно было влиять на отношение человека к мифическому миру. В его подходе к изменяющемуся пантеону должна была проявиться отчужденность, которой не было, пока речь шла о контактах с племенными предками. Параллелью могло бы служить различие между обращением крестьянина к старейшине родной деревни и к властному придворному самого государя. С первым были допустимы и фамильярность, и известная простота, тогда как перед лицом могущественного приближенного надлежало ни на йоту не отклоняться от норм этикета. В сущности, само появление в пантеоне новых и новых божеств наряду с изменением характера старых богов отражало процесс углубляющегося расслоения общества, появления в нем антагонистических групп и постепенное вытеснение

отношений, основывающихся на родстве, отношениями рабской либо феодальной зависимости. Накладывая глубокий отпечаток на общественную психологию, на народное сознание, новые порядки влияли на восприятие народом образов мифического мира, и, видимо, не случайно отдельные группы общества начинали связывать свою судьбу с покровительством того или иного божества.

Впрочем, далеко не во всех случаях пантеон изменял свой характер по мере возникновения и развития государства. Общественная мысль вырабатывала несколько идеологических альтернатив в ответ на новую социальную ситуацию. В частности, у некоторых этнических групп видение мифического мира, несколько можно судить, не изменялось коренным образом после формирования протоклассов и появления государства. Классическим примером такого отклонения от господствующей тенденции может служить Руанда.

Центральное место в пантеоне баньяруанда занимало верховное божество Имана. Имана создал вселенную из ничего. Более того, без Иманы мир перестал бы существовать, ибо деятельность бога была необходима для поддержания жизни. Мифы баньяруанда отводили Имане важную роль и в сотворении человека. В стране существовал обычай, в силу которого молодая жена по вечерам должна была оставлять в горшке несколько капель воды. Иначе Имане было бы трудно размячить глину, из которой он слепит ребенка в ее чреве.

Духи предков — «базиму» населяли нижний этаж пантеона. Согласно народным верованиям, они воплощали характер умершего человека и носили его имя. Диалектика представлений баньяруанда о мифическом мире выразилась в том, что Имане была отведена роль блажелательной по отношению к людям силы, тогда как в «базиму» заключался источник всех людских несчастий и бед. Для того чтобы их не раздражать, им преподносили молоко и мед, а иногда жертвовались козел и даже бык. Время от времени несколько ночей в хижине, посвященной одному из «базиму», проводила девушка.

Признавали ли баньяруанда существование категории божеств, которая стояла бы между Иманой и духами предков? Согласно наблюдениям этнографа Ж. Макэ [144, с. 169—171], какие-то отдельные фигуры несколько возвышались над массой «базиму». Он упоминает, в частности, хозяина подземного царства Ньямузанда и бога грома, сообщает и о том, что умершие короли Руанды — мвами составляли правящую группу в потустороннем мире. Однако все эти персонажи слишком неопределенны, их функциональная роль слишком слабо обозначена, чтобы они могли претендовать на место посредников между демиургом и духами предков.

Только один из героев местных преданий был близок к представлениям, существовавшим у других африканских народов, о

богах из непосредственного окружения демиурга. Это — Риянгомбе, по преданию, вождь небольшой группы друзей и клиентов, погибший во время неудачной охоты на буйвола. Его спутники, движимые чувством верности, покончили с собой, бросившись на рога быка. Имана выделил для душ погибших погасший вулкан Карисимби, где они получили возможность вести значительно более приятную жизнь, чем простые «базиму». В мифологии баньяруанда Риянгомбе, по замечанию Ж. Макэ, играл по отношению к Имане ту же роль, что в жизни вассал по отношению к своему суверену [144, с. 171]. Считалось, что Риянгомбе был чем-то вроде посредника между Иманой и людьми.

Такова схематически структура мифического мира в коллективных представлениях африканского общества. Однако картина будет не только неполной, но и неверной, если не упомянуть о поляризации сил, выступающих на африканском Олимпе.

Парадоксальным, на современный взгляд, фактом является то, что архаичное сознание признавало существование вселенной до мифического акта творения. По представлениям некоторых этнических групп, живущих на востоке нынешнего Заира, согласно наблюдениям бельгийского этнографа Ж. Жерара, вселенная состояла из трех элементов: пыли, тумана и воздуха [93, с. 16]. Согласно верованиям западносуданских бамбара, мир до акта творения заключался в зерне злака фонио. У многих африканских народов распространено убеждение о том, что изначально вселенная была Словом.

Как ни разнообразны эти представления, все они обнаруживают одну черту архаичного сознания — его неспособность вообразить небытие, то, что находится за некоей гранью. Миф творения как раз обозначал начальный временной предел людского микрокосма, а поскольку все, что было ранее, не имело практического значения, не влияло на судьбы людей, общественная мысль останавливалась на этой границе, отказываясь заглядывать за этот рубеж. Отсчет истории начинался с акта творения.

Вселенная до момента творения была миром нераскрывшихся противоречий. Сам демиург представал в народном сознании либо существом, в котором мужское и женское начала еще не определились, либо в странном единстве мужской и женской ипостасей. Именно таким был, например, характер верховного божества — Нана Булуку у дагомейских фонов, так же двойственна и порожденная им божественная пара Маву — Лиса. «Маву, — писал американский ученый М. Герсковиц [100, с. 129], — представляется янусоподобной фигурой, одна сторона которой — женская, с глазами, образующими луну, и носящая имя Маву, а вторая — мужская, с глазами-солнцем, и называемая Лиса».

В сущности, творение мира и раскрывало внутреннюю противоречивость самого верховного божества. У фонов, как справедливо подчеркивал знаток их культуры П. Мерсье, еще до то-

го, как был создан мир людей, в двойственной и противоречивой природе божества выражались взаимодополняющие силы, которые будут действовать в человеческом обществе. Маву — это начало плодородия, материнства, мягкости, прощения, в то время как Лиса — это власть, сила, твердость. Ими определялась смена дня и ночи, ибо Маву представляет ночь, луну, свежесть, отдых, радость, а Лиса — день, солнце, жару, труд. Маву, смешав воду и глину, создала людей [151, с. 219].

Космогонические мифы, описывающие то, как происходило создание мира, имели двойное значение. С одной стороны, они воссоздавали возникновение порядка во вселенной, того уклада природы и общества, с которым каждому человеку приходилось сосуществовать. С другой — они были рассказом о возникновении противоречий и конфликтов, как они виделись архаичным сознанием. Твердь земли противопоставлялась зыбкости океана, огонь — воде, свет — тьме, солнце — луне. Таким образом, в космогонических мифах были заложены две важнейшие идеи: порядка и конфликта, порядка и его нарушения, на долгие века определившие отношение архаичного общества к окружающему миру и его представления о самом себе.

Выразительный пример убежденности в изначальности конфликта содержится в записанном западногерманским этнографом Г. Вагнером мифе кенийских абалуя о борьбе между солнцем и месяцем. В этом мифе рассказывается, что бог, создав небосвод, решил поместить туда разные вещи. Первым он сотворил месяц, а затем солнце. Вначале месяц был крупнее и ярче солнца, бывшего его младшим братом. Завидуя сверкающему могуществу месяца, солнце напало на него. Два брата боролись, пока месяц не победил и солнце не запросило пощады. Месяц пожалел брата и оставил его одного. Но позднее братья снова схватились между собой. На этот раз восторжествовало солнце — оно бросило месяц в грязь, со всех сторон облепило его этой грязью, чтобы он не сверкал, как прежде. Еще продолжалась борьба, когда пришел бог, чтобы разьединить братьев. Он сказал, что отныне солнце будет владеть светом и станет ярче месяца. Оно будет сиять для королей, вождей и для всего сущего, плохого и хорошего. И это будет день. Месяц же будет светить только для воров, колдунов. И это будет ночь [233, с. 28].

Мифом закреплялось своеобразное место в мироздании человека. Будучи, как и камни, растения, животные, создан богом, он сохранял глубинные внутренние связи со всем сущим, но, поскольку одновременно он был самым совершенным из творений, его положение в мироздании становилось центральным, господствующим.

Миф западносуданской этнической группы — миңьянка убедительно подтверждает эту мысль о человеке как венце творения. Он рассказывает, что первоначально бог Келеле выделил

твердь, но та осталась во власти тьмы и зла. Убедившись в неудаче, бог отложил работу. Позже он вновь приступил к делу и создал первые живые существа — растения. Снова сознание неудачи охватило его, ибо первые существа не двигались и не говорили. При третьей попытке Келеле сотворил животных, опять-таки несовершенных, лишенных дара речи. И лишь при четвертой попытке он создает человека, используя для него часть собственного естества. Завершив наконец акт творения, он отошел от мира [90, с. 71].

Едва ли не главное противоречие только что созданной вселенной, если говорить о человеческом обществе, — это противоречие между изначальной дикостью и культурой людского общежития. Передача людям огня, обучение их различным ремеслам, что обычно было делом рук сына верховного божества, знаменовали переход из первого состояния во второе. Мир людей окончательно отмежевывался от мира природы.

Уходя от прошлого, противопоставляя свой социальный порядок и культуру хаосу и дикости прошлого, общество вместе с тем сохраняло связи с эпохой акта творения, постоянно оглядывалось назад. Такие связи особенно заметны в области ритуала, многие элементы которого возвращали человека к далеким космогоническим временам. Не случайна также огромная роль в обрядности воды и огня, двух основных элементов изначальной стихии. Вода и огонь были средствами очищения, они поглощали скверну людских поступков. Прибегая к посредству воды и огня, древнее общество символически устанавливало прямой контакт с силами, действующими в эпоху возникновения вселенной.

Огромное место в космогонических мифах занимало возникновение антагонизма между мужским и женским началами, а также «объяснение» господствующего положения мужчин и подчиненного — женщин в африканском обществе.

Классическим примером могут служить космогонические мифы догонов, описанные, в частности, советской исследовательницей Б. И. Шаревской [25, с. 196—197]. В мифах рассказывается, что вначале бог Амма, трудясь как гончар, создал солнце, луну и звезды. Затем из комка горшечной глины, который он бросил в пространство, возникла земля: Как пишет Б. И. Шаревская, земля представляла собой распластанное женское тело с гениталиями в виде муравейника и с клитором — термитником. Приблизившись к земле, Амма сбил термитник и тем самым положил начало обряду эксцизии. Из первого соединения мужского и женского начал родилось существо, которое выступает в мифах во многих ипостасях, первоначально в обличье шакала, позднее в образе лиса — возмутителя космического порядка.

Людей, первую пару — мужчину и женщину — Амма вылепил из глины. Сын бога Номмо нарисовал две души — мужскую и женскую, и вылепленные Аммой существа вобрали в себя эти души,

так что каждое из них вместило по два начала — мужское и женское одновременно. У мужчины женское начало помещалось в крайней плоти, у женщины мужское начало — в клиторе. Для того чтобы устранить опасность, таившуюся в такой двойственности созданных богом существ, Номмо совершил обряд обрезания над мужчиной и обряд эксцизии над женщиной. Из брака, ставшего возможным после совершения обряда, родились четыре пары мифических первопредков народа догонов.

В этом мифе сам творец олицетворял мужское начало, тогда как созданная им земля — женское. Напрашивающийся вывод очевиден.

Возникновение смерти — этой антитезы жизни отмечало завершение всего акта творения. Впрочем, не вполне. Этому предшествовал небольшой эпизод, о котором с трогательной наивностью повествует сказка восточнонигерийских игбо.

Когда смерть впервые вступила в мир, говорится в этой сказке, люди послали к богу Чуку посланца. Они хотели узнать, не смогут ли мертвые воскреснуть и не разрешит ли им Чук отправиться по своим старым домам. В посланцы они выбрали собаку.

Собака не пошла прямо к Чуку и по дороге отвлекалась. Жаб, подслушавшая людскую просьбу и хотевшая наказать чело-веческий род за былые обиды, обогнала собаку и первой пришла к богу. Люди послали ее сказать, обратилась она к богу, что после смерти не хотят возвращаться в мир. Чук объявил, что уважит людские пожелания и, когда наконец появилась собака с истинным посланием, отказался изменить свое решение. Поэтому хотя человек и может родиться снова, он не в состоянии вернуться в мир с прежним телом и прежним характером.

В Тропической Африке известно свыше 700 вариантов этого сказания. Оно рассказывало о последней — и неудачной — попытке человека не допустить полного разрыва с демиургом, не допустить «отмежевания» мира людей от мира богов.

Так, мифом обозначались чрезвычайно важные для человека границы — между социальным миром и миром природы, между социальным миром и миром мифическим. А одновременно ставилась проблема взаимоотношений между людьми и природой, с одной стороны, между людьми и мифическими силами — с другой. Именно для понимания этих взаимоотношений необходимо учитывать диалектичность космогонических мифов, рисующих порядок вселенной, постоянно нарушаемый внутренними противоречиями и вспышками конфликтов. Предотвратить возникновение опасной дисгармонии между людьми и мифическими силами — такова одна из главных целей, к достижению которых устремлено архаичное сознание.

Возникновение вселенной из хаоса, упорядочение хаоса было началом поляризации мифических сил. Первоначально боги ни

добры, ни злы по отношению к людям даже там, где обитатели африканского Олимпа уже образуют противостоящие друг другу группы божеств. Так, в мифологии бете Берега Слоновой Кости известны два божества — Ибо и Нео, первое из которых олицетворяло морскую стихию, а второе — саму жизнь. По наблюдениям Б. Холаса, они представляли две главные силы вселенной. В свою очередь, ими были порождены боги Догбоза и Гейя. В мифологии бете Догбоза стал воплощением женского начала, конкретно оформившегося в образе богини Майе, а Гейя передал часть своих божественных функций мужскому божеству Лаго. В конечном счете именно Лаго и Майе заняли центральное положение в мифологии бете. Майе родила двух близнецов — Тапе и Дигбе. Этимологически термин «тапе» охватывал небо и все небесные явления, а «дигбе» напоминал о земле, воспринимаемой как «трон» — материальная основа существования. Б. Холас писал, что Тапе занимался космическими делами, тогда как его брат Дигбе — земными проблемами [16, с. 96—99].

По мере становления мира поляризация сил на Олимпе зашла столь далеко вперед, что среди божеств появились по своей природе враждебные человеку, опасные своей капризной злобностью существа. У вагусу, одного из племен этнической группы абалуйя, была распространена вера в существование рядом с богом-творцом, или «белым богом», еще и «черного бога», который не был лишь орудием в руках демиурга, а выступал самостоятельно. Правда, он был наделен меньшей силой, чем «белый бог», оберегавший вагусу от зла, причиняемого его соперником [223, с. 46].

Вслед за верхними этажами размежевание на добрых и злых захватило население и нижних этажей пантеона. Среди луо, например, возникновение эпидемий чумы объяснялось выходом из загробного мира теней душ умерших. Смерть новорожденных у йоруба часто приписывалась действиям злых духов абику. Духами, враждебными человеку, были обычно души умерших, во время похорон которых нарушались погребальные обряды.

В этой обстановке дуализм бытия начинал восприниматься архаичным сознанием как его неотъемлемая черта, как неизбежное условие существования человека вообще. П. Мерсье в работе о дагомейских фонах напоминает, что в Дагомее королевский трон некогда занимали одновременно два человека [151, с. 232]. Отголоском той эпохи являлось существование у дагомейского государя двух титулов — короля города и короля полей. Позднее обычай двоевластия, видимо чисто ритуального, отмер, но королю Гезо «раскрылось», что от его восстановления зависит благополучие государства, и он возвел на трон своего «двойника» Ганпке. Наследник Гезо — Глеле, следуя прецеденту, также имел «двойника». Каждый из двух королей был окружен двором, где все должности дублировались [151, с. 232].

Имитируя символически дуализм действительности в его понимании архаичным сознанием, подобные обычаи, видимо, были призваны служить обществу дополнительной защитой от мифических сил. В этой связи интересно вспомнить обычай, который, по утверждению Э. Исичеи, существовал среди игбо в Асаба. Раз в десять лет в этой местности избирался жрец езенгбо. Это была своеобразная, пожалуй трагическая, фигура. Ей отводилась роль как бы центра притяжения враждебных обществу сил, которые она впитывала, поглощала, расчищая тем самым поле для благоприятных людям влияний. Во время торжеств, сопровождавших появление в деревне новой главенствующей возрастной группы, езенгбо подвергался всевозможным оскорблениям, его дом сжигался, что символизировало уничтожение аккумулированной там скверны. Если он умирал, еще занимая свою страшную должность, его телу отказывали в похоронах. Повседневное существование езенгбо было окружено многочисленными унижительными запретами [111, с. 128].

Есть ли внутреннее сходство в обычае ритуального двоевластия и в традиции, описанной нигерийской исследовательницей? Думается, что да. Оно не только в дуалистическом восприятии мира, но и в использовании идеи дуализма в ритуальных целях для защиты общества от бедствий, от зла.

Дуализм мифического мира заметно усложнял его отношения с социальным миром. Он делал эти отношения более напряженными, противоречивыми, и порядок повседневного человеческого быта оказывался под постоянной угрозой нарушения. Двойственность мира символически воспроизводилась в ритуале для того, чтобы избежать подобного нарушения.

ОБРАЗ ДЕМИУРГА И ЕГО ОКРУЖЕНИЕ

В архаичном обществе миф служил идеологическим обоснованием существующих порядков. Им подтверждались незыблемость кровнородственных связей, подчиненное положение женщин и молодежи, власть старейшин. Кроме того, миф ставил это общество перед силами, которые непосредственно и прямо вторгались в его существование. С их действием общественная мысль, вырабатывая нормы социального поведения, вынуждена была поэтому считаться. Да и каждая личность, размышляя над своими возможными поступками, должна была исходить из реальности мифических сил, из реальности их влияния.

Сюжет мифа, его действо, несомненно, имели социальное значение, повторяясь до бесконечности в различных обрядах, которыми постоянно воспроизводится сюжетная канва мифических событий. Но не меньшее, если не большее, значение придавалось архаичным сознанием участникам и героям мифа. Мифическое пространство было заселено мириадами персонажей, между кото-

рыми существовали определенные взаимоотношения и взаимосвязи. Они заполняли человеческое воображение. Их характеры и поступки вселяли в людей надежду или придавливали к земле слепым страхом.

Что же представляли собой мифические силы?

Как явствует из космогонических мифов, в центре вселенной находится верховное божество — ее творец. Студент угандийского университета. Макерере Т. Магафу, описывая верования родного народа — этнической группы вакереве, населяющей один из островов на озере Виктория, заметил: «Общее мнение жителей острова состоит в том, что Намуханга — высшее существо, превосходящее все другие. Его считают началом всего сущего, творцом, и само слово „намуханга“ значит создатель» [140, с. 2]. По верованиям вакереве, бог не имеет определенного места пребывания, а находится всюду.

Среди заирских баконго вера в то, что верховное божество Нзамби — это создатель вселенной, проявляется, в частности, в многочисленных загадках. В пруду, созданном Нзамби, купаются только у берега. Что это такое? Огонь. В поле Нзамби есть две кучи. Какие? Солнце и луна. С дерева, посаженного Нзамби, не опадают листья. Как оно называется? Китундибила. Оно сохраняет даже сухую листву. Дорога, которую Нзамби чистит, никогда не бывает грязной. Что это такое? Горло. Лес, посаженный Нзамби, отрастает вновь и вновь. Назовите его. Волосы [215, с. 297].

В существование бога-творца верят и другие малые и большие этнические группы Тропической Африки. Но, парадоксальным образом, эта центральная фигура мифического мира всегда вызывала к себе двойственное отношение — почитания и равнодушия; почитания, поскольку в ней видели демиурга, творца всего сущего, и равнодушия, поскольку она казалась слишком далекой от повседневных человеческих забот. У различных народов в отношении к верховному божеству выступали на первый план то одна, то другая сторона этого противоречивого подхода.

Среди вакереве, писал Т. Магафу, Намуханга считается хозяином жизни и смерти. Он самовластен: одним семьям дает детей, другим — ничего. По наблюдениям студента, нет или почти нет культа, прямо обращенного к Намуханге, и ему не приносят жертв. Почему? Исследователь не дал ответа на этот вопрос, но отметил, что, как верят вакереве, Намухангу нельзя заставить что-то сделать [140, с. 5]. Иначе говоря, культ бога-творца был бы беспредметен.

У угандийской этнической группы бакингве принято другое объяснение того, что бог-творец Руханга не окружен особым почитанием народа. Как писал исследователь верований бакингве Е. Бакайтвако, верховное божество передало часть собственного могущества посланцам, которых направило на землю к людям.

Их и следует просить об услугах. Напротив, обращаться к Руханге даже с малыми просьбами бесполезно [40, с. 2].

Бва Верхней Вольты видели в боге Дебвену творца вселенной, который никогда не вмешивается в дела людей. В его честь поэтому не воздвигались алтари, ему не приносились жертвы. Напротив, у догонов Мали посвященные верховному божеству Амме алтари сооружались перед каждым семейным двором и даже на дорогах для защиты путников. Амме приносились жертвы, хотя и были они значительно скромнее, чем предназначавшиеся, казалось бы, второстепенным божествам.

На эту парадоксальную ситуацию обратил внимание, в частности, английский исследователь африканских религий Дж. Парриндер. Он писал: «Во многих краях Африки наблюдается странное явление: в бога верят, но считают его столь великим и удаленным, что не окружают постоянным почитанием. Менде Сьерра Леоне думают, что после сотворения мира он удалился на небеса и сегодня имеет лишь малое отношение к мирским делам... Так же считают многие нигерийские народы. Игбо редко приносят богу Чуку, или Чукву, жертвы, хотя глава семьи и может ранним утром положить на землю несколько орехов кола и просить бога о внимании к нему и его детям». Вместе с тем ученый сообщал, что жертвы, приносимые меньшим богам, рассматривались как предназначенные Чуку [179, с. 38—39].

Еще в прошлом веке один нигериец объявил приезжему миссионеру-католику это отношение к верховному божеству следующими словами: «Бог милостив и добр. Вот дьяволы злы. Их-то и надо умиловать» [111, с. 123].

Это «удаленность» бога от людей, неразвитость либо полное отсутствие культов, посвященных верховному божеству, издавна вызывали недоумение исследователей. Французские ученые Л. В. Тома и Р. Люно высказывали в этой связи предположение, что «далекий бог» был необходим обществу для того, чтобы сделать объяснимым, осмысливаемым окружающий мир. Развивая свою мысль, они писали, что африканский крестьянин, хорошо знающий свою землю, ее ресурсы, неразрывно связывал с окружающим его миром собственное существование и понимал, что этот мир подчиняется превосходящим его силам. Он пытался размышлять над совокупностью того, что в любом случае не могло ускользнуть от его внимания — над счастьем и несчастьем, плодородием полей, плодovitостью женщин и неуверенностью в завтрашнем дне. По мнению ученых, африканская религиозная мысль отражала стремление объяснить и воздействовать на механизмы повседневности, раскрывая скрытые постоянные начала в видимом хаосе и потоке чувственного опыта.

Исследователи подчеркивали, что этот крестьянин «был актером, всегда игравшим только одну пьесу — пьесу своей жизни, своего повседневного существования». Но сцена велика, и мно-

го других актеров участвуют в спектакле — те, кто делит с крестьянином его жизнь, односельчане, духи неба и земли, предки, первыми появившиеся на этой сцене. Иной раз развитие действия приобретает трагический характер, и тогда присутствующие на сцене предпринимают невозможное, чтобы пьеса закончилась хорошо. И все же случается, что правдоподобие не допускает счастливого конца, что оказывается перейден порог бессмысленного и абсурдного, когда ничто не позволяет объяснить, почему умерла давшая жизнь молодая женщина, почему надолго иссякли источники, почему погибают стада... Но как примириться с абсурдом? «И тогда,— говорят Л. В. Тома и Р. Люно,— остается последний актер, который удалился со сцены в начале действия и отсутствие которого, только отсутствие, обеспечивает, что где-то еще остается смысл, последним и высшим выразителем которого он служит».

Само отсутствие бога, писали французские ученые, нужно человеку, чтобы продолжать надеяться. Уточняя эту очевидно парадоксальную мысль, они замечали, что «очеловеченный бог не избежит зависимостей человека, и больше не останется того высшего ответа, в котором человек испытывает потребность, чтобы отвергнуть абсурд». Завершая изложение своей гипотезы, ученые заключали: «Нужно, следовательно, чтобы бог не был скомпрометирован (т. е. отсутствовал), в тоже время, оставаясь последним прибежищем (т. е. присутствовал), гарантировал человеку смысл жизни. Как актер, который никогда не появляется, который не должен появляться, но одно „присутствие“ которого обеспечивает возможность спектакля» [211, с. 142—146].

На первый взгляд может показаться, что парадоксальность такого решения проблемы «удаленности» бога-творца отвечает парадоксальности самой ситуации «отсутствующего — присутствующего» божества, которую пытались разъяснить ученые. Но это только на первый взгляд. Не замечая того, они превратили крестьянина-африканца в изощренного философа — роль, которая тому совершенно чужда. Французские исследователи далеки и от истинного понимания места верховного божества в созданной африканскими народами картине мифического мира, где его положение и функции намного конкретнее, чем им представляется. Они оставили фактически без внимания стихийный исторический процесс мифотворчества, одним из порождений которого и явился образ верховного божества. Этот образ создавался медленно, обретая все новые свойства, выступая во все новых ипостасях. Он был столь же удален от повседневности, как далека от современности эпоха сотворения мира, и столь же близок людям, как миф, вне которого они не мыслили своего существования.

В образе верховного божества сошлись несколько потоков общественного сознания, и сама его сложность предопределила существование в науке прямо противоположных его оценок.

В западной научной литературе можно встретить мнение, что существование у народов Тропической Африки веры в верховное божество следует рассматривать как подтверждение того, что некогда африканцы были монотеистами. В частности, Ж. Фрелих утверждал: «Каждый водун и ориша должен был являться верховным божеством и творцом сообщества — клана, племени и, вероятно, превратился во второстепенное божество, лишь заняв место в пантеонах других сообществ под эгидой их верховного божества. Таким образом, политеизма не существует, а налицо монотеизм в своем полиморфном выражении — множественность монотеизмов» [90, с. 112].

Эта гипотеза не выдерживает внимательного анализа. Дело в том, что мифический мир даже небольшой деревни был всегда населен множеством божеств и духов, среди которых были главные и второстепенные. Некоторые из них получали более широкое признание и включались в пантеон всей этнической группы, но, очевидно, это не дает никаких оснований говорить, что характерное для африканцев многобожие — результат чисто механического смешения монотеистических культов.

Вместе с тем представляются крайностью попытки вообще отрицать существование в африканских религиях бога-творца, не являющегося предметом специального культа. А сомнения такого рода имеют место.

В образе верховного божества нельзя видеть ни доказательств в пользу некоего прамонотеизма, якобы когда-то распространенного в Тропической Африке, ни продукта влияния миссионеров и каких-либо других христианских теологов. Реальнее предположить, что его появление было результатом независимой работы архаичного общественного сознания. В созданных им мифах оно отвечало на вопросы, как возникла вселенная, как на земле появился человек, причем эти вопросы неизбежно ставились в другой форме — кем была создана вселенная, кем был создан человек.

Образ верховного божества веками складывался в народном сознании. В какой-то мере следы древнейших представлений африканцев о демиурге сохранились в его названиях. У одних народов, если судить по имени, бога отождествляли с небом, у других — с бескрайним тропическим лесом, у третьих он представлял «общность предков»; у четвертых — «царство мертвых». Кенийский исследователь культуры народа луо А. Б. Очолла-Ай-йю сообщает, что у этой этнической группы слово «бог» — «нья-сайе» означает чрево, из которого вышло все существующее в мире [171, с. 167].

Если образ творца постоянно трансформировался, то каким рисовался он африканцам в далеком прошлом? Ответ на этот вопрос может сегодня быть лишь предположительным. В различных ныне встречающихся представлениях африканцев о цент-

ральной фигуре космогонических мифов заметно стремление общественной мысли противопоставить этот образ в известных пределах другим силам мифического мира. В этой связи нельзя не вспомнить, что если в космогонических мифах бог вносит порядок во вселенную, то развитие этого образа выглядит как усиление общества упорядочить, в свою очередь, картину мифического мира. Некоторые наименования верховного божества заставляют задумываться над возможностью такого положения, при котором образ демиурга складывался путем своеобразной персонификации наиболее важных пространственных категорий мифического мира — небосвода, «царства мертвых», солнца, мистического «чрева», причём в ходе такой персонификации архаичное сознание приписывало возникающему характеру два наиболее таинственных, с точки зрения древних людей, свойства — жизни и мысли. Бог становился источником жизненного начала, которое распространяется на все сущее, а его слово-мысль превращалось в закон природы и общества.

Анализируя процессы мифотворчества в древней Греции, видный советский ученый А. Ф. Лосев отмечал: «Деметра у греков только впоследствии, в эпоху развитого антропоморфизма, приняла человеческий образ и стала богиней земледелия. В основе же этого мифа лежит представление о земледелии как о совершенно самостоятельной области человеческой жизни, когда еще нет нужды ни в каком особом боге земледелия, но когда само земледелие в своем максимально обобщенном виде и есть божество. Вот это и нужно считать настоящим мифом. Посейдон тоже впоследствии стал богом моря, вначале же никакого бога моря не было, а божеством было только само же море, но взятое в своей максимальной обобщенности, так что оно сразу являлось и определенного рода общностью и бесконечным рядом частных, из которых состоит жизнь моря» [13, с. 167—168].

В африканской мифологии обнаруживаются отчетливые следы процесса, выявленного А. Ф. Лосевым в мифологии античной. Лишь с ходом времени общественное сознание начинало персонифицировать те элементы окружающей действительности, которые ранее непосредственно выступали в мифе. Лишь постепенно образ божества отделялся от той субстанции, с которой ранее мифическая сила отождествлялась. А одновременно осуществлялся процесс «материализации» этого образа, его конкретизации в той или иной вещной оболочке.

Когда архаичное сознание раскрывало единство мира с помощью двоичной и троичной систем классификации, оно исходило из признания того, что между всеми составляющими мироздания элементами существуют глубинные внутренние связи. Само признание этих связей было, по-видимому, духовным наследием далеких эпох, когда мифические силы еще не были отделены, обособлены сознанием от выражаемых ими элементов действи-

тельности. И именно комплекс представлений о единстве вселенной, о пронизывающих ее нитях взаимозависимостей получил воплощение в идее-образе верховного божества. К нему стали сходиться цепочки мировых связей, он был наделен всемогуществом, от него стали зависеть и отдельная человеческая судьба, и космический порядок.

В образе демиурга сталкивались две тенденции общественного сознания — одна древняя, но устойчивая и сильная, вторая — более поздняя. Первая выражала идею верховного божества как воплощения единства вселенной, как олицетворения существующих в этой вселенной взаимозависимостей; вторая отражала стремление воплотить эту идею в конкретном образе существа, наделенного свойствами, которые люди обнаруживали в таинстве жизни и мысли. Их противоборство и обуславливало тот факт, что, как ни огромно богатство африканской скульптуры — галереи африканского пантеона, в этой сокровищнице не известно ни одного изображения верховного божества. Конечно, это могло отчасти объясняться и страхом создавать изображение, которое давало бы в руки его обладателя власть над вселенной, но отчасти и невозможностью передать средствами искусства все богатство, все бесконечное разнообразие признаков и свойств создателя вселенной. Не случайно в народном сознании его образ столь изменчив, противоречив, подвижен.

Яркий пример того, как сложны представления о верховном божестве, содержится в исследовании угандийского ученого Е. Бакайтвако о верованиях бакингле. По его наблюдениям, бакингле видят творца — Рухангу то в образе мужчины (но, подчеркивает ученый, «особого рода, совершенно отличного от нас»), то в образе некоего чудовища — Ньябиринго. Бакингле верят, что Руханга изредка посещает отдельные места на земле; при этом, когда он бывает на озере или реке, то принимает форму воды, на холме становится частью холма, а среди людей обретает их облик.

Знаменательно, что у бакингле проявляется стремление рационализировать представления о Руханге. Так, скрытность бога, его отгороженность от людей они объясняют тем, что иначе ему пришлось бы отвечать на их вопросы о причинах своей несправедливости — почему одних людей он одаривает больше, чем других, почему нет равенства в мире. «Некоторые люди думают, — продолжает исследователь, — что он скрывается потому, что не хочет раскрывать секрет своего могущества и способности к творению». [38, с. 23].

Очевидна наивность этих попыток примирить фантастическое и разумное, но они интересны как свидетельство крайне важной тенденции общественной мысли. Рационализировать миф — это задача вроде проблемы квадратуры круга, но тем не менее усилия устранить из мифа его наиболее экстравагантные черты,

приблизить мифическую «реальность» к «разумной» социальной действительности никогда не прекращались.

С наблюдениями Е. Бакайтако интересно сопоставить мысли нигерийского ученого Б. Лавала. Он писал: «Олодумаре, верховное существо, никогда не изображается или, точнее, не может быть изображено самолично из-за пространственной всеохватности... Ведь Олодумаре — это сущность существования, это целостность. Вот почему он известен как „атере к айе“ — „тот, кто закрывает все“. Некоторые йоруба даже приравнивают его к самому воздуху, которым мы дышим, чтобы показать, как он неисчерпаем» [36, с. 56].

Если сопоставить взгляды бакингве и йоруба, то очевидно, что они представляли два противоположных подхода к пониманию образа демиурга. Но при этом было бы неверно забывать, что столь разные подходы зачастую сосуществовали и в рамках каждой этнической культуры. У многих народов Тропической Африки в представлении о верховном божестве прекрасно сочетались, с одной стороны, видение его как некоего конкретного творца, как «скульптора», по выражению кенийских камба, а с другой — как олицетворения вселенной, как начала, охватывающего окружающий общество мир. Фигура демиурга оказалась в точке взаимодействия двух потоков народной мысли, которая стремилась и увидеть в нем очеловеченного «героя», и «понять» его как некое общемировое жизненное начало. Эти два подхода не были взаимно исключающими, тем более что общество рассматривало их соединение как два различных уровня познания бога. Какую эмоциональную реакцию вызывал демиург в африканском обществе? Меньше всего страх, хотя и он накладывал отпечаток на отношение людей к нему. В огромном количестве мифов сохранились «воспоминания» о той далекой поре, когда люди жили в непосредственной близости от бога. И что же? В этих мифах он представлен человеком, наделенным тщеславием, чувствительным к внешним знакам внимания, падким на лесть, самолюбивым.

И все же люди никогда не забывали о том огромном могуществе, которым обладал этот раздражительный и самовлюбленный старец. Они знали, что от него зависел урожай, число детей в семьях, что он определял их судьбу. Не стиралось из людской памяти и воспоминание о той давней ссоре с богом, после которой на человека обрушились болезни и голод, пришла к нему смерть. Общественное сознание постоянно возвращалось к этому эпизоду мифической истории, размышляя над тем, как восстановить былую гармонию взаимоотношений с верховным божеством. Трепеща перед демиургом, многие народы запрещали даже упоминание его имени.

Вокруг верховного божества фантазия народа размещала пеструю плеяду богов и гениев. Некоторые из них, если верить

мифам, были порождены самим демиургом, другие возникли позднее, где-то в недрах мифического мира. Облик этих существ странен, причудлив, поскольку общественное сознание рисовало их не только нарочито отличными от людей, но иногда даже прямо им противоположными. Ничто не останавливало работу народного воображения в этом направлении, и оно в огромном изобилии лепило образы героев мифического мира.

Своей, я бы сказал, невероятностью и богатством использованных при их создании элементов типичны представления западносуданских догонов о божественных близнецах Номмо. Дети верховного божества Аммы выступали как некая единая сила и постепенно слились в один мифический образ получеловека-полузмия, наделенного восемью конечностями. Его стихия — вода, и ее он олицетворяет. Именно им была создана душа, которой он одарил человека.

Одно из божеств бамбара, Фаро, символизировалось спиралью. Свое лицо Фаро взял у бога воздуха Телико, который был альбиносом, и потому оно белое. Уши Фаро укрыты плавниками, хвост расчленен, грудь из меди. В зависимости от обстоятельств, бог превращался в барана, в полулошадь-полуантилопу, в женщину, в ураган, в утренний туман.

Многие из этих божеств могли свободно изменять свой пол, выступая то в мужской, то в женской ипостаси. Таков, по свидетельству Дж. Олумиде Лукаса, бог Ешу у йоруба. Двупол и прародитель йоруба Одудува, который в одних мифах предстает мужским божеством, тогда как в других — богиней Земли.

Усложняя образы божеств и наделяя их качествами, которые должны были бы резко отличать их от людей, народное сознание вместе с тем лишь очень редко могло точно определить функциональную роль отдельных мифических героев. Обязанности на африканском Олимпе были распределены, как обычно, крайне нечетко, и здесь невольно напрашивается параллель с двором племенного вождя, где старшины подчиненных общин соперничали с сородичами государя, а их полномочия и права перекрещивались, сталкивались. Так было в значительной мере потому, что окружение вождя складывалось постепенно, путем механического сложения разнородных элементов, а не в результате сознательной деятельности главы племени. Механическим путем, путем добавления и усложнений, путем включения все новых образов формировался и пантеон, окружающий верховное божество. И процесс «боготворчества» не останавливался, не прекращался.

Среди народов, не знающих письменности, и обрядность и образы божеств неизбежно изменчивы. Лишь появление письменности, а затем — литературы сделало возможной устойчивость канона в ритуале и иконографии. До тех пор даже в куль-

туре одной этнической группы сосуществовали весьма различные представления наиболее важных, общенародных божеств.

Фа, бог-прорицатель, занимает одно из центральных мест в мифологии фонов современной Народной Республики Бенин. Тем не менее, по свидетельству французского исследователя Б. Монуаля, в народе были распространены противоречивые мнения об этом бóге. «Иногда его описывают, — отмечал ученый, — в виде красного, рыхлого, лишенного костей существа, которое не может двигаться и даже стоять, но за этим исключением во всех отношениях похожее на человека. Некоторые верят, что Фа — белый, тогда как другие утверждают, что он черен. Можно также слышать мнение, что он обладает четырьмя глазами — двумя спереди и двумя на затылке». Вместе с тем, по убеждению наиболее знающих жрецов, Фа невозможно представить в человекоподобном облике [146, с. 18—19].

Значит ли это, что архаичное сознание не стремилось к созданию единого канона известных ему мифических образов? Отнюдь нет. Канон — это внесение определенности и порядка в не прекращающийся в народе мифотворческий процесс, и он был необходим для выработки хотя и подвижной, но в своих основных элементах общепринятой картины мифического мира.

Немалую роль в создании и поддержании канона играла устная традиция — пословицы, легенды, сказки. Благодаря ее устойчивости в народной памяти сохранились образы, сложившиеся, по всей видимости, столетия назад. В то же время в сохранении канона особое место занимала скульптура. У многих западноафриканских этнических групп она творилась мужчинами из касты кузнецов, но предназначалась для всего народа. Маски и статуи, которые не отвечали общепринятым взглядам, отвергались.

Канон в скульптуре проявлялся не только в ее стиле, благодаря которому произведения одной этнической группы явственно отмежевывались от работ резчиков другой, но прежде всего в тех образах, которые она запечатлевала. Они повторялись, складываясь в единые «серии» или «типы». Именно канон обеспечивал такую верность масок и скульптур одной «серии» хорошо известному всей этнической группе мифическому прототипу.

В «боготворческой» деятельности общественного сознания можно наметить несколько основных направлений, а в подходе к мифическим героям — две стороны.

Как и в подходе к верховному божеству, в отношении народного сознания к персонажам его окружения была ощутима также противоречивая двойственность: с одной стороны, они наделялись чертами, которые должны были характеризовать их как существа, противоположные по свойствам людям, а с другой — они складывались из признаков, из черт, которые черпались из действительности, с тем чтобы сделать их максимально понят-

ными людскому воображению. Эти мифические персонажи жили рядом с человеком и обнаруживались в различных явлениях природы: с их деятельностью связывались стихийные бедствия, эпидемии. Очень часто народное воображение сближало эти божества с реками, горными вершинами, с упавшими метеоритами, но никогда не отождествляло их полностью между собой. Число малых и крупных божеств было огромно даже у небольших этнических групп, а у таких народов, как йоруба, их насчитывались многие сотни.

Вопрос об отношении божеств и гениев к природе и ее явлениям заслуживает особого внимания. Может быть, под влиянием давних анимистических взглядов, согласно которым дерево, камень, холм могли быть наделены собственным «духом», в западной научной литературе нередко продолжают приписывать африканцам обожествление природы и ее явлений. Так ли это?

Уроженец Берега Слоновой Кости Ф. Амон д'Аби, к примеру, писал о божествах родного народа аньи, что зоной их влияния является все течение реки или речки, море или остров. В собственных владениях они присутствуют повсюду, но для принесения им жертв выбирают холмы, высокие скалы и большие деревья, которые и служат жертвенниками [31, с. 40].

В мифологии аньи боги трех рек — Биа, Тано и Эхолье представляли как три брата. Согласно преданию, которое рассказал в своей книге Ф. Амон д'Аби, коварный Тано обманул умирающую слепую мать и захватил в наследство владения, которые она предназначала любимцу Биа. Эхолье обещал Биа защиту от Тано, и в конце концов тот получил в удел реку. Но она несла в своих водах нечистоты, и потому ей не оказывалось почтения.

В этом сказании отчетливо видно, что в мифах проводилась явственная грань между богом и той частью природы, которая с ним связывалась.

Хотя многие мифы о богах носили этиологический характер, т. е. рассказывали о происхождении различных предметов, ремесел или обычаев, хотя центральное место в мифологии занимали истории о сотворении мира и человека, трудно представить, чтобы пестрый мир божеств и гениев был нужен общественному сознанию лишь для истолкования действительности. В этой связи нельзя не вспомнить справедливое замечание английского ученого Б. Малиновского, который писал: «Миф в том виде, в каком он существует в первобытном обществе, т. е. в своем живом изначальном облике, является не только повествованием, но и переживаемой действительностью. Он имеет характер не фикции, как современная повесть, но подлинной действительности. Человек верит в то, что происшедшее в давние времена с той поры постоянно оказывает влияние на судьбы мира и людей» [143, с. 475].

Миф освещал ту сторону жизни, которая находилась за порогом действительности, но действительности в понимании современ-

менного человека. В соответствии с идеями, господствовавшими в архаичном сознании, персонажи, о которых говорилось в мифе, продолжали жить где-то рядом с человеком, оказывая на его участь непосредственное влияние. И знание мифа, его толкование, отнюдь не объясняя окружающей общину действительности, помогали ей избежать ошибок, которые, вызвав конфликт с мифическими божествами, могли бы иметь роковое значение для ее будущего. При этом следует учитывать, что отсутствие письменности препятствовало закреплению мифа, его «кодификации», он продолжал оставаться живым в народном сознании, которое никогда не переставало возвращаться к его сюжетам и темам, развивая их все дальше, обогащая новыми образами и новыми идеями. Эти изменения отражали обычно трансформации в самом обществе.

В том, как общественная мысль лепила образы мифических божеств, проявились наиболее характерные ее особенности. В частности, народное сознание создавало своих героев — врагов и покровителей, опираясь на реальный опыт, который, правда, оно подчиняло собственным представлениям о мифическом мире. Подобно тому как вокруг главы племени иерархическими ступенями располагались его жены и дети, все члены рода, так и демиург оказывался окружен собственными порождениями.

У йоруба демиург Олорун создал бога Обаталу, которому доверил завершить акт творения. Именно Обатала закончил грубо вылепленную Олоруном фигуру человека. Женой Обаталы стала Одудува, богиня чистоты, прародительница народа йоруба. От этого брака появились бог земли Агинджу и богиня воды «мать рыб» Емоджа, из тела которой вышли богиня лагун Олоша, бог моря Олокун, бог овощей Дада, богиня реки Нигер Ойя и многие другие боги и богини пантеона йоруба.

Знакомясь с тем, как архаичное сознание создавало мифических героев, нельзя не заметить, что зачастую оно опиралось на убеждение, будто бы отдельные свойства личности или предмета, их качества, имена или графический знак — символ могут вести независимое, самостоятельное существование. Не редкость поэтому случаи, когда отдельные наименования бога, отмечающие какие-либо его качества или особенности, обретали собственные плоть и кровь и превращались в новые божества.

Угандец Т. Магафу отмечал, в частности, что у вакерева верховное божество Намуханга временами выступает в двух ипостасях — богов Калунгу и Мугаза. В народе их зачастую считают двумя самостоятельными богами. Калунгу покровительствует охотникам, он хозяин лесов и зверей. Мугаза — покровитель рыбаков, хозяин озер и водных потоков, рыб и всего живущего в воде и на воде. От него же зависит ниспослание людям дождя. Каждому из этих богов совершаются жертвоприношения — залог их благорасположения [140, с. 3].

Иногда образ единого божества распадался в народном сознании так, чтобы каждая ипостась соответствовала какой-то определенной социальной функции. Например, Элегба, плутоватое божество фольклора йоруба и фонов, имело множество ипостасей. Акси-легба был богом рынков, То-легба — покровителем деревень и отдельных городских кварталов, Фа-легба представлял гнев бога Фа. И этот перечень можно было бы продолжить [146; с. 82—83].

Многие божества в общественном сознании ассоциировались с различными животными и птицами, что, вероятно, объяснялось способностью мифического героя, по народным поверьям, представлять перед людьми в образе этих животных и птиц. В исторической перспективе нельзя, видимо, исключать и того, что в прошлом среди признаков божества были черты, сближавшие его с тем или иным животным. Позднее в процессе рационализации мифических представлений общественная мысль раздвигала антропоморфные и зооморфные формы; образ божества все больше приближался к подобию человека, тогда как животное или птица постепенно обретали характер лишь его временной оболочки, его символа.

У алуоров, живущих на заирской стороне озера Альберта, существовал культ бога дождя Рубанги. Его волю представляла священная корова, она же приносилась ему в жертву на ежегодной церемонии. Имя Рубанга значило «ибис», и эта птица, считавшаяся символом божества, была у алуоров запретна.

Звери, под личиной которых, согласно народным представлениям, божества являлись людям, обычно становились неприкосновенными, им поклонялись. Так, в Дагомее, в Порто-Ново, священный питон содержался в специальном помещении. Путник, нашедший мертвую змею, был обязан ее похоронить. Подобные примеры, казалось бы, обожествления зверей многочисленны, но очевидно, что о какой-либо зоолатрии у африканских народов не может быть и речи. Признавая значение символа, они не упускали из поля зрения того, что стояло за ним.

Среди обитателей африканского пантеона есть один, занимающий особое положение в окружении демиурга. Это плутоватое божество, проделки которого сеют смуту среди людей, — вечный нарушитель гармонии, которую общество стремится сохранить в отношениях с мифическим миром, в отношениях между людьми. Оно — создатель беспорядка в мире, к упорядочению которого направлены все усилия общественного сознания.

В большинстве африканских культур это божество уже давно утратило былой характер и низведено до роли вызывающего смех героя народных сказок. Французская африканистка Д. Пом такими чертами наделила его образ: «Обладая только им присущими признаками, Кролик и Паук в Тропической Африке, Черепаха в мире банту являются африканскими воплощениями одного пер-

сонажа — Обманщика, сказки о котором сами по себе образуют важный раздел африканского фольклора... Африканский плут — это слабое, но хитрое существо, которое никогда не теряется, это великий изобретатель ловушек, в которые почти неотвратно попадают его могущественные противники. Тем не менее победы этого дерзкого существа непрочны: становясь жертвой собственного чревоугодия, самомнения или же несдержанности, Обманщик сплошь и рядом несет заслуженное наказание» [182, с. 14—15].

Советская исследовательница африканского фольклора Е. С. Котляр дополняет этот образ. Она пишет: «Герой не борется за справедливость, не отстаивает какие-то моральные нормы. Напротив, его поведение как раз является прямым нарушением всего этого — он обманом завладевает скотом или добычей своего очередного „друга“, хитрая уловка помогает ему одурачить стражей колодца, и он ворует чужую воду и т. д. Многие его проделки жестоки и приводят к смерти „друзей“». Е. С. Котляр подчеркивает, что этот персонаж народных сказок «олицетворяет стихию юмора, находчивости, нейстоимой изобретательности, он одурачивает всех, кто попадает на его пути, на хитрость отвечает еще более изощренной хитростью» [11, с. 22—23].

В различных ипостасях — Кролика, Паука, Черепахи или Гиены — Обманщик выступает героем сказок, распространенных по всему континенту. Более того, он продолжает жить в фольклоре Ямайки, юга США, Кубы, Бразилии и ряда других стран Латинской Америки [40, с. 73—79]. Как объяснить эту привязанность народа к плутоватому герою сказок? Не тем ли, что он всегда и везде бросает вызов сильному миру сего? Не тем ли, что он служит воплощением протеста против установившихся общественных порядков и норм? В африканских обществах, зияющих на полном подчинении личности общепринятым нормам поведения, его образ воплощал дух независимости и свободы.

Есть немало прямых и косвенных признаков того, что некогда Кролик, Паук, Черепаха, Гиена, как и все ипостаси плутоватого Обманщика, занимали важное место среди других мифических сил. Несколько лет назад камерунские ученые Г. и Ф. Тово-Атангана записали на юге Камеруна песню, героиня которой Паучиха-пряха Нден-Бобо осмеливается обвинить в несправедливости самого бога-творца. Показывая ему на бредущих по дорогам жизни путников — страдающего слоновой болезнью, слепого, одного, она спрашивает бога: «Бог, как же случилось, что ты создаешь людей и ты же их убиваешь?» И тому нечего ответить. В ярости он наказывает пряху, приговаривая ее вечно висеть в воздухе, никогда не быть погребенной в земле [212, с. 41—47].

Сегодня можно лишь строить предположения, когда и почему в мифологии большинства африканских народов дерзкое божество было низвергнуто до его нынешнего положения скромного пер-

сонажа народного фольклора. Но у йоруба ловкому и хитрому. Обманщику все же удалось сохранить свое место в окружении верховного божества. Хотя Элегба — отнюдь не главный из богов йоруба, он занимает в мифологии этого народа чрезвычайно важное и заметное положение. Правда, оно двойственно, противоречиво.

Элегба, или Эшу, вызывал в народе всеобщий страх. Он обладал, по утверждению нигерийского исследователя, священника Дж. Олумиде Лукаса, высшим могуществом зла, и его считали способным в любую минуту совершить дурное. С мыслью о природной недоброжелательности Элегбы его алтари устанавливались за домом, вне деревни. Иногда в далеком прошлом этому богу приносились человеческие жертвы. Йоруба не исключали того, что Элегба может творить и добро, но, как отмечал Дж. Олумиде Лукас, будучи олицетворением зла, он противостоял в мифологии йоруба наиболее расположенному к людям божеству — Олоруну [137, с. 56].

Элегба считался злым богом в силу его врожденной недоброжелательности к людям. В одной из народных песен о нем говорилось как о могущественном существе, которое «правого превращает в неправого, а невинного — в виноватого». Хорошо известна среди йоруба история о том, как Элегба на всю жизнь поссорил двух старых друзей. Он решил пройти по тропе, разделявшей поля друзей, в шапке, одна сторона которой была черная, а другая — белая. Кроме того, он прикрепил свою трубку к затылку, а трость перебросил через плечо, так что она болталась сзади. После того как Элегба прошел по тропе, друзья заспорили, в какую сторону он направлялся и какого цвета шапку имел на голове. Ссора так разрослась, что привлекла внимание государя. Перед королем бывшие друзья горячо обвиняли один другого во лжи, а Элегба признался в своей проделке и сказал, что никто из двоих не был лжецом, но оба они глупцы.

Впрочем, не только такие выходки создавали Элегбе его репутацию. Он стал олицетворением зла в первую очередь потому, что постоянно и везде нарушал извечный порядок, являвшийся в глазах общества высшим Добром. В одном из мифов рассказывалось, что Элегба вынудил Луну и Солнце поменяться домами, чем вызвал во вселенной настоящий переполох. Во многих сказаниях описываются его непослушание высшему божеству — богу неба Олоруну, его постоянные ссоры с другими богами. И с ними он пускался на такие же проделки, как и с людьми.

Согласно представлениям йоруба, Эшу-Элегба был как бы противовесом божественного прорицателя оракула Ифа. Чаша, в которую помещались дары для Элегбы, всегда стояла там, где совершается обряд гадания. Среди украшавших доску для гаданий разных рисунков было изображение Элегбы. Йоруба говорили, что «оба бога едят вместе». Но если Ифа олицетворял по-

рядок и гармонию отношений между людьми и богами, то Элегба был его «антитезой». Он воплощал неожиданность, случайность, нарушение естественного хода событий.

Вся деятельность лукавого, капризного и коварного бога разрушала гармонию отношений между людьми и богами, ломала сложившиеся отношения между социальным и мифическим мирами. Его проделки навлекали на людей гнев богов. У йоруба есть выражение: «Эшу — это гнев богов». Если молния ударяла в чей-то дом, они говорили, что именно Элегба побудил обитателей этого дома совершить проступок, обидевший раздражительного бога молний Шанго. Такие проступки требовали искупительных жертвоприношений богам, и поэтому йоруба утверждали, что без Элегбы «боги умерли бы от голода».

Английская исследовательница Ж. Вескотт отмечала, что бог Эшу-Элегба компенсировал йоруба за жесткость их социальной системы и принимал на себя ответственность за любые ее нарушения, которые могли произойти [225, с. 336—353]. Бог-плут действительно создавал некий противовес строгим общественным нормам поведения, сковывавшим человека. В его образе можно видеть «ответ», которым архаичное сознание объясняло постоянные нарушения «нормального» течения общественной жизни. Элегба, вечный «возмутитель спокойствия», оказывался в центре социальных конфликтов, которые, хотя и воспринимались древним обществом как зло, в конечном счете приводили к его обновлению. Бог зла, в сущности, превращался в бога независимости, предприимчивости и критической мысли, восстающей против косности и застоя.

Для Элегбы характерно, что его излюбленным местонахождением считались перекрестки дорог и рынки. А разве не на дорожных перекрестках чаще всего встречались между собой путники, идущие из дальних краев и рассказывающие об увиденном и пережитом? И рынки были не только местом ссор и споров. Рыночная торговля исподволь подрывала устой древнего общества.

Наконец, говоря о происхождении больших и малых богов, нельзя забывать и того, что многие из них ранее, по существующим поверьям, были людьми. Так, был человеком бог грома и молний Шанго, одно из самых зловещих порождений воображения нигерийских йоруба.

Шанго был могущественным государем старого города Ойо. Был он также великим знахарем и колдуном и утверждал, что способен убивать людей, изрыгая пламя изо рта. Его царствование отличалось тираническим характером и жестокостью. Приревновав к славе двух своих придворных, он заставил их схватиться друг с другом в надежде, что оба погибнут, но обманулся в расчетах и был низложен победителем. В сопровождении трех жен — Ойя, Ошун и Оба — и немногих преданных людей Шанго

бежал. Он блуждал по глухим местам, и постепенно его бросили все, кроме любимой жены Ойя. В отчаянии свергнутый монарх повесился на дереве «айян», а Ойя бежала на север и стала верховной богиней реки Нигер. Какие-то путники увидели висящее на дереве тело Шанго и рассказали в Ойо: «Король повесился!» Друзья государя были так возмущены, что решили отомстить. Собрав немало тыков и заполнив их порохом, они вставили в эти тыквы фитили и принялись ждать урагана. Когда наконец буря началась, они подожгли и забросили самодельные бомбы на травяные крыши домов. Охваченные паникой, люди выскакивали на улицы с криком: «Почему горят наши дома?» И тогда друзья Шанго выступили вперед: «Вы говорили: король повесился! Король не повесился! Он гневается на ваши слова, он превратился в бога, поднялся на небеса и оттуда послал молнию, чтобы вас наказать. Принесите ему в жертву быков, овец, кур, пальмовое масло, поклоняйтесь ему, и тогда он вас простит» [137, с. 104].

Исторически Шанго проник на Олимп йоруба иначе, чем об этом рассказывают предания. Но в данном случае интересно не то, в какой мере точно в народных преданиях отразился процесс мифотворчества, а другое: факт, что народным сознанием легко допускалась возможность превращения человека в бога, более того, в одно из главных божеств мироздания. Общественная мысль еще не возводила непереступаемых барьеров между человеком и богом.

Судьба царя Ойо не единична. Согласно некоторым мифам, был некогда человеком и другой великий бог йоруба — Ифа. По одним преданиям, он был ленивым бездельником, который добывал пропитание милостыней, пока один мудрец не научил его гаданию. По другим — Ифа родился в городе Ифе, откуда пошел народ йоруба. Он был опытным знахарем и ворожеем и завоевал огромную известность. На вершине славы Ифа основал город Ипету и стал его государем. К нему стекались люди со всей страны, чтобы узнать свою судьбу.

У машона, по наблюдениям М. Гелфанда, все божества, кроме демиурга, в прошлом были людьми. Машона были убеждены, подчеркивает он, что некогда боги были мужчинами и женщинами, наделенными даром прорицания и способностью вызвать дождь [91, с. 2]. Эти божества образовывали упорядоченную иерархическую пирамиду, на вершине которой находился дух Чаминука, посредника между сонмом племенных божеств и демиургом, а у основания — покровители отдельных семей — духи недавно умерших предков. Согласно поверьям машона, многие духи были связаны между собой родственными узами. Кроме того, между всеми божествами существует взаимопонимание, причем они полностью отдают себе отчет во всем том, что происходит среди людей [91, с. 16].

Мифология йоруба и машона, таким образом, подтверждает, что в обожествлении отдельных людей с точки зрения общественного сознания не было ничего особенно удивительного. Превращение человека в бога воспринималось им как нечто естественное. Более того, если посмотреть, каково происхождение основной массы гениев, духов, призраков, то обнаруживается их прямая генетическая связь с предками, с душами умерших племенных прародителей.

Души умерших принимали самое активное участие в жизни общества, которое они покинули. Машона Замбии были убеждены, что души покойных, если у них при жизни были семьи, не прекращают интересоваться их делами. У угандийских ланго считалось, что влияние типо — духа умершего может явиться причиной болезни. Знахарь начинал церемонию лечения с того, что «узнавал», кто же из умерших «вступил» в больного. Обряд исцеления включал, в частности, «заклучение» изгнанного из тела больного духа в горшок, который плотно закрывался крышкой. Затем крышку тщательно замазывали илом, чтобы типо не мог освободиться, а горшок относили в лес, где и закапывали.

Души предков по-разному относились к людям. Если они были окружены вниманием и заботой потомков, то и сами их поддерживали, оказывали им помощь и покровительство. Но была группа духов, относившихся к живущим с откровенной враждебностью. У машона их звали «нгози». В нгози превращался дух убитого человека, который приносил болезни и смерть в семью убийцы. Кроме того, в нгози мог трансформироваться обиженный дух предка. Страх перед нгози побуждал шона калечить тело убитого, чтобы дух не мог его покинуть и оставался в могиле.

Души умерших, расселяясь по окружающему человека пространству и постепенно, по мере того как обрывались их связи с семьей, с родом, обретая анонимность, преобразовывались народным сознанием в духов рек и речек, холмов и крупных скал, глубоких пещер и даже отдельных деревьев. Соимы этих духов заполняли мир.

«Умершие часто вновь появляются в виде различных животных или для защиты, или для нанесения вреда», — писал о верованиях балуба У. Бартон. Он рассказывал, что как-то раз в центре деревни Мпиана застрелил на дереве большую ядовитую змею. К его удивлению, крестьяне, узнав об этом, негодовали. «Это был наш дух-защитник! — говорили они. — Кто же теперь будет оберегать нас, раз вы его убили?»

Жители деревни Катондо отказались сообщить У. Бартону, где находится логово леопарда, хотя хищник нередко воровал в деревне скот и нападал даже на детей. «Это наш вождь Кабуква Ншимба, вернувшийся, чтобы жить среди нас, — говорили они. — Если мы попытаемся его прогнать, то его дух никогда не оставит нас в покое» [58, с. 45].

Убеждение, что дух покойного вождя может скрываться в теле леопарда, встречается у многих этнических групп Заира и сопредельных стран.

Сегодня трудно представить себе, как усложняла восприятие действительности вера в возможность самых неожиданных воплощений человеческой души, богов, различных иных обитателей мифического мира. Как должен был человек жить, как поступать, если он знал, что сам творец может скрываться в громадном камне на окраине деревни, что убитый на охоте зверь — это предок его рода, что мигающий в траве светляк — ведун, летящий в погоне за жертвой? За видимостью хорошо известных, привычных предметов, за видимостью прекрасно, до мельчайших подробностей знакомой природы, по представлениям, которые всеми разделялись, должен был скрываться другой, таинственный и трудно вообразимый мир, где каждый неосторожный шаг человека мог оказаться губительным и для него самого, и для его соплеменников. Этот мир с огромной силой приковывал к себе людские помыслы и питал людское воображение богатейшей пищей. Пугая, радуя, очаровывая человеческую душу, миф ежедневно и ежечасно вторгался в повседневность.

КОНФЛИКТ И ПОРЯДОК

Мурунги-Кьюмбу, бог-творец, был милосердным богом. Он давал людям скот, солнечный свет, детей и пищу. Всегда рядом с людьми, он был их товарищем. Люди должны были следовать только одной божьей заповеди: «Ты да не съешь яйца». Но некое существо по имени Киримаги, змий-искуситель, обмануло народ, и люди поели запретных яиц. И тогда Мурунги-Кьюмбу удалился от людей [160, с. 1].

Записавший миф небольшой этнической группы вапаре угандийский студент Е. Е. Мшана, к сожалению, не уточняет, почему именно яйцо было запретным плодом и что за существо — Киримаги. Возможно, яйцо было табу, потому что с ним связывались, как у некоторых других африканских народов, представления о жизненном начале. Образ змия также часто встречается в африканской мифологии, но всегда — под различными масками. Одна из его ипостасей, вероятно известная вапаре, олицетворяла изначальную водную стихию, поднимающуюся против огня — Солнца. А именно солнце в мифологии вапаре было символом боготворца Мурунги-Кьюмбу.

Интересно отметить, что в этом мифе появляются все герои известного библейского рассказа о Рае и уже разработан в основном его сюжет. Трудно предположить, что это результат христианских влияний, миф вапаре много архаичнее истории, описанной в Библии. Их бог не изгоняет человека из рая; для того

чтобы представление о рае возникло, нужно, чтобы сначала появились «воспоминания» о Золотом веке, которые потом, будучи пространственно «уточнены», трансформируются в сказочную библейскую картину.

Мифы о «ссоре» человека с богом имеют ключевое значение для понимания того, как в древних африканских культурах осмыслялись взаимоотношения между обществом и мифическими силами. Описанный в этих мифах разрыв, собственно, предопределил конфликтное противостояние социального и мифического миров в будущем. Тогда же, видимо, возникла и остро ощущаемая обществом необходимость создания сложного ритуала, призванного смягчать последствия начавшейся «распри».

Заложенный в идее «ссоры» дуализм в восприятии микрокосма характерен для архаичного общества. В свою очередь, подобный подход подкреплялся тревожной убежденностью в дуалистичности самого мифического мира. Он представлял перед общественным сознанием как надежное прибежище человека после смерти и как постоянная угроза людскому благополучию, как залог упорядоченности человеческого общежития и как средоточие асоциальных, враждебных обществу и его нормам культуры и этики сил. Такая дуалистическая картина мифического мира внушала беспокойство, она вынуждала людей задумываться над их взаимоотношениями с богами.

Одновременно архаичное сознание подспудно подвергалось воздействию противоречия иного порядка — между иллюзорным характером мифических представлений и социально-экономическим, веками накапливаемым опытом. Его внешним проявлением было стремление «рационализировать» миф, которое в ряде африканских культур шло в сторону поляризации мифа и социального мира, к их постепенному размежеванию. Типичное для архаичного сознания восприятие действительности в единстве реального и воображаемого миров медленно, не верно изживалось.

Эта тенденция чрезвычайно важна для оценки эволюции мировоззрения африканских народов в прошлом. В своем логическом развитии она вела к ограничению мифического мира адом и раем, к его символическому «сведению» к храму, священной роще, жертвеннику. Изменялся сам характер мифа, который, переставая быть воображаемой частью действительности, превращался в простое повествование, в сказ. Однако, как ни была сильна эта тенденция, не она доминировала в родо-племенном обществе, где миф все еще оставался «частью» действительности.

Мифический мир постоянно вторгался в жизнь человеческого общества. Гнев обитателей этого мира был опасен людям, а он мог быть вызван даже совершенно случайным, невольным проступком. К тому же древнее общество сознавало, что находится в центре пересечения существующих в природе скрытых взаимозависимостей. Неосторожный жест или неловкий шаг, небрежно

брошенное слово были иной раз достаточны для того, чтобы разрушить благосостояние народа, навлечь на него неисчислимые бедствия. Как, с помощью каких средств следовало поддерживать столь легко нарушаемое равновесие между социальным и мифическим мирами, гармонию их взаимоотношений, гармонию, от которой зависело сохранение порядка в мироздании? Думается, важнейшую, хотя в основном пассивную, роль играли многочисленные запреты — личные, семейные, родовые табу. С детства до глубокой старости каждый человек обязан был их строго соблюдать.

Первое, что бросается в глаза при знакомстве с запретами, это их внешне случайный характер. У ланго Уганды женщины под угрозой бесплодия не могли прикасаться к шкуре некоторых антилоп, есть определенные виды овощей и диких плодов. В лесу и мужчинам, и женщинам запрещалось находиться в тени отдельных деревьев, переступать через пересекающие лесную тропу корни, перешагивать через упавшие стволы. Ожидающая ребенка женщина должна была избегать загонов для скота, домов, где недавно имели место роды.

У замбийских ламба не дозволялось, к примеру, вносить в деревню череп убитого в лесу муравьеда. Он должен был оставаться на месте охоты. При перенесении деревни на новое место нельзя было разводить огонь от старого очага, огонь следовало получать с помощью специальных палочек.

Отчасти это впечатление случайности отдельных табу создается тем, что нам далеко не всегда известны и понятны представления, из которых они возникали, отчасти же своеобразным прагматизмом архаичного сознания.

Вырабатывая запутанную систему запретов, общественное сознание отталкивалось не от общих положений или принципов, а отвечало на конкретные потребности личности или общины в конкретных обстоятельствах. Хотя каждое табу всегда было мотивировано, оно могло не иметь само по себе общего значения, а носить сугубо индивидуальный характер. Скажем, выдающийся гуманист А. Швейцер в одной из книг рассказал случай, когда мальчик, которому было запрещено есть бананы, умер после того, как его накормили рыбой, которая варилась в кастрюле, где оставались кусочки банана [197, с. 65]. Это поразительный пример психологической действительности индивидуального запрета. Но табу, обязательные для одного лица, зачастую не распространялись на другого, так же как и запреты, принятые, скажем, для одной возрастной группы, не распространялись на другую. Все это обуславливало возникновение в каждой племенной группе предельно запутанной и внешне лишенной логики системы запретов.

Следует также учитывать, что система табу была независима от принятых в племени морально-этических норм, от существо-

вавших морально-этических оценок, хотя, несомненно, она оказывала значительное воздействие на их выработку. Многие исследователи африканской народной культуры отмечали, что беды и несчастья выпадали на долю человека в результате вмешательства предков и других мифических сил вне зависимости от того, был ли он морален в своем поведении или, напротив, порочен; это было возмездием за нарушение существовавших табу. «Предки,— подчеркивал английский этнограф М. Фортез,— не наказывают за испорченность и не награждают за общечеловеческие добродетели. Так, человекоубийство среди таленси должно было быть искуплено ритуально, причем неважно, было ли оно сознательным или предумышленным. Это делается не потому, что убивать человека — зло, но из-за того, что грешно осквернять землю человеческой кровью и совершать столь грубое нарушение высшего закона родственного согласия» [87, с. 135].

Иначе говоря, опасным было сломать не этическую норму, а табу. Карался не аморальный проступок, а акт, нарушающий гармоничность взаимоотношений между общиной и мифическим миром, гармонию внутри самой общины.

Не будучи призвана стоять на страже моральных ценностей, система табу в первую очередь служила обществу защитой от магических воздействий. Многие из запретов соблюдались именно для того, чтобы предупредить саму возможность подобных влияний. Таков, в частности, смысл табу, требовавшего, чтобы состриженные волосы собирались и закапывались, ибо в ином случае птица — провозвестница несчастий могла их использовать при сооружении гнезда. А тогда человек умирал.

Значение запрета проясняется, если вспомнить, что именно волосы, как и ногти, применялись колдунами при заговорах и ворожбе. Ведь тот, кто обладал чем-либо от другого человека, обретал таким образом определенную власть над его судьбой. Естественно поэтому, что некоторые табу учитывали подобную опасность.

Вообще, при изучении места института табу в африканской культуре нетрудно заметить, что она возникла в точке пересечения нескольких идей. Запрет убивать того или иного зверя часто бывал связан с тотемистическими представлениями. Например, среди кусаки на границе Ганы и Верхней Вольты рядом с некоторыми их деревнями живут крокодилы, обязанные своей неприкосновенностью легенде о том, что некогда один из них спас от холода и жажды основателя местных поселений — охотника Наве. У маконде Танзании и Мозамбика священный огонь при празднествах инициаций разжигался заново с использованием специальных палочек, потому что «старый» мог быть «заражен» чужим недоброжелательством или незадачливостью. Очевидно также, что многие запреты, так или иначе, были обусловлены существовавшими магическими повериями.

Тем не менее в этом запутанном клубке идей и представлений можно выявить одну центральную мысль о социальном предназначении института табу. В общественном сознании табу играло роль предупредительного сигнала, позволяющего и отдельным людям, и всей общине строить свои отношения с окружением без опасения невольно нарушить изначальный порядок и вызвать более или менее острый конфликт с мифическим миром. Запреты были в то же время условиями, соблюдение которых гарантировало личности, всему общинному коллективу безопасность, более того, возможность роста.

В частности, такой была функция запретов, регулирующих половые отношения. Запрет на брак вне племени, к примеру, играл огромную роль в поддержании племенной сплоченности. Он предупреждал опасность нарушения связей между поколением живущих и предшествующими поколениями в результате вторжения в круг родовых предков «чужаков» — инородцев. В ряде случаев табу предупреждало поступки, которые могли рассматриваться как «ритуал наоборот» и в силу этого казались обществу особенно опасными. Так, у многих африканских народов считалось кощунством совершение полового акта в лесу, среди дикой природы, тогда как при обработке поля он был в некоторых случаях частью обряда обеспечения плодородия земли.

На первый взгляд в области семейных, половых отношений проявлялся этический характер табу. Действительно, запреты адюльтера, инцеста внешне выглядели моральными нормами, подкрепленными авторитетом религии. Однако если эти табу рассматривать в совокупности со всем комплексом сопровождающих половые отношения запретов, то обнаруживается, что главными здесь были не столько соображения морального порядка, сколько страх перед опасностью, порождаемой возможностью нарушения гармоничных отношений между племенной группой и мифическим миром. Характерно, в частности, что кара за нарушение этих запретов была по своей суровости несоизмерима с проступком.

Так, у ланго половые отношения между членами одного рода считались инцестом и карались смертью. «Инцестом наносился удар по самой структуре рода, — справедливо отмечал английский этнограф Т. Хейли, — от чего зависела целостность племени. При распаде рода правило экзогамии не распространялось на членов отколовшейся группы» [98, с. 45].

С этим наблюдением интересно сопоставить замечания Дж. Кроуфорда о табу у замбийских машона. Он указывал: «Среди машона некоторые из наиболее важных табу связаны с половым актом. Если мужчина совершил адюльтер, а потом прикасался к своему ребенку, то ребенок заболел». Исследователь подчеркивал при этом, что в отличие от других запретов этот сохраняет всю свою силу. Однако, отмечал ученый, «зло можно предупредить, если виновный исповедуется в проступке жене».

Что касается женщины, то нарушение супружеской верности приводило к тяжелым родам и могло быть опасным для будущего ребенка. При трудных родах, писал Дж. Кроуфорд, женщину заставляли признаться в обмане мужа [63, с. 100].

Требование исповеди при нарушении табу — широко распространенный обычай в Тропической Африке. Французский исследователь Л. Токсье еще в начале века наблюдал его в Западном Судане. «У дагари, — отмечал он, — если женщина страдает в момент родов, то говорит мужу о своих грехах, особенно грехах плотских, скажем, обманывала ли она его и с кем. Считается, что женщина не сможет родить, пока не исповедуется. Если же она стыдится признания, то ребенок не появится на свет, а она умрет. После же исповеди ее страданиям немедленно наступает конец» [205, с. 777].

Обряд исповеди соблюдался тем строже, что каждое нарушение табу, оставаясь неискупленным, неминуемо навлекало неисчислимые бедствия на все племя, на всю общину. Наказание могло принять форму засухи, голода или нашествия саранчи, считали, например, машона. Возмездие могло последовать не сразу после совершения проступка, а через месяцы и даже годы. Племенные духи по-разному решали вопрос о подходящем времени для наказания народа за нарушенное кем-то табу [91, с. 21].

Интересной иллюстрацией табу, окружавших половые отношения, могут служить наблюдения английской исследовательницы культуры заирских леле М. Дуглас. Она писала: «Половые отношения сами по себе считались опасными, причем не для всех партнеров, а только для слабых и больных. Участник полового акта должен был избегать контакта с больным, иначе у того усиливалась лихорадка. Подобный контакт мог убить новорожденного. Соответственно ленты из желтой рафии вешались над входом в помещение, предупреждая, что там есть больной или новорожденный. Это была общая опасность. Но мужчин подстерегали более специфические угрозы. Жена была обязана очищать мужа после полового акта, а затем обмываться сама, прежде чем начать готовить пищу для семьи. Каждая замужняя женщина хранила небольшой горшок с водой за пределами деревни, где она могла бы скрытно совершить омовение. Горшок следовало хорошо укрыть, потому что у мужчины, который случайно натолкнулся бы на него, слабела половая активность» [73, с. 151].

М. Дуглас отмечала далее, что женщина в период месячных представляла опасность для всей общины. В частности, ей запрещалось вступать в лес. Если это табу нарушалось, то долгое время охота оставалась безрезультатной. Все обряды, основывающиеся на применении лесных растений, утрачивали свою действенность. Во время месячных женщине строжайше запрещалось готовить пищу для мужа. Нарушение этого табу женщиной угрожало мужчине тяжелым заболеванием.

Чем были вызваны эти жесткие нормы поведения? По-видимому, архаичное сознание видело в половом акте своего рода повторение на символическом уровне мифического акта творения. Его участники поэтому приводили в движение мифические силы, которые, естественно, были особенно опасны для тех, кто не был защищен от их воздействия — новорожденных или уже были затронуты — больных. До своего ритуального очищения участники полового акта оказывались в зоне действия мифических сил, в зоне, где качества, присущие предметам в повседневности, приобретали противоположное значение. В частности, как сообщает М. Дуглас, лекарство, призванное исцелять, становится ядом и убивает, если больной перед его применением совершает половой акт. В силу этой же логики еда, которую готовила женщина в период месячных, вызывала противоположный нормальному эффекту — заболевание.

Знаменательно, что социальная система запретов неравномерно охватывала членов общества. Чем выше поднимался человек по ступеням племенной иерархии, тем большее число табу он вынужден был соблюдать, тем строже они были. Это обуславливалось архаичными представлениями о внутреннем развитии личности по мере движения ее вверх. Общественная «карьер» в глазах человека знаменовала все большее сближение с мифическим миром, все более тесное общение с предками. Неудивительно, что и поведение такого человека должно было подчиняться особенно жестким и многочисленным ограничениям, чтобы не нарушить неустойчивое равновесие между социальным и мифическим мирами.

Вождь, находящийся на вершине племенной иерархической пирамиды, был заключен как в скорлупу в кольцо строгих табу. «Вождь не должен сам открывать дверь. Он не должен подниматься, чтобы приветствовать иностранцев, — писал о положении вождя у заирских балуба У. Бэртон. — Но прежде всего, он не должен убегать с поля битвы. Если он убежит, то подданные, вернувшись домой, скажут ему, что он не достоин быть их вождем, что, несомненно, дух власти покинул его». Этот же автор сообщал, что у некоторых ветвей народа балуба вождь устранился, если он был болен свыше четырех дней подряд. Отравить вождя было долгом его сестры [58, с. 19]. Вождям было строжайше также запрещено пересекать водные потоки, что, вероятно, связано с представлением балуба о том, что река служит в загробном царстве границей, из-за которой нет возврата.

Сходным было положение вождя в области Ашанти в Гане. Местный историк и социолог К. Бусиа писал, что вождь «не может ударить или быть ударенным кем бы то ни было, иначе предки навлекут несчастье на все племя. Ему не дозволяется ходить босым; ведь если его нога коснется почвы, на общину обрушится беда. Ему следует шагать осторожно, чтобы не осту-

питься. Если он оступится, то следует совершить жертвоприношение, чтобы предотвратить ожидаемое бедствие. Его ягодицы никогда не должны соприкасаться с землей, ибо это тоже может стать причиной неудач всей общины» [59, с. 26—27].

Нарушив хотя бы один из запретов, вождь порывал связи с предками — покровителями племени и не мог претендовать в дальнейшем на положение посредника между общиной и мифическими силами. Характерно, что обряд низложения вождя в Ашанти включал нарушение одного из табу. Обычно с ног главы племени снимали сандалии и вынуждали его босой ногой коснуться земли. После этой церемонии трон провозглашался вакантным.

По народным представлениям было особенно страшным незамеченное, невольное или случайное нарушение табу, оставшееся неискупленным именно потому, что не было обнаружено. Напротив, сознательное нарушение табу уже не было чревато бедями для народа и составляло часть той обрядности, с помощью которой общество обеспечивало себе безопасность и процветание. Включенная в ритуал ломка запретов и имитация последующего поглощения социального мира мифической «действительностью» широко применялись в архаичном обществе как превентивное средство против реального вторжения мифических сил.

Смерть вождя была событием, потенциально чреватым нарушениями неустойчивого равновесия между социальным и мифическим мирами, и обряды, которыми эта смерть была окружена, показывают и важность табу в поддержании гармонии в мироздании, и значение ритуальной имитации возможных последствий отказа от запретов для предупреждения подлинной катастрофы.

У южноафриканских тсонга после смерти деревенского старейшины или его жены жители деревни покидали ее и перебирались на новое место. Его указывали им гадальными «костяшками» — словами предки. Смерть старейшины влекла за собой наступление изначального хаоса на общину, где нарушался существовавший порядок и исчезала традиционная культура: о людях говорилось, что они стали «бухлапфа» — дикарями. При перемещении на указанное предками место крыш хижин мужчины могли оскорблять женщин, говоря им непристойности, которые в обычное время были табу. Днем позже женщины, обмазывая глиной стены хижин, могли, в свою очередь, обращаться к мужчинам с теми же словами [117, с. 298].

Смерть вождя, таким образом, сопровождалась возникновением обстановки, которая во многих отношениях прямо противоположна нормально существовавшей. Переворот действительно должен был произойти, если бы мифический мир полностью восторжествовал, но в данном случае имела место лишь контролируемая, сознательная имитация социального потрясения. Это подтверждается тем, что до совершения специального обряда очищения, которым завершался церемониал похорон вождя, в деревне

строжайше запрещались половые отношения. При нарушении этого табу поселение вновь переносилось [117, с. 298]. Следовательно, допускались условность, игра, обряд, запрещались и карались деяния, которые могли превратить условность, игру, обряд в реальность.

У ании Берега Слоновой Кости смерть вождя вызывала в народе ту же психологическую реакцию, что и у тсонга Южной Африки,—страх перед возможной гибелью существующего общественного порядка и стремление к его защите путем ритуальной имитации предполагаемого переворота. Когда король умирал, ании говорили: «мир вскоре развалится», «земля колышется», «мир перевернулся».

После кончины верховного вождя на трон возводился один из придворных рабов с титулом «абуруахене». Он украшался королевскими регалиями — короной, кольцами и браслетами, он одевался в тогу, которую кощунственно срывал с тела покойного. «Абуруахене» наделялся прерогативами подлинного короля, и его окружали придворные из рабов. Обращавшиеся к нему лица были обязаны соблюдать все знаки уважения, полагавшиеся истинному государю. Временный «король» был связан теми же запретами, что и умерший.

Описавшая этот обычай французская исследовательница К. Перро отмечала, что «абуруахене» и его рабы-придворные на время становились хозяевами королевского двора. Никто не смел туда войти без их разрешения, за которое следовало вручить подарок. Они могли захватывать любую еду или питье. Рабы не соблюдали запретов, которые распространялись в период траура на свободных людей. Более того, если те соблюдали строгий пост, то рабы устраивали пышные пиршества и попойки. Ими публично нарушалось табу, которым запрещалось открыто говорить о кончине вождя, ибо смерть якобы не могла его коснуться. Сам «абуруахене» даже мог в разгуле пиршества обращаться к телу покойного с кощунственными по местным представлениям словами: «Ты, умерший, восстань и поешь с нами!»

Как говорили ании исследовательнице, «абуруахене» «царит» в беспорядке и не знает правил. Никто, никакое соображение не могли его тут остановить. Он вырывает из ваших рук и бросает на землю то, что вы держите. Его власть зиждется на злобе [184, с. 434—443]. Хозяйничанье «абуруахене» и его рабов обрывалось, как только завершались порой многомесячные церемонии похорон, после очистительного обряда, когда на трон поднимался новый верховный вождь.

По наблюдениям К. Э. Перро, ании не обманывались насчет подлинной роли временщика и его эфемерной власти. Свободные люди говорили об обряде как о пародии, а о вожде на час как о карикатуре истинного народного лидера. Текущие дела никогда не поступали ему на рассмотрение, он не имел доступа к ко-

ролевской казне, перед ним были закрыты некоторые палаты дворца. В сущности, власть рабов была весьма иллюзорной.

В чем же заключался смысл обряда, которым нарушался существовавший социальный порядок? Видимо, он состоял в том, что сознательно симулировалось торжество над социальным миром мифического мира, мира «перевернутых» ценностей, мира противоположных естественным отношений. Это была имитация, игра, но игра, имевшая исключительную важность. Характерно, что свободные люди в течение периода траура по вождю тщательно соблюдали все обрядовые запреты и предписания. Ведь в случае их нарушения то, что было игрой, могло стать действительностью.

По мере усложнения картины мифического мира в народном сознании усложнялись и приемы, с помощью которых древнее общество регулировало свои отношения с ним, становилась богаче, многограннее, разветвленное обрядность. В то время как запреты служили пассивной формой защиты общества от вторжения мифических сил в социальный мир, обрядность была призвана служить активной формой упорядочения взаимодействия и сосуществования людей и мифических сил.

Огромно количество обрядов, выработанных на протяжении истории африканскими народами, во многих случаях чрезвычайно сложен их ритуал. Обрядностью были окружены рождение человека и его наречение именем, его вступление в общество в пору возмужания, создание им собственной семьи, его уход к предкам после кончины. К обрядности общество прибегало во все значительные моменты своего существования — во время смены месяца, года. Обрядностью были охвачены все формы трудовой деятельности человека и общества — полевые работы, охота, собирательство, кузнечное и гончарное дело и т. д. Посредством обрядности общество умиляло богов в период голода, стихийных бедствий. У некоторых народов возникали культы, обращенные к богам, отдельные группы населения придавали им особое значение. Что же питало убеждение в действенности тех слов и жестов, посредством которых общество организовывало свои отношения с мифическим миром?

В какой-то мере подойти к ответу на этот вопрос позволяет изучение внутренних связей между обрядностью и мифом? Каков характер этих связей? В этнографии существует направление, сторонники которого рассматривают обряд как почву, на которой вырастает миф. М. И. Стеблин-Каменский, с откровенной иронией критикуя такой подход, писал, что с течением времени «обрядовые объяснения стали поветрием. Все возводилось к обрядам инициаций, священному браку, принесению в жертву божественного короля и т. п. Особенно популярны стали обряды инициаций. Обрядовое происхождение обнаруживали у священных литератур разных народов, у легенд, сказок, эпических произведений, дет-

ских игр, у комедий и трагедий Шекспира, даже у реалистических романов... Что же касается мифов, области, в которой новая теория возникла, то обрядовая теория становилась все более категоричной. Один поборник этой теории утверждал даже, что не только все мифы — это обрядовые тексты, но и все обряды — это преобразования одного „праобряда“ — принесения в жертву божественного короля» [20, с. 16].

Ни миф не вытекал из обрядности, ни обрядность — из мифа. В конечном счете и миф, и обрядность порождены народным сознанием, но общественная мысль воспринимала миф совершенно иначе, чем обряд. В первом она видела часть действительности, тогда как во втором — нормы поведения общества в этой сфере действительности. Естественно и понятно, что эти нормы вырабатывались в соответствии с тем, как общество представляло себе мифический мир — его пространственную структуру, действующие там мифические силы, некоторые его особенности. Оно стремилось к тому, чтобы его обряды были «рациональны», иначе говоря, наилучшим образом соответствовали воображаемому условиям мифической действительности.

Если рассматривать обрядность в целом, в бесконечном ее разнообразии, то обнаруживается глубокий внутренний рубеж между двумя ее основными функциями — магической и мифической, между двумя системами ритуала. Магическая обрядность — это огромная сфера ритуальной деятельности общества, нацеленная на то, чтобы подчинить воле человека якобы реально существующие в мире скрытые связи между предметами, между явлениями. Напротив, вторая система ритуала призвана предупреждать возникновение конфликтов между социальным микрокосмом и воображаемым мифическим миром, призвана обеспечивать людям покровительство мифических сил и порядок.

Что, с точки зрения участников обряда, обеспечивало его эффективность? Соблюдение определенных условий места и времени, прежде всего. Но не только. Огромное значение имело, кто совершает обряд. Наконец, было важно не допустить нарушений в том языке жестов, знаков и слов, на котором участники церемонии обращались к мифическим силам.

Как писали супруги Франкфорт, в Древнем Египте создатель возник из вод, хаоса и соорудил из земли холм, на котором мог стоять. Этот изначальный холм, озаменовавший начало акта творения, по традиции считался находящимся в храме бога Солнца в Гелиополисе [89, с. 30]. С той поры, отмечали исследователи, святая святых каждого храма в стране отождествлялась с тем первым холмом, что был сооружен богом-творцом. Так, о храме в Филе, основанном в IV веке до н. э., писали: «Этот храм возник, когда еще ничего не существовало, и земля лежала во мраке и темноте» [89, с. 31]. Параллель с мифическим холмом, созданным в эпоху творения демиургом, очевидна.

Храм, следовательно, символизировал то место, где находился бог-творец, более того, отождествлялся с этим местом. В африканских представлениях о том пространстве, где следует совершать ритуальную церемонию, прослеживается та же логика, что и у древних египтян: для обряда необходимо находить точку, которая являлась бы частью мифического мира, располагалась в сфере деятельности мифических сил.

Угандийские бакингле считали, например, что посланцы верховного божества, известные под именем амандва, живут в темных местах; избегают показываться на глаза людям. В соответствии с этим убеждением бакингле сооружали вблизи дома или внутри его убежища для этих духов — эндааро, где царил мрак. Там духи чувствовали себя удобно, а люди могли находиться с ними в постоянном контакте. В тех случаях, когда живущий в эндааро дух был недоволен, глава семьи совершал жертвоприношение. Вместе с жертвенным животным, обычно козлом, он входил в эндааро и обращался к амандве со словами: «Теперь, мой хозяин, я почувствовал ваш гнев. Я понимаю, что был к вам недостаточно внимателен. Но сейчас я прошу простить нас и восстановить мир в этом доме. Я очень сожалею, что был небрежен, пусть этот козел послужит искуплением нашей вины. Дайте нам благополучие. Позвольте нам охотиться и безопасно возвращаться домой после охоты. Пусть наши дети растут сильными и любящими вас». После этой молитвы козла закалывали, а позднее устраивалось пиршество с участием всех членов двора. Но прежде чем приступить к трапезе, глава семьи относил в специальных сосудах часть приготовленной пищи в эндааро [38, с. 11].

Убежище для духов у бакингле — это прообраз будущих храмов, но далеко не всегда общественная мысль испытывала потребность в их создании. Зачастую она удовлетворялась тем, что находила в природе. Согласно народным представлениям, местами, где мифические силы приближались к человеку, а потому были подходящи для совершения обрядов, служили вершины высоких холмов и гор, глубокие пещеры, высокие, особенно одиноко стоящие деревья, водные потоки, уголки девственного, нетронутого человеком леса. В частности, в таких «священных рощах» размещались лагеря для молодежи, которая готовилась там к обрядам инициации в тесном общении с мифическими силами.

У многих народов континента обычай требовал, чтобы в местах, где мифическое пространство как бы смыкалось с социальным, совершались и обряды, окружающие переход усопшего в мир предков. Так, у танзанийских чагга среди посадок бананов небольшой участок обсаживался драценой. Деревья никогда не подстригались, их ветви не обламывались и, как подчеркивает исследователь культуры чагга Р. Самбули, они образовывали «сумрачную, пугающую и таинственную» чащобу [196, с. 18].

Именно там происходил обряд, который сам Р. Самбули называл «вторыми похоронами». Он совершался примерно через год после смерти человека; из временной могилы сначала извлекались череп и кости правой руки, затем — остальная часть скелета, которая в специальном сосуде закапывалась в драценовой роще. На следующий день череп смазывался маслом и смесью красной земли и масла на него наносился знак вроде буквы «х». На площадке среди драценовых деревьев выкапывалось углубление, куда помещался горшок с черепом и костями правой руки, причем череп поворачивался лицом к горе Килиманджаро.

Как отмечал ученый, «факт, что черепа всех усопших захоронены вместе, в одном святилище, символизирует их единство в потусторонней жизни». Р. Самбули подчеркивал, что «духи посещали живых членов рода в святилище, разговаривали там с ними, спрашивая, в чем те нуждаются» [196, с. 18].

Вступление участников обряда в мир, где непосредственно действовали мифические силы, было, таким образом, важным условием успеха ритуальной церемонии. Очевидны и причины, в силу которых места, где возможен непосредственный контакт общества и мифических сил, тщательно оберегались с помощью многочисленных запретов. У чагга, например, было запрещено обрабатывать землю участка, отведенного для совершения жертвоприношений, или рубить священные деревья под страхом навлечь беду на все племя [162, с. 11]. Строжайшие табу защищали места ритуальных церемоний как святыню практически у всех африканских народов.

Наряду с выбором места для успеха обряда огромное значение имел также выбор времени. Далеко не все дни и даже часы были в равной степени благоприятны для обращения к мифическим силам за помощью; для ритуальной церемонии важно избрать такой момент, когда эти силы были максимально близки людям, находились среди них. В течение суток наиболее благоприятным временем была ночь, в течение недели — ее последний день, в течение лунного месяца — период новолуния, в течение года — день начала года. Иными словами, для совершения обряда обычно выбирался такой период временного цикла, когда приближалась или наступала смена одного его «круга» другим, новым. Не случайно именно на такие моменты приходилось наибольшее число обрядов, причем наиболее важных — общеродовых или всеобщинных, а иногда и общеплеменных.

О важности временного фактора свидетельствует, в частности, то обстоятельство, что он учитывался не только при выборе дня для ритуальной церемонии, но и вообще при любом значительном начинании.

У фонов нынешней Народной Республики Бенин существовал лунный календарь сунзан. Он представлял собой полосу ткани длиной около 50—60 см и шириной 2—4 см. На ее верхней час-

ти были размещены 30 символов в три ряда, на нижней находились три последних знака. Текущий день месяца отмечался булавкой или иным образом.

Далеко не каждый имел право обладать таким календарем, а лишь видные жрецы, короли, крупнейшие вожди, к которым и обращались с вопросом, какой день следует отвести для той или иной ритуальной церемонии. Но иногда календарь попадал в нежелательные руки — к вора и даже ведунам, которые с его помощью могли определять наиболее подходящее время для своих черных дел. Это в конечном счете побудило королей Абомея полностью запретить применение сунзана.

Исследователь культуры фонов Б. Мопуаль описал, как использовался ими этот лунный календарь. По его наблюдениям, каждый день месяца оказывал свое влияние на жизнь человека. День «мэ-жо», или «человек родился», был благоприятен для любых начинаний, и только во время войны в этот день следовало соблюдать перемирие. Напротив, в день «мэ-ку», или «человек умирает», надлежало отказаться от инициативы, которой хотели обеспечить успех. День «мэ-зун», или «человек становится ведуном», избирался для заключения брачного союза [146, с. 209, 211—212]. В лунном календаре фонов не было дня, который бы не играл той или иной роли в людских судьбах.

Выбор человека для совершения обряда отвечал той же логике, что выбор места и времени. В силу своего общественного положения он должен был находиться в наибольшей близости к мифическим силам, хорошо знать нормы, определяющие общение с ними. Кем же были эти люди? В семье — ее старейшина, в общине — ее глава, в государственном образовании — верховный вождь. Кроме того, в большинстве этнических групп Тропической Африки существовала категория жрецов, повседневно связанных с богами и духами предков.

В зависимости от характера обряда он совершался определенным человеком; семейный обряд — старейшиной, обряд общинный — главой общины, общегосударственный — вождем. В случае необходимости и отдельный человек мог обратиться к мифическим силам за помощью.

У угандийских адхола жертвы богам и духам предков приносил обычно старейшина семьи. Обряд совершался, как правило, утром или вечером. Когда жертвоприношение предназначалось предкам, оно сопровождалось такой молитвой: «Деды, от вас мы ведем свой род и вам высказываем свое уважение. Ниспошлите нам здоровье и мир, а мы дадим вам вашу пищу». Жертвоприношение богу леса, от которого зависела участь воинов, охотников и странников, совершалось вечером. Старейшина нагой уходил в лес и там выбирал место для обряда, обычно скалу, термитник либо высокое дерево. Отныне это место становилось святыней [175, с. 2].

Одно из имен верховного божества у кенийских кикуйю — Мвене Ньяга — «Обладатель света», что связывало его в народных представлениях со сверкающей снежной вершиной священной горы Кикуйю — горы Кеия. Описавший верования кикуйю исследователь Дж. Кибе подчеркивает, что только старейшины племени, занимающие высокое общественное положение, наделенные мудростью, с безупречной репутацией, могли участвовать в обряде жертвоприношения этому богу. В народе верили, отмечает Дж. Кибе, что эти старцы наделены могуществом, превышающим возможности простого человека. Считалось, что они находятся в прямом общении с Мвене Ньяга, который сообщает им свои указания, когда они спят. Полученное от бога могущество эти люди никогда не использовали в корыстных целях, а лишь в интересах общины. Нарушение этого запрета навлекало несчастье не только на старейшину-святотатца, но и на сородичей [120, с. 35].

Каковы же были обязанности собственно жрецов? Среди ганда, как отмечала М. Нассива, жрецы и жрицы наблюдали за содержанием храмов и вели храмовую службу. Пантеон ганда населен немалым количеством богов и богинь, и каждый из них имел свои храмы. В некоторых из них находилось до четырех жрецов. Верховный жрец принимал всех, кто искал общения с богом, которому он служил. Жрецы и жрицы были священны, и карался смертью каждый, кто их оскорблял. Они истолковывали верующим получаемые через посредство медиума предсказания бога [166, с. 2].

В отличие от старейшин и вождей, призванных поддерживать гармоничные отношения вообще между мифическим миром и обществом, жречество контролировало культы отдельных божеств там, где они сложились. Характерно, что жречество было особенно многочисленным и влиятельным у тех этнических групп, которые создали богатый пантеон богов с более или менее четко специализированными функциями. Как правило, такой пантеон существовал у народов, вступивших в период формирования классов, с относительно развитыми государственными структурами. Жречество тяготело к установлению своей монополии на все обрядовые контакты общества с мифическими силами.

Если жречество представляло собой группу людей, «избранных» обществом для общения с богами, то одержимость была качеством, выделявшим тех, кто был «избран» богами для общения с людьми. Согласно народным представлениям, общение между мифическим миром и социальным микрокосмом не было односторонним, иначе говоря, не только люди обращались к богам, но и боги обращались к людям с изъятием своей воли. Их «рупором» становились особые медиумы, т. е. люди, на которых снизошел дух предка или одного из божеств и вещающие от их лица.

Гордый прорицатель и полубезумный бродяга, страдающий галлюцинациями юноша и старик наркоман, кто только не оказывался среди отмеченных божественной благодатью! Люди с различными душевными заболеваниями были особенно многочисленны среди медиумов, но нередко «божьи избранники» специально отравлялись наркотиками, различными снадобьями, вызывающими нервное возбуждение или галлюцинации.

У. Бэртон, описывая явление одержимости среди балуба, подчеркивал, что «человек, одержимый духами, часто сам сопротивлялся их влиянию, но не мог сбросить его с себя. Оно могло вызывать у него исхудание и слабость. Известны случаи, когда медиумы буквально доводили себя до смерти. Нет сомнения,— писал У. Бэртон,— что жреческая братия отбирает подходящих юношей и девушек и тайно отравляет их высушенными и измолотыми в порошок плодами „лупажипаджи“. Этот порошок, подмешанный в пищу, вызывает судороги, одышку, а иногда бессознательное состояние, но жертва верит, что это „ее охватывает дух“. Человек начинает судорожно трястись, изо рта бежит слюна, и он издает беспорядочные звуки, содрогаюсь и заикаюсь» [58, с. 51]. У. Бэртон писал, что после первого приступа одержимые-билумбу все больше и больше отстранялись от людей, избегая повседневной деревенской сутолоки. Их волосы отрастали длинными и спутанными, они проводили долгое время в лесу либо в яме, которую выкапывали для себя, без пищи и воды [58, с. 52].

Медиумы были не единственным «каналом связи» мифических сил с людьми. Известно огромное количество обрядов, участники которых выступали в роли богов и духов предков, отождествляя себя с ними.

Рассказывая об одном из таких обрядов у сара Республики Чад, П. Жолэн вспоминал, что сначала был слышен далекий шум. Он вызывал в деревне общее движение к хижинам: женщины уносили с собой вещи и прежде всего забирали детей. Ведь шум предвещал приближение духов, которые унесут или разрушат все найденные ими вне дома и принадлежащие женщинам предметы. Изнутри тщательно заделывались щельками все отверстия хижины, плотно закрывались двери. Доносящиеся издали звуки инструмента рхомбе, имитирующего голоса предков, напоминали улюлюканье, свист, стук мотора и шум сильного ветра. Посвященные громко спрашивали, где находятся их «внуки» — непосвященные, и между духами предков и посвященными вспыхивали «схватки». Мужчины деревни «защищали» детей от духов. Стук барабанов, радостные песни победителей прерывались новыми «столкновениями» между духами предков и посвященными. П. Жолэн писал: «Предки подходили к каждой из хижин, где находились молодые люди. Рхомбе улюлюкал, а потом один из жрецов кричал гнусавым голосом: „Я здесь и требую моего

внука. На месте ли он?" Деревня замирала в ужасе» [113, с. 106—110]. Вторжение мифических сил в социальный микрокосм, имитируемое в таких обрядах, служило для подтверждения и закрепления существующих общественных отношений, причем вызываемый им страх подкреплял притязания старейшин и мужчин на власть над молодежью и женщинами. Ужас перед мифическим миром питал страх перед властью старейшин.

Наиболее массовый характер носили обряды, которыми имитировалось полное поглощение социального мира мифическим. Они бывали приурочены к наиболее значительным моментам временного цикла, в частности смене года, к важнейшим событиям в жизни общины, например смерти вождя. На несколько дней в общине возникала поистине парадоксальная ситуация: запреты, еще накануне соблюдавшиеся со всей строгостью, ломались, освященные обычаем нормы поведения отбрасывались, выражения, обычно недопустимые, свободно звучали на улицах, лица, окруженные в будни почетом, подвергались нападкам и, напротив, наиболее униженные общинники на время празднеств наделялись властью, пусть эфемерной.

Как объяснить ритуальную метаморфозу существующих общественных порядков? В чем заключался ее смысл?

Прежде всего следует заметить, что рядом с социальным миром расположена часть мифического пространства, которая по своей природе ему противоположна. Ее можно назвать промежуточной, поскольку она находится между «царством умерших» и «божественным небом», с одной стороны, и пространством, непосредственно занятым обществом, «социальным пространством» — с другой. В этой промежуточной зоне могли появляться и боги, и благоволящие обществу души предков, но обычно она воспринималась людьми как антитеза среде, в которой господствовала культура и были установлены упорядоченные социальные отношения: там действовали силы, враждебные человеку, силы разрушительные.

Порядку человеческого общества в «серой» промежуточной части мифического пространства противопоставлялся хаос, человеческой культуре — звериная дикость. Миф утверждал, что, пока люди жили в этом пространстве, а это было в переходную эпоху от времен космогонических к временам историческим, в их среде господствовали отношения, противоположные ныне существующим: они не соблюдали каких-либо запретов, ели сырое мясо, допускали кровосмесительные браки, не знали культуры, ремесел. По всей Тропической Африке распространены мифы о том, как браком между братом и сестрой было положено начало человеческому роду. Но с течением времени, овладев культурой, создав общественный порядок, люди вырвались из «серой» промежуточной зоны мифического пространства. Позади осталась эпическая эпоха их существования.

С той поры древнее общество не прекращало попыток создать высокий и по возможности прочный барьер между социальным и мифическим мирами. Разработанная им обрядность служила, в частности, решению и этой задачи. Мощными опорами этого барьера были также многочисленные табу, оберегавшие социальный мир от вторжения мифических сил. Соблюдение табу стало обязательным признаком человечности вообще, и тот, кто нарушал запреты, объявлялся отщепенцем, приравнивался к зверю. Он осквернял не только себя, но и всю общину, к которой принадлежал, если та немедленно не отмежевалась от него.

Как ни был основателен барьер, возводимый обществом между собой и промежуточной частью мифического мира, он оставался в известной мере условным. В силу различных причин и все общество и отдельные люди оказывались под влиянием сил, действующих в «сером» пространстве. И для понимания взаимоотношений, складывающихся в подобных обстоятельствах между обществом и мифическими силами, ключевое значение имеют представления о чистоте и скверне. В архаичной системе истолкования действительности им принадлежало одно из главных мест.

Если посмотреть на эти два представления через призму взаимоотношений между обществом и мифическими силами промежуточной зоны, то не трудно заметить, что осквернением считалась любая уступка нормам, царившим в пространстве «перевернутых ценностей», каким являлась промежуточная зона. Напротив, чистота отождествлялась с тщательным соблюдением норм социального мира. О чрезвычайной важности этих двух категорий можно судить уже по тому, что чистота рассматривалась как непереносимое условие благополучия семьи и всей общины, здоровья, многодетности, долголетия, безопасности в широком смысле этого слова, тогда как осквернение личности неизбежно сопровождалось утратой благосостояния, болезнями, бедностью, ранней смертью и вообще возникновением вокруг человека и общины многочисленных опасностей. Эти цепочки зависимостей понятны. Ведь тот, кто осквернял себя, если им незамедлительно не совершались очистительные обряды, оказывался отброшенным в зону, где действовали враждебные человеку силы, и становился их легкой жертвой. И наоборот, состояние чистоты способствовало поддержанию живительных связей между человеком и его общиной, служило надежной защитой от воздействия разрушительных начал.

В каких же условиях и почему общество само отвергало свои социальные нормы и требовало от своих членов поведения, противоположного обычному?

Древнее общество всегда относилось с настороженностью к определенным группам людей, к женщинам. Колдуны, знахари,

ведуну, прорицатели вызывали особые опасения по причине тесных контактов с мифическими силами, и нередко они сами оказывались жертвами внушаемого ими страха. По сходным причинам в Тропической Африке заключались в кольцо социальной изоляции кузнецы, образующие практически повсеместно замкнутые касты. Браки с ними были запрещены, им разрешалось селиться лишь за пределами деревни. Работа с огнем, рудами, металлом ставила кузнецов в особые отношения с мифическим миром, и не случайно, именно они у многих африканских народов занимались изготовлением масок, этих материальных образов богов, героев, племенных предков.

Что касается женщин, то они считались оскверненными в период месячных. Кровь такой женщины, думали свази, способна лишить скот плодovitости, погубить урожай, навлечь болезни на мужчин. Если такая женщина проходила через стадо, скот начинал худеть, если она оказывалась в огороде, то бататы, земляные орехи, тыквы засыхали. Ей запрещался любой контакт с мужчинами, она не смела готовить им пищу, прикасаться к их одежде. При нарушении женщиной запрета мужчина начинал страдать кровохарканьем [49, с. 383].

Двойственным было положение вождей, которые в силу своей посреднической роли между живыми и их предками также считались находящимися в опасной близости к мифическому миру. У многих африканских народов верховный правитель символически представлял прародителя племенной группы, и его поведение подчинялось нормам, противоположным общепринятым. Так, в государстве свази король и его мать символизировали близнецов, т. е. брата и сестру, от которых пошел человеческий род. Характерно, что король «не имеет детей, его дети — весь народ». Матерью народа считалась среди свази мать короля. Детей верховного вождя учили в ответ на вопрос об их отце называть имя одного из его братьев. Такие обычаи логически вытекали из символического отождествления короля и его матери с мифическими родоначальниками свази.

Верховный вождь был особенно уязвим для влияния разрушительных антиобщественных начал, а поэтому принимались особые меры по его защите. Их логику позволяет понять один из эпизодов дагомейской истории.

17 июля 1886 г. армия дагомейского короля Глеле захватила город Кету и полностью истребила его население. Победа была полной, и все же король был обеспокоен. В покоренном и опустошенном городе оставались храмы, посвященные могучим и раздражительным богам и духам народа йоруба. Глеле опасался, что их гнев падет на его голову, и он станет их жертвой. Следовало найти козла отпущения, и тогда король вспомнил о некоем Арекпа, шпионе дагомейцев в Кету. Будучи уроженцем города, он хорошо знал местных богов и их храмы.

Предатель охотно согласился провести Глеле по всем городским жертвенникам, он лишь попросил, чтобы его связали как обычного пленника. И началось странное паломничество. Перед каждым алтарем Глеле останавливался и чуть ли не извинялся за то, что захватил и разрушил город. Он говорил Ареке: «Этот ты подтолкнул меня разрушить Кету. Благодаря твоим донесениям я смог покорить этот пагальный город». А Арека повторял все, что хотел от него государь, признавая, что только он ответственен за падение Кету. Так процессия во главе с Глеле обошла все городские храмы, и только тогда Арека был освобожден. Король Дагомеи успокоился: он был убежден, что отвел от себя гнев богов йоруба. Но его перехитрил ловкий Арека. Представ перед богами связанным, он доказал им, что действовал по приказу Глеле, рабом которого якобы был [75, с. 142—143].

В соответствии с логикой, которой следовал Глеле, при некоторых государях существовали лица, призванные отводить от них гнев мифических сил. Когда верховный правитель свази достигал зрелости и обретал полноту власти, он обменивался кровью с двумя соплеменниками, которых после этого обряда называли «тензила». Это слово имеет двойное значение: королевского слуги, близкого подобия, но также грязи, телесной нечистоты. Свази верили, что тензила, или двойники короля, навлекали на себя многие из угрожавших тому опасностей, в частности болезни. Отчасти поэтому они не должны были обладать крепким здоровьем. Как и король, они рассматривались как отцы всего народа. Если один из тензила умирал, его нельзя было оплакивать до кончины двойника — самого верховного вождя [49, с. 393].

Видимо, для предупреждения ритуального осквернения короля многие из окружающих его женщин символически отождествлялись с мужчинами. После того как первая жена приносила королю свази наследника, обычай запрещал ей иметь других детей и к ней обращались как к «инкози» — мужчине. В ряде случаев ритуальные супруги вождя также звались «инкози».

В Буньоро как к мужчинам обращались к принцессам. В обрядности не делалось различий между ними и принцами. Их обучали мужскому труду, им разрешалось пасти стада (без дойки коров). Вместе с принцами они участвовали в церемонии инициации, где им, как и мужчинам, вырывали передние зубы. Хотя им разрешалось вступать в половые отношения с принцами, они не смели выходить замуж. Если принцесса беременела, ее ребенок обычно убивался, а роды скрывались от короля. Связь с рядовым общинником каралась жестоко, обычно смертью [168, с. 431—432].

И все же, как ни прочен был барьер, возведенный людьми между обществом и опасными для него мифическими существами, иногда он рушился, иногда же люди сами прокладывали в нем широкие проходы. В. Тэрнер, в частности, описал обряд «инкулу»

у замбийских ндембу, к которому прибегали ищущие исцеления от сильного кровотечения женщины. По наблюдениям ученого, больная выступала одетая в шкуры как охотник, с луком и стрелами в руках. Она исполняла охотничий, т. е. мужской танец, причем носила в волосах, надо лбом, красное перо птицы лури, которым могли украшать себя только мужчины, имеющие право проливать кровь, — охотники, палачи, лица, совершающие обрезание. Ученый подчеркивал, что «женщина вела себя как мужчина-убийца, а не как мать-кормилица» [214, с. 42], т. е. выступала в роли, противоположной отведенной ей природой.

В обряде «нкулу» поведение женщины было проявлением бунта или, по меньшей мере, нежелания смириться с участью, уготованной ее полу в обществе. В то же время выступать в качестве мужчины, проливающего кровь, значило ритуально осквернять себя. Логика ситуации, в которой оказывалась больная, раскрывается, если вспомнить, что когда по завершении церемонии она возвращала себе привычный облик, то тем самым освобождалась от этой скверны, воображаемой причины ее заболевания. Менялось и настроение женщины, в ней исчезало чувство вины перед общиной за свой дерзкий вызов, за свои притязания на роль мужчины, она переживала эмоциональный подъем. В конечном счете в обряде торжествовала идея незыблемости существующих в племени отношений.

Этот обряд — типичный пример того, как человек сознательно нарушал принятые в обществе нормы поведения, как соглашался на ритуальное «погружение» в мифический мир с тем, чтобы очиститься, оставить в нем все, что ему принадлежало, но загрязняло человека. Однако возникали ситуации, когда мифические силы сами врывались в социальное пространство. Это случалось в периоды, когда они были особенно могущественны, а общество наиболее ослаблено, т. е. в моменты смены дня, недели, лунного месяца, года и при кончине человека, причем вторжение мифических сил захватывало тем большую часть социального пространства, чем выше было общественное положение покойного или чем значительнее уходящая в прошлое фаза временного цикла.

Что же происходило? При смене года или при кончине верховного вождя социальное пространство меняло свой привычный характер и обретало признаки, присущие обычно «серой» промежуточной зоне мифического мира. В этой обстановке и люди не смели придерживаться традиционных форм поведения: в новых условиях верность им была бы воспринята как дерзкий вызов окружавшим обществом надприродным существам. И тогда нормой поведения становилось то, что еще накануне резко осуждалось, — разнузданность, сквернословие, неуважение к старшим, низшие группы общества ставили себя над высшими. Люди не были бы людьми, если бы не вносили в свое поведение элемента пародии на обычные порядки, но, в общем, они с огромной

серьезностью воспринимали происходящее. И конечно, от них была крайне далека мысль, что своими поступками они бросают вызов богам. Напротив, вся ситуация подтверждала их полную покорность надприродным силам.

Это время «перевернутого поведения» было моментом полного очищения общества от накопившейся в нем скверны. Нарушая собственные традиции и порядки, оно как бы возвращалось к своим истокам, к тем эпическим временам, когда еще не произошло разрыва между людьми и богом-творцом, а общество еще не возникло, культуры и социального порядка еще не существовало. Полностью погружаясь в мифическую среду, оно обновлялось, освобождалось от скверны. Ритуальное отождествление социального микрокосма с мифическим миром было в то же время своеобразным изъяснением преклонения людей перед богами, призванного восстановить гармонию их взаимоотношений, воскресить извечный порядок, некогда нарушенный разрывом между ними и их творцом.

Огромное значение имел психологический подтекст всего обряда. В архаичном обществе с его жесткими нормами поведения, строгим этикетом, с его иерархической системой власти и подчинения существовало множество скрытых, приглушенных конфликтов, которые питали настроения враждебности, ненависти, озлобления. Распространение этих негативных эмоций замечалось обществом и воспринималось им как «скверна», ведущая к его ослаблению, как причина, вызывающая вспышки болезней, способствующая разладу отношений с мифическими силами. В этой обстановке обряд с его полным раскрепощением личности вызывал своего рода духовный взрыв, создавал атмосферу радостной праздничности, в которой общество освобождалось от всех подтачивающих его отрицательных эмоций. Ритуальное очищение психологически подкреплялось обычно душевным подъемом.

Если обрядность может рассматриваться как «канал связи» между людьми и мифическим миром, то его «пропускная способность» зависела от того языка, на котором осуществлялась эта связь. Перегруженный символикой, он бывал временами чрезвычайно запутан и сложен. Вместе с тем в тоне обращения людей к богам еще не чувствовалось униженности, раболепия и страха, столь характерных для культов в классовых обществах. Они разговаривали с богами почтительно, иногда с боязливым уважением, как в деревенской общине младшие разговаривали со старшими, и лишь позднее, когда с развитием протоклассов и возникновением государства их научили сгибать спину перед новой властью, им пришлось опуститься на колени и перед божествами. Но пока это время не наступило, люди архаичного общества иной раз не останавливались и перед сбрасыванием кумиров с пьедесталов.

Нигерийский писатель Чинуа Ачебе, великолепный знаток культуры родного народа — игбо, в романе «Стрела бога» рассказывает, что жители одной из деревень тех мест, где разворачивается действие его произведения, были так сердиты на своего бога-покровителя, что уничтожили его. И это — не вымысел художника, а верно подмеченная черта жизни, о которой писали также этнографы и социологи-африканисты.

Английский исследователь Р. Хортон, говоря об обрядности живущих в дельте Нигера калабари, ветви народа иджо, вспоминает их поговорку, что «срезанная палка, перед которой пролито вино, становится богом». «Это люди делают богов великанами», — любили повторять калабари. По их представлениям, горячее почитание может увеличить способность божества оказывать помощь своим поклонникам. И напротив, Р. Хортон пишет, что в прошлом веке в городе-государстве Овومه был распространен культ водяного Ову Акпана, который время от времени являлся людям в виде акулы. После того как много жителей городка было съедено акулами, местные прорицатели возложили вину на водяного. Совет вождей принял решение положить конец его нападениям. С этой целью была выловлена акула, и ее кровь выплеснута в городской колодец. «Каждому было приказано выпить колодезной воды, — писал Р. Хортон, — и этот символический акт общинного отвержения был, по общему мнению, достаточен для того, чтобы разрушить могущество бога творить как зло, так и добро» [105, с. 16].

Центральными элементами обряда были молитва и жертвоприношение. В молитве общество выражало собственные заботы и стремления — страх перед голодом, боязнь внезапного нападения, беспокойность вспышками эпидемий, и в особенности перед возможностью полной утраты женщинами способности к деторождению из-за болезней. Эти настроения чувствуются постоянно и даже в тех случаях, когда сам молящийся, не вдумываясь, повторял старый текст, смысл которого ускользал от него из-за архаичности языка; даже в таких случаях в молитве нельзя не услышать эхо народных чаяний. «Избавь нас от чумы», — просили йоруба бога Обаталу во время праздничных шествий. «Мвене-Ньяга, — обращались жрецы кикую к верховному божеству, — мы собираемся бросить зерна в землю. Благослови же их». А собрав урожай, они снова говорили богу: «Мвене-Ньяга, принесший дождь и ниспославший добрый урожай, позволь народу в мире и покое есть зерно этого урожая». Но чаще люди молили богов и предков о ниспослании им здоровья и детей, о продлении рода.

Молясь богам, они возвеличивали их пышным славословием. Так, придворные сказители воспевали доблести вождей и государей, сознавая, что хвалебное слово укрепляет, причем физически, в буквальном смысле этого слова, могущество того, кому пред-

назначено. У мифических героев люди хотели видеть качества, которыми их наделяли в хвалебных гимнах. Взывая к богу Обатале, йоруба называли его «дарителем жизни», «горячей опорой правдолюбцев», «гражданином неба, истинным олицетворением смерти», «тем, кто изгоняет злодеев в чащобу и разгоняет их, как огонь разгоняет пчел», «непостижимым существом, которое грабит богатеет и обогащает нуждающихся», «праведником, осуждающим лживость», «самым могучим из богов» [201, с. 187]. Конечно, в этих пышных титулах немало лести, но в них различимы и некоторые этические ценности народа йоруба, качества личности, которые особо им ценились и которые он хотел видеть у бога.

Если же бог не оправдывал ожиданий своих почитателей, то люди, казалось бы, придавленные страхом и нуждой, посылали ему проклятия.

Западногерманский этнограф Э. Дамман записал среди тоголезских эве песню, с которой страдающий от бедности юноша обращался к верховному божеству Сэ [65, с. 122].

Раз мой Сэ создал меня, то пусть он будет проклят!
Проклятье бессильно против коршуна!
Мой Сэ создал меня.
Зачем послал он меня в этот мир?
У груди своей матери младенец несведущ.
Если бы я знал, я там бы и остался,
Я все еще не был бы на берегах пограничной реки
и не пил ее воду.

Проклятье моему Сэ!
Но проклятье бессильно против коршуна.
Я пришел в этот мир и я так беден!
Бедность, безысходная бедность, будь ты проклята!

Дерзкий вызов и сознание собственной беспомощности в равной мере сильно звучат в этих словах. Сочинивший песню поэт еще верит в могущество бога, судьбу, которую проклинает, но в его душе уже поднялся гнев, и он возвышает поэта над чувством страха перед мифическим миром. Трудно сказать, как часты в архаичном обществе такие выступления протеста, но они были и составляют неотделимый элемент народной культуры.

Жертвоприношение всегда сопровождало молитву. Им могли быть капля вина, выплеснутая на землю перед трапезой, пестрая нить, привязанная к ветке священного дерева, кукла, которую погребали вместе с усопшим, но им могли быть и расточительное заклание многих голов скота или кровавая казнь десятков рабов и осужденных на смерть преступников. Казалось бы, мифические силы, наделенные огромным могуществом, не нуждались в людских дарах, но нет, часто они сами оповещали о том, каких приношений ждут. Так, бог Обатала перед кончиной предписал, что жертвоприношение, предназначенное ему, должно состоять из козла, шестнадцати улиток, шестнадцати испеченных

крыс, шестнадцать высушенных рыб и шестнадцать орехов кола [204, с. 190]. У калабари мифические герои — ору долгое время жили в деревнях среди людей, которых они научили различным ремеслам, но позднее оставили их, предварительно указав, какие молитвы и жертвы должны ими совершаться для того, чтобы они по-прежнему покровительствовали покидаемым общинам [105, с. 17].

В ссылках на богов проявлялись усилия архаичного сознания объяснить ритуал, истинное происхождение которого забыто, заметно желание дать рациональное истолкование древнему обряду, который, видимо, уже вызывал в обществе сомнения и вопросы. Если же отвлечься от этих наивных попыток оправдать обычай принесения жертв богам и предкам, то можно обнаружить несколько идей, определяющих его устойчивость в народной культуре.

У балуба Заира в далеком прошлом существовал обычай — погребать вместе с умершим его жен и слуг, чтобы они могли и в загробном мире быть вместе. Даже в более поздние времена случалось, что жены покойного сами просили о том, чтобы их хоронили в одной могиле с мужем, дабы не расставаться с ним в его загробном существовании. Долгое время сохранялся обычай помещать в могилу корзину с украшениями, кусок новой ткани, которые могут понадобиться покойному, когда он окажется среди предков племени.

Этот обряд возник на почве общих представлений балуба о мифическом мире, о жизни человека как эпизоде на долгом пути из края предков через общество живых и снова в потусторонность, где он возвращался к прародителям народа. И то, что помещалось в могилу умершего, было не жертвой, которую сородичи ему приносили, а лишь частью его земного имущества, необходимого для продолжения жизни в мифическом мире.

После погребения связь между умершим и его сородичами не обрывалась, напротив, тщательно поддерживалась. Видя в душах прародителей защитников и покровителей, община в то же время была убеждена, что их действенность зависит от того, какое внимание они получают с ее стороны. Между общиной и предками сохранялись максимально тесные отношения своеобразного обмена: в одну сторону шли жертвоприношения и благодарственные восхваления, в другую — помощь в трудную, кризисную минуту. Любое, даже вынужденное, нарушение этих связей воспринималось общиной крайне болезненно, тем более что душам предков угроза забвения несла как бы вторую смерть, а их гнев, даже простое раздражение, был чреват для общины голодом, вымиранием.

Частью обряда, наиболее полно выразившей идею тесного единения мертвых и живых, была ритуальная трапеза. Ее церемониал в деталях различался от района к району, но основные

элементы — заклание жертвенного животного, выделение духам предков их доли и, наконец, совместная трапеза как проявление связей между прародителями и их потомками — практически одинаковы повсеместно. Каждый из членов общины стремился принять участие в пиршестве; не быть на него приглашенным расценивалось как ostracism, как отлучение от родового коллектива. Страшная мера, пугавшая даже самых дерзких!

У вапаре Уганды жертву по традиции приносил глава общины, рода или территориального союза. Обычно закалывались козел или баран определенного размера, возраста, окраски, а в некоторых особо торжественных случаях — бык. Старейшина набирал в рот молока и разбрызгивал его по голове животного, которое к нему подводили. Затем он взывал к предкам, перечисляя их до десятого поколения. После того как животное убивалось, вырезался его язык. По обычаю, язык любого животного, заколотого семьей, отдавался вождю под угрозой тяжелого штрафа. Но на этот раз язык на длинном шесте укреплялся на высоком месте либо на крыше дома, а старейшина говорил, обращаясь к богам и духам предков: «Вы — те, кто дал нам это. Поэтому мы предлагаем вам это первым. Я даю вам лучшую часть коровы — язык. Возьмите его, дайте мне другую корову». Кусочки мяса для предков общины отрезались от остальных частей туши со словами: «Вот корова, которую вы хотели. Возьмите ее» И только после того как предки были «накормлены», начинали трапезу остальные сородичи [160, с. 5].

Народную мысль не мог не смущать вопрос о том, насколько мифическим силам нужны грубо материальные людские подношения, и она нашла на него свой ответ. У. Бэртон рассказывал в своем исследовании верований заирских балуба, что однажды беседовал с умницей вождем о пище, которую тот положил для своего духа-хранителя, и обратил его внимание, что ее расклевывают куры. Вождь спокойно объяснил, что куры и собаки ели только видимую пищу, но что там же находилась пища «тенивая». Именно она, по словам вождя, и доставляла наслаждение духам [58, с. 41]. Иначе говоря, не материальная оболочка, а некая скрытая суть людского дара приносилась в жертву мифическим силам.

Подобно тому как культ предков служил фундаментом, на котором выросло пышное здание африканского пантеона, идея единения живых и мертвых в совместной трапезе была источником, из которого развились позднейшие, более сложные представления о смысле жертвоприношения. В каком же направлении шли они?

По наблюдениям Р. Хортонa, нигерийские калабари были убеждены, что правильно составленная молитва и верно выбранное жертвоприношение автоматически обеспечивают те выгоды, которых ожидают от богов. В тех случаях, когда молитва и жер-

твоприношение не давали результата, предполагалось, что либо прорицатель направил человека не к тому богу, от которого зависело удовлетворение его просьбы, либо в обряде были допущены ошибки [105, с. 16].

Аналогичные идеи широко распространены у многих африканских народов, веривших, что принесение жертвы богам и предкам служит надежной гарантией их благоволения. Принесенная богам жертва с течением времени переставала служить символом единения и залогом сотрудничества живых и мертвых сородичей, превращаясь постепенно в знак покорности человека перед всемогуществом богов, в робкое напоминание о своем существовании в надежде на милость. Обязательства принимались на себя только одной стороной — людьми, тогда как на богов жертва более не накладывала никаких обязательств. И тем свирепее, тем жестче становились требования к человеку. В обрядности на первый план выступали культы отдельных божеств с их ритуалом слепого поклонения.

Таковы основные элементы, обеспечивающие, с точки зрения архаичного общества, действенность обряда. Ни страх, ни какие-либо другие эмоциональные состояния человека не влияли на его подход к обряду, к ритуалу. В рамках архаичного мировоззрения этот подход можно назвать даже рационалистическим в том смысле, что он соответствовал определенному уровню понимания действительности, а не являлся плодом странных aberrаций человеческого сознания под воздействием слепых эмоций. Совершенно прав Э. Эванс-Притчард, когда, скептически оценивая роль эмоционального фактора в возникновении обрядности, писал: «Большое число обрядов, которым все придают религиозный характер, как, например, жертвоприношения, совершаются в обстановке, совершенно лишенной эмоциональной напряженности, чувств таинственности и страха. Это рутинные, стандартизированные и обязательные обряды. Говорить о напряженности и других подобных вещах в этой связи так же абсурдно, как говорить об этом для того, чтобы объяснить, почему люди у нас ходят в церковь. Если обряды совершаются в определенные критические моменты, при болезни или в час смерти, когда связанные с ними события способны вызывать тревогу или сочувствие, то эти чувства, очевидно, наличествуют; но и в таких случаях следует оставаться осторожными. Выражение чувств может быть обязательным, оно является частью, и существеннейшей частью, самого обряда, как слезы и внешние признаки скорби, сопровождающие кончину и погребение, вне зависимости от того, испытывают ли участники обряда скорбь действительно или нет. Некоторые общества прибегают к профессиональным плакальщикам. Итак, повторим, если выражения чувств и сопровождают обряд, очень может быть, что не волнение порождает обряд, а обряд вызывает волнение» [82, с. 55].

Обрядность вырабатывалась архаичным обществом как система норм, регулирующих его отношения с мифическим миром, как средство увеличения собственных сил перед лицом окружающей действительности. Кроме того, благодаря ритуалу каждый человек становился участником и в какой-то мере сотворцом того всеохватывающего мифа, каким была жизнь, каким было бытие в народном сознании. Человек выступал на той же арене, что и боги, и нес в себе какую-то частицу души демиурга. Временами кто-нибудь из людей поднимался на один из этажей божественного пантеона, временами обитатели пантеона спускались к людям.

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ В СЕТИ МАГИЧЕСКИХ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ

После колониального завоевания в деревнях многих областей Тропической Африки сильно вырос страх перед ведовством. Это совпало с периодом ускоряющегося распада, казалось бы, неизбежных общественных структур, и народное сознание связывало увеличение числа вызванных этим процессом конфликтов с разрушительной магической деятельностью ведунов и ведьм. Углубление имущественного неравенства, развал больших семей, обострение противоречий между молодежью и старейшинами, падение авторитета вождей, вспышки эпидемических заболеваний — решительно все отрицательные тенденции в жизни крестьянства зачастую сводились общественным мнением к влиянию этих зловещих фигур.

«Страх перед колдунами достаточно широк, чтобы заставить каждого чева принимать предохранительные меры против их атак», — констатировал в Замбии этнограф М. Марвик, отмечая, что обычаи чева требовали от человека, чтобы он защищал магическими средствами и свое тело, и свою хижину [145, с. 83],

Но традиционные меры предосторожности не давали прежнего результата. М. Марвику говорили: «В давние времена колдунов почти не было, и лишь с трудом можно было найти тропу, ведущую к кладбищу. Сегодня же эта тропа выглядит как хорошо протоптанная дорога. Так много людей погибло под действием колдовских чар» [145, с. 93].

Попытки архаичного общественного сознания объяснить социально-культурный кризис в деревне влиянием ведовства были проявлением духовной инерции. Дело в том, что и в прошлом крестьяне были склонны видеть причину семейных неурядиц, болезней, смерти в действиях скрытых врагов общины — ведунов. Иногда в доколониальной Африке имели место вспышки страха перед магией, выражавшиеся в массовых истреблениях несчастных людей. Однако подобные вспышки лишь в редчайших случаях приобретали характер широких антиведовских движений.

Наряду с социально-культурным кризисом возникновению в деревнях гнетущей психологической атмосферы способствовал тот факт, что традиционный механизм обнаружения ведунов и ведьм был сломан, и на какой-то промежуток времени крестья-

янская община оказалась совершенно беспомощной; ей было нечем защититься от тайных врагов, которые стали неуловимыми. Ведь главную роль в их «выявлении» играли ордалии, в частности испытание ядом, а подобная практика была строжайше запрещена колониальными властями. Кто-то поэтому видел в европейцах защитников и покровителей колдовства.

В иных случаях крестьяне все-же пробовали обращаться к властям за помощью. Жители угандийской деревушки Кирама долго на своем сходе обсуждали, как поступить с известным колдуном, который ранее уже был изгнан из соседнего селения. Его хижину сожгли, но он не внял предостережению и продолжал заниматься прежними делами. Участники схода в конце концов направили старшине округа письмо, в котором «покорно просили приехать и обыскать дом колдуна, а его самого арестовать». Письмо заканчивалось советом: «Вам следует захватить с собой ловкого полицейского, ибо если колдун посредством гадания узнает о вашем приезде, он спрячет вне дома все свои фетиши» [47, с. 46—47].

Впрочем, африканским обществом очень скоро был разработан новый механизм обнаружения ведунов и ведьм, колдунов. Сначала это дело взяли на себя «языческие» охотники за ведовством, а позднее — различные афро-христианские секты.

Еще в начале тридцатых годов известная английская исследовательница О. Ричардс описала церемонию выявления ведунов и ведьм в Малави. Охотники за ведунами прочесывали край, от селения к селению. После того как все жители собирались в одном месте, торжественно совершался обряд жертвоприношения. Затем крестьян заставляли проходить мимо повернувшегося к ним спиной человека, который глядел в волшебное зеркальце и по отражению в нем определял, кто же замешан в ведовстве. Никакие протесты не помогали. Схваченные «колдуны» должны были публично исповедаться в своих черных деяниях, а затем выпить чудодейственный сок «муками». Считалось, что, если выпивший этот сок колдун вернется к прежним занятиям, его тело распухнет до таких размеров, что после смерти не войдет в гроб [188, с. 425].

Такие движения вспыхивали то в одних, то в других районах континента, однако наиболее серьезный удар по ведовским суевериям был нанесен многочисленными афро-христианскими церквями, успех которых зачастую тем и объяснялся, что они служили своего рода убежищем для людей, ищущих охраны от магии. Будучи первым проявлением бурного подъема национального самосознания, эти церкви несли в себе могучий заряд антиколониализма. В то же время в деятельности их лидеров отчетливо прослеживалось стремление обеспечить внутреннее здоровье и сплоченность африканского общества. Они с непримиримой страстью выступали против магии, против ведовства, пыта-

ясь изгнать из общества беса — социально-культурный кризис.

Борьба принимала различные формы: проповеди, массовые публичные исповеди, уничтожение талисманов, фетишей и других магических средств. Ее парадоксальность заключалась в том; что она отнюдь не ставила под сомнение веру в магию; напротив, существование реальной угрозы для общества со стороны ведун-нов открыто и прямо признавалось. Смысл борьбы состоял не в том, чтобы убедить верующих в превосходстве, в большей действительности новой религии. В противовес духу раскола и разъединения, сопутствующему древним магическим поверьям, секты выдвигали дух сплоченности, характерный для их выражения.

Конголезский социолог М. Синда тщательно проанализировал обстановку, складывающуюся в духовной жизни его родного народа — баконго. Он отмечал, что «религия отступила перед магией», что «целительные обряды переродились в магический ритуал, в обряды-заклинания». «Изменилось само религиозное чувство,— констатировал М. Синда.— То, что было верой в мировой порядок, в гармонию и тем самым вело к „радости жизни“, превратилось в клубок суеверий, которые поддерживали беспокойство и порождали беспорядок. Бывшие жрецы, ставшие колдунами, обвинялись в том, что насылали порчу; подозрительность проникла даже в семьи» [198, с. 97].

М. Синда подчеркивал, что в этой тревожной атмосфере новая церковь вела борьбу на два фронта — против европейских христианских церквей и против пережитков традиционных верований баконго. Он писал: «Речь шла о том, чтобы перед лицом колонизаторов, с одной стороны, утвердить самобытность народа баконго, а с другой — воссоздать перед лицом раскола и анархии единство всех религиозных и социальных групп баконго» [198, с. 97].

Пророки афрохристианских сект шли против колдунов, новая религия вступала в схватку с древней магией. Мировидение уходящей в прошлое эпохи постепенно распадалось под натиском новых идей.

ВООБРАЖАЕМЫЕ НИТИ

Мифический мир — это фантастическое продолжение реальной действительности в народном воображении. В то же время мифические образы и идеи оказывали постоянное влияние на подход человека к окружающей природе, на отношения между людьми.

Нельзя, однако, не заметить, что комплекс мифических представлений отнюдь не исчерпывал всего богатства мировидения в доклассовых африканских обществах. Наряду с ним имела еще одна система взглядов, по которой каждую личность связывают с природой и другими людьми особые нити; благодаря

этому она обретает способность предугадывать будущее и оказывать решающее воздействие на действительность. Каждый азанде располагал возможностью остановить движение солнца, ему требовалось лишь укрепить в развилке ветвей дерева или кустарника круглый камень и произнести заклинание. Это ли не могущество?

«Под магическими обрядами (магией) в узком смысле слова,— писал видный советский исследователь истории религии С. А. Токарев,— мы будем понимать только те обряды, которые имеют целью непосредственное воздействие на человека сверхъестественным образом на тот или иной материальный объект и которые не связаны при этом с анимистическими представлениями» [21, с. 14].

В этом определении хорошо выявлено активное, наступательное начало магии, которая прежде всего — дополнительный рычаг в руках человека для воздействия на природу, на отношения с другими людьми. Она же — и средство защиты. Тем не менее предлагаемая С. А. Токаревым формулировка требует некоторого уточнения. В частности, магия лишь в редких случаях является средством непосредственного воздействия на материальный объект; как правило, в магическом обряде между тем, кто его совершает, и объектом находится цепочка посредствующих и очень важных звеньев. Но, может быть, самое главное, что следует учитывать при определении магии,— это ее особую роль в истолковании действительности. Трудно уяснить факторы, от которых зависит эффективность магических приёмов, если не принимать во внимание эту сторону дела.

Не случайно многие крупные исследователи истории религии сравнивали магическое истолкование мира с научным, как ни парадоксальным могло показаться подобное сопоставление. Действительно, трудно было не увидеть, что если в мифе с его колоссальной сокровищницей образов и сюжетов отразилась художественная сторона общественного сознания, то в магии проявилось стремление общественной мысли выявить объективные взаимосвязи между предметами, между явлениями и людьми. При всем иррационализме магического истолкования действительности в его формулах прослеживались жесткие принципы, нарушение которых лишало магию силы. Архаичному сознанию эти принципы представлялись скрытой основой ясно очерченной сферы взаимоотношений между человеком и природой, между людьми. Вера в магию и сохранялась лишь в той мере, в какой выдерживала испытание временем людская убежденность в объективном характере ее начал.

Что же являли собой взаимосвязи, которые архаичное сознание открыло в окружающей действительности?

У ланго Уганды перед началом охоты один из старейшин вылеплял из земли фигурку льва. Осторожно беря ее двумя

пальцами, он вместе с охранителем охотничьего угодья — «воинарумом» и другим старейшиной шел в противоположную сторону от той, где должна была состояться охота. Фигурка бережно утаптывалась в траве спиной к охотникам. Один из троих участников церемонии говорил: «Беги, беги туда. Мы не хотим тебя на охоте, которую ты можешь испортить». Теперь можно было не бояться, что охотники встретят льва.

Церемония продолжалась. Когда все участники будущей охоты собирались вместе, старейшина с их помощью вылеплял из влажной земли мужчину и женщину, а также тех животных, с которыми была вероятна встреча. Они располагались головами в ту сторону, где намечалась охота, причем мужчина и женщина ставились сзади, чтобы «загонять зверей». Кроме того, лепилась пара носорогов. Беря в руку сухой травяной стебель, старейшина сильно бил им по фигуркам, приговаривая: «От этого вы умрете!» Он укладывал затем носорогов на бок перед другими зверями, втыкая в них травяные «копья». Все, кто помогал лепить животных, рассаживались вокруг с копьями, обращенными в центр, к этим фигуркам. Старейшина завершал обряд, заговаривая места будущей охоты [98, с. 150—151].

Совершенный перед охотой магический ритуал типичен многими своими чертами. Характерно, в частности, использование лепных моделей — подобий будущей добычи. Не менее знаменательно и воспроизведение в церемонии акта убийства дичи.

Э. Эванс-Притчарду доводилось слышать среди азанде: «Мы применяем такое-то растение, потому что оно подобно такой-то вещи». И они называли предмет, являющийся целью совершаемого обряда. Азанде также говорили: «Мы совершаем то и то, чтобы то и то могло случиться». Зрелый плод растения вурума, круглый и бархатистый, наполненный молочной мякотью, напоминал азанде грудь только что родившей женщины, и, если она была неспособна обеспечить ребенка достаточным питанием, ей давался отвар корня растения. Лиана арака применялась как средство против одной из разновидностей проказы; дело в том, что в сухой сезон от лианы отпадали кусочки коры, как от больного проказой — пораженные части тела [83, с. 449—450].

По наблюдениям английского этнографа, «обычно логика терапевтического лечения состоит в выборе наиболее характерного внешнего симптома, в названии болезни по предмету в природе, на который этот симптом походит, и в применении предмета как главной составной части лекарства против заболевания. Этот круг может замкнуться поверьем, что симптомы не только поддаются лечению предметом, который их напоминает, но в равной степени им вызываются» [83, с. 487].

Сопоставление всех этих фактов позволяет прийти к следующему заключению: народная мысль признавала существование теснейшей взаимозависимости между всеми внешне сходными

предметами. Власть над одним из них позволяла, в силу существования подобной взаимозависимости, оказывать позитивное либо деструктивное воздействие на любой другой среди остальных. Больше того, человеку достаточно было обладать хотя бы «знаком» — рисунком или скульптурой, представляющим объект магического воздействия, чтобы получить возможность оказывать на него влияние.

Господство в африканском народном сознании убеждения, что подобное влияет на подобное, наложило глубочайший отпечаток на различные стороны местной культуры. Среди нигерийских йоруба, например, в скульптуре сосуществовали геометрический и натуралистический стили. Как констатировал нигерийский ученый Бабатунде Лавал, резчики йоруба не решались создавать точные подобию живых людей, ибо такие портреты ставили бы судьбу изображаемых лиц в зависимость от воли тех, в чьи руки скульптуры могли бы попасть. Резчик осмеливался создавать реалистические портреты лишь тех, кто уже ушел из жизни, тогда как живые довольствовались геометризированными изображениями. К слову сказать, этим же кругом представлений объяснялся страх многих африканцев перед фотографированием. «Даже сегодня, — писал Бабатунде Лавал, — йоруба обычно предупреждает фотографа, чтобы он не отдавал копии его фотографий незнакомым лицам, тем более его соперникам» [36, с. 52].

Еще более глубоким было воздействие магического принципа единства внешне сходных предметов на африканскую символику. С одной стороны, вся действенность изображения какого-либо предмета зависела от его достоверности, с другой — слишком точное изображение могло стать центром притяжения различных сил, характер которых далеко не всегда легко предугадать. В этой обстановке огромное значение приобретали иносказание, метафора, за которыми укрывалось опасение человека, что силы, на которые он хотел бы опереться, повернутся против него.

Не меньшее влияние на мышление народа имела и вторая «нить» между различными предметами и явлениями, «открытая» магией. Речь идет о якобы существующей зависимости целого от частного.

Во всей Тропической Африке люди верили, что обладание волосами, ногтями, частями одежды какого-либо человека было ключем к господству над ним. Больше того, жизнь всей общины, а то и племени ставилась этим убеждением в прямую связь с состоянием здоровья вождя, этой центральной частицы социального организма. На этой почве выросло огромное количество обычаев, традиций, запретов. Напуганное воображение подсказывало людям решения, которые были страшны в своей жестокости. У некоторых этнических групп вождя, здоровье которого резко ослабевало, устранили.

Изображение и название предмета рассматривалось народным сознанием не только как его подобия, но и как неотъемлемая часть, а потому обе магические зависимости сходились и связывались в единый узел в словесном или графическом «знаке» того объекта, на который стремился воздействовать совершающий магический обряд человек. Слово и изображение имели огромное значения для обеспечения успешности операций, что обусловило теснейшую внутреннюю связь между искусством и магией. Магия, превращая искусство в свое орудие, поднимала его значение в глазах общества.

Наконец, магия «открыла» огромное могущество жеста. Имитация человеком какого-либо действия, например совершение обряда, воспроизводящего торжество охотника, должно было обеспечить успех самой охоты. Имитация убийства, как ожидалось, могла привести к гибели жертвы или же, напротив, отвести от нее опасность. Жест, воспроизводящий какой-либо акт, или его провоцировал, или же предупреждал возможность его осуществления. В силу такой двойственности принцип имитации действия получил широчайшее распространение в обрядности, к которой на каждом шагу прибегало архаичное общество, и он неожиданно обнаруживается то в танцах, то в жестах жреца, то в поведении вождя на троне.

Как же объяснить эту веру в действенность и силу знаков, жестов, слов?

Общественное сознание вырабатывает свои представления о скрытых пружинах окружающего мира, основываясь на накопленном опыте, на собственных знаниях. Каждая задача решается им средствами, характер которых в конечном счете определен временем. Если мы объясняем движение планет солнечной системы действием закона тяготения, то архаичное сознание было вынуждено искать ответа загадки в отождествлении планет с мифическими героями. Один из важнейших факторов, определявших механизм архаичного сознания, заключался в том, что обществу были неизвестны внутренние структуры вещей, внутренние связи между событиями; были знакомы — и учитывались — только внешние признаки и связи. Оно объединяло предметы и явления по этим признакам, и случайная чередка лишь внешне связанных событий считалась закономерной; совершенно случайное сходство предметов становилось доказательством их внутреннего родства, их близости, позволявшей легко перемещаться по этой скрытой за поверхностной оболочкой вещей цепочке силе, которая и представлялась действенным началом. Все существа, наделенные такой силой, продолжали обладать ею лишь до тех пор, пока сохраняли в неприкосновенности свою форму. Ее изменение делало предмет другим, лишало прежних свойств, следовательно, и ранее присущей ему силы. Ж. Ван Винг писал о бакопго, что, по их воззрениям, заключенные в ладанку клювы

хищных птиц или когти леопарда были не символом, а непосредственным носителем их мощи и определяли действенность амулета. Только в том случае, отмечал он, если форма полностью была разрушена, находившаяся в нем ранее сила более не существовала. Такое убеждение удерживало баконго от прикосновения к трупам животного и употребления в пищу сырых овощей или мяса [215, с. 286].

Слово было «именем» вещи, ее внешней характеристикой, и тем же были знак, жест. По поверхностным признакам архаичное сознание распределяло все предметы материального мира на группы, и человек именно с помощью слова, знака и жеста занимал определенное место в образуемых таким путем системах, получал доступ к действенному началу, скрытому в вещах. Власть над словом, жестом, знаком открывала ему путь к господству над внешне родственными предметами, вещами и явлениями. И естественно, люди стремились пользоваться этим своим могуществом возможно чаще, возможно шире.

Многие драматические события, происходящие в жизни, архаичное сознание объясняло главным образом отрицательным воздействием магического начала, приведенного в движение колдунами или ведунками. Болезни, смерть, жизненные неудачи, неурожай, раны на охоте — причину всех этих больших и малых испытаний, выпадавших на долю человека, общество зачастую видело в магии.

Процесс познания действительности, а он никогда не останавливается, сопровождался наименованием познанных предметов и явлений. Все, что было известно древнему человеку, имело свое «имя» и тем самым включалось в ту или иную цепочку взаимосвязанных вещей и явлений, иначе говоря, классифицировалось. Одним из величайших достижений древней общественной мысли и было создание двух таких классификационных систем — двоичной и троичной, которыми охватывалась вся познанная человеком сфера действительности. Находясь в центре магического истолкования мира архаичным сознанием, эти системы оказывали огромное воздействие на поведение человека. Они раскрывали перед ним тайну того, как скрытые в этой действительности силы могли влиять на его судьбу, на судьбу общества. В то же время люди получали мощные средства для того, чтобы воздействовать на окружающее в собственных интересах. Пройдет немало времени, прежде чем полностью обнаружится иллюзорный характер магических взаимосвязанностей, а до той поры они оставались источником страха и надежды, источником опасений и безопасности.

Для того чтобы управлять «открытой» сетью магических взаимосвязей, обществу потребовалось создать специальный и очень сложный механизм. Он включал особую обрядность и особые предметы — фетиши, которые якобы обладали свойством кон-

центрировать в себе магическую силу. Для работы с этим механизмом появились категории лиц, наделенных надприродными способностями. Магия переставала быть чем-то умозрительным и отвлеченным, она становилась органической частью общественной жизни.

«Среди замбийских ламба,— отмечал английский этнограф К. Док,— смерть очень редко связывают с естественными причинами, хотя, когда идет речь о новорожденных или очень пожилых людях, другие причины часто не принимаются во внимание. На войне смерть часто воспринимается как прямой результат схватки, потому что воюющие обычно добровольцы; они отправляются на войну по собственному желанию. Если же человек был вынужден сделать этот шаг, то ответственность за его смерть падет не на того, кто в бою его ранил, но на того, кто заставлял идти в бой... Впрочем, за исключением подобных особых случаев, все смерти в стране ламба относятся на счет колдовства. Неважно, что несчастного сожрал лев; это не мог быть обычный лев, но или порожденный, или направляемый колдовством. Даже если человек совершает самоубийство, его поступок рассматривается как вызванный колдовством» [70, с. 176].

Аналогичны наблюдения, сделанные Э. Эванс-Притчардом примерно в те же годы среди южносуданских азанде. Особенно интересными были его замечания о связи, которую сами азанде устанавливали между естественными и мистическими причинами различных событий. Английский ученый внимательно анализировал значение, придаваемое азанде разрушительной стороне магических верований. «То, что азанде объясняли ведовством,— отмечал исследователь,— представляло собой особые условия в той цепи причин, которой личность связывалась с естественными происшествиями так, что она терпела ущерб» [83, с. 67]. Разъясняя эту мысль, он писал, что мальчик-азанде, разбивший ногу о пень, не прибегал к ведовству для того, чтобы объяснить появление этого пня на его пути. Не говорил он и того, что ушиб ноги предопределен ведовством. Ведовством мальчик объяснял только тот факт, что повредил ногу именно в данном случае, хотя и был внимателен, как обычно.

Именно такие случайности и объяснялись среди азанде с помощью ведовства. Э. Эванс-Притчард настойчиво подчеркивал, что вера азанде в ведовство никоим образом не противоречит эмпирическим представлениям о причине и следствии. Азанде, утверждая, что человек был убит с помощью ведовства, не отвергает полностью других причин его смерти, которые в наших глазах и являются главными. В системе истолкования мира вера в ведовство занимала у азанде примерно такое же место, какое в сознании современного человека занимает теория вероятности.

Выводы Э. Эванс-Притчарда дополнил другой английский этнограф Дж. Кроуфорд. По его наблюдениям, в среде шона вера

в колдовство не только служит основанием «теории причинности». Она проливает свет на то, почему животные и предметы не всегда ведут себя так, как от них этого ожидают. Он писал, что вмешательством колдовства шона объясняли, почему сова залетела в деревню, а обычно робкий муравьед вышел к людям, почему дикий козел выбежал на охотников, почему молния ударила рядом с деревней. Иначе говоря, в магических силах они видели пружину необычных, исключительных поступков и явлений, бывших если и не нарушением, то отклонением от привычного порядка [63, с. 68—69].

Будучи истолкованием племенного микрокосма, магия именно в силу этого стала средством его изменения в руках человека. В ряде случаев к магической обрядности прибегало все общество, но в первую очередь она находилась в распоряжении отдельного человека и служила именно ему. В каких же случаях, для достижения каких целей обращался африканец к магии? Этнографический материал показывает, что эти цели имели конкретный, практический характер.

С. А. Токарев классифицирует магические обряды по сферам их применения, и его классификация позволяет хорошо увидеть, какое место занимала магия в повседневном быту. Он выделяет следующие виды магии: вредоносную, военную, любовную, лечебную, или предохранительную, промысловую, метеорологическую и пр. [21, с. 27]. Из перечня видно, что человек прибегал к магическим средствам главным образом в трудовой деятельности и в отношениях с другими людьми. Виды магии, названные советским ученым, признаются многими другими этнографами. В частности, А. Очолла-Айяйо писал, что луо известно существование любовной, военной, охотничьей и других видов магии, которые они используют в хозяйственных делах [171, с. 153].

Различные функции магии психологически удесятерили силы человека и общества, убежденного в огромности своих возможностей. Благодаря магии охотник с меньшим страхом отправлялся за добычей, юноша знал, что семья, которую он создает, будет защищена от болезней, засухи и голода, войн, спокойно шел за вождем. Вероятно, если бы не вера в действенность магических средств, общая атмосфера в африканских деревнях была бы много напряженнее и мрачнее, чем наблюдали посетившие ее исследователи. Иным, видимо, был бы и психологический склад африканского крестьянина, для которого столь характерны доброжелательное, радушное гостеприимство, жизнерадостность, оптимизм, хотя, казалось бы, внешние условия его существования и не благоприятствовали формированию таких черт.

Вместе с тем нельзя забывать, что в магических представлениях отразилась двойственность мировидения, свойственная архаичному сознанию. Противоречия, обнаружившиеся еще в мо-

мент творения, противоречия, окрепшие вследствие существования в мифическом мире доброжелательных и враждебных человеку сил, противоречия, характеризующие, наконец, отношения между социальным и мифическим мирами, наложили глубочайший отпечаток на магические поверья, приведя к возникновению наряду с полезной человеку враждебной ему магии. Этот дуализм полезной и опасной магии ощущался обществом острее и болезненнее по мере того, как в нем обнажались присущие ему социальные противоречия и конфликты интересов. С помощью магических средств человек пытался их разрешить и преодолеть во избежание разрушения извечного социального порядка.

По убеждению, господствовавшему у многих африканских народов, сила, приводимая в движение посредством магических обрядов, относилась к человеку безразлично. Она могла стать благом и злом в зависимости от воли того, кто к ней прибегает. Однако у некоторых африканских народов, наряду с верой в существование такой нейтральной силы, признавалось, что имеется также враждебное людям магическое начало. В отличие от обычной магии, доступной любому, кто знаком с необходимым для ее применения ритуалом, она подчинялась людям особой породы или же специально посвященным в ее таинства лицам. С редкой пропихновенностью это деструктивное начало было изучено Э. Эванс-Притчардом у азанде. Он же предложил назвать его термином, примерно соответствующим русскому «ведовству» в отличие от собственно магии.

Азанде верят, писал ученый, что ведовство представляет собой некую вещную субстанцию в теле ведуна. По их словам, она заключена в черноватую опухоль, которая прикреплена к краю печени, и, когда у человека разрезают живот, достаточно проткнуть эту опухоль, как она со свистом оттуда вырывается [83, с. 21—22]. Ночью ее иногда можно встретить летящей куда-то. В темноте она мерцает, то ярко вспыхивая, то угасая.

Африканцы, которых спрашивали, на каком расстоянии действуют магические средства, обычно отвечали, что оно невелико. Практика, однако, показывает полную невозможность сколь-нибудь точно определить радиус влияния магических средств. Можно лишь заключить, что сила магического воздействия ослабевает за пределами некоего пространства, пока полностью не утрачивает своей эффективности.

Насколько можно судить, охватываемое магическим актом пространство непостоянно. Оно меняется в зависимости от качеств того, кто совершает обряд, от характера обряда, в частности от заговора и других привходящих обстоятельств. Существование магического пространства обнаруживает деятельность некоей силы, для которой связи между предметами, людьми и явлениями, обнаруживаемые магией, подобны электропроводу, применяемому для передачи тока.

Констатация этого факта, в свою очередь, выдвигает ряд проблем, в частности вопрос о природе используемой в магических обрядах «энергии», о формах ее проявления. Для того чтобы определить, какой ответ предлагался архаичным общественным сознанием, следует обратиться, видимо, к практике и рассмотреть во все звенья магического обряда — от того, кто его совершает, — до объекта этих действий.

Первое звено в этой цепочке — любой человек, обратившийся к магии за помощью. Магия легкодоступна, и каждый, кто знал ее обрядность, мог воспользоваться своим знанием. Но более эффективен, более действен и силен был человек, специально занимающийся магией. Кенийские абалуя верили, что такой человек наделен способностью исцелять и убивать людей, прибегая к заклинаниям или обрядам. Кроме того, ему присуще умение противодействовать другим колдунам. Эти способности могли быть использованы как на благо, так и во вред людям.

Те же абалуя ставили рядом с колдуном более зловещую, более мрачную фигуру ведуна — «омулоги». Природа его могущества, по словам исследователя культуры абалуя Г. Вагнера, противоположна той, что присуща простому колдуну. «Омулоги» нападают тайно, из-за спины людей, и его сила вредоносна [223, с. 31].

Сумеречная, страшная зона занимала узкую полосу, где мифический мир соприкасался с миром людей. Это — зона, где возможны любые метаморфозы: духи становятся людьми, люди — духами, звери подчиняются воле человека, а человек обретает облик зверя. Именно с этой контактной полосой в воображении людей были связаны самые мучительные и болезненные ассоциации, именно ее народная фантазия населила и наиболее пугающими призраками.

В личности чародея мир людей и мифический мир соприкасались, взаимодействовали, противоборствовали, причем он превращался либо в помощника, либо во врага окружающего общества. Не случайно, как подчеркивал Э. Эванс-Притчард, способность к ведовству может быть врожденной и вечна в человеке. Это, с точки зрения архаичной культуры, и определяло двойственное положение чародея, его принадлежность сразу к двум сферам действительности — мифической и социальной.

Интересной иллюстрацией к мыслям английского исследователя о ведовстве служат представления южноамериканской этнической группы бети о вещном источнике ведовской силы. Согласно этим представлениям, люди делятся на две категории — «людей света» и «людей мрака», т. е. ведунов. Первые не причиняют вреда себе подобным. Колдуны, напротив, наделены особым органом — «еву». Будучи самостоятельным, он как бы привит к организму человека и наделен способностью творить зло. Но «еву»

не умирает со своим владельцем, а выбирается из могилы, превращаясь сначала в двух-трех ящериц, а затем в пантер, сохраняющих место погребения бывшего хозяина.

Бети верили, что каждый человек обладает зародышем, способным превратиться в «еву». Для этого необходимо, чтобы еще ребенком он подвергся воздействию колдуна. Именно колдун «поднимал» в ребенке «еву» подобно тому, как охотник поднимает в зарослях дичь. Согласившись под давлением ведупа на такую операцию, ребенок со временем сам становился колдуном.

По народным поверьям, существовало несколько разновидностей «еву», каждое из которых наделялось особыми свойствами. «Еву знаний» позволяло видеть ночью, легко обнаруживать других обладателей магической силы. Существовало «еву сельскохозяйственного процветания», приносившее владельцу неслыханные урожаи. Наиболее распространенным было «еву зла», дающее силу убивать. Такое «еву» нападало на людей, не считаясь даже с узами родства, могущими связывать этих людей с его обладателем. Бети употребляли выражение «жестокость еву», когда говорили о слепой, безграничной жестокости.

Человек, подвергшийся нападению колдуна, мог обратиться за помощью к знахарю. Но могущество исцелителя было двойным. Иногда оно служило злу, и знахарь превращался в колдуна. Впрочем, угадать «кто есть кто» было трудно. Единственным надежным средством проверки было испытание ядом. Если обвиненный в колдовстве выдерживал это испытание, его оставляли жить. В противном случае — умерщвляли [222, с. 282—288].

У многих африканских народов к магии были причастны различные категории «специалистов». По наблюдениям А. Очолла-Айяйо, у кенийских луо, например, насчитывалось несколько таких категорий. «Джандагла» считался знатоком враждебной человеку, разрушительной магии. В качестве носителя магической силы он применял гнилые яйца или чье-либо мертвое тело, чаще черной кобры. Еще страшнее был «джанави», средство которого — «нави» готовилось из ядовитых растений и минералов. Луо, однако, верили, что этому ведуну известны и средства защиты от «нави». Он настолько могуществен, что достаточно ему указать на врага, чтобы причинить тому вред.

В общине луо этим двум группам чародеев противостоял прежде всего «джабило», который обладал способностью противодействовать разрушительной магии. Кроме того, он умел предугадать будущее. Напротив, колдуны «джамкинго» пользовались весьма двусмысленной репутацией: в одних случаях они причиняют добро, в других вред. Что касается «джасасия», то они утверждали, что знают, как сеять ненависть между людьми. Они же считались творцами атмосферы дружелюбия и мира.

У луо известны также «джуоги», которые связаны с различными духами, «джасихохо», околдовывающие взглядом, «аджу-

ога», исцеляющие от болезней, наконец, «джадил», способные умиротворять злых духов и призраков [171, с. 155—164].

Такая специализация обуславливалась тем, что каждому из чародеев приходилось иметь дело либо с иным проявлением магической силы, либо с иной группой духов и призраков. Эта картина типична для архаичного общественного сознания с его нетерпимостью к любой унификации окружающего мира, с культом прецедента — исключительного случая. И все же нельзя не заметить, что по существу различные категории чародеев обладают общими чертами.

Студент-заирец угандийского колледжа Макерере Ж. Эмеди в интересной работе, посвященной культуре своего народа — бабембе, создал довольно полный собирательный портрет колдуна. «Кто такой мтее?» — спрашивал молодой исследователь. «Это человек, — отвечал он, — наделенный мистическим могуществом. Иногда он очень полезен в исцелении больных людей, иногда причиняет вред. Для того чтобы излечить кого-нибудь, кто был околдован, он применяет магическое средство, которое более сильно, чем ранее примененное (для того чтобы вызвать болезнь)».

Ж. Эмеди рассказал, что иногда мтее располагает поистине сверхъестественным могуществом. Ночами он поднимается ввысь и свободно опускается. Часто мтее изменяет форму и становится кем или чем ему угодно — камнем, деревом, зверем и т. д. Когда он обнаруживал такие способности, его называли «ндокийи», а после занятия им высшего положения в их таинственном кругу он превращался в верховного ведуна — «ммва панго». Ж. Эмеди писал, что для посвящения в тайны ведовства «ндокийи» обязан был предать смерти одного из сородичей [79, с. 10].

Ндокийи у бабемба считался своего рода болезненным извращением, в нем видели врага рода человеческого, всего общества. Мтее, напротив, оставался стражем общественных интересов. Если он и убивал иной раз людей, то только по требованию родственников умершего от колдовства человека, чтобы отомстить его убийцам. Он имел у себя все средства, необходимые для противодействия порче, напускаемой ндокийи [79, с. 10].

Интересен и характерен моральный и психологический тип людей, которых архаичное общество причисляло к ведунам, т. е. к своим врагам. В Укагуру, отмечал Т. О. Бейдельман, люди были убеждены, что поведение ведунов физически, морально, социально противоположно общепринятому. Они действуют по ночам. Цвет их кожи — пепельно-белый, а не темный. Они странствуют, перевернувшись вниз головой, не испытывая при этом каких-либо трудностей. К сородичам относятся как к чужакам, ибо вступают с ними в половые отношения. Людей считают нелюдью, убивают и поедают словно животных. Напротив, с дикими зверями обращаются как с людьми. Те им помогают и живут вблизи их домов [48, с. 67].

Описание типично. Этот образ колдуна отвечал представлению о нем как частице дикого, асоциального пространства, противостоящего общине. Колдун и воплощал в себе основные признаки этого пространства — отрицание норм поведения и морали, бесчеловечность. В глазах людей он был выразителем того антропизма, который с эпических времен существовал между миром дикости и миром культуры. Колдун — это олицетворение всего, что отвергалось обществом.

Но достаточно ли полон этот портрет? Не отражал ли он лишь реакцию страха и ненависти, вызываемую в обществе ведовством?

В сущности, образ ведуна, как его рисовало архаичное сознание, был своего рода карикатурной маской, которая позволяла господствующим в родо-племенном коллективе группам в искаженном виде рисовать своих противников. В то же время она предоставляла этим силам возможность навязывать определенные нормы поведения и своим союзникам, и врагам.

Уродливая карикатура ведуна успешно служила для запугивания самостоятельных, тяготеющих к независимости характеров, для которых ярлык ведовства мог означать даже физическое уничтожение.

Этнограф Ж. Лафонтен наблюдал в Бугису, что там обвинения в ведовстве часто выдвигались против лиц, известных необычностью поведения. Страх быть объявленным ведуном, писал ученый, поддерживал конформизм. Дети росли с мыслью, что печать своеобразия опасна. Слишком большое отклонение от норм обычного поведения навлекало подозрения на человека, способствовало его отчуждению и в конечном счете могло привести к его устранению. Удачливому человеку, отмечал Ж. Лафонтен, следовало думать о том, чтобы не выглядеть скупым, иначе он мог вызвать ревность и зависть или быть заподозренным в том, что воспользовался ведовством для завоевания своего положения [125, с. 217].

Это свидетельство показывает, как страх перед ведовством служил обществу для подавления тех сил, которые потенциально могли вырасти во внутренних противников и подорвать его изнутри. Вместе с тем бунтарским элементам ведовство, в действительности которого они не сомневались, представлялось единственным средством протеста. Архаичное сознание ставило личность перед дилеммой: либо она полностью принимает законы общества, либо оказывается ведуном. В этих условиях складывалось положение, при котором бунтарские элементы сами натягивали на себя карикатурную маску ведовства. Иначе говоря, они были убеждены в том, что выдвигаемые против них обвинения обоснованны и справедливы. Именно этим объяснялось то обстоятельство, что столь часто в ответ на обвинения в колдовстве со стороны обвиняемых слышались искренние признания вины.

Архаичное общество видело собственные, внутренние противоречия через призму магических представлений. И разве могло

быть иначе? Ведь такие события в жизни человека, как смерть, заболевания, неудачи и, напротив, успех, здоровье, процветание и многочисленность семьи объяснялись влиянием в первом случае разрушительной, а во втором — защитительной магии. Не случайно поэтому в зависимости от господствующего в этнической группе типа противоречий в ведовстве обвинялись то одна, то другая группа населения. Для доминировавших в Тропической Африке социальных структур были характерны господство старейшин и бесправие молодежи, привилегированное положение мужчин и униженное женщин. Что же оказывается? Именно молодежь, а в особенности женщины чаще всего обвинялись в ведовстве и сами в том признавались.

Среди лугбара, как заметил еще Дж. Мидлтон, «обвинения в ведовстве между мужчинами одного поколения или „братьями“ чаще всего случаются на поздних этапах цикла развития большой семьи, когда главы ее крупных сегментов хотят стать независимыми. Такие обвинения являются крайним способом отрицания власти старейшин» [154, с. 227].

Сходную картину ученый наблюдал также в районах Адуми и Мбарака на угандийско-заирской границе, где роды были малы и сильно перемешаны территориально. Количество отпочковывающихся семей было велико, и обвинения в ворожбе в силу этого очень часты между «братьями» [154, с. 228].

М. Марвик писал относительно чева, что у этой этнической группы обвинения в ведовстве питались процессом распада материнского рода. По мере того как род разрастался и становился неуправляемым, а его размер вступал в противоречие с природными условиями, начиналась сегментация. Отдельные семьи откалывались, и вера в колдовство давала им возможность выразить напряженность, сложившуюся внутри рода [145, с. 147].

Молодежь была той силой, которая и у лугбара, и у чева бросала вызов старейшинам, контролировавшим всю жизнедеятельность и больших семей, и деревенской общины. Ее протест не мог вызвать полного пересмотра древних традиций и приводил лишь к разрешению отдельных индивидуальных конфликтов, отдельных частных противоречий. Выходом из кризисной ситуации была не перестройка родо-племенных порядков, закреплявших господствующее положение старейшин, а всего лишь сегментация большой семьи, причем в каждой ее отныне независимой ячейке в зародыше сохранялись прежние социальные нормы. Именно в силу того что сегментация большой семьи не сопровождалась качественной перестройкой общественных отношений и структур, комплекс магических представлений мог долгое время служить идеологическими рамками всего процесса.

Сходные причины позволяют понять, почему так велико было количество женщин, обвиняемых в ведовстве. Видный исследователь культуры нигерийских нупе З. Надел указывал, что у

мужской половины этого народа сложился образ колдуна-женщины — врага мужчин и мужской власти. Это — ведьма, которая стремится подчинить себе мужчин. Зло в ее характере каким-то образом связано с замужним положением и временами со старостью, т. е. утратой способности к деторождению. По мнению ученого, этот образ был обусловлен двойственным положением женщины в обществе нупе, где она пользовалась известной экономической самостоятельностью при социальном бесправии. «Ведьма,— писал он,— обвиняется в совершении мистическим образом именно того, в чем женщины в силу своего экономического могущества подозревались в реальной жизни» [164, с. 174]. Он напомнил, что мужчины нупе, как крестьяне, так и горожане, находились в долгу у жен-торговок и часто бывали вынуждены полагаться на них при совершении неожиданных крупных расходов и даже обращаться к ним за помощью при внесении денег за невесту для сына или при погребальных затратах, возлагаемых на мужчин. Иначе говоря, мужчины находились в зависимости от женщин, что раздражало их, поскольку в сфере общественной жизни их превосходство оставалось полным. И наоборот, женщины весьма болезненно переживали свое униженное положение, сознавая силу в хозяйственной области.

В этой атмосфере женщины постоянно находились под подозрением, сохранялось опасение, что с помощью ведовства они попытаются как-то компенсировать ущербность своего социального положения.

Таким образом, комплекс магических представлений играл в жизни африканского общества важную и крайне сложную роль. Он вооружал личность средствами для укрепления своей безопасности, но одновременно заставлял ее опасаться тысяч невидимых врагов. Он давал обществу дополнительную возможность заморозить свои внутренние структуры, предохранить их от ударов времени и вместе с тем служил каналом для выражения бунтарских, антиобщественных настроений. Именно в силу того что магия была средством истолкования действительности, она приобрела столь значительную, хотя и двойственную, роль в общественной жизни. Что касается того, какая — разрушительная либо консервативная — сторона магических представлений выступала на первый план, то это целиком зависело от социальной обстановки. Как действовали ведуны? Все связанное с их деяниями окрашивалось народным воображением в темные, мрачные тона. В африканской народной мысли сосуществовали два взгляда на природу ведовского могущества: в одних культурах доминировало мнение, что ведуны страшны способностью перевоплощения и перемещения в пространстве для уничтожения своих врагов; в других культурах ведун наделялся знанием лишь разрушительной магии. Правда, нередко колдуну приписывались оба эти свойства.

У народов акан господствовало мнение о ведунах как о людях-оборотнях. Р. Рэттри отмечал, что ашанти были уверены в их умении превращаться в птиц, главным образом сов, ворон, грифов и попугаев, в домашних мух и светляков, в гиен, леопардов, львов, слонов, а также в змей. Некоторые ведуны носят пояса змей, рассказывал ученому его друг, «охотник за колдунами» Йо Адауа [187, с. 30].

Эти представления были связаны с убеждением в сложности структуры человеческой души, которая, по мнению ашанти, была двойственна. Она включала начало, соответствующее характеру человека,— сунсум; и начало, являвшееся носителем жизни,— кра. «Кра — это жизнь в крови людей», — говорили ашанти. Они считали, что кра вечно, но состоит из более тонкой субстанции, чем тело, которое им как бы дублировалось. Что касается сунсума, то в нем видели проявление характера, проявление личности, душевной силы человека.

Сунсум ведунов и ведьм покидал их тело подобно тому, как змея оставляет кожу». У соседей ашанти — эве существовало поверье: если оставленное ведуном тело посыпать красным перцем, то сунсум не сможет в него вернуться, и ведун погибнет. Ведовской сунсум мог нападать только на кра сородичей, и поэтому каждый ведун был обязан в порядке очередности выдавать кого-либо из близких остальным членам своего «союза» или же откупаться денежным взносом. Кра убивалось не сразу, а разделялось между ведунами по их рангу в ведовском «союзе». В зависимости от того, какая часть кра — рука, нога, легкие, печень и т. д. — была «съедена» ведунами, заболевал соответствующий орган человеческого тела. Когда же «пожиралось» кра сердца, человек умирал.

Уязвимость здоровья и самой жизни от нападения ведовских сил остро, даже болезненно, воспринималась африканским обществом. Поскольку кра — это кровь, считалось, что ведуны, подобно вампирам, высасывают ее из своих жертв. Появление кашля, слабость были признаками того, что человек потерял часть крови. Опять-таки в народных представлениях речь шла не о собственно крови; ее количество в организме оставалось прежним и после нападения ведовских сил на человека. Предполагалось, что ведуны способны лишать кровь своих жертв присущего ей качества — носительницы жизненного начала.

Но не только здоровье страдало от действий ведунов. Они могли заставить воров обкрадывать неудобного им человека, разорить богача и трезвенника превратить в пьяницу. В облики зверя ведун уничтожал урожай. От ведовских сил зависела способность женщин к деторождению. Как сообщает священник Г. Дебруннер, долго изучавший народные верования в Гане, многие допускали, что ведуны способны переносить детский плод в чрево женщины, которая не могла иметь детей [67, с. 43]. В ка-

честве жертв ведуны выбирали тех, кто отказывался им помочь, не выполнял их просьб и ущемлял интересы. В конечном счете никто не мог считать себя вполне защищенным от их действий.

Круг ведовских представлений ставил в особо жесткие рамки индивидуальное сознание, поскольку навязывал личности стереотипный образ ведуна, стереотипную характеристику его поведения и возможных контрмер. Индивидуальному сознанию практически невозможно вырваться за пределы этого круга. Вместе с тем он служил как бы окном, через которое чаще всего врывался бурный поток иррациональных, с нашей точки зрения невероятных, событий в монотонные будни африканского общества, будоража и драматизируя его быт. Характерно, что ведовские представления порождали определенную социальную практику, которая, в свою очередь, укрепляла доверие общества к собственным заблуждениям и иллюзиям.

Выразительным примером такого процесса могут служить тайные общества людей-леопардов, людей-львов, людей-крокодилов, широко известные в Тропической Африке. Они вырастали на почве коллективной убежденности в возможности переселения человеческой души в тело животного, в существовании связей между душами человека и зверя, в реальности подчинения души животного воле человека, в способности оборотня оставаться и действовать невидимым. В 1920 г. служащий колониальной администрации в Танганьике У. Хитченс описал случай, когда лев, убитый при нападении на группу африканцев, оказался юношей, замаскировавшимся львиной шкурой, с когтями хищника на руках и ногах. По сведениям этого колониального чиновника, в дистрикте Сингинда колдуны вымогали у местных жителей деньги, запугивая разговорами о том, что могут напустить на них львов, которые якобы были в их власти. В том же районе, но 26 лет спустя, в мае 1946 г. небольшое число смертей было приписано населением деятельности «мбоджо» — людей-львов, которые были видимы только их хозяевам колдунам [116, с. 248—256]. Наблюдатели сообщали, что члены подобных тайных объединений одурманивали себя наркотиками перед совершением нападений, но, думается, влияние наркотических средств было второстепенным по сравнению с властью коллективных представлений, вынуждавших человека-оборотня отождествлять себя со своей маской примерно так же, как ведун отождествлял себя со своей ролью.

Столь сильна была вера в подчинение зверей враждебной людям воле колдунов, что во многих этнических группах было распространено убеждение, что сам по себе хищник не опасен; он нападает на человека лишь в том случае, когда им движет чья-то воля. Англичанин У. Бентли еще в начале века писал, что конголезские рыбаки уверены в том, что крокодила можно не опасаться, поэтому они «в ряде мест, не колеблясь, входят в воду, чтобы проверить ловушки для рыб. Если же крокодил

пожирает одного из них, они совещаются, чтобы обнаружить колдуна, которого убивают. И продолжают действовать по-прежнему» [116, с. 138].

Действия людей-оборотней подкрепляли ведовские представления, факты, о которых быстро оповещала людская молва. Обратни тщательно имитировали рык льва либо пантеры, а используемые ими орудия убийства оставляли раны, похожие на те, что мог бы причинить хищник. Иногда они и прикрывались звериной шкурой. Подобные приемы обманывали не только наивных крестьян; долгое время колониальная администрация в Бельгийском Конго отказывалась допустить существование объединений людей-оборотней [116, с. 180].

Возникнув на почве древних верований, тайные общества в колониальную эпоху трансформировались. Их исследователь бельгийский этнограф П. Жозе отмечал: «Появление европейцев в Африке было решающим фактором в эволюции тайных обществ людей-оборотней. Отдаляясь от первоначальной религиозно-магической основы, они мало-помалу превратились в политические орудия... к выгоде местной знати». В условиях вызванного колониализмом обострения внутриплеменных антогонизмов и межэтнических конфликтов обратни стали использоваться племенной верхушкой для расправы над соперниками, для запугивания народа. Правда, есть свидетельства того, что в некоторых случаях само население прибегало к помощи тайных обществ, чтобы не допустить злоупотреблений знати и вождей. Такие факты, в частности, отмечались в сороковые годы текущего столетия в Анголе.

Террор, который распространяли вокруг себя общества людей-оборотней, отбрасывал кровавый отблеск на образ ведунов в народном сознании. В воображении общества, которое видело в ведунах силу, направлявшую действия оборотней, их образ вырастал в страшную фигуру. Призраки, которые, казалось бы, существовали только в фантазии народа, «материализовывались» в делах оборотней, превращались в элемент реальной действительности. Порочный круг замыкался.

Если одна группа ведунов была по природе своей тесно связана с мифическим миром и черпала могущество в контактах с божествами и духами, то вторая группа использовала знание якобы существовавших реальных и объективных связей и зависимостей, прибегая к безликой магической силе. Однако, как бы ни были серьезны различия между колдунами, все они были в глазах общества персонифицированным злом, воплощением асоциальных начал. В Тропической Африке обвиненный в ведовстве, если оно подтверждалось, карался смертью. Не будучи в состоянии избавиться от фантастических идей и представлений, общество с тем большей жестокостью расправлялось с людьми, в которых видело их олицетворение.

Баконго верили, что колдуны-ндюки действуют ночами, в темноте, что их можно испугать петушиной головой. Ведь крик петуха предвещал приближение рассвета, и, увидев его голову, ндюки обманывались, решая, что утро уже наступает. От действий колдунов помогали также различные амулеты. Однако главным было обнаружить скрытого врага. Только тогда общество могло хоть на время почувствовать себя в безопасности. В поисках затаившегося зла оно прибегало к содействию «охотников за колдунами», которые знали особенности их поведения.

У балуба обнаруженный ведун сжигался на костре. Согласно поверьям этого народа, огонь делал противоположными свойства тех вещей, каких он касался. Предполагалось, видимо, что, пройдя через костер, и ведун станет нормальным человеком. Среди ламба Замбии колдуна закалывали копьями, а труп сжигали. Так делалось для того, чтобы навсегда уничтожить вещное колдовское начало — «умулаши» и избавить от него общество.

Отчасти страх, испытываемый в африканской деревне перед колдовством, был реакцией консервативно настроенных людей на происходящие перемены, был вызван нетерпимостью к ним. Но только отчасти. Антиведовские движения характерны для африканского крестьянства в тот момент его истории, когда оно, ведя борьбу против колдовства и колдунов, пытаясь защититься от действий таинственных магических сил, неизбежно должно было вступить и вступало на путь преодоления магических представлений вообще. Общественная мысль, ощущая узость горизонта, характерную для архаичного мировидения, проявила стремление вырваться за его пределы.

ВТОРОЕ ЗВЕНО

Если магическая цепочка начиналась с фигуры человека, будь он крестьянином, колдуном либо вождем, ее второе звено — действие, предпринятое этим человеком, и произнесенное им слово — заклинание.

Действие, символически воспроизводившее событие, которое надо было избежать либо, напротив, следовало вызвать, обладало огромной эффективностью. Два характерных примера. У баньяруанда военачальник в момент битвы обязан был не покидать штаб-квартиру, ибо в противном случае вся его армия повернула бы вспять и обратилась в паническое бегство. Мвами — государь Руанды не должен был подгибать колен. Нарушение этого запрета привело бы к сокращению территории государства.

Почему же простой человеческий жест был чреват столь значительными последствиями?

Представляется, что магическое действие было эффективно не само по себе. Его значение состояло в том, что оно создавало своего

рода модель или образец поступка, который воспроизводился затем в «натуральную величину» магической силой. Одновременно жест служил как бы сигналом, приводящим в движение инертную силу. Не случайно и то, что жест, как правило, дополнялся текстом, в котором уточнялся смысл, разъяснялся характер ожидаемого результата.

Дж. Олумиде Лукас описал принятый среди йоруба способ магического ослепления человека. Он был прост. Палец протягивался к глазам жертвы, причем одновременно повторялось заклинание: «У пальца нет глаз, у тебя не будет глаз. Палец никогда не видит, ты не будешь видеть». Этот же исследователь рассказал о магическом приеме, который использовался ворами для усыпления жильцов ограбляемого дома. Перед налетом вору разделялись на две группы, из которых одна шла грабить, а вторая оставалась у себя, вбивала в землю две палочки с перекладиной — модель дома и пела заунывную, усыпляющую песню. Ее же вполголоса повторяли те, кто был занят грабежом. «Вы должны крепко спать», — звучали слова песни-заклинания, обращенные к обворовываемым хозяевам [137, с. 274].

Жест в магическом обряде указывал, что и как следовало совершить силе, с которой общался человек. Среди йоруба был известен прием под названием «ранение тени». Считалось, что если бросить на тень средство, приготовленное из жгучего «крокодильего перца», то на теле человека, отбрасывающего тень, в том месте, куда попадет перец, возникнет язва, которая, в свою очередь, вызовет заражение крови и смерть. В представлениях йоруба тень была частью человеческой личности, а средство, о котором идет речь, — носителем действенного начала; обряд «ранения тени» служил как бы моделью поражения самого человека.

В отличие от жеста слово было наделено огромной самостоятельной магической силой, и у народов, не знавших письменности, это порождало чуть ли не культ слова, культ устной традиции. Слово воплощало миф, в слове были запечатлены народные обычаи, оно было живым, вещным, являлось частью, может быть самой важной, того, о чем говорило. А поэтому все, о чем шла речь в слове, представлялось обществу существующим, реальным.

В исследовании Э. Эванс-Притчарда о верованиях азанде имеется запись рассказа о том, как колдун посредством «пленения» слова убивал человека. В записи говорилось: «Человек, обладающий злым фетишем „мбири“, убивает им людей во время их сна. Луна исчезает и снова поднимается на западе. Владелец берет „мбири“ в руку. Все спят. Он выходит с „мбири“ в руке, направляется по тропе и продолжает путь, пока не дойдет до двора, где все уже спят. Он идет, останавливается против входа в хижину и кричит. Человек из хижины отвечает ему. Колдун ловит его слова, закрывает их в „мбири“ и уходит. Теперь человек, слова которого заключены в „мбири“ схвачен колдуном. После ухода колдуна

болезнь овладевает человеком, и ночью у него начинается острый приступ. Если ни у кого нет противоядия, он распухнет за ночь. На рассвете он будет уже без сознания. Лишь в том случае, если быстро применено противоядие, человек сможет выздороветь. Если владелец противоядия отсутствует, человек погибает» [83, с. 393].

Это пример того, как использование слова губило человека, но огромно число ситуаций, в которых оно приносило избавление от болезней, защиту от невзгод.

Действенность слова зависела от его эмоциональной нагрузки. Проклятие или одобрение, а также похвала могут на долгое время определить поведение человека, а значит, и его судьбу. Дело в том, что вера в силу произнесенного слова создавала психологические предпосылки для обстановки, в которой личность легко покорялась осуждению либо похвале.

А. Швейцер, многие годы наблюдавший в госпитале в Ламбарене поведение африканцев, описал немало случаев, когда проклятье, например, буквально ломало людские жизни. Так, писал А. Швейцер, молодая женщина, несмотря на приказ отца, вышла замуж за юношу, которого знала с детства, а не за человека, предложившего за нее большой выкуп. Нуждавшийся в деньгах для уплаты долгов отец проклял дочь. Он объявил, что после брака или она, или ее ребенок умрут. И когда у нее родился ребенок, она, дабы сохранить ему жизнь, решила умереть сама. Мать погибла в результате нараставшей слабости, а ребенок был доставлен в госпиталь [197, с. 72].

Не менее сильным было действие и благословения. В частности, по наблюдениям А. Швейцера, таким благословением могло быть имя человека, у которого оно испрашивалось. В госпитале одна из женщин попросила ученого разрешить ей назвать сына именем Доктор Альберт. Больничная сестра назвала дочерей так, как обычно обращалась к помощницам доктора — Мадемуазель Матильда и Мадемуазель Эмма, а не просто Матильда и Эмма.

Одна знакомая доктора потеряла нескольких дочерей, что объясняла влиянием злого духа. Когда она снова родила, то воскликнула в момент родов: «Какой красивый мальчик!» Она и в дальнейшем обращалась с ребенком как с мальчиком, хотя новорожденный был девочкой. Свое поведение мать объясняла желанием обмануть злого духа, который губил только девочек. Слово в этом случае скрывало истинную сущность того, что им обозначалось.

Наблюдения, которые А. Швейцер сделал в Габоне среди фангов, перекликаются с тем, что этнографы обнаружили в культуре других африканских народов. Французский ученый П. Жолен, в частности, отмечал, что у сара Республики Чад распространено убеждение, будто бы проклятье убивает. Сара различали обидные слова и слова, вызывающие важные последствия, иначе говоря, «глаголь» — «Наджи». «Брань, — писал П. Жолен, — убивает, когда

она настолько сильна, что слова становятся „глаголем“. То, что произносится над могилой, над умершим, обладает такой же силой. Проклинать — это совершать убийство, хотя для полной действительности обычно было важным, чтобы брань произносилась членом семьи» [113, с. 367].

П. Жолен в своей книге рассказывал, что обида стариков родителей на скупость детей могла повлиять на здоровье последних. Школьник Сара говорил ему: «Старики родители с пустыми руками вернулись от моих братьев к себе домой, они дурно о них говорят, и теперь их здоровье страдает» [113, с. 367].

Л. Леви-Брюль попытался сопоставить понимание слова в архаичной культуре с тем, как оно воспринимается современным сознанием. «Для нас,— писал он,— соотношение слов с теми понятиями, которые они выражают, является произвольным, и мы даже знаем, не размышляя над этим, что оно условно: в слове „хлеб“ нет ничего от природы продукта, который оно обозначает». В то же время для архаичного сознания, продолжал исследователь, слова — это символы, которые, как и другие символы, причастны к тому, что они представляют. В некоторой мере, подчеркивал ученый, они являются тем, что они выражают. И имена нарицательные воспринимаются как имена собственные, будучи как бы принадлежностью того, что они обозначают [133, с. 168—169].

Это тонкое замечание, хотя им далеко не исчерпывается своеобразие подхода к слову в архаичной культуре. Действительно, нельзя не заметить, что по внутренней структуре слово было двойственно. С одной стороны, оно, будучи абстрактным, определяет категорию предметов, их качества и свойства, а с другой — оно же сохраняет ту степень конкретности и предметности, при которой общественное сознание может воспринимать его как неотъемлемую часть того, о чем оно говорит. В повседневной практике функциональное значение имела абстрактная сторона слова, тогда как в магическом ритуале, напротив, на первый план выходило, если можно так сказать, атавистическое, пережиточное качество конкретного символа — «имани».

В сфере магических взаимосвязей слово выступало как неотделимая часть человека либо используемых им предметов и действий. В этом смысле оно по своему характеру родственно, если не идентично, следам человека, его тени, волосам, т. е. всему тому, что могло послужить связью между колдуном и его жертвой. Вместе с тем именно в слове было проще всего описать, выразить модель того действия, которое ожидалось от направляемой колдуном магической силы.

Наблюдения этнографов позволяют уточнить связь, которую архаичное сознание видело между предметом и его названием. Будучи «частью» того предмета или явления, которое оно обозначало, произносимое слово как бы тянуло этот предмет или явление за собой. М. Фильд отмечала, что у га «обычной предосторож-

ностью» против серьезной болезни было никогда не произносить ее названия. По наблюдениям этой исследовательницы, о многих заблуждениях га говорили, используя синонимы, чтобы болезни «не слышали своего имени и не пришли к говорящему». Столбняк они называли «небесной болезнью», оспу — «белой болезнью» [84, с. 120].

Особенно велика была власть имени. М. Фильд писала, что если юношу, забравшегося на макушку пальмы за орехами, позвать по имени, то, как верили га, он может упасть. К нему следует обращаться иносказательно, называя его «древесный муравей» [84, с. 120]. «Имя — больше чем просто знак, — говорил о подходе к имени сенегальских дьола Л. В. Тома. — Оно становится символическим образом. Оно иллюстрирует, обобщая. В этом смысле можно сказать, что имя раскрывает личность. И поэтому произнести имя — это значит воздействовать на душу, принуждать ее к поступкам; навязывать ей определенное состояние» [209, с. 440].

У каждого народа огромное количество слов и выражений оказывались под запретом. Р. Рэттри, в частности, писал об ашанти, что первым общенациональным табу у этого народа стало запрещение употреблять слово «суббота», название дня недели, во время которого в битве некогда погиб великий полководец и верховный вождь Осеи Туту. В каждом клане, по наблюдениям английского ученого, было запрещено упоминать те или иные события его истории.

Р. Рэттри, например, узнал, почему вождю — асафохене Бантамы нельзя было произносить слова «красная глина». Некогда один из вождей Бантамы — Аманкватия, узнав о смерти короля Обири Ябоа, предложил себя в жертву. Он был умащен красной глиной прежде, чем быть убитым во время погребальной церемонии, когда наследовавший трон Осеи Туту освободил его от исполнения слова. Аманкватия позднее стал крупным военачальником [187, с. 214].

Для вождей Бантамы красная глина с тех пор была как бы символом трудного положения, в котором оказался их выдающийся предшественник. К тому же упоминание о ней могло вызвать повторение прошлых событий.

Р. Рэттри подчеркивал, что долгое время нарушение словесных табу каралось с большой суровостью, часто смертью, и он связывал эту строгость наказания с возникновением государства. Как он писал, «семейные неудачи и несчастья, которые некогда касались только родственников, стали теперь проблемами более широкого значения. Отныне упоминание таких событий превращается в очень серьезное дело, поскольку привлекает гнев предков не на небольшой семейный кружок, а на короля и его народ, ставший нацией»: отныне этот гнев был чреват такими катастрофами, как гибель короля в сражении или уничтожение армии [187, с. 207].

Каждый, кто слышал кого-либо произносящим запретное слово, был обязан задержать этого человека, а также того, кто своим

поведением вызвал нарушение табу. Если слышавший запретное слово не выполнял своего долга, то он сам рисковал подвергнуться вместе с виновником смертной казни. Эта суровость понятна: ведь оставшееся неизвестным нарушение табу не могло быть искуплено необходимыми жертвоприношениями и навлекало гнев мифических сил на весь народ, на все государство.

Почему же тем не менее нарушение словесных табу было у ашанти чуть ли не обычаем, во всяком случае определенным образом регламентировалось, будучи в некоторых ситуациях нормой поведения? Р. Рэттри дал убедительный ответ и на этот вопрос.

Нарушение словесного табу, отмечал ученый, было средством добиться чего-то, что иначе было недоступно, либо оправдать поступок, который оправдать невозможно. Ашанти говорил в таком случае: «Если вы не сделаете того-то или того-то, если вы будете продолжать действовать так-то и так-то или если вы не отдадите такую-то вещь, которая должна быть моей, пусть несчастье, которое произошло с ногой, или головой, или рукой вашего деда, снова повторится». Существовала и более лаконичная формула, когда называлась лишь определенная часть тела при отказе удовлетворить предъявляемое нарушителю табу требование.

Перед человеком, к которому были обращены такие слова, открывались три возможности. Он мог подчиниться требованию, и тогда дурные последствия исключались, поскольку предотвращалось возникновение ситуации, в которой беда становилась реальной. Если предъявленное требование выглядело несправедливым, то тот, кому оно было адресовано, мог прибегнуть к подобному ответному действию сразу же или позже. Нарушителю табу в этом случае нужно было подтвердить основательность своих притязаний. Наконец, допускалось, что человек отвергнет требование, сказав, «если я сделаю так, как вы требуете, пусть случится беда, которую вы накликаете». В этом случае дело поступало на рассмотрение посредника, которым в прежние времена был глава семейной общины, а позднее вождь. После тщательного изучения конфликта посредник наказывал обе стороны, чтобы впредь никому из них не было поведено говорить на запретные темы. Предусматривалось также, что нарушитель, уличенный в неправде, должен отказаться от своих претензий.

После возникновения государства табу приобрело общенациональный характер, в связи с этим человек, угрожавший его нарушить без достаточного основания, карался смертью. Вместе с тем угроза нарушения словесных запретов все больше выглядела как попытка перенести конфликт из сферы личностных отношений в сферу права. Жалобщик излагал перед вождем свои доводы, ответчик давал пояснения, приглашались свидетели, и наконец выносился приговор. Как и прежде, наказывались оба, но неправый — смертью, а оправданный — штрафом, которым фактически он откупался от смерти.

Нарушение табу, следовательно, не было лишь грубым вымощательством, как может показаться на первый взгляд. Напротив, оно было освященным традицией способом обращения к закону, к общеплеменной справедливости. Используя в качестве рычага комплекс магических представлений, рядовой общинник имел возможность противопоставить общеплеменное право внутриобщинному произволу.

Имеется еще одна черта людского общежития, корень которой кроется в описанном Р. Рэттри обычае. Это — брань. Ею ломали табу, накликали беду — болезни, бесплодие на близких обруганному человеку людей и на него самого. Забыта магия, но выросшая на ее почве уродливая социальная привычка сохранилась.

Слово, таким образом, представало в архаичном сознании не только как средство общения между людьми, но и как активно действующая враждебная или благосклонная сила. Отчасти эта вторая функция слова зависела от его структуры, предопределявшей возможность применения слова в магическом ритуале, но есть и другие причины, по-видимому не менее существенные. Одна из них — это способность слова становиться своего рода конденсатором социальных эмоций, его свойство, разряжаясь, «жечь сердца людей». И вторая — организующая функция слова.

Когда крестьянин называл какое-либо растение, а охотник встреченную в саванне антилопу, когда знахарь называл изготовленное им снадобье, то все это: растение, антилопа, снадобье — выделялось из хаоса анонимности, обретало индивидуальность, которой могло наделить предмет только слово. Одновременно происходила классификация различных вещей по их свойствам: группировались сельскохозяйственные культуры и дикие растения, хищные звери и охотничья добыча. Иначе говоря, из хаоса не только выделялись отдельные элементы действительности, но и упорядочивались, приводились в стройную систему неживая материя — камни, почва и т. п., выше — растения, наделенные способностью роста, еще выше — звери, а на самой вершине — человек с присутствием только ему качеством долголетия. Именно такую пирамиду рисовали себе, в частности, баконго [215, с. 285].

Вещь, не имеющая названия, исключалась из сферы людского общения и культуры. Для архаичного сознания вне слова она не существовала. Вот почему наблюдается известный параллелизм между процессом познания действительности обществом и ее «организации» с помощью слова, включения в культуру посредством слова и мифическим процессом сотворения мира, в котором слову принадлежала первостепенная роль. Подобно тому как общественное сознание с помощью слова «организовывало» свои представления об окружающем его микрокосме, так демиург посредством слова упорядочивал изначальный хаос и создавал вселенную и человека. В сущности, в акте творения архаичным сознанием объективировался его внутренний процесс общественного познания

и истолкования мира. В результате слово возводилось на пьедестал важнейшего орудия в руках демиурга.

Слово, следовательно, было священно. Да и могло ли оно восприниматься по-иному общественным сознанием, если несло мысль и одновременно эмоциональный заряд, которые были способны изменить судьбы целого народа? К тому же именно в слове были запечатлены народная история, духовные богатства народа, его мудрость. В слове сохранялся, жил, продолжал развиваться миф, иначе говоря, в слове реализовывалась «действительность» соседствующих с человеком мифических сил.

Так, в своей совокупности важность слова в космогонических мифах о сотворении мира, его роль в магической обрядности, значение в сохранении и передаче культурных традиций, эмоциональная и интеллектуальная емкость слова предопределяли существование в африканских древних обществах истинного культа устной речи. В гармонии ритмического песнопения звучала гармония вселенной. Созданный в момент творения мира порядок обнаруживался в ритме, в четкой структуре поэтической речи.

Архаичному общественному сознанию было трудно представить себе существование нематериального, активно действующего начала, и оно неуклонно тяготело к тому, чтобы наделять его сугубо вещной оболочкой. Так, слово записывалось на бумажку, «улавливалось» в тыкву, смывалось вместе с чернилами с дощечки в какой-либо специальный сосуд, превращаясь в талисман. Не случайно и то, что практически в каждом магическом обряде применялся предмет, который как бы аккумулировал невидимую, нематериальную силу, приводившуюся в движение совершающим этот обряд человеком. Благодаря такому предмету она обретала вещную оболочку, утрачивала прежний отвлеченный характер, становилась, можно сказать, «осязаемой» частью окружающего общества конкретного и реального мира.

Человек стоял в начале цепочки магического ритуала, заклинания, и жест были ее вторым звеном; третье звено составлял предмет, превращаемый в ходе обряда в некую «емкость» для магической энергии. Фактически любая вещь могла быть избрана на эту роль. Английский этнограф К. Литтл писал, что среди менде Сьерра Леоне оберегом служил «любой физический предмет или инструмент, пригодный для магического использования» [135, с. 124]. Ученый отмечал, что набор таких вещей включал иногда — «от старых бритвенных лезвий и выцветших лент до куч тряпья, перьев и раковин каури» [135, с. 124].

Аналогичную картину довелось наблюдать нам при посещении в 1971 г. деревни, где жил пророк Маланда, в Народной Республике Конго. У приходивших к нему за исцелением людей пророк отбирал обереги, которые складывались в двух или трех сараях. Чего только не было среди амулетов: и вырезанные из дерева в традиционной манере статуэтки, и кованные из железа фигурные

ножи, которые носили вожди во время торжественных церемоний, и кусочки шкур обезьян, пантер и иных животных из окрестных лесов, и многочисленные корни, обломки коры, высохшие сучья, и различные камни — белый известняк, красная железная руда.

Любая вещь находила применение в магической обрядности. Казалось бы, в этих условиях трудно говорить о существовании каких-либо принципов отбора из хаотической массы вещей и предметов именно тех, которые необходимы. Тем не менее такие принципы существовали, выбор магической «емкости», как правило, был строго мотивирован. У дагомейских фонов, например, амулет «агумага», используемый при гаданиях, соединял голову рыбы, кость из черепа крокодила, часть панциря морской черепахи. На первый взгляд странный набор! Но дело в том, что существа, обитающие в воде, считались знающими правду [146, с. 199].

Понимание воображаемых и действительных свойств, которыми обладали вещи, животные, растения, минералы, необходимо поэтому для выявления тех принципов, которыми руководствовалось архаичное общественное сознание при отборе предметов для магического использования. Вместе с тем путеводной нитью в этом лабиринте служили общие принципы магических взаимосвязей. Предмет, используемый в обряде, обычно либо походил на «модель» ожидаемого действия, «образ» предполагаемого результата, являлся его хотя бы только символической «частью» или же был его прямой противоположностью. Наличие одного из таких признаков было условием, позволяющим превратить вещь в «аккумулятор» магической энергии.

В зависимости от этнической группы представления о причинах действенности магического предмета менялись. Среди заирских монго непосвященные думали, что эффективность амулетов обусловлена тем, что каждой вещи присуща собственная сила. Напротив, хранители религиозных тайн утверждали, что мощь магических средств вызвана деятельностью душ предков [110, с. 166]. По наблюдениям К. Литтла, среди менде Сьерра Леоне распространено поверье, что талисманы и амулеты обладали «надприродной силой или свойством, которыми предмет оказывался наделен в силу влияния верховного божества — Нгево, поскольку связь с Нгево подразумевалась самим представлением о магическом средстве» [135, с. 124]. С другой стороны, Э. Эванс-Притчард подчеркивал, что азанде не видели какой-либо связи между верховным божеством и магическим средством [83, с. 441].

Отвлекаясь от этих взглядов, можно думать, что вещное начало играло огромную роль в обрядности главным образом в силу двух причин. С одной стороны, архаичному сознанию было удобно рассматривать используемый в ритуале предмет как символ той цели, которой оно пыталось в ходе обряда достичь. С другой — оно верило, что в применяемом средстве действительно заключалась только ему свойственная сила.

Приготовив особенно мощное магическое средство, известное под названием «матьянг гок», суданский динка время от времени беседовал с ним, преподносил ему небольшие подарки. Он делился с матьянг гок своими желаниями, словно с близким ему человеком. А в ответ душа матьянг гока сама отправлялась к тем, кто был должен ее хозяину и отказывался вернуть долг. Она угрожала должникам, что нанесет увечье им или членам их семей, если долг не будет возвращен. И свои угрозы приводила в исполнение [134, с. 66].

Представления о внутренней силе магического предмета отчасти вытекали из практического опыта: африканскому крестьянину и скотоводу были хорошо известны целебные свойства многочисленных растений и некоторых минералов. Однако характер их действия на организм был архаичному сознанию не ясен. К тому же поскольку заболевание объяснялось либо нарушением табу и вызванным этим нарушением гневом мифических сил, либо враждебными магическими влияниями, то и целебное действие трав переносилось в плоскость магии. Для борьбы с вызванной колдовством болезнью человек обращался к колдовству же.

Характерно, что, по широко распространенным представлениям, люди узнавали о целебных свойствах растений и минералов из общения с мистическими силами. Так, нигерийские игала верили, что стать действительно знатоком трав и растений можно лишь при помощи таинственных существ — «ичекпа». Эти человекоподобные, длинноволосые творения живут в ямах в глубине леса. Время от времени они похищают детей, воспитывают их как собственных и передают им свои огромные знания. Позднее дети отпускаются домой, куда и приносят приобретенное умение использовать растения и травы в лечебных целях.

Генетическая связь между лечебными снадобьями и магическими средствами заметна в представлениях многих африканских народов. Суданские динка называют любое магическое средство «уал», что в переводе означает трава, растительный мир вообще. У азанде слово «магия», или «нгуа», «дерево» и «растение» однозначны [83, с. 440]. Что касается заирских леле, то, по наблюдениям М. Дуглас, они различают целебные средства, которые применяются при таких заболеваниях, как простуда или насморк, и готовятся женщинами, и «священные снадобья», которые собирают знахари-мужчины в лесу [72, с. 8].

В подходе архаичной мысли к представлению о лекарствах отчетливо проявилась типичная для нее двойственность: знание реальных свойств растений и минералов сочеталось с убежденностью в том, что лечебное снадобье действенно лишь постольку, поскольку ему присуща магическая сила. Было двойственным и обращение знахаря с лекарством: внимательно изучая растительный мир, минералы, знахарь был глубоко уверен в том, что только заговор, заклинание способны раскрыть действенное начало при-

готовленного им снадобья. Как подчеркивал еще Э. Эванс-Притчард, если при составлении лекарства не совершался магический обряд, оно оставалось просто пучком травы или куском дерева.

Идеи, окружавшие магико-целебные средства, легко переносились на все вещи и предметы, которые использовались колдуном. Такое смешение облегчалось тем, что провести явственную, четкую грань между тем, что обладало лечебными свойствами, и тем, что лишь казалось полезным, архаичное сознание не умело, путая магические и реальные свойства лекарств. Характерно, что в состав снадобий, приготовляемых знахарем-колдуном, по наблюдениям многих исследователей, наряду с действительно целебными включались травы и другие растения или вещества, которые были лишены какой-либо эффективности. В глазах людей это не имело значения, ведь с помощью слова-заклинания они, так или иначе, наделялись могуществом.

Чем дальше в сторону от практического опыта уходил знахарь-колдун при изготовлении магического снадобья, чем дальше от врачевания в сторону чистой магии шло его применение, тем большую роль при его приготовлении играли принципы магического взаимодействия, тем в большей степени требовалось, чтобы магический предмет имел характер символа. И не случайно в кругу применяемых колдуном средств предметы-символы занимали огромное место. Простое снадобье от болезни вырастало, превращаясь в магический символ, до панацеи от всех бед и неприятностей, которые подстерегают человека. При этом символ должен быть «подобен», дабы быть действенным и достаточно обобщенным, «скрытым», чтобы не быть использованным непосвященными.

Если с учетом этих факторов вновь обратиться к хаосу применяемых в архаичном обществе магических предметов, то в их массе оказывается возможным обнаружить две главные категории: тяготеющих по своему происхождению к целебному средству и тяготеющих к магической символике.

Бельгийский исследователь культуры заирских баконго Ж. Ван Винг отмечал, что среди магических предметов у этого народа различаются две группы: в зависимости от оболочки, в которой выступает действенное начало, или нкиси, баконго выделяют нкиси, находящиеся в статуях, и нкиси, заключенные в другой оболочке. Кроме того, некоторые нкиси вообще не имели какого-либо «футляра», как, например, связанных пучков трав. Статуэтки, имевшие символическое значение, обычно представляли взрослых мужчин и женщин, очень редко детей. Иногда встречались изображения животных, а именно собак, леопардов и крокодилов. Обычно нкиси помещался в мешочек из европейской или местной ткани, иногда из кожи, но чаще магическое начало прятали в раковинах, калексах, пузырьках, рогах антилопы, плетенках и баночках [215, с. 386].

Вместе с тем было бы неверно противопоставлять друг другу магические средства символического и природного характера, по-

скольку они, как правило, применялись в различных сочетаниях, дополняя и подкрепляя друг друга. Так, на скульптурах, описанных Ж. Ван Вингом, вырезалось специальное углубление, в которое помещались «лечебные» травы и различные колдовские зелья. В то же время сами растения обычно отбирались по их символическим признакам. В случае приготовления особо мощного нкиси-капиангу применялся колючий знак дитата, как признак того, что капиангу будет колоть всюду, куда пойдет. В нкиси добавлялось также растение кикалала, крепко прираставшее к соседним деревьям. Его присутствие обозначало упорство, с которым капиангу будет преследовать врага. Растение китундибила, никогда не терявшее листы, включалось в состав нкиси как свидетельство того, что и капиангу никогда ничего не упускает [215, с. 389].

«Аккумулятор» надприродной силы занимал центральное место в магической обрядности, смысл которой состоял в том, чтобы породить его и вызвать к жизни. Приготовление магического средства завершало первую стадию ритуала, а его применение открывало вторую, в которой он выступал как активный проводник и защитник интересов своего владельца. Следует отметить, что действие каждого магического предмета было ограничено по своему характеру, все они были строго специализированы.

У менде человек, имущество которого было украдено, обходил деревню, крича, что, если злодей не признается в преступлении, он передаст дело в руки бога. В том случае, когда призыв оставался без ответа, пострадавший направлялся на перекресток дорог и обращался к своему талисману с просьбой обнаружить вора и отомстить ему. Предполагалось, что этот предмет станет вершителем правосудия [135, с. 127].

О страшной силе магических средств свидетельствует, в частности, практика азанде.

Колдун, тайком пробираясь во двор того человека, которому хотел причинить зло, выкапывал ямку под углями семейного очага и помещал туда магическое средство. Он говорил при этом: «Ты — зелье. Я хороню тебя здесь, рядом с именем того человека. Когда разожгут костер, поднимись из земли и напугай его и его жен. Ты, зелье, если он на этом дворе упрекнет свою жену, сделай так, чтобы она не слышала его слов, а обругала его, чтобы они поссорились и порезали друг друга ножами. И пусть муж не сможет выслушивать спокойно слов жены, пусть, если жена заговорит с мужем в этом дворе, ее слова будут для него подобны огню».

Еще одно магическое средство колдун зарывал у порога хижины со словами: «Когда он выйдет из хижины и пройдет над твоей могилой, пусть несчастье с этой минуты преследует его». Часть приготовленного магического зелья забрасывалась колдуном на крышу хижины, где жила его жертва, а часть растиралась в порошок, который разбрасывался по двору. Колдун при этом приговаривал: «Зелье, которое я разбрасываю на этой стороне двора!

Когда его жепа будет собирать овощи, — те овощи, которые растут на этой стороне двора, чтобы из них приготовить для него еду, то пусть, как только он их съест, горе неотступно станет преследовать его».

Вслед за тем колдун рассыпал еще немного порошка, повторяя: «Пусть жены покинут этого человека. Пусть они рассеются, как я разбрасываю этот порошок» [83, с. 396].

Эти примеры показывают, какой пугающей мощью были наделены, по народным представлениям, магические зелья. И все же, как ни велика роль, которую отводило им архаичное общество, она всегда оставалась вспомогательной, второстепенной.

Архаичное общество никогда не прибегало к магии как замене труда, а видело в ней средство, которым можно было подкрепить трудовое усилие. И не более того. В ряде сфер деятельности к содействию магии вообще не обращались, считая это излишним.

Поддаваясь первому впечатлению, можно, казалось бы, утверждать, что все магические предметы подразделялись на две группы: те, что играют защитительную роль, и те, которые служат активным средством воздействия. Действительно, и к первой, и ко второй группе легко причислить огромное число амулетов, талисманов и прочих «емкостей» магической силы. Нельзя, однако, не заметить, что многие из них, если не большинство, невозможно четко отнести к какой-либо категории, поскольку они играют двоякую роль. Кроме того, значительная часть магических средств применялась не для защиты от колдовских влияний, не ради причинения вреда другим людям, а для воздействия на природу.

Трудности с классификацией магических предметов по их функции объясняются главным образом тем, что в своей массе они плохо сопоставимы между собой в силу присущих им различий в структуре, в масштабах действия и характере ожидаемого результата. Каждый магический предмет ориентирован на функционирование в определенной ситуации, и они также нестры, как разнообразны случаи их применения.

Ж. Ван Винг подробно описал некоторые магические средства нкиси, применяемые баконго. Нкиси «мпунгу», состоящий из мешка с древесным углем и белым известняком, помещался на трех кольях перед домом вождя и был призван оберегать всю деревню. У этого нкиси были «дети» — «мпунгу мафула», перекрывавший дороги перед грабителями и поражавший прикоснувшихся к нему женщин бесплодием, «мпунгу нзета», который заставлял врагов деревни крутиться волчком, «мпунгу нтете», связывавший по рукам и ногам колдунов. Нкиси «лубваси» находился в большой деревянной мужской фигуре. К нему прибегали за помощью в случае болезни, причины которой были неясны и, возможно, вызваны действиями колдуна. Нкиси «мбва ямба», или «большая собака», заключался в статуэтку собаки. Он действовал на колдунов, воров и врагов своего владельца, тела которых покрывались язвами,

а внутренности лопались. Кроме того, он служил целебным средством от язв и внутренних болезней. Мешочек с комочками белой, желтой, красной и коричневой земли, порошком, табачными листьями и петушиными перьями «содержал» нкиси, способный вызывать или останавливать дождь. «Лемби ди зулу» подвешивался к стенам хижины. Он нес покой хозяину и делал его неуязвимым. Нкиси «баденса», состоящий из красной и белой земли, змеиных голов и когтей животных, служил околдовыванию ведунов. Кузнецу в его работе помогал нкиси «малунга», в состав которого входил различный железный лом. «Нлади» использовался теми, кто хотел найти потерянную вещь [215, с. 401—418].

Изучение всех этих нкиси обнаруживает, чего боялись баконго, к чему они стремились, чем были озабочены в повседневной жизни. Можно сказать, что в сложной совокупности магических предметов находили выражение чаяния и страхи всего общества баконго. Но напрасно было бы искать в этой массе строгую внутреннюю структуру. Каждый из нкиси создавался из разнообразного материала, в любом сходились, переkreщивались разные идеи и представления, наконец, они были действены лишь в определенной конкретной ситуации. В таких условиях любая систематизация навязывала пестрой массе магических предметов жесткие внутренние рамки, в которые они не вмещались и которым никогда полностью не соответствовали. Порожденная прагматической, не любящей строгих «классических» конструкций общественной мыслью, совокупность магических средств была хорошо приспособлена к социальным нуждам, но аморфна, внешне хаотична, зыбка. Ей были присущи не четкие, застывшие структуры, а тенденции, едва намечающие направление непрекращающихся внутренних сдвигов, перемещений и перестроек.

Магия и миф тесно переплетались в архаичных коллективных представлениях. Сами боги, как свидетельствует африканская мифология, прибегали к магическим приемам и использовали «открытые» магией связи между вещами, людьми и явлениями. Более того, именно из магии выросли многие мифические образы, именно магия питала мощный боготворческий процесс в народном сознании. Среди обитателей африканского пантеона немало великих богов, которые в сравнительно недавнем прошлом были всего лишь амулетами или талисманами.

Богатейшая мифология фонов содержит яркие примеры того, как в народном воображении фетиши становились богами. Так, кполи — это ладанка, которую жрец вручал посвящаемому в священном лесу бога Фа. Подобно любому магическому средству, кполи изготовлялось из разнородных предметов — земли, песка, мела, листьев, кусков дерева и т. д. Заключение в ладанке сила наблюдала за поведением женщин, сообщала богу Фа от их проступков.

Но роль кполи в народных верованиях шире, чем могло бы показаться на первый взгляд. Б. Мопуаль писал, что кполи было

знаком леса, как бы его душой. Оно вместе с тем символизировало женское начало, являлось «супругой» Фа. По народным поверьям, лишенный кполи Фа утрачивал свою силу, даже мог ошибаться в предсказаниях, тогда как вместе они были непогрешимы [146, с. 319—320].

Фетишем-богом был в религии фонов водун Гбааду. Упомянуть его имя, не совершив искупительного жертвоприношения, было опасно. В своей функции магического предмета Гбааду был представляем тыквой, которая заполнялась многочисленными разнообразными предметами и считалась наделенной огромной и опасной даже для ее владельца мощью. Один из прорицателей города Уидо говорил Б. Мопуалю, что шарлатаны изготавливали фетиш Гбааду и продавали за огромные деньги простакам, но настоящий Гбааду вообще не имел цены. Ради его приобретения некоторые люди делали такие долги, что не могли их выплатить до смерти.

Водун Гбааду имел репутацию божества, которому принадлежали «все Фа», т. е. все ипостаси этого бога-оракула. Иначе говоря, он был наделен и мудростью, и знаниями Фа. Фоны представляли себе Гбааду вездесущим, всеведущим и беспощадным. Если прорицатель, обращающийся к богу, был неверен своей жене или же сам был ею обманываем, то Гбааду карал смертью нарушителя супружеской верности. Если обладатель фетиша оскорблял бога, он также умирал [146, с. 88—94].

ДЕЙСТВЕННОЕ НАЧАЛО

Механизм архаичного сознания действовал, насколько можно судить, в направлении «индивидуализаций» той магической силы, которая заключена в фетише. В сущности, она и существовала лишь постольку, поскольку воплощалась в каком-то конкретном предмете. Ее характер, функции были столь же изменчивы, как и внешняя оболочка. Эта пластичность превращала ее в благодарный материал для народного воображения, которое и начинало видеть в магическом предмете не столько материальную оболочку некоей абстрактной «энергии», сколько символ индивидуализированного, с четко обозначенными социальными функциями божества.

У многих народов Тропической Африки первоначальная мощь амулета или талисмана поддерживалась постоянным смазыванием его кровью. У фонов такие обряды превратились в настоящие жертвоприношения. Они совершались перед фетишами, но предназначались богам, которые за этими фетишами скрывались..

Магический предмет был центральным звеном в цепочке обрядности, посредством которой архаичное общество укрепляло собственное единство, пыталось поставить себя над природой, более того, над богами. Что же позволяло людям рассчитывать на то, что

совершаемые ими жесты, произносимые ими слова вызовут столь значительный эффект. Это, во-первых, уверенность в существовании некоего действительного начала, а во-вторых, убеждение в том, что оно выступает, подчиняясь определенным законам.

Эти законы были не чем иным, как принципами магических взаимосвязей. Когда они бывали нарушены, то каналы, по которым распространялось действительное начало, оказывались блокированы. Ни заклинания, ни жесты, ни магические символы были не в силах преодолеть возникающий в результате обрыв. На первый взгляд существование таких жестких норм магического действия ограничивало саму его эффективность, но на деле именно эти ограничения и позволяли архаичному обществу контролировать и направлять скрытую в магии силу. В видимый хаос вносились элементы структуры, элементы хотя и фантастической, но объективной логики.

Вопрос о природе действительного начала магии, вопрос о том, где общественная мысль видела его истоки, занимал центральное место в системе народных магических представлений. Самим людям архаичного общества было чуждо какое-либо «теоретизирование» по этому поводу; они принимали как данность доставшиеся им от предков идеи и обряды. Кроме того, работа общественной мысли никогда не останавливалась, и по мере того, как в обществе возникали новые нужды и потребности, по мере того, как трансформировалась социальная среда бытования этих идей и обрядов, они незаметно менялись, причем иногда изменения носили качественный характер. Все это усложняло понимание сути магической силы, как она представлялась старому африканскому обществу.

Одну из наиболее активных попыток разобраться в этом вопросе предпринял бельгиец-миссионер П. Темпельс. Опубликованная им первоначально в Элизабетвиле (ныне Лубумбаши), а затем в Париже книга «Философия банту» вызвала в свое время значительный резонанс. С особенной энергией идеи П. Темпельса поддерживали круги, близкие к католической церкви. Дело в том, что бельгийский миссионер не только утверждал, но и пытался доказать, что единственный путь развития африканской культуры ее «христианизация». Он, в частности, писал: «Язычество банту, мудрость банту тянутся из самых глубин души банту к душе христианской духовности. Только в христианстве народы банту находят успокоение своей вековой ностальгии и полное удовлетворение самых глубоких чаяний. Вот что много раз повторяли мне язычники банту» [206, с. 123].

И далее: «Цивилизация банту будет христианской или же ее не будет вообще» [206, с. 123].

Суть своей гипотезы П. Темпельс изложил следующим образом: «Все сущее есть сила, сила есть сущее». Уточняя этот центральный, по его мнению, «тезис» мировоззрения африканцев, он продолжал: «Именно потому, что любое существо состоит из силы

и существует лишь постольку, поскольку является силой, эта категория силы неизбежно охватывает все сущее: бога, живущих и умерших людей, животных, растения и минералы. Каждое существо — это сила, поэтому все существа представляются сознанию банту как силы. Эта универсальная концепция почти не используется банту, которые хотя и способны к философской абстракции, всегда выражаются конкретно. Они дают название каждому предмету, но скрытая природа названной вещи представляется их сознанию как такая-то или такая-то специфическая сила, а не как статичная реальность» [206, с. 36].

По мнению П. Темпельса, картина мира в глазах банту выглядит пирамидой взаимодействующих сил, на вершине которой находился господь. Исходящая от бога «жизненная сила» якобы пронизывала вселенную банту.

Несмотря на активную поддержку католической церкви, взгляды П. Темпельса вызвали критическое отношение многих объективных исследователей африканской культуры на Западе. Автора книги «Философия банту» справедливо упрекали в том, что свои заключения о мировидении всех народов группы банту он построил на наблюдениях за духовной жизнью только одной этнической группы — заирских балуба. Еще большей слабостью созданной миссионером концепции было то, что и культуру хорошо знакомых ему балуба он понял — и изобразил — крайне односторонне. Его соотечественник Л. де Хейш писал о труде П. Темпельса: «Представляемая автором под звонким названием „Философия банту“, „логическая система“ является теорией, которая парализует всякое истинное понимание. По мнению Темпельса и его учеников, все происходит так, словно балуба и другие банту, будучи жертвами ослепляющей их онтологической мании, проявляли полную неспособность разгадывать вселенную и осмысливать ее иначе, чем в форме магического овладения: „До такой степени усилия банту ориентированы на жизненное могущество!“» [101, с. 48].

Это замечание совершенно справедливо. Может быть, следует добавить, что П. Темпельс не упоминает в своей книге о пантеоне балуба, об их мифологии, занимающей огромное место в народном мировидении. Он обходит молчанием и накопленные балуба знания о реальной действительности, не говорит о тонком, проникновенном понимании ими отношений между людьми. В сущности, миссионером была тенденциозно абсолютизирована лишь одна сторона культуры заирских балуба, а то, что противоречило его концепции — и мифология с ее богатейшим пантеоном, и объективные знания мира, — затушевывалось.

Сущность своей концепции П. Темпельс выразил в трех «законах», которыми якобы определяется подход балуба к действительности. Они сформулированы следующим образом:

1. Человек (живой или мертвый) может непосредственно укреплять либо ослаблять само существо другого человека.

Если подобное жизненное воздействие от человека к человеку возможно, то оно осуществляется от главы рода, высшей жизненной силы, к его потомству, низшей силе...

2. Человеческая жизненная сила может непосредственно влиять на низшие существа-силы (животных, растения или минералы).

3. Разумное существо (дух, душа предка, живой человек) может косвенно влиять на другое разумное существо, воздействуя на низшую силу (животное, растение или минерал), посредством которой оно достигнет поражаемое разумное существо [206, с. 46].

Насколько новы эти претенциозные «законы»? Не является открытием утверждение, что один человек может непосредственно воздействовать на состояние другого человека или какого-либо существа. Нельзя считать чем-то новым и «иерархизацию» действующих в мире магических сил. Что же касается их природы, то работа П. Темпельса скорее ее затуманивает, чем разъясняет.

Общественное сознание можно вообразить в форме ядра, окруженного несколькими периферийными слоями. В ядро входят наиболее общие, наименее изменчивые представления, тогда как в периферийных слоях заключены коллективные идеи и образы, возникающие и исчезающие вместе с трансформацией общественных вкусов, привычек, быта, а также под влиянием внешних воздействий. Нет сомнения, что представления, связанные с природой магической силы, относятся к числу центральных осевых категорий народного сознания и уже к ним тяготеет множество производных, относительно второстепенных элементов. Содержание представлений о природе магической силы сложно, и эта сложность — результат слияния нескольких потоков общественной мысли.

Один из них — о жизненном начале. Будучи заключено в человеке, оно находится на вершине пирамиды, образуемой животным и растительным миром, но в животных и растениях постепенно ослабевает от вершины этой пирамиды к ее основанию. Среди животных огромным могуществом наделен леопард, шкура которого украшает троны вождей.

У заирских баконго жизненное начало воспринималось как одна из душ человека и неразрывно связывалось с кровью. Любая потеря крови поэтому заставляла душу страдать, а когда из тела вытекала вся кровь, то и душа его покидала. Сердце, «жизненный центр всей крови», было «местоположением» души. Наряду с печенью оно и считалось «источником жизни» в человеке. Дж. Ван Винг в этой связи подчеркивал, что на киконго слово «мойо», или душа, происходит от того же корня, что и «мойя» — живой. «Мойо» означает также жизнь, дух, сердце, душу. Таким образом, история языка подтверждает генетическую близость понятий душа и жизнь и их материального носителя сердца [215, с. 285].

Представление о крови как материальном носителе жизненного начала проявлялось во многих магических обрядах. У баконго рас-

пространено поверье, что тот, кто получит хотя бы несколько капель крови человека, становится владыкой заключенного в его крови могущества. Нанести человеку кровотокающую рану было поэтому более серьезным оскорблением и требовало значительно более высокого возмещения, чем сильный удар без пролития крови.

У фонов Народной Республики Бенин боги-водуны и бог-оракул Фа требовали кровавых жертвоприношений. Почему? В крови содержалось некое магическое начало — йе, которое после церемонии жертвоприношения таинственными путями достигало богов. У соседей фонов — наго аналогичное начало называлось «асе»: Это слово одновременно имеет смысл тени, души, невероятного. Им же обозначалась та сила, которой обладали любое божество, любое живое существо, любой предмет. По мнению дагомейцев, именно кровь является носителем этой «силы» [146, с. 334].

Подобно тому как в человеке жизнь сосредоточивалась в каком-то одном органе, после поражения которого он умирал, так и у животных жизненное начало концентрировалось в той или иной части тела. П. Темпельс указывал, что у балуба такая «точка» в животном называется «кажимба» [206, с. 55]. Почему пораженное десятью стрелами животное продолжает убегать от охотника, тогда как другое оказывается поваленным с первого попадания? Во втором случае был поражен жизненный «нерв» в теле зверя. У крокодила, считают балуба, он находится в глазу, у льва — в клыке. Для изготовления талисманов использовались именно те части животного, в которых сосредоточена его жизненная сила.

Ее количество в человеке и звере неодинаково и могло изменяться под воздействием различных внешних обстоятельств. По представлениям южносуданских динка, «жизнь» — это нечто такое, что можно увеличить либо уменьшить, и крупные, сильные люди и животные обладают ею в большем объеме, чем мелкие и слабые. Бык, который в глазах динка служит воплощением мужественности; плодовитости и силы; наделен большим количеством жизненного начала. В принципе каждое живое существо располагает «жизнью» пропорционально своей сопротивляемости смерти и заблуждениям; взрослые мужчина или женщина имеют больше «жизненной силы», чем ребенок, а бык — больше, чем человек [134, с. 207].

С тем, насколько наделен человек жизненной силой, были связаны его удачливость либо, напротив, невезение. Совершение поступков, которые нарушали родо-племенные запреты, вызывало гнев богов, покрывало человека скверной, от чего страдало как его благополучие, так и его сородичей; ведь они тесно скреплены между собой внутренними узами, и ослабление одного не может не сказаться на остальных. Такая зависимость одного от другого была настолько значительна, что у трансваальских ловец, например, сестре отца было достаточно даже бессознательно почувствовать обиду, как ее дурное настроение навлекло болезнь на детей

ее брата. Поведу верили, что хорошие отношения с близкими родственниками приносили удачу и, напротив, дурные навлекали беду.

Такие скрытые контакты могли существовать и между далекими друг другу людьми. Р. Рэттри вспоминал в одной из своих книг рассказ старика жреца из Течимана, который говорил ему: «Вы знаете, что каждый обладает сунсумом (душой), которая может быть задета или ущемлена, или становится нездоровой, отчего и тело заболевает. Очень часто, хотя могут быть и другие причины, скажем, колдовство, нездоровье вызвано злобой и ненавистью, которые другой человек затаил в уме против вас. И вы тоже можете испытывать ненависть к другому человеку за то, как он обошелся с вами. Это также причиняет ущерб вашему сунсуму и заставляет его болеть. Наши предки знали, что так бывает, и назначали раз в год время, когда каждый мужчина и каждая женщина, свободный и раб имели бы право высказать то, что у них на уме, говорить соседям, что они думают об их делах. И не только соседям, но и вождю или королю. Когда человек свободно выговорился, он чувствовал, что его сунсум остывает и успокаивается, что сунсум человека, против которого он открыто говорил, тоже успокоился» [186, с. 153].

Чем выше общественное положение человека, тем значительнее было влияние его жизненного начала. Поведение главы рода, общины и в еще большей мере главы племени либо государства регулировалось поэтому особенно многочисленными и строгими запретами, а сами они тщательно оберегались от какого-либо даже случайного осквернения посторонними. Внешние признаки жизненной силы — крупное стадо, запасы хлеба в амбарах, многочисленное потомство, обилие оружия и т. п. — рассматривались обществом зачастую как прямые носители, как материальное выражение удачливости личности, везения всей общины. Торжественный пир, для которого закалывалось большое количество скота и расходовалось много зерна, был церемонией «дележа» удачливости, ритуалом приобщения к жизненной силе главы рода или вождя остальных общинников.

Широко распространено было мнение, что удачливость человека удастся захватить, убив его самого и присвоив ее материальный носитель. У ланго воин снимал малыи — ток побежденного и вешал ее на дерево рядом с домашним очагом. Таким способом он как бы добавлял «счастье» убитого им человека к собственному. Вывешенные на дереве скальпы служили предостережением. Видя большое количество вывешенных на дереве токов, грабитель не осмеливался нападать на столь удачливого воина или воровать его скот [98, с. 5].

Присущее человеку жизненное начало, не покидая его, способно было воплощаться в различных предметах, так же как и сила, везение и другие качества. У ашанти оно избрало вытесанный из целого куска дерева табурет, о котором Р. Рэттри писал, что на

него распространялись все табу его владельца. Тот избегал оставлять табурет стоящим и обычно, когда не пользовался им, переворачивал на бок, чтобы какой-нибудь блуждающий дух не сел на него. В этом случае владелец неминуемо почувствовал бы себя плохо.

Поскольку глава общины, а особенно всего племени считался наделенным большим могуществом, чем рядовые общинники, то и его табурет оберегался с подчеркнутой тщательностью. Он сохранялся в специальном помещении рядом с табуретами ранее живших вождей, ему приносились жертвы, с его участием совершались торжественные церемонии, призванные гарантировать народу безопасность и процветание. Всеми соплеменниками он рассматривался как олицетворение общинного единства, а его неприкосновенность — как условие благополучия народа. «Золотой табурет» королей ашанти после захвата столицы государства — Кумаси англичанами долгие годы укрывался от них из боязни его осквернения.

Среди мбунду северной Анголы сходную роль некоего вместилища жизненного начала народа — его «души» играл фетиш нгола. Первоначально им мог быть только определенный предмет из железа — молот, колокол, мотыга или нож, но позднее поскольку могущество фетиша стало казаться в условиях колониального порабощения менее действенным, то и к олицетворявшему его предмету стали предъявляться меньшие требования; им мог быть теперь любой ржавый, даже бесформенный, кусок железа. Легендарный герой Нгола некогда принес народу топоры, ножи и стрелы, «вещи, помогавшие черным людям в войне и на охоте». Исследователь культуры и истории мбунду Дж. Миллер отмечал, что первоначально целостность родовой группы олицетворялась деревом мулемба, корни которого символизировали привязанность к земле, на которой она жила. Распространение нгола позволило группам мбунду ослабить свои связи с занимаемой территорией, стать подвижнее. Хранители нголы постепенно завоевывали положение вождей своих общин, и в момент появления первых португальцев в крае уже сложились государства, вожди которых основывали на нгола свою власть [156, с. 63—64]. Самое значительное среди них достигло высокого уровня централизации и подчиняло большие территории, чем любое из его предшественников. Его армии не раз наносили поражение португальцам.

У некоторых племенных групп Тропической Африки представления о магической силе служили существенным фактором этнического сплочения. Французский исследователь Ж. Капрон, в частности, отмечал, что у вольтийских бва приобщение в ходе обрядов инициаций к такой силе — «до» давало посвященным сознание своей общности. Он писал: «до связывает бва между собой, причем эти узы устанавливаются через границы ограниченных общин — деревень, группы деревень и даже отдельных ветвей племени со

своими диалектами; они действительны для всех посвященных, обладающих до, даже если те рассеяны на сотни километров, даже если их языки совершенно различны» [60, с. 302—303].

Жизненное начало генетически родственно магической силе, пронизывающей все сущее. Как уже отмечалось, убеждение в ее реальности в известной мере питалось практическим опытом; предполагалось, что именно она определяла эффективность ядов и лекарств, опьяняла в вине, дурманила ум в наркотических средствах. Однако прежде всего в мифической сфере общественная мысль видела истинные истоки эффективности магической силы.

Характерно, что до у бва — это одновременно сын и брат бога-творца Дебённу. В своей божественной ипостаси до был посредником между творцом и людьми. Спустившись на землю, он научил людей правилам общежития и той обрядности, которая позволяла поддерживать постоянное общение с богами и обеспечивала жизнеспособность общины. Именно до давал людям возможность поддерживать гармонический порядок, гармоничность взаимодействия между социальным миром и миром природы.

Реальные наблюдения, таким образом, преломлялись через призму мифических представлений. Действенное начало, подмеченное человеком в природе, обретало характер универсальности, будучи выражено в образе-идее бога.

Если у одних этнических групп с особой отчетливостью прослеживалась близость представлений о боге и природе магической силы, то у других — родственных им — идее о характере магической силы и о душе. Описывая верования крупнейшей западносуданской народности — бамбара, французский ученый Ш. Монтей отмечал существование представлений о «своего рода универсальной энергии, пронизывающей всю природу» и называемой «ньяма». Безликая, бесформенная, она, однако, приобретала в людях свойственную им индивидуальность, становясь одной из нескольких, по поверьям бамбара, имеющих у человека душ. Ш. Монтей обнаружил, что после смерти человека его ньяма продолжала сохранять некоторые его черты и вести себя в ряде случаев, как при жизни умершего. Ньяма предка наблюдала в особенности за тем, как соблюдаются принятые им решения, и жестоко наказывала тех, кто их нарушал. Ньяма убитого преследовала убийцу [158, с. 129—130].

Если бог превращался народным сознанием в безликую абстрактную силу, если общественная мысль затем снова индивидуализировала магическое начало, трансформируя его в присущую каждому человеку душу, которая, в свою очередь, выступала как жизненное начало, свойственное человеку, всем живым существам, всем растениям, то круг замыкался, когда душа «возвращалась» к богу и растворялась в нем.

Верования фонов дают превосходную иллюстрацию такого исчезновения души в боге. Среди различных субстанций, образу-

щих личность человека, фоны выделяли «сэ» — совесть, этическое самосознание. Вместе с тем они, вероятно, видели в сэ «жизнь» в широком смысле слова, ибо считали, что оно присуще всем творениям, пока они живы и наполнены кровью, даже насекомым вроде муравьев, хотя они и лишены крови. Сэ отдельной личности, верили фоны, было лишь частицей божественного Сэ, или великой богини Маву. После кончины человека его сэ поглощалось богом и на земле оставалось лишь бездыханное тело [146, с. 381, 388].

Эти превращения подтверждают внутреннее родство таких понятий, как магическая сила, жизненное начало, душа и бог. Метаморфозы этих понятий в общественном сознании выражались в их постепенной, все более значительной дифференциации. Века эволюции наполняли каждое из них особым, специфическим содержанием, и поэтому они кажутся сегодня далекими одно от другого и функционально, по своей роли, и по месту в народных взглядах. Тем не менее давние генетические связи древних представлений еще полностью не разорваны. Каждое из них подобно лучу, исходящему из одного источника, но светящего в свою сторону.

Объясняя природу случайности, вскрывая глубинные связи, якобы существующие между предметами, людьми и явлениями, магия, естественно, заняла прочное место во всей системе архаичного мировидения. К тому же она отводила центральное положение человеку в открываемой ею сети взаимозависимостей. Вместе с тем еще Апулей в своей «Апологии» вопрошал: «Да и может ли быть что-нибудь глупее, чем предполагать сходную сущность у самих вещей из-за близости их названий?» [4, с. 38]. Иррационализм магических представлений казался столь очевиден, что многие исследователи с недоумением спрашивали себя, чем же объяснить их удивительную устойчивость в народном сознании. М. Филд, врач-психиатр и этнограф, высказала мнение, что причины следует искать в ущербных состояниях человеческой психики. Она утверждала: «Следует подчеркнуть, что нет такой совокупности догм, которая была бы способна одна в течение веков поддерживать активную веру в ведовство и сопровождающие его дорогостоящие и разработанные предупредительные и лечебные организации. Только душевная болезнь, которую психиатрия называет депрессивным состоянием, а также фантастические видения греха и вины, преследующие пациентов, сохраняют в живых эти поверья... Ведовство существует лишь в умах отдельных душевнобольных людей и является очевидным вздором для других. Поэтому, вероятно, если депрессивное состояние отомрет, то отомрет и вера в ведовство» [85, с. 38].

М. Филд работала в Гане в то время, когда на юге страны деревня переживала период бурной ломки общественных отношений, что сопровождалось увеличением числа душевных заболеваний, вспышками массовой истерии. Люди, страдающие психическими расстройствами и в силу этого оказавшиеся вне общины,

нередко идентифицировали себя с ведьмами, колдунами, ведунами, т. е. с отверженными деревни, людьми асоциальными. В известной мере эти факты позволяют понять, как исследовательница пришла к своим взглядам на причины прочности связанных с магией представлений. Тем не менее наивность ее доводов очевидна. Убеждение в действенности магических средств возникло отнюдь не на почве массового умственного расстройства; не оно поддерживало эту веру в народном сознании.

Объяснения, которые дал этому явлению Э. Эванс-Притчард, представляются более убедительными. Они многое приоткрывают в сложном механизме деятельности архаичного сознания.

Ученый обратил внимание, в частности, на то, что азанде очень часто прибегали к магии для противодействия ведовству или колдовству, а поскольку ее действенность выходила за рамки опыта, то она и не могла вступать с ним в противоречие. Тем не менее азанде часто обнаруживали, что то или иное магическое средство не приносит ожидаемого результата, однако своего опыта они не обобщали и не приходили к выводу, что магические средства этого типа бесплодны. Дело в том, что, хотя скептицизм в их среде не только был распространен, но даже воспитывался, обществом ставились под сомнение лишь отдельные ведуны и знахари, отдельные магические средства, но не практика в целом.

Е. Эванс-Притчард подчеркивал, что верования азанде опирались на традицию и многие казались им аксиомами до такой степени, что им было трудно понять, как другие люди могут не разделять их взглядов. Неудача магического обряда обычно связывалась ими с противодействием других мистических сил — ведовства, колдовства либо табу, и поэтому каждая такая неудача косвенным образом служила подтверждением основательности других поверий. К тому же индивидуальный опыт у азанде не учитывался, когда вступал в противоречие с общественным мнением. Если он расходился с каким-либо поверьем, то это не убеждало в неосновательности данного поверья; делался лишь вывод, что опыт странен или неполон. Оценка фактов в свете магии могла быть также совершенно различной. Ведь если для одной семьи смерть человека была ударом, требовавшим отмщения, то для другой та же смерть была завершением магического акта мщения. В одном случае умерший рассматривался как жертва злобных действий ведуна, тогда как в другом он сам выступал как ведун, павший под воздействием магии мщения.

В работе ученого тонко подмечено, что азанде редко ожидали от магии того, что только она принесет желаемый результат. Обычно к ней прибегали, чтобы подкрепить какую-нибудь трудовую операцию или практический шаг. Так, приготавливая пиво, крестьянин использовал обычные приемы, а магия служила лишь для того, чтобы ускорить брожение. От магии не требовали невозможного: дождь призывали во время сезона дождей, а в сухой сезон

добивались, чтобы не дождало. В то же время использование магических средств в определенных ситуациях было автоматическим, и поэтому азанде были не в состоянии проверить, каким был бы результат без привлечения их на помощь.

По мнению ученого, поддержанию веры в магию способствовало также то, что ее влиянию приписывался вообще любой успех. О случаях, когда магия оказалась якобы эффективна, среди азанде постоянно кружили рассказы, т. е. вера отдельного человека в магию подкреплялась коллективным опытом. Она же питалась и убеждением, что соседние народы знают о магии значительно больше самих азанде [82, с. 475—478].

Обобщая наблюдения английского исследователя, хотелось бы подчеркнуть три, видимо, важнейшие причины устойчивости магических представлений: во-первых, магия в значительной степени служила лишь подкреплению трудовой деятельности и социальной активности человека; во-вторых, индивидуальный опыт, противоречивший общепринятым убеждениям, общественное сознание оставляло практически без внимания; в-третьих, любые случайные совпадения последствий магических действий с ожидаемым результатом питали веру в их эффективность. Иначе говоря, для архаичного сознания, хотя оно и отвергало индивидуальный критический опыт, было тем не менее важно сохранять убежденность в известной «рациональности» магических представлений. В этих условиях изменения взглядов на магию следовало ожидать не столько в результате накопления критического, негативного опыта, сколько вследствие глубоких социальных сдвигов, в ходе которых общественное сознание само подвергалось перестройке, причем функциональная роль магии и сопутствующих поверий пересматривалась. Можно ли удивляться тому, что знахарь азанде в глуши Южного Судана пробовал исцелять язву, предписывая больному принимать измельченные в порошок зубы крокодила, если великий врач и алхимик Парацельс пытался излечивать болезни почек с помощью листьев, напоминавших по форме почку, и болезни сердца с помощью листьев, похожих на сердце?

Как и миф, магия давала архаичному сознанию тот материал, из которого она вырабатывала свою идею мироздания. И это же был материал, которым оперировал индивидуальный ум. Может быть, в мифе с особой полнотой проявилась творческая способность народного мышления, населявшего создаваемый им мифический мир мириадами образов, тогда как, напротив, в магии — аналитическая способность людского разума. Но нельзя забывать и того, что мифические образы не могли бы возникнуть вне магического истолкования действительности, а магия, как логическая система существующих взаимосвязей, не могла бы сложиться, если бы не было мифа во всем его ошеломляющем богатстве.

В жизни традиционной африканской семьи нет большей радости, чем появление первенца, в жизни отдельного человека — большего счастья, чем обладание многочисленным потомством.

Даже если ты богат, твое богатство становится бесполезным и бессмысленным, говорили заирские бабембе, если у тебя нет детей. «Кто съест все это?» — вопрошала народная мудрость. Ведь имя умершего бездетным человека сотрется в народной памяти. Нет детей, и его некому будет вспомнить. Бабембе думали, что это и есть полная, так сказать, окончательная смерть, и по их представлениям лучше было утратить все, но иметь детей. Вот почему родители, благословляя новобрачных, прежде всего желали им произвести на свет многочисленное потомство [79, с. 12].

Стремление к продолжению рода, наряду с заботой о поддержании безопасности своих близких, своих соплеменников, было одним из важнейших мотивов общественной деятельности человека. Естественно поэтому, что люди, не создающие семьи, окружались общим презрением, а у некоторых народов даже вызывали опасливую настороженность. Бахороро Уганды относили старых дев и холостяков к социально неполноценным существам, к «детям», даже когда их головы были седые. Их высмеивали, над ними издевались [41, с. 4]. Напротив, появление в семье первого ребенка повышало социальный статус мужа и жены. Как отмечала французская исследовательница Д. Пом, у гвинейских киси мужчина после рождения первенца переходил из возрастной группы «фулого», в которую вступал после инициации, в старшую группу «симбано», где оставался до достижения зрелости его ребенком. Тогда отец становился «ванапоно кара», «крепким», «зрелым» мужчиной [180, с. 109].

Бесплодие было величайшим несчастьем для женщины. Каковы бы ни были ее другие качества, неспособность рожать обрекала женщину на униженное положение. У некоторых этнических групп после смерти мужа она лишалась прав на его имущество, иногда ее изгоняли из дома. В традиционном африканском обществе бесплодие жены было распространенным поводом для развода. Иной раз муж ограничивался тем, что вводил в дом вторую жену. Это влекло за собой немалые неприятности для первой. Отныне все домочадцы относились к ней с подозрительностью, не скрывая боязни, что из зависти она будет постоянно причинять зло сопернице и ее детям.

Даже в потустороннем мире судьба людей бездетных складывалась иначе, хуже, чем у тех, кто, уходя, оставил потомство. Угандийские лугбара, по наблюдениям английского социолога Д. Мидлтона, верили, что умершие бездетными мужчины не становились духами и не вступали в общину племенных предков. Они присоединялись к тем, кого звали «алгувуа» или «забытые», «потерянные». Участь бесплодных женщин была еще тяжелее. После кончины они оказывались «ничем» [154, с. 53].

Почему же в древнем африканском обществе столь сурово осуждалась бездетность? На первый взгляд ответ очевиден: каждый, кто не приумножал рода, общины, бросал вызов главным этическим идеалам общинного коллектива, ставил себя вне его, и такой ответ верен. Его недостаток в том, что им отмечается лишь внешняя, наиболее явственная сторона проблемы, являющейся одной из самых сложных в африканской культуре.

Сородичи холостяка не могли не видеть, что его одиночество, как правило, было вынужденным: либо отец по каким-то соображениям не вносил выкуп за невесту, либо он был поражен тяжелым недугом, страдал крупными физическими недостатками. Не была обычно виновата в своей беде и женщина, страдающая бесплодием. Могло быть и так, что у матери дети умирали от болезней, и она оказывалась бездетной в результате повторных несчастий. Но ни одно из этих известных всем обстоятельств не смягчало общественного осуждения. И дело не в каком-то удивительном бессердечии или в душевной слепоте, а много глубже.

Для того чтобы понять отношение древнего африканского общества к бездетности, надо прежде всего спросить себя, как оно представляло себе внутреннюю структуру человека и ее изменения в ходе социального возмужания личности. Одновременно возникает вопрос о том, как люди архаичной культуры понимали связывающие их отношения, как оценивали существующие в обществе взаимозависимости. И наконец, третий вопрос затрагивает природу контактов между отдельным человеком и мифическим миром, между этим миром и всем обществом. Поиск ответа на эти вопросы подводит к проблемам, занимающим одно из центральных мест в архаичном сознании, в древней народной культуре.

Итак, почему же осуждение безбрачия и бездетности в древнем африканском обществе имело столь безоговорочный характер?

Ребенок еще не появился на свет, а общество уже окружало будущую мать массой предосторожностей, призванных обеспечить нормальные роды. Среди мер, подсказываемых обычаем, были как чисто практические, так и ритуальные. Было много и просто душевного тепла и заботливости. М. Р. К. Батамукува отмечал, что в течение всего периода беременности жены от мужа ждут, что он будет относиться к ней с особым уважением. Обычно женщины в это время требовательны к еде, и мужчины обязаны покупать требуемую ими пищу [45, с. 3].

Вместе с тем беременная женщина, как правило, не освобождалась от повседневных обязанностей — работала на огороде и в поле, приносила хворост и воду, готовила пищу. У киси, по наблюдениям Д. Пом, лишь на восьмом месяце женщина прекращала толочь зерно, до самых родов ходила собирать топливо для домашнего очага, брала воду в соседнем источнике для семьи [180, с. 109]. И обычаи киси в этом отношении не были чем-то исключительным.

У многих африканских народов в преддверии родов будущая мать изолировалась в отдельной хижине. Одной из причин такого обособления роженицы было представление об ее ритуальной оскверненности, иначе говоря, об ее особой близости к мифическим силам, действующим в «дикой», противостоящей социальной, «окультуренной» части пространства. Такая близость требовала от женщины соблюдения многочисленных запретов, из которых одни были призваны уберечь общину от осквернения, а другие — защитить мать и ее ребенка.

Будучи ритуально оскверненной, беременная женщина у басога не смела прикоснуться рукой к чужому мужчине. Близость к мифическим силам делала ее столь опасной, что она не могла передавать другим мужчинам пищу, позволять им присаживаться на ее кровать. Ей запрещалось садиться на мужские стулья и табуреты. Среди киси сами роды должны были протекать вдали от мужского присутствия, и в прошлом мужщины на это время покидали деревню. Сегодня они лишь избегают приближаться к дому, где находится роженица [180, с. 109].

По-видимому, хижина, в которой жила будущая мать, рассматривалась как часть противоположного «окультуренному» пространства. Характерно, что у басога в течение всего времени обособления роженицы ее хижина не подметалась. Среди кикуйю был распространен тождественный обычай. Более того, как писал кенийский исследователь Дж. Кибе, пока молодая мать не могла выйти из дома, никому из членов ее семьи не позволялось мыться в реке, ни один из домов деревни не убирался, запрещалось передавать огонь из дома в дом. Обычай кикуйю требовал, чтобы мать и ребенок оставались в хижине пять дней, если новорожденный был мальчиком, и четыре дня, когда он был девочкой [120, с. 10]. У басога роженица уединялась в специальной хижине до отпадения пуповины у младенца.

Особым обрядом отмечалось завершение этой изоляции. Дж. Кибе рассказывает, что молодой матери обривали часть головы, а дом тщательно подметали. Близким родственницам и повитухам разрешалось наконец умыться, а одновременно снимались запреты, ограничивающие жизнь остальных жителей деревни [120, с. 10]. У басога аналогичный обряд совершался после полуночи, между тремя и пятью часами утра. Мать с ребенком садилась у дверного проема, на пороге. Весь мусор и иная грязь собирались

на сухие банановые листья, которые раньше служили роженице подстилкой. Две женщины держали такой лист над головой матери, тогда как третья брала в руки горшок с водой, которой обмывалась роженица, и каплю за каплей вылиwała эту воду через отверстие в банановом листе на ее голову. Затем все участвующие в обряде женщины относили подстилку вместе с мусором далеко от дома, к банановому побегу, в корнях которого раньше был зарыт послед, и там ее оставляли. Пока они шли к банановому дереву, им нельзя было разговаривать. Напротив, по пути назад, к дому, где их ожидали мать, отец и новорожденный, женщины были обязаны говорить громко и смеяться. Слыша их приближение, начинала смеяться и заговаривать с ребенком мать. Басога думали, что он вырастет мрачным, угрюмым, если его близкие не будут шумно радоваться во время совершения обряда [45, с. 10].

Многие представления переплелись в этом празднике выхода матери к близким. И все же доминировала одна тема — тема очищения, разрыва контакта с мифическим пространством и возвращения к нормальному образу жизни. Эта же озабоченность отмежеванием роженицы и ребенка от мифического мира прослеживалась в ритуале «похорон» последа. Но в этом обряде отчетливо различимо еще и стремление умиротворить, умиловить мифические силы.

Дж. Кибе отмечал, что кикую «хоронили» послед и пуповину в поле, земля которого раньше не обрабатывалась, и закрывали их там зерном и травой. По мнению ученого, «необработанное поле — это символ плодородия, силы и свежести, и его использование подобно молчаливой молитве о том, чтобы чрево матери оставалось обильным и сильным для рождения новых детей» [120, с. 10]. Вероятно, использование зерна в обряде имело именно такой смысл, но дикое поле — это, очевидно, часть мифического пространства. «Хороня» там послед, кикую как бы возвращали действующим в нем силам их «часть» только что появившегося на свет существа. Этим жестом ребенок отделялся от мифических сил, начиналось его очищение от скверны предродового контакта с мифическим миром, из которого он вышел.

Знаменательно, что по представлениям, довольно широко распространенным в Тропической Африке, послед считался «братом» или «сестрой» новорожденного. По наблюдениям французской африканистки Ж. Дитерлен, западносуданские догоны видели в последе «живого близнеца» младенца [69, с. 223]. Угадийские басога звали плаценту «старшим братом» родившегося ребенка [45, с. 6].

У этой этнической группы существовало несколько различных обрядов «похорон» последа, или «китани». Некоторые кланы закрывали его у дверей дома — справа, если родился мальчик, и слева, если девочка. Другие — в самой хижине. Однако большинство кланов басога закапывали «китани» в бананнике или относили в

саванну, где и оставляли. Как ни различны эти традиции, в конечном счете они отражали один и тот же ход мысли: возвращение плаценты мифическим силам знаменовало очищение матери и ребенка, было первым шагом к включению ребенка в общинный коллектив. М. Р. К. Батамукува писал, что, когда отец младенца при «похоронах» последа ударял палкой по выкопанной для захоронения ямке, его сестра говорила: «Если этот ребенок принадлежит к нашему роду, то пусть он живет подольше, но если нет, он должен жить только два дня и умереть». При совершении обряда присутствующие повторяли название клана, его тотем, говорили, откуда они и кто их отец. Отныне предки клана знали, кто перед ними [45, с. 8].

В некоторых случаях в мифический мир возвращался не только послед, но и сам ребенок. Возвращали тех, кто был отмечен мифическими силами как принадлежащий их миру. Это были дети, страдающие различными физическими недостатками, дети, зачатые с нарушением племенных табу, дети, появившиеся на свет не так, как считалось нормальным. Угандийский ученый Е. Е. Мшана перечислил признаки, выделяющие отмеченных духами детей у этнической группы вапаре. Духам, думали вапаре, принадлежат шестипалые дети, дети, родившиеся преждевременно, двойни и тройни, ребенок с закрученной вокруг головы пуповиной или родившийся «в рубашке», зачатый прежде чем истекли четыре-пять месяцев после предыдущих родов, ребенок, которого женщина понесла до того, как прошла обряд инициации, младенец, появившийся ногами вперед или в момент родов случайно коснувшийся земли рукой или ногой. Были и другие признаки, отмечавшие детей, которых следовало вернуть в мифическое пространство [160, с. 6—7].

Решение родителей не возвращать таких детей духам могло иметь для всей общины тяжелые последствия. Е. Е. Мшана писал, что, по представлениям вапаре, если вы сохраняете такого ребенка, духи не дадут вам того, о чем вы их просите. При междоусобице весь край жестоко пострадает, и много людей погибнет, так как аномальные дети оскверняют всю страну. Духи знают, указывал исследователь, что дети принадлежат им, и, если они вырастут, духи будут иметь право забрать себе любого взрослого человека. Почему же маленький ребенок должен быть причиной смерти взрослых? — спрашивали вапаре [160, с. 7].

Обычай, таким образом, требовал смерти несчастных детей. В большинстве случаев они относились далеко за пределы деревни и помещались на краю скалистого обрыва. Малейшее движение ребенка вызывало его падение и гибель. Те немногие, кто выживал, пожирались дикими зверьми [160, с. 7].

Далеко не везде в Тропической Африке обычай был столь суров. На другом конце континента, среди нигерийских йоруба, дети, родившиеся с физическими недостатками, карлики и альби-

носы, были в глазах их сородичей «эни-ориша», или «родственниками бога-творца». Их передавали верховному жрецу бога Оришанла, носившему титул «абориша», который брал на себя заботу об отверженных, и они становились членами его дома. Исключенные из родовых групп, эти дети, вырастая, не могли занимать какого-либо места в традиционной общественной иерархии, тем более становиться главами домов, старшинами деревень или верховными князьями. После смерти они не включались в круг родовых предков и хоронились за пределами общинного кладбища. Им оставалось в жизни лишь служение богу Оришанле [29, с. 77].

Все эти факты подтверждают, что рождение человека находилось, по архаичным представлениям, в центре сложных, противоречивых взаимоотношений между родо-племенным коллективом и общиной. В период беременности будущей матери и момент родов мифический мир опасно надвигался на общину, угрожая при малейшей неосторожности с ее стороны осквернением. Как никогда остро, в это время родо-племенной коллектив ощущал свою зависимость от мифического мира, видел сложную двойственность своих взаимоотношений с силами, которые, с одной стороны, укрепляли его новым человеческим существом, а с другой — грозили многими бедами при нарушении предписанных ими ритуальных норм.

Идеи западносуданских догонов о развитии плода в чреве матери позволяют еще глубже понять подоплеку окружающей беременность и роды обрядности. По наблюдениям французского этнографа Ж. Дитерлен, девять месяцев, предшествующие появлению на свет нового человека, были, как верили догоны, периодом его скрытого движения от мифического прамира к людскому обществу, причем этот путь сопровождался глубокими превращениями зародыша будущей человеческой личности.

В области Санга, среди догонов, жених при появлении первых месячных у его невесты дарил ей сома. Эта рыба была выловлена мужчинами общины в ходе коллективной рыбной ловли в общем пруду, когда тот начинал пересыхать. Рыба ловилась руками и, выпотрошенная, высушивалась, подвешенная к деревянным стропилам хижины. Девушка съедала ее целиком, оставляя нетронутыми лишь кости. Считалось, что эта рыба вертикально разместится в ее груди, образуя как бы будущий плод. После замужества эта рыба-плод начинала развиваться, причем первоначально формировался грудной плавник. Через десять недель догонского календаря, или на пятидесятый день, тело рыбы принимало окончательные очертания.

Примерно через месяц после того, как женщина обнаруживала свою беременность, муж вновь дарил ей сома, также выловленного в общем пруду. Вторая рыба как бы обволакивала первую, превратившуюся в плод. Ж. Дитерлен отмечала, что, по представлениям догонов, в ребенке к этому времени соединялись четыре

изначальных элемента — огонь, воздух, земля и вода. Кроме того, съеденные матерью рыбы наделяли ребенка «душами», которые и определяли его будущую личность. В последние месяцы беременности матери догоны говорили, что «ребенок плавает в ее груди как рыба», а новорожденного сравнивали с «живой рыбой» [69, с. 219—222].

Эти представления догонов позволяют предполагать, что они признавали существование возобновляемой с каждым новым рождением связи человека с тем изначальным миром, который был некогда сотворен богом Номмо. В процессе зачатия человек как бы выходил из древней водной стихии, которую символизировал общинный пруд, а в чреве матери совершались его превращения, происходила трансформация из мифической рыбы в человеческое существо. Иначе говоря, истоки человека находились в мифическом мире, и его становление в миниатюре повторяло движение всего человечества из мифического времени и пространства в мир культуры. А пока происходило таинство перемещения человека из древней водной стихии к людскому обществу, община, новым членом которой он должен был стать, находилась в постоянном тесном общении с мифическими силами и с помощью многообразных обрядов обеспечивала нормальный характер его скрытых метаморфоз до появления на свет и позднее.

Догоны — не единственный африканский народ, так представлявший зарождение и утробный период развития ребенка. Французская исследовательница культуры само, небольшой этнической группы Верхней Вольты, Ф. Эритье-Изар писала, что согласно мифическим представлениям этого народа зародыш первоначально имеет форму жабы и лишь к концу беременности принимает человеческий облик [99, с. 244]. У ламба Замбии в течение лунного месяца, а иногда и дольше, отцу не разрешалось прикасаться к новорожденному, потому что он был «подобен воде». «Сначала пусть он станет тверже и обретет человечность», требовал обычай ламба. До истечения лунного месяца младенец вообще не признавался человеческим существом [70, с. 134].

Сходные взгляды бытовали у трансваальских венда. В их среде ребенок до появления у него зубов считался как бы состоящим из воды, его еще не признавали за человека и относили к категории вещей. Если новорожденный умирал, его не оплакивали и тайно хоронили у воды, на берегу реки. Так же поступали с младенцем, страдавшим физическими недостатками. Его погребали в глиняном горшке, на речном берегу, причем это не считалось убийством. «Ведь он еще не человек, он — вода», — объясняли венда [191, с. 27—28].

Итак, рождение человека было плодом длительного взаимодействия общины и мифических сил, в фокусе которого находились мать и отец будущего ребенка. Женщины, страдающие бесплодием, мужчины и женщины, не создавшие собственной семьи, вос-

принимались их сородичами как помеха этому сотрудничеству, более того, как его нарушители. В бесплодии архаичное сознание видело проявление гнева мифических сил, наказание ими женщины за ее вольные или невольные нарушения родо-племенных табу. А такой гнев не мог не затрагивать всего общинного коллектива, он бросал тень на все его существование.

Но не только само появление нового члена рода было результатом взаимодействия мифических сил и общины. В древнем африканском обществе социальное развитие индивидуума происходило скачкообразно, от стадии к стадии. Детство сменялось отрочеством, отрочество — зрелостью. Важными вехами были создание собственной семьи, наконец, старость. Каждый из этих узловых, переходных моментов в жизни человека сопровождался повторным обращением общины к мифическим силам.

С каждым новым шагом по возрастной лестнице человек все дальше уходил от первозданной дикости и все полнее включался в социум, в мир культуры, все основательнее освобождался от скверны и все ближе подходил к ритуальной чистоте. От безличия, асоциальности, младенчества он поднимался ко все более ответственному социальному положению, пока наконец после смерти не вступал сам в круг родо-племенных предков и не поднимался к павтеону, где жили боги. Движение человека от ступени к ступени происходило через циклическое отбрасывание его «темной» стороны: в младенчестве — вынесенной из мифического пространства «животности», в юности — сохранившейся от детства дикости, при женитьбе — ущербной неполноценности, после кончины — тлейной телесной оболочке.

Несоответствие возраста общественному положению крайне болезненно сказывалось на умонастроении человека. Ребенок, посвящение которого в юноши затягивалось, подвергался издевательствам со стороны своих сверстников и остро ощущал собственную социальную неполноценность. Источником многих личных трагедий становилось вынужденное холостячество. В рамках больших, насчитывающих три-четыре поколения, семей были нередкостью напряженные конфликты между ее старейшинами, добивавшимися самостоятельности и права возглавить собственный семейный коллектив. В противоречии между возрастом и социальным статусом проявлялись двойственное отношение архаичного сознания к человеку, который в его глазах был одновременно и рабом, и богом. Он был рабом общины, где его движение по ступеням иерархии происходило почти автоматически, чуть ли не помимо его воли, и он был богом, поскольку нес в себе начало, которое с течением времени позволяло ему приобщиться к числу покровителей общины — ее родоначальников и прародителей.

Находясь в центре взаимодействия общины и мифического мира, человек был теснейшим образом соединен как с родичами, так и с мифическими силами. И община, и миф накладывали глу-

бочайший отпечаток на структуру индивидуума, на весь ход ее изменений и превращений. Вместе с тем каждый отдельный человек оказывался в точке пересечения двух линий социальных связей — родственных, объединяющих людей одной крови, и возрастных, зачастую не менее прочно сплавивавших людей одного поколения. Родственные и возрастные узы в их взаимодействии также оказывали значительное влияние на формирование человека и крепко привязывали его к общине.

ДЕТСТВО И ОТРОЧЕСТВО

После родов проходило несколько дней, и ребенок получал имя. Это была торжественная и одновременно радостная церемония: в состав семьи, всего рода включался новый человек. Родители не сами выбирали имя, обычно это делал глава большой семьи, ее патриарх, который обращался за советом к предкам.

У басога, когда наступало время наречения ребенка, его отец и мать направлялись к старейшине семьи. Отец говорил ему: «Я принес к тебе ребенка, которому нужно имя». Если младенец был мальчиком, он вручал старейшине двух петушков, если девочкой — двух курочек. Старейшина, им был обычно дед ребенка, называл кур именами покойных сородичей и, взяв птиц, обращался к предкам: «Если ты, Бабирие, хочешь вернуться, ты должен первым спрыгнуть с крыши этого дома. Если хочешь вернуться ты, Намби, то тебе надлежит спрыгнуть первым с крыши дома. Мы будем рады встретить любого из вас в нашем роде, чтобы он мог расти». Произнеся эти слова, он забрасывал кур на крышу, где те оставались какое-то время. Когда одна из них наконец спускалась оттуда, старейшина приветствовал ее: «Спасибо тебе, Намби (или Бабирие), за возвращение. Мы очень рады». Все присутствующие на церемонии громкими возгласами выражали свою радость: ребенок отныне имел имя [45, с. 16].

Иначе происходило наречение новорожденного именем среди гвинейских киси. У них этот обряд назывался праздником «детской прически» и совершался на восьмой день после родов. Отец и старейшины его рода собирались перед домом, у стены которого на циновке сидела мать. Рядом с ней, на другой циновке, располагалась старуха, державшая на коленях младенца. Вторая старуха обривала предварительно намыленную голову ребенка, обмывала его в теплой воде с мылом, а затем дула во все отверстия его маленького тельца. Сбритые волосы помещались в наполненную водой миску, затем просушивались в куске ткани и передавались отцу. Он должен был вложить их в кожаный футляр и надеть на шею сына.

После того как ребенок вымыт и тщательно обтерт полотенцем; женщины спрашивали, каким же будет его имя. Глава рода

или дед ребенка брал в руку красный орех кола и прикладывал его ко лбу новорожденного. Через несколько мгновений он клал его в миску с волосами мальчика и говорил: «Сьяфо, сьяфо, его будут звать Манса Каmano». Значение слова «сяфо» неясно, а именем Каmano назывался род.

Радостные женщины хлопали в ладоши, пели и танцевали перед ребенком, чтобы «оказать ему честь». Церемония завершалась раздачей подарков и угощением. Тело младенца растиралось пальмовым маслом.

Первый сын в семье киси обычно нарекался именем его деда по отцовской линии, первая дочь — именем бабки по матери. В будущем взрослые, шутя, будут нередко звать мальчика «дедушкой». Дети, которые появятся в семье позднее, получают имена покойных родственников отца по их старшинству, но никогда новорожденному не дадут имени ребенка, скончавшегося в детские годы. В некоторых случаях детей называли «первым» — Саа, «вторым» — Тамба, «третьим» — Фара и т. д.

Подчеркивая важность обряда, Д. Пом писала: «Во время первого выхода роженицы новорожденный торжественно представлялся родственникам по отцу, которые, нарекая его именем, принимают в свой круг, дают ему определенное положение в обществе. Принадлежность к такому-то, а не к другому роду — это факт капитальной важности, поскольку от него зависят будущие отношения ребенка: принадлежность к роду определит круг его родных, союзников, запретных для него женщин, рекомендуемых невест. Рисовые поля, другие земли, которые человек может обрабатывать, входят во владения рода. Принадлежность к роду, указывая ребенку его предков, определяет очень важные ритуальные связи. В отношениях с внешним миром индивидуум отождествляет себя как с каждым из живущих членов рода, так и с родом в целом» [180, с. 110—111].

Французская исследовательница справедливо отметила важность обряда наречения новорожденного как способа его включения в родовую коллектив. В ходе церемонии ребенок омовением очищался от скверны, обретал наконец свою человеческую сущность. Вместе с тем ребенок не только вводился в состав рода, но, получая имя, устанавливал особые отношения с предком, который носил это имя ранее.

Согласно широко распространенному убеждению, во внуке как бы воскресала душа его умершего деда, который возвращался к людям. У некоторых этнических групп существовало мнение, что любой из предков мог перевоплотиться в новорожденном. Так, нигерийский исследователь Дилим Окафор-Омали описал обряд игба агу, существовавший у восточнонигерийских игбо. Это была скромная, не сопровождавшаяся празднествами церемония. Отец ребенка ограничивался тем, что просил деревенского прорицателя выяснить, кто из предков возродился в потомке.

Когда прорицатель отвечал на этот вопрос, из дерева вырезалась конусовидная фигура — окпенси, которая представляла этого предка. Она помещалась в специальном здании — обу, где вместе хранились окпенси всех членов семьи. Там им подносились орехи кола и совершались в их честь возлияния пальмового вина. Там же к ним обращались с молитвами [173, с. 47].

Тем не менее у некоторых африканистов существует сомнение, можно ли говорить о новом воплощении умершего в ребенке. Некоторые исследователи предполагают, что правильнее говорить об установлении особых связей между внуком и его покойным дедом или кем-то другим из его предков. Один из тех, кто с особой настойчивостью и убедительно отстаивает эту точку зрения, — бельгийский африканист Л. де Хейш, — крупный знаток мифологии балуба. Он отмечал: «Когда балуба утверждают, что покойный рождается вновь „в соответствии с именем“ они ясно оговаривают, что эта идея „перевоплощения“ — всего лишь оборот речи, исключаящий всякую мысль о метампсихозе». У балуба, уточнял Л. де Хейш, покойный сородич является во сне будущей матери и выражает ей свои добрые намерения в отношении ребенка, который и получает его имя. В некоторых случаях посредником между ребенком и его предком мог быть и колдун. Имя предка, полученное «еще в груди матери», считалось у балуба священным, запретным, и в повседневной жизни человека звали его прозвищем.

Подтверждая свою мысль, этнограф отмечал, что сходный обычай существовал у этнической группы санга, подвергшейся значительному влиянию культуры балуба. Согласно верованиям санга, «покойный не находится лично в ребенке, он присутствует в нем лишь мысленно, своими намерениями». Характерно, что в тех случаях, когда санга были не удовлетворены отношением предка к ребенку, они легко разрывали существующую между ними связь и обращались за помощью к другому предку. Очевидно, что они не смогли бы позволить себе такую вольность, если бы в новорожденном возрождался дух его прародителя [102, с. 235—236].

Английский этнограф М. Фортез, анализируя традиции, окружающие наречение ребенка у талленси Северной Ганы, высказал мнение, которое близко взглядам Л. де Хейша. Он писал, что талленси давали детям два имени — первое отражало какое-то важное событие в жизни родителей или их настроение, тогда как второе, тайное, устанавливало глубокую личную зависимость новорожденного от предка-хранителя, который в будущем станет оберегать его жизнь [88, с. 312].

У некоторых африканских этнических групп было обыкновением «наследование имени». В частности, такой обычай известен среди замбийских луапула. После смерти человека его имя оставалось достоянием рода, и по прошествии некоторого времени род

выбирал кого-то, кто наследовал это имя. Такой человек отныне занимал в общине как бы два положения и обладал двумя именами, причем унаследованные им положение и имя считались главенствующими. Так было потому, что наследованное имя принадлежало человеку либо старшего поколения, либо старшему представителю того же поколения, что и наследник. Вместе с именем к тому переходили жены умершего, а также некоторые личные предметы, в частности пояс [64, с. 86, 98].

Этот интересный обычай, с одной стороны, раскрывает значение, которое луапула придавали имени, а с другой — подтверждает обоснованность сомнений тех ученых, которые не признают существования у африканцев веры в перевоплощение предков. Ведь выбор имен в роде луапула из поколения в поколение оставался неизменным, тогда как круг предков, по мере того как эти поколения сменяли друг друга, продолжал расширяться. В глазах луапула имя имело самодовлеющую ценность.

Что же видело в имени архаичное сознание? Какое значение оно ему придавало?

Первое, что обращает на себя внимание, — это заключенный в большинстве собственно африканских, а не заимствованных имен глубокий смысл. В совокупности они выражали этические взгляды этноса, его чаяния и надежды, его верования. Очень часто, изучая имена, можно увидеть, что вызывало в народе особую тревогу, что воспринималось с повышенной обостренностью. И психология народа, и его культура запечатлены в именах, которыми родители нарекали своих детей.

Историк из Сьерра Леоне Дж. Сори Конте рассказал о том, как влияла на выбор имени у его родного народа — менде — забота матери и отца о сохранении ребенка. Он писал, что в именах содержалось обращение к предкам, мольба о защите новорожденного и просьба простить невольное пренебрежение к их памяти, которое могло навлечь на дитя гнев. В качестве примера ученый привел имя Жибао, которое давалось мальчикам. Оно означает «Спаси его» и использовалось матерями, уже потерявшими не одного ребенка. Имя Ману — девичье. Его буквальный смысл — «Посочувствуй». Это был призыв к духам вспомнить о страданиях, пережитых матерью в родах. Имя Гбегима давалось ребенку, которым родители особенно дорожили. Оно значило «Оставь его». Дж. Сори Конте отмечал, что иногда мать, утратив нескольких детей, давала зарок, что рожает в последний раз. Такой последний ребенок и получал это имя.

В некоторых именах начинал звучать вызов духам. Менде верили, что открытый вызов может напугать предков и ведунов и побудить их отказаться от антиобщественных деяний. Ведь в большинстве случаев, по народным представлениям, именно ведьмы, ведуны и предки были виновны в ранней смерти детей. Иногда в отчаянии родители пытались обмануть враждебные им силы

и называли детей Коршуном, Змеей, Собакой в надежде, что такие имена «скроют» ребенка [200, с. 139—145].

Интересно отметить, что аналогичный способ защиты новорожденного был выработан и культурой йоруба. Когда мать теряла одного ребенка за другим, йоруба верили, что она рождает особого духа — абику, который вновь и вновь воскресает в ее груди, чтобы после рождения сразу же «умереть» и соединиться с другими абику. Родители пытались в таких случаях всеми средствами отогнать абику, и одно из них — уничижительное имя, даваемое ребенку, которого хотели сохранить. За такими именами скрывалась надежда, что абику не захотят призвать к себе новорожденного по имени Кусок Разбитой Калекасы, что их смутит ребенок Гора — Окуту или Скалистая вершина — Ота.

Иногда йоруба давали ребенку имя, призванное укрепить его решимость остаться среди людей. Новорожденного называли Мааломо или Больше Не Уезжай, Банджоко или Сиди Спокойно. Его предупреждали, что, если он умрет, ему не смогут выкопать могилу, чтобы похоронить достойно. Такое предупреждение заключалось в имени Иледи [115, с. 84].

В Гане среди ашанти родители, потерявшие нескольких детей, также прибегали к обману враждебных им духов. Р. Рэттри писал, что одним из применявшихся способов было добавление к имени ребенка слова «раб». Так мальчик Коджо превращался в «сына раба Коджо». Этот же смысл имело прибавление к имени слова «моси», названия этнической группы, у которой некогда ашанти захватывали много рабов. Временами, отмечал английский ученый, родители шли дальше, и на лице ребенка делались шрамы, свидетельствующие о его принадлежности к классу рабов. Наконец, некоторых детей посвящали богам, которые принимали их под свою защиту. Таким детям позволяли отпускать длинные волосы, их охраняли многочисленными оберегами [187, с. 65].

Эта глубокая обеспокоенность будущим ребенка принимала в древнем африканском обществе болезненные, чуть ли не истерические формы. Но и смертность среди детей была огромной. Положение усугублялось в связи с широким распространением венерических болезней, обрекавших сотни тысяч женщин на бесплодие. Врачи, работающие в Тропической Африке, обнаруживали, что и в саванне, и в зоне леса от колониальной эпохи сохранились «островки бесплодия», где 30—40 процентов женщин не могли иметь потомства [157, 16. I. 1980]. Легко понять как в этой обстановке усиливалась общая атмосфера страха перед утратой ребенка, какое безысходное отчаяние временами охватывало молодые семьи.

Один из первых нигерийских историков и просветителей С. Джонсон отмечал, что каждый йоруба имел три-четыре имени. Первое из них — ребенок, по выражению йоруба, приносил с со-

бой: оно описывало обстоятельства его рождения. Так, близнецы назывались Тайво и Кехиде. Ребенок, родившийся после близнецов, получал имя Идову. Дети, появлявшиеся на свет ногами вперед, звались Иге. Именем Дада отмечали младенца с курчавыми волосами.

К этой же группе, по мнению историка, относились имена, описывающие настроение родителей ребенка при его рождении или общественное положение его семьи. Айдоле означало, что «радость вошла в дом», Акинеле — «дому нужен бойкий мальчик». Называя дочь Моренике, мать говорила: «У меня есть кого приласкать». Имена, в состав которых входили слова «аде» — корона, «олу» — вождь, «ойе» — титул, подтверждали, что их носитель принадлежит к титулованной семье или семье вождя. Если в имени ребенка было слово «ориша» — бог, то это значит, что его родители поклоняются тому или иному богу — орише.

Эти имена относились к группе оруко, наряду с которой существовала вторая группа — орики. Имена этой группы говорили главным образом о тех качествах, которые родители хотели бы видеть у детей. У мальчиков это были храбрость, мужество, твердость характера, у девочек — нежность и мягкость. Отец и мать обычно звали ребенка «орики», но со стороны детей было верхом грубости обращаться к родителям этим именем. Наконец, третье имя — «ориле» тождественно фамилии европейских народов и указывает на род, к которому принадлежит ребенок [115, с. 80—87].

Большая группа имен указывала время рождения ребенка. В частности, они были широко распространены среди менде Сьерра-Леоне. Дж. Сори Конте, в частности, отмечал, что женское имя Мафе означает, что девочка родилась после полудня. Мужское Кафе давалось мальчику, родившемуся после полудня. Имя Мабинде сообщало, что его владелец появился на свет ночью, а Магенда — что девочка рождена утром. Мужское имя Джума говорило, что мальчик родился в пятницу, мужское Сундима значило «рожденный в воскресенье» [200, с. 143]. Такие имена, принятые у многих африканских народов, показывали, с каким моментом социального времени наиболее тесно связан тот или иной человек, какой день недели или какая часть суток особенно ему благоприятны или, напротив, опасны.

Многочисленные имена одного человека были своего рода координатами, позволяющими точно определить его место в семье, его положение в роде, и в частности его связи с предками. Кроме того, имена в известной степени предопределяли вообще будущее ребенка. Поскольку в них была запечатлена воля его предков и родителей, они оказывали влияние на судьбу младенца. В конечном счете благодаря своим именам ребенок оказывался в фокусе мощных силовых потоков, в центре различных положительных и отри-

цательных воздействий. Вместе с тем его имена были не только своеобразными проводниками влияющих на человека внешних социальных и мифических сил, но обладали огромным самостоятельным значением. Они были как бы знаками личности, в которых выражалась ее индивидуальная неповторимость.

О существовании живой, тесной связи между человеком и его именем свидетельствуют многочисленные факты. Так, баконго перили, что новорожденный до получения имени не является человеком, он всего лишь кимпиату — гусеница или куколка бабочки. Лишь после наречения именем младенец обретал человеческую сущность. Повитухи поэтому заботились о том, чтобы дать ребенку хотя бы временное прозвище, основываясь на знаках, которые они наблюдали при родах [215, с. 220].

Эта же связь имени и человека проследживается в обычае баконго изменять имя по мере внутренней перестройки человеческой сущности, происходившей не один раз на протяжении жизни. Когда юноша, достигая половой зрелости, вступал в нзо-лонго — группу молодежи, готовящейся к церемонии инициации, когда он проходил через ритуал посвящения в тайную секту кимпази или же подвергался обрядам, связанным с культом некоторых духов нкита-нкиси, его внутренняя сущность претерпевала изменения. Одновременно он обретал другое имя, указывающее на его новое состояние.

М. Пало-Марти, французская исследовательница культуры дагомейских сабе, родственной йдуба этнической группы, отмечала, что лица, посвященные в культ того или иного божества, переживали полное изменение своего «я», оставляя прежнее имя и получая новое. Столь глубокую перестройку сущности человека сабе объясняли тем, что в ходе посвящения в культ бога посвящаемый переживал ритуальную смерть и, обновленный, рождался к новой жизни. Его старое имя становилось запретным. Сабе утверждали, что, если по небрежности или злему умыслу кто-то произнесет прежнее имя посвященного, тот умрет [176, с. 325].

Знание имени человека давало его врагам возможность оказывать злое влияние на его судьбу. У сабе колдун, прежде чем приступить к совершению обрядов, призванных воздействовать на чью-то жизнь, требовал, чтобы ему сообщили имя его будущей жертвы [176, с. 326]. Ж. Ван Винг писал, что, по поверьям баконго, для того, чтобы проклятие и сопровождающие его обряды задели самую суть проклинаемого человека, следовало знать его имя. Он отмечал, что из страха перед магическими влияниями баконго с крайней неохотой сообщал постороннему свое истинное имя, название клана, имена близких и друзей. Когда человек был тяжело болен, ему могло навредить даже простое упоминание его имени. Так, старики баконго избегали произносить имя человека с кровоточащей раной. «Это могло бы причинить ему вред», — объяснял ученому вождь Мбемба [215, с. 290].

В этих условиях во многих районах континента возник и укоренился обычай давать человеку два имени — одно тайное и одно общественное. М. Фортес подробно описал эту традицию у талленси. По его наблюдениям, в общественном имени находило выражение либо значение, которое имело для семьи рождение ребенка, либо чем-то важное для семьи событие. Так, первый ребенок, родившийся в семье вождя района Тонго после вступления на престол, всегда назывался Согат или «далеко запрятанный». Это был намек на недавнее положение отца, который был «скрыт» в темноте обыденной жизни, но позднее триумфально проявил себя. Что касается тайного имени, то у талленси оно отмечало человека как индивидуальность, выделяющуюся среди других членов рода и находящуюся под особым покровительством оберегающих его жизнь предков. Именно как носитель второго, тайного имени он приобретал в общине соответствующее ему положение. Под этим же именем человек был известен Судьбе, влияющей на все течение его жизни [88, с. 312].

Существование имени-маски подчеркивает важность истинного имени, скрываемого от чужих. Его значение нельзя полностью оценить без роли, которая отводилась архаичным сознанием слову как звуковому знаку вещи. Характерная подробность: у баконго магическое средство обретало силу лишь после того, как получало название. Имя, этот знак высшего существа — человека, было Словом с большой буквы. Поскольку в нем была запечатлена сущность человека, закреплены его связи с родом и его прародителями, поскольку им зачастую предопределялась судьба личности, этот знак занимал особое положение в охватывающей все мироздание системе знаков-символов.

Обретая имя, ребенок делал первый шаг по ступеням лестницы, на которые ему предстояло подняться в жизни. Но его ум еще незрел, поступки — безответственные, его человеческая сущность полностью не сформировалась, и поэтому окружающее общество не допускало его к обрядам, к участию в праздниках и делах. Прежде чем это произойдет, ребенок должен был получить воспитание и пройти через тяжкую пробу обрядов и посвящения.

Нежность и забота окружали грудного младенца. Английская писательница Айрис Андрески, опубликовавшая взволнованную, полемичную по духу книгу «Старые женщины рассказывают», отмечала: «Африканские матери не боятся баловать детей. Им трудно понять европейскую женщину, которая кладет младенца в кроватку или коляску и позволяет ему плакать, пока он не заснет. Правда, африканские женщины успокаивают плачущих детей не только из жалости: если соседи или родственники услышат детский плач, они скажут, что мать изменяла мужу во время беременности и вот теперь ребенок упрекает ее за это и требует, чтобы она призналась в своем грехе. Пока мать занята хозяйством, за детьми обычно присматривают малолетние няньки и старшие сестры.

Если их нет, мать привязывает ребенка за спину и повсюду носит с собой. Встреча двух нигерийских матерей — очаровательное и трогательное зрелище: сначала они кланяются друг другу и обмениваются обычными приветствиями, а затем поочередно поворачиваются спиной и показывают друг другу своих детей» [3, с. 56].

Всю последующую жизнь сыновья и дочери помнят материнское тепло, и мать священна в их глазах. Вступающий в брак мужчина в прошлом был обычно значительно старше своей невесты и поэтому раннее вдовство часто становилось уделом женщин. Но если у матери было много детей, ей можно не бояться одиночества или отсутствия куска хлеба на старости: сыновья и дочери окружают ее заботой.

Время, когда ребенок спускался с материнской спины на землю, было для него особенно опасным: подстерегали многочисленные болезни. По наблюдениям врачей, именно в этом возрасте детская смертность особенно велика. К тому же, как справедливо писала А. Андрески, вместе с младенчеством кончалось беспечное существование ребенка. Йоруба говорили, что он вступал в разум.

С мыслями английской исследовательницы перекликались наблюдения угандийца М. Р. К. Батамукувы. Он писал о том, с каким нетерпением в семьях басога ждали первых слов ребенка. Его всячески поощряли говорить, учили произносить отдельные слова. Малыш начинал с выражений приветствия и прощания, с помощью матери и отца овладевал словами, нужными, чтобы попросить еду, воды и т. д. Всегда окруженный людьми, он имел возможность слышать их разговоры, подражать им, петь.

Как только малыш достаточно подрастал, чтобы самостоятельно сидеть, мать или кормилица давали ему игрушки, которыми он забавлялся. Его первые попытки ползать, затем ходить радостно приветствовались. К коленям ребенка прикреплялись колокольчики, сделанные деревенским кузнецом; их звон побуждал малыша переступать ножками, двигаться. Мать или старшие братья протягивали ему руку и помогали пройти из конца в конец двора.

После того как ребенок начинал ходить, мать и все ближние принимались обучать его нормам поведения и этикета. Его учили преклонять колени перед старшими, правильно сидеть во время еды, мыть перед едой руки, благодарить, принимать подарки, по обычаю, двумя руками. Детей поощряли знакомиться с духовными и культурными ценностями народа и, в отличие от порядков, существующих у ряда других этнических групп, им разрешалось присутствовать на религиозных церемониях [45, с. 19].

Исподволь, с раннего детства, малышей готовили к тому, чтобы они выросли полноценными членами родо-племенного коллектива, чтобы у них было развито сознание ответственности перед общиной. Рассказывая о воспитании детей среди гвинейских ковыяги, французская исследовательница М. Жессэн писала, что примерно с четырех лет мальчик начинал все больше времени

проводить с отцом и своими товарищами-однолетками, а девочка тогда же узнавала, что забота о поле, воде, домашнем хозяйстве — это удел женщины. С ранних лет она подключалась к занятиям матери, стремилась перенять у нее знания и опыт. Так, дочь горшечницы играла у ног матери, изготавливая из глины маленькие горшки и миски. Она применяла приемы, которые у нее подсматривала. Впрочем, подчеркивала М. Жессэн, игра и труд не противостояли друг другу, и девочка с радостью, легко в обществе сестер и подруг училась ухаживать за малышами, готовить еду, работать в поле, приносить домой воду и собирать хворост в лесу для домашнего очага. Играя с куклой из кукурузного початка или корня маниоки, девочка готовилась к роли будущей матери. Очень часто мать перед уходом в поле поручала ей присмотреть за младшими братьями и сестрами.

И мальчики и девочки деревни объединялись в возрастные группы [92, с. 29]. В них они приобретали навыки общения со сверстниками, учились дисциплине и организованности. Участие в жизни групп явилось важной формой самовоспитания.

Стремление скорее вырасти и приобщиться к миру взрослых искусно поддерживалось у детей всем обществом. У живущей в восточном Сенегале небольшой этнической группы бедик ребятишки в возрасте до 13 лет звались «беловатыми». Исследователь культуры этого народа П. Смит объяснял это название тем, что голые тела ребятишек обычно бывали покрыты серой пылью. Но, по-видимому, допустимо и другое его истолкование. Полуголые, не испытывающие чувства стыда, не соблюдающие важных для взрослых запретов дети были в глазах старших «промежуточными» существами, находящимися как бы на полпути из мира дикости к миру человеческого общежития. Цвет кожи — средний между белизной призраков и черной кожей человека — соответствовал их промежуточному состоянию.

Вся система воспитания у бедик была призвана помочь детям, когда наступит время, выйти из этого состояния. Мальчики деревни объединялись в группу, во главе которой стояли представители двух главенствующих родов — Кейта и Камара. Совместно дети принимали участие в деревенских празднествах, в некоторых религиозных обрядах. Иногда они сооружали на несколько дней свой «мужской» дом — миниатюрный гандьягар. Он располагался к северу от мощного сырного дерева, своеобразного центра общинной жизни [199, с. 187]. Постепенно дети приобщались к делам и заботам родной деревни.

Огромное значение в воспитании имело приобщение детей к культуре, к народной истории. Обычно вечерами мальчики и девочки собирались вокруг одного из стариков деревни, который рассказывал им древние предания, сказки, задавал загадки, учил пословицам. Малийский ученый Мадиаан Ли наблюдала, как проходили такие вечера у западносуданских мандингов, где в роли

учителя и воспитателя нередко выступала пожилая женщина, хорошо знающая местные традиции и культуру. Внимательно слушали дети ее сказки о животных, вместе с ней пели песни о народных героях. Так дети учились подражать великим людям прошлого, узнавали историю народа и страны. Мадиян Ли подчеркивала, что песнями и сказками воспитательница прививала молодежи уважение к моральным нормам, таким, как покорность родителям, подчинение жены мужу, почитание старших, преданность, мужество в трудных обстоятельствах [139, с. 110].

Живя в тесном общении с природой, дети рано узнавали названия и свойства растений и минералов, повадки животных. С ранних лет они овладевали трудовыми навыками. Мальчики и девочки получали представление о том, какое место они займут в обществе, став взрослыми, какими будут их трудовые и социальные обязанности. Одновременно они открывали для себя, что их собственная судьба и благосостояние будут зависеть от процветания родной общины. Дети привыкали к мысли о святости, незыблемости общинных порядков. Необходимость солидарности, важность почитания старших, зависимость людей от ушедших в мифический мир предков — все эти принципы прививались им, как говорится, с молоком матери.

Подготовка к инициации, знаменующей социальное признание совершеннолетия подростка, — важнейший момент воспитания. Эту сторону обряда убедительно раскрыл Л. В. Тома, который подчеркивал его первостепенное воспитательное значение. «Обрезание, например, — писал этот ученый, — было школой мужества: кричать во время операции — бесчестье, которое будет преследовать виноватого всю жизнь и незамедлительно навлечет на него новое наказание. Важно справляться со своими нервами: вставать глубокой ночью, заниматься тяжелым трудом, тренировать память, ловкость и умение, не мыться, принимать грубую пищу. Кроме того, следует научиться слепому подчинению приказам старших, не восставать против их желаний или решений, даже несправедливых, не протестовать против оскорблений, обид и ударов. Посвящаемый должен постоянно убеждать себя в необходимости коллективной жизни и общественной значимости мужества (перед лицом опасности или в труде)» [209, с. 414].

Французским этнографом обобщены наблюдения многих ученых, изучавших обряд инициации в традиционных африканских обществах. Действительно, занимая иногда многие месяцы, он был своеобразным пиком, высшей точкой процесса формирования полноценного члена общины. Но его значение не ограничивалось этой ролью, оно было шире. Обрядом инициации затрагивалась суть человека, в жизни которого, во внутреннем развитии завершался один этап и начинался новый.

Смысл круга представлений, окружающих вступление в древнее африканское общество нового поколения молодежи, становится

ся яснее, если приглядеться к некоторым обрядам, совершаемым ранее. Так, среди кикуйю немалую социальную роль играла церемония «второго рождения» ребенка. Родители устраивали ее, когда сыну или дочери исполнилось 6—8 лет.

Для ребенка это было глубоковолнующее событие. Дело не только в том, что, без совершения этого обряда, он не мог в будущем быть допущен к инициации, присутствовать на похоронах отца, жениться, наследовать состояние и принимать участие в религиозных церемониях. Мальчику или девочке все это должно было представляться чем-то далеким и малоинтересным. Что их непосредственно задевало, так это признание старшими их ответственности за свои поступки. Ребенка после «второго рождения» больше не могло осквернить нарушение табу его родителями, но отныне ему самому следовало тщательно соблюдать племенные запреты.

Дж. Кибе подробно описал этот обряд [120, с. 11—13], но, к сожалению, обошел молчанием символический смысл многих подробностей его сложного ритуала. Он упоминает, в частности, что отец и мать на рассвете покидали свой дом и шли к реке, причем отец нес жертвенного барашка, а мать — ребенка. Отец первым пересекал реку и держал барашка так, что тот лишь передними ногами мог коснуться противоположного берега. Мать, следовавшая за мужем, собирала в калекбасу землю, на которую ступал барашек. Каков же смысл всех этих жестов? Дж. Кибе не дает ответа на этот вопрос. Можно лишь предполагать, что родители пересекали реку — символ мифического водного потока, который отделяет царство мертвых от мира живых.

Ученый подчеркивал, что очень важным условием успеха церемонии была ритуальная чистота всех ее участников. Жертвенный барашек не мог иметь пятен и каких-либо физических недостатков. Для участия в обряде родители ребенка приглашали старейшину безупречной репутации и женщину преклонного возраста, утратившую способность рожать детей. Двое других участников — мальчик и девочка, прошедшие через обряд «второго рождения», но еще не достигшие совершеннолетия. Чистую воду для обряда приносили из родника или колодца. Мать и дитя «очищались» особо: у них сбривали волосы с головы.

Все это происходило уже после возвращения с реки и заклания барашка. Приглашенная на церемонию женщина готовила еду из мяса и угощала прежде всего ребенка. Когда тот поест, разрешалось брать мясо остальным. Но не эта общая трапеза была кульминационной точкой церемонии, ею являлось очистительное окропление ребенка и матери. Оно совершалось старейшиной, который обрызгивал мать и дитя водой из калекбасы, принесенной мальчиком и девочкой. Старейшина повторял при этом: «Будьте очищены от зла, идущего от реки». Содержащееся в реке зло — «нгууки» приносило людям болезни, несча-

стве, различные бедствия. Вступив после очищения в дом, мать сажала ребенка между ног, их связывали кишками жертвенного животного. Ребенок начинал кричать, подражая новорожденному. В этот момент в дом входила пожилая женщина, которая делала вид, что бритвой пытается перерезать кишки, соединяющие мать и ребенка. Малыш не переставал кричать, пока наконец женщина не разрешила символическую пуповину. Присутствующие на церемонии громко радовались: ребенок «родился».

У кикую «второе рождение» на несколько лет предшествовало инициации, и в нем проглядывают многие из идей, которые в глазах древнего африканского общества придавали значение и смысл обряду посвящения. Прежде всего, это требование полного очищения от любых пятен, которые может оставить на ребенке нарушение племенных запретов. Оно рассматривалось как неперемненное условие последующего перерождения человека, «скачка» в его внутреннем развитии. Характерно, что обряд был символическим повторением собственно родов. Его можно рассматривать как своеобразную игру, участники которой пытаются воспроизвести имевшие место события ради успешного духовного рождения человека в новом качестве.

Все эти черты, но в широком масштабе, обнаруживаются и в обряде инициации. За нарочитым ритуальным осквернением следовало очищение, причем на этот раз символически повторялась легенда об уходе людей из мира дикости в мир культуры. Символическое отторжение юноши или девушки от дикости завершалось рождением социально ответственного, совершеннолетнего человека. Весь ритуал, охватывавший иногда многие недели и даже месяцы, был торжественным, величественным, временами страшным действием, участники которого как бы вновь переживали мифическую историю становления человеческого общества. Цикл инициационных обрядов служил своеобразным экзаменом готовности человека занять положенное ему место в обществе и являлся одновременно завершающим, наиболее важным элементом подготовки юноши к будущей роли в общинном коллективе. Наконец, внутреннее развитие индивидуума считалось достигшим высшей точки: юноша становился мужчиной, получив право на создание собственной семьи.

Обряд обрезания обычно был составной частью этой великой мистерии. Известно, впрочем, немало этнических групп, у которых он предшествовал собственно инициации. Далеко не везде его совершение совпадало с наступлением половой зрелости. Иногда эту операцию производили после того, как ребенок становился отроком.

Обрезание сравнительно легко отмежевывалось от всего инициационного цикла в силу того, что было наделено вполне определенным самостоятельным значением. Его смысл проникательно подмечен французской африканистской Ж. Дитерлен. Рассказы-

вая об этом обряде у догонов, она писала: «Каким бы ни был пол только что родившегося ребенка, он еще остается андрогинной „рыбой“. Крайняя плоть у мальчика свидетельствует о его женском начале, клитор у девочки — о мужском. Это положение сохраняется до момента обрезания или эксцизии; удаление этих органов устраняет телесные символы, превращая этих „рыб“, до этого двуполых, в девушку или юношу» [69, с. 222].

Обрезанием, следовательно, подводилась черта под периодом жизни человека как существа биологически, а следовательно, и социально неполноценного. Обрядом разрывалась нить, все еще соединяющая юношу или девушку со временем их утробного, скрытого бытия, с пребыванием в мифическом асоциальном пространстве и времени. Общественное значение операции было огромным: ни юноша, ни девушка, не прошедшие обрезания, не могли иметь половых сношений под страхом сурового наказания. В противном случае они не допускались к инициации, им оставался закрыт путь к созданию семьи.

Среди так называемых «переходных обрядов» инициационный цикл выделялся коллективным характером. Обычно старейшины деревни начинали новый круг инициации каждые три-четыре года, когда в деревне подрастало новое поколение сверстников. Совместное участие в обряде объединяло его молодых участников в сплоченную возрастную группу, которая получала особое наименование и занимала определенное место в возрастной иерархии общины.

Инициация — это одновременное «рождение» к новой жизни в качестве полноценного и полноправного члена общины — создавала между сверстниками теснейшие узы солидарности, обязывала их оказывать друг другу помощь. Подлинное чувство братства соединяло их на всю жизнь.

Обряды, составляющие инициационный цикл, чрезвычайно разнообразны. От одной этнической группы к другой изменялись их продолжительность, ритуал, выраженный в нем мифический смысл церемониала. Тем не менее, сравнивая и сопоставляя опыт различных народностей Тропической Африки, можно выделить некоторые если не общие, то доминирующие черты инициационной обрядности. В конечном счете такое сопоставление позволяет яснее увидеть, как архаичное сознание представляло себе развитие личности в процессе сознательно осуществляемого контакта между обществом и мифическим миром.

Каковы же преобладающие признаки инициационной обрядности?

Первый — это отделение и изоляция молодежи от общины. В течение долгих недель, а то и месяцев проходящие посвящение юноши должны были находиться вдали от родной деревни. Им запрещались любые контакты с близкими, которые обычно держались в поведении относительно их положения. У маконде,

например, во избежание соприкосновения с деревней даже огонь в лагерь посвящаемых приносили не оттуда, а разжигали на месте с помощью палочек [96, с. 20]. Только специальные наставники могли посещать ту часть леса или саванны, где жили готовящиеся к инициации юноши.

Столь строгая изоляция была непременным условием успеха всего инициационного цикла. Дело в том, что юноши не просто отделялись от родной общины, а находились в мифическом пространстве, в которое не мог безбоязненно вступать человек. Они размещались либо в священном лесу, либо в саванне вдали от деревни, но всегда там, где сохранялся девственный, не тронутый рукой человека участок природы. Священный лес символизировал мир, которому еще неизвестна культура, мир, еще не преобразованный человеческим трудом. Перемещение посвящаемых в это мифическое пространство — второй общий признак инициационных обрядов.

Оказавшись в священном лесу, посвящаемые и вели себя не так, как в деревне. П. Смит, описывая ритуал посвящения у сенегальских бедик, отмечал, что находящиеся в саванне юноши начинали глаголеть на таинственном языке — модьере, они «забывали» все, что относилось к их прежнему существованию в деревне, и при случайной встрече не «узнавали» отца или мать [199, с. 189]. Характерная подробность: когда находящемуся в лагере юноше что-то предлагали, он брал подарок не правой рукой, как приято, а, поворачиваясь спиной, протягивал назад левую руку [161, с. 63]. Очень часто направляющуюся в лагерь молодежь сопровождали маски, которые символизировали различные мифические силы и предков. Их участие в церемонии подтверждало переход посвящаемых из социального в мифический мир.

Следующий характерный для инициационных обрядов признак — это их воспитательная роль. Время изоляции молодежи было временем ее подготовки к осознанию обязанностей и прав общинника.

Африканский исследователь А. Ндесарио рассказывает, что среди танзанийских чагга готовящаяся к инициации молодежь узнавала, какова ее связь с предками племени, кого им следует почитать и кому приносить жертвы. Юношей знакомили с нормами морали, с их будущими обязанностями в семье и общине, с формами общения с женщинами, с действующими в племени запретами. Они разучивали песни и пословицы, учились понимать обычаи и культуру своего народа. После обряда обрезания воспитание молодежи продолжалось. Ей прививали чувство преданности народу, сообщали сведения об его истории. При этом особое внимание уделялось воспитанию верности и слепого подчинения вождям. Все знания, полученные молодежью, должны были храниться в глубокой тайне от непосвященных. Но преж-

де чем вернуться домой, юноши еще обучались изготовлению копий, луков и стрел, а также другого оружия [167, с. 34].

Проверкой характера и школой мужества были мучительные испытания, через которые проходили посвящаемые. Родители и близкие ждали от них, что они хладнокровно перенесут боль, не дрогнут перед страданием. А обряды, через которые предстояло пройти юношам, действительно требовали немалой стойкости духа.

Как, например, происходил обряд нанесения шрамов у наудебу, небольшой народности Того? Ранним утром старейшины внезапно врываются в дома и силой несли детей к татуировщику. Тот на каждом плече юноши делал по три надреза длиной до 30 сантиметров, покрывал бесчисленными шрамами его лицо [224, с. 66].

От посвящаемых ждали безмолвной покорности, и любые проявления самостоятельности незамедлительно подавлялись. Много лет прожившая среди восточнонигерийских игбо английская исследовательница А. Андрески отмечала: «Хотя церемонии инициации всегда были связаны с отбором воинов, они неизменно влекут за собой отсев наиболее честолюбивых и отважных юношей. С подростками, которые обнаруживают излишний скептицизм или самостоятельность суждений, во время этих церемоний обычно случаются непоправимые несчастья» [3, с. 62]. По ее мнению, этот «обряд приобщения к избранному клану, контролируемому стариками, приводит к самовоспроизводящейся стагнации общества» [3, с. 62].

Процесс воспитания молодежи в ходе инициационного обрядового цикла был направлен на то, чтобы будущие общинники не бросали вызова древним порядкам, а принимали их как священное и незыблемое наследие предков. Рассматриваемая под этим углом зрения инициационная система обрядов была частью социально-идеологического механизма, призванного поддержать устойчивость доклассового общества, подавлять присущие ему внутренние противоречия.

Завершающим моментом инициации было возвращение молодежи в родную общину. Обычно оно сопровождалось праздником — танцами, песнями, пиршеством, выступлениями масок. И часто — очистительными обрядами: следовало смыть скверну, остающуюся от долгого пребывания в мифическом пространстве. За ритуальной «смертью» — уходом из общины в мифический мир следовало ритуальное «рождение» — появление в деревне полноправного общинника.

Формирующие поколения инициационные обряды определяли возрастную структуру общины. Кроме того, они скрепляли узами солидарности, «горизонтальными» связями, группы лиц, объединяемых «по вертикали» общностью происхождения. Тем самым они служили дополнительным и чрезвычайно важным

средством сплочения племени, средством преодоления присущих родовым коллективам центробежных тенденций. Подчеркивая силу связей, объединяющих людей одной инициационной группы, Д. Пом отмечала, что среди малинке Мали сверстники рассматривали друг друга как близнецов. «Бедные и богатые, сыновья знати и потомки рабов,— писала она,— те, кто прошел через испытание инициации, и являются в известной степени близнецами. Двое глав семей, принадлежащие к одной инициационной группе, будут поддерживать друг друга: если оба они входят в совет деревни, то в спорах займут одну и ту же позицию, будут защищать одну и ту же точку зрения» [181, с. 17].

Так обряды, определяющие внутреннее развитие индивидуума, его внутреннюю трансформацию, оказывались базой, на которой основывались единство племени, его возрастная структура, распределение прав и обязанностей между поколениями.

МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ

После того как юноша прошел через обряды инициации, общество начинало иначе, чем прежде, относиться к его поведению. Он уже не мог позволить себе прежних шалостей, мальчишеских выходок. От него ожидалось, что отныне он будет вести себя как арелый, отвечающий за свои поступки мужчина. Для молодого общинника становились строго обязательными нормы племенной морали и этикета.

В архаичном обществе существовал идеал человека и его поведения, выработанный веками социального опыта. Замбийские чева считали «добрым человеком» того, кто обладал «мягким нравящимся всем характером», кто «никого не обижал», был «мудр, великодушен и общителен». От детей и женщин ожидалась покорность и готовность быть полезными. Особенно уважали людей, проявлявших добросовестность в исполнении своих обязанностей перед сородичами и общиной, гостеприимных в отношении друзей и даже случайных путников, готовых прийти на помощь зависимым от них людям [145, с. 223].

Священными были в глазах народа кровнородственные узы. Формулируя основные принципы морали талленси, М. Фортес писал: «...первым было правило, что родство связывает их в высшем смысле этого слова. Из него вытекало второе правило о том, что родство требует абсолютно дружеских взаимоотношений. Третье правило — основное. Оно утверждает, что никогда не может быть нарушено главное положение в отношениях между родителем и ребенком — преданная забота родителей о ребенке и любовь ребенка к родителям. В этом смысле их связь священна» [86, с. 53].

Верность семейным обязанностям, абсолютная преданность общине и племени, почитание старших и забота о младших, гостеприимство и скромность, сдержанность — вот те качества, из которых складывался человеческий идеал архаичного общества. Легко заметить, что он отвечал главным требованиям социального общежития и поддержания мира и устойчивости общины. Напротив, черты характера, свидетельствующие о чрезмерной независимости, эгоизме, индивидуалистических тенденциях сурово осуждались. Издевательствами и насмешками преследовалась, в частности, такая человеческая слабость, как скупость.

«Габонцы, — отмечал Дж. Бинэ, — отождествляют скупость с отказом от социального общения. „Скупец не делает окон в своем доме, чтобы никто не мог к нему заглянуть“... Очевидно, что в обществе, где человеческие контакты играют первостепенную роль, истолкованная таким образом скупость являлась крупнейшим пороком: тот, кто самоизолируется, кто ставит себя вне общества, — это своего рода преступник. Своим примером он... подрывает основы семьи и общества» [51, с. 52].

Этой морали была присуща мощная эгалитаристская струя. Один старейшина кенийской народности меру говорил английскому этнографу Б. Бернарди: «Мы все одинаковы, мы все появились вместе, и потому, что мы все появились вместе, среди нас не может быть сыновей, кормимых грудью, и сыновей, кормимых спиной» [50, с. 158—159]. Общественное мнение подозрительно, с большой настороженностью относилось ко всем, кто чем-либо — богатством, удачливостью, или, напротив, психическими отклонениями — выделялся из общего ряда. Миф о человеке, ради богатства запродавшего душу дьяволу, еще не возник в архаичном обществе, но оно нередко обвиняло в колдовстве, в связях с нечистой силой тех, кто резко выделялся из массы либо характером, либо зажиточностью.

Характерны в этом отношении представления, бытовавшие среди угандийских кагуру. Кого они склонны были считать колдуном? В первую очередь, экономически процветающих людей — владельцев урожайных полей, большого количества скота, лавки, затем — влиятельных вождей, деревенских старейшин и даже руководителей африканских церквей. Кроме того, возможными колдунами были независимые люди, ведущие, несмотря на предостережения соседей и сородичей, «странный» образ жизни. В их число входили лица, отказывавшиеся выполнять свои обязанности по отношению к сородичам. И наконец, люди неуравновешенные, с нервными расстройствами [148, с. 74].

Обвинение в колдовстве в прошлом было очень опасно для обвиняемого, которому для доказательства своей добропорядочности следовало пройти через испытание ядом. Но это была крайняя мера. Обычно для поддержания норм племенной морали оказывалось достаточно убеждение, что любое ее нарушение не оста-

ится без последствий. Талленси были уверены, в частности, в том, что нарушителя их племенного кодекса боги покарают смертью. В деревнях приморских областей Ганы считали, что сначала божество «схватывает» нарушителя моральных норм и лишь потом, если он не исповедуется и не попросит прощения, убьет его или найдет на него безумие [85, с. 88].

Соблюдение моральных принципов не случайно поддерживалось в древнем обществе с особой строгостью. Будучи уверенным в существовании внутренних, скрытых связей между людьми одной крови, это общество опасалось, что проступок отдельного человека может осквернить остальных и тем самым нарушить установившиеся отношения людей с мифическим миром, подорвать неустойчивую гармонию этих отношений. Такое убеждение подкреплялось, в известных пределах, социальным опытом. Скажем появление в деревне молодежи, бросающей вызов авторитету старейшин, нередко приводило общину к распаду, к отделению от нее группы семей. Даже в тех случаях, когда дело не доходило до распада, атмосфера в деревне становилась напряженной: споры и конфликты подтачивали ее сплоченность.

Жесткие рамки архаичной морали подавляли волю, стремление к независимости. Они вынуждали каждого общинника примиряться с существующими порядками, накрепко привязывали его к родной деревне. отождествляя свою судьбу с судьбой общины, человек видел собственное существование как предопределенное еще до его рождения почти автоматическое, мало зависящее от его воли и инициативы перемещение по ступеням внутриобщинной социально-возрастной иерархии. Положение почитаемого всеми старейшины приходило к нему в строго положенный срок, если преждевременная смерть не вырывала его из общинного коллектива.

И все же народная мысль не могла не видеть многообразия людских характеров, многообразия людских судеб. Она творила мифы, которые и становились объяснением бесконечной пестроты человеческих индивидуальностей.

Йоруба рассказывали, что в Иколе-Орун, потустороннем мире, боги-ориши создают людей из разных материалов. Иногда они используют часть пальмового дерева, и тогда после своего рождения человек должен поклоняться богу Ифа. Для того чтобы «вылепить» другой тип человека, ориши берут часть камня. Такой человек будет обязан особо почитать бога Огуна. Иной раз ими применяется глина. Человек, созданный из нее, не смеет лгать. В некоторых случаях ориши употребляют воду, ветер.

Аджала, один из старших ориш, лепит людские головы. Он лепит их каждый день, не переставая, и раскладывает по земле. Прежде чем покинуть Иколе-Орун, человеку нужно посетить Аджалу, чтобы получить свою голову. Если он не хочет, то может ничего не давать орише, а сам Аджала никогда ничего

не требует. Но тем, кто делает подношение, он помогает в выборе головы, подбирая наилучшую. Такие люди становятся на земле удачливы, богатеют, доживают до преклонного возраста и даже возводятся на королевский престол. Напротив, люди, которые не сделали подарка Аджале, не знают, хорошую или плохую голову они получили [71, с. 51—52].

Этот миф, по-видимому, довольно позднего происхождения. В нем как отголосок древних представлений содержится упоминание о сотворении людей из элементов первозданной хаотичной стихии, послужившей материалом для упорядоченного космоса. Мысль о связи каждого человека с далекой мифической эпохой занимает в архаичном сознании важное место. Она входит одним из кирпичиков в фундамент сложнейшей конструкции — образа внутренней структуры человека. Если в морали были выражены этические требования древнего общества к человеку, то в этом образе в единый узел стягивались представления о внутреннем единстве человека и всей общины, о положении человека и общины перед лицом природы, об их взаимоотношениях с мифическим миром, причем эта картина внутренней структуры человека служила обоснованием императивного характера архаической этики. В то время как мораль отражала социальный идеал личности, ее внутренняя структура была, по народным представлениям, данностью, общей для всех людей одной племенной группы. Знаменательно, что она развивалась по мере движения человека вверх по возрастной лестнице, достигая полноты, завершения вместе с его социальной зрелостью после инициационного обрядового цикла. Эта структура человека включала элементы его неповторимости, индивидуальности.

Немецкий философ В. Вундт в книге «Психология народов» одним из первых исследовал вопрос об архаичных представлениях внутренней структуры человека, общей для людей одного племени. По мнению этого ученого, древнейшим было убеждение в существовании «телесной души». «Эта душа,— писал, излагая взгляды В. Вундта, профессор П. Ф. Преображенский,—представляется нераздельно слитой с отдельными органами человеческого тела, особенно с теми, жизненные функции которых проявляются особенно ярко. Такими вместилищами телесной души В. Вундт считал сердце, глаза, почки, кровь, наконец, половые органы человека» [17, с. 169]. Вместе с тем, подчеркивал П. Ф. Преображенский, В. Вундт находит еще два рода душ. Во-первых, «душу-дыхание» и, во-вторых, «душу-тень» [17, с. 17].

Анализируя взгляды В. Вундта, советский ученый высказал мнение, что различные органы человеческого тела для немецкого философа являлись, строго говоря, даже не вместилищами отдельных душ, а самими душами, поскольку те не существуют отдельно от этих органов. Следовательно, допускается множественность душ, которая, к слову сказать, констатирована рядом

исследователей различных народов. Но, естественно, возникает вопрос, какое содержание вкладывалось архаичным сознанием в понятие души? П. Ф. Преображенский указывал: «Термин „душа“ в том значении, как мы его обычно употребляем, имеет совершенно специфическое значение. Во всяком случае, душа считалась чем-то нематериальным, чем-то лежащим за пределами физического мира, понятием метафизическим либо каким-то условным центром психической жизни человека. Это представление европейца XIX века о душе не имеет ничего общего с представлениями о „душе“ у примитивных народов». Древние представления, как отмечал ученый, «имеют одно общее свойство — крайнюю материальность, т. е., иначе говоря, в этих представлениях о душе как раз отсутствует тот элемент, который мы считаем наиболее существенным для души, элемент чисто „психический“» [17, с. 170].

Критический комментарий П. Ф. Преображенского к наблюдениям В. Вундта очень ценен. Он позволяет понять, во-первых, чем качественно отличались архаичные представления о внутренней сущности человека от европейских представлений о душе, и предостерегает от механической подмены древних идей современными. По мнению ученого, это качественное различие состоит в признании материальности «души», ее вечности народным сознанием. Во-вторых, П. Ф. Преображенский отмечал, что в глазах человека архаического общества «душа» не была чем-то единым, как, скажем, в представлениях христиан. Она была многообразна, множественна. Наконец, в-третьих, он поставил под сомнение правомерность использования термина «душа» в том смысле, как ее определило народное сознание доклассового общества.

И эти замечания, и эти сомнения хорошо обоснованы. Действительно, архаичное сознание «овеществляло» создаваемые им образы-идеи, наделяло их плотью и кровью, способностью к метаморфозам и никогда не противопоставляло материальному, реально существующему миру. Присущее ему видение структуры человека не было исключением из правил. Пользуясь выражением В. Вундта, можно говорить о «телесности» «тени» и «дыхания», как неких необходимых для цельности человека элементов. «Телесен» и тот, по нашим представлениям, духовный двойник, который сопровождает тело в его земном существовании. Наблюдения этнографов полностью подтвердили мысль П. Ф. Преображенского об исключительной сложности архаичного представления о человеке, в частности о его «душах». Современные работы африканистов показали, например, что даже схема, предложенная В. Вундтом, слишком проста. Наконец, в 1973 г. многие участники состоявшегося в Париже международного семинара о понятии личности в африканских народных культурах пришли к выводу о непригодности термина «душа»

для характеристики взглядов африканцев на внутреннюю сущность человека.

Что же представляют собой эти взгляды? Прежде всего следует заметить, что древнее африканское общество видело человека в его неразрывной связи; во-первых, с предками, во-вторых, с общиной сородичей.

Р. Рэттри в исследовании об эндогамных группах «нторо» у ашанти рассказал мифическую историю о появлении потомства у первой пары — мужчины и женщины, спустившихся на землю с неба. Одновременно с ними от небесного бога Оньяме упал и питон, выбравший себе жилищем реку Босоммуру. Первоначально мужчина и женщина не испытывали влечения друг к другу. Питон однажды спросил у них, имеют ли они детей. Услышав отрицательный ответ, он попросил пару стать лицом друг к другу, погрузился в реку и, вынырнув, обрызгал водой их животы. А затем приказал отправиться домой и лечь вместе. Женщина зачала и родила первых детей. Она передала им свою кровь — «абусуа», а отец — «нторо», духа-покровителя, полученного от питона. Им была река Босоммуру [186, с. 48—49].

Английский этнограф писал: «Подобно тому, как абусуа переходит по женской линии, пока существуют потомки-женщины, чтобы передавать его, так нторо переходит по мужской линии, пока сохраняются мужчины, но немедленно утрачивается, как только переходит к женской линии, ибо женщина, получая нторо от своего отца, неспособна передавать его своим детям, которые получают другое нторо от их отца». Люди одной крови, происходившие по женской линии от одной прапаматери, не могли заключать браки, вступать в половые отношения. Нарушение этого табу наказывалось смертью, отвержением от клана обоих виновных. Аналогичный запрет распространялся и на людей одного нторо, происходящих по мужской линии от одного праотца.

Таким образом, по представлениям ашанти, каждый человек через кровь — «абусуа» был соединен с предками по материнской линии, а через «нторо» — с предками по отцовской. Соответственно ашантийское общество знало кланы абусуа — сообщества людей, происходящих от общей прапаматери, и группы нторо — сообщества людей, происходящих от общего праотца. Само зачатие ребенка ашанти объясняли смешением крови матери и нторо отца: плод обладал двумя различными элементами — кровью и нторо. Эти понятия фундаментальны для системы родственных отношений у ашанти; ими объясняются многочисленные табу, многие нормы поведения, различные обычаи и традиции.

Р. Рэттри, по-видимому, считал само собой разумеющейся важность кровнородственных связей и поэтому не проанализировал то, как ашанти представляли себе их природу, содержание, которое они вкладывали в понятие крови. А нет сомнения, что оно принадлежало к числу узловых, центральных. Если в

современном обществе родственные связи поддерживаются в силу чувства взаимной симпатии, морально-этических либо материальных соображений, то в древнем африканском обществе они предопределяли сотрудничество людей одной крови, существование между ними отношений, над которыми отдельный человек был бессилен. В ряде древних африканских культур встречалось убеждение, будто бы люди одной крови способны своим настроением и мыслями оказывать влияние на жизнь и судьбу друг друга. Не потому ли были запрещены браки между мужчиной и женщиной одного клана, что в этом случае неизбежно происходило бы смешение одной крови, кровосмешение, сколь бы далекими сородичами ни были вступающие в брак мужчина и женщина? Нарушение этого запрета, даже невольное, низводило нарушителей до животного состояния, автоматически лишало их человеческого достоинства. Знаменательно, что появившиеся у них дети, если бы не умерли в младенчестве, выросли бы физическими или моральными уродами. Кровь, согласно широко распространенным поверьям, считалась физической носителем жизненного начала. Единство крови было поэтому единством бытия, единством жизни, а клан — социально-биологическим организмом, живущим множеством индивидуальных, но неразрывно связанных между собой существований. Именно это и обуславливало императивный характер кровных отношений в традиционистском африканском обществе.

Если, говоря о важности для мировоззрения ашанти предостережений о передающейся по женской линии крови, Р. Рэттри ограничился выявлением социальных аспектов этого понятия — матрилинейности, порядка наследования, видной роли женщины в ашантийском обществе и т. д., то, описывая иторо, он всесторонне проанализировал его многообразные значения. Ученый видел, что раскрывает своему читателю совершенно неизвестную сторону ашантийской культуры. Он понимал, что обнаружил новую, ранее не изученную сторону человеческих связей, и в описании иторо стремился быть максимально объективным.

Английский исследователь отметил, что словом «иторо» ашанти обозначают круг понятий. Прежде всего, это — экзогамные группы, к той или иной из которых принадлежат все ашанти. Уточняя далее этот термин, Р. Рэттри высказал мнение, что наилучшим его эквивалентом может служить слово «дух». В этой связи он писал, что в ряде случаев иторо используется как синоним слово «сунсум», «духовного начала в мужчине и женщине, от которого зависит — не жизнь, т. е. дыхание, для чего есть окра, или кра, — но та сила, личное обаяние, характер, личность, могущество, назовите это как хотите, от чего зависит здоровье, богатство, светская власть, успех в любом деле, в сущности все, что делает жизнь стоящей вообще» [186, с. 46]. Наконец, писал ученый, слово иторо иногда обозначало мужское семя [186, с. 46].

Есть внутренняя связь между всеми этими значениями. Рассказывая мифы ашанти, связанные с понятием нторо Р. Рэттри, подчеркивал, что каждая группа нторо имела мифического прародителя, которым были питон, крокодил, антропоморфный речной бог и т. д. Это существо и передавало нторо людям, оставаясь их покровителем. В недельном календаре ашанти были дни, посвящаемые тому или иному нторо — заступнику, когда совершались обряды очистительного омовения. Верховный вождь ашанти, принадлежавший к нторо Босоммуру, возглавлял церемониал очищения каждый вторник, день Босоммуру. Рядовые общинники прибегали к омовению, когда считали нужным или по совету прорицателя. После смерти человека его нторо не сопровождало дух умершего — саман в загробный мир, а оставалось среди живых, покровительствуя, в частности, детям покойного. Р. Рэттри подчеркивал, что нторо в человеке представляется тесно связанным с водой, слюной, откуда и ведет свое происхождение. Вода, по представлениям ашанти, «пришла от важнейшего из богов — бога неба Оньяме» [186, с. 54]. Она жива, и, скажем, кипячение ее убивает. Для купели новорожденного использовалась только сырая вода. Напротив, тела умерших обмывались водой кипяченой, «мертвой».

Сопоставляя эти наблюдения ученого, нельзя не увидеть, как за слоем более современных представлений о нторо проступают древнейшие образы-идеи. Центральный — это образ-идея носительницы жизненного начала — воды эпохи акта творения. С водной стихией тесно связан питон, научивший людскую пару деторождению, обрызгавший ее живой водой и наложивший свое нторо. Не случайно миф напоминает, что питон жил в реке. Как отголосок этих древних идей, в народном сознании сохранилось представление о живой воде, которую можно «убить». Характерно наблюдение Р. Рэттри, что дед мог передать свое нторо только внуку посредством слюны. Так замыкался круг. Можно предположить, что нторо было некогда обозначением присущего водной стихии жизненного начала, что позднее это понятие стало ассоциироваться с такими символами жизни, плодородия, как змий, питон или другие водные животные, а еще позднее трансформировалось в духовную субстанцию человека, тогда возможность передачи нторо через слюну — воду или при зачатии через мужское семя возвращает нас к древнейшему комплексу представлений, соединявших понятия водной стихии и жизни. Наконец, подобно тому как слово абусау стало обозначать клан, людей, связанных общностью крови, так и нторо начало служить названием объединяемых им людских групп.

Анализ представлений ашанти о нторо и абусау показывает, что в каждом человеке сочетались мужское и женское начала, благодаря которым он оказывался в неразрывной связи со всеми людьми своего племени, своего народа. Вместе с тем эти два

составных звена личности были не единственными. Человек являл собой органичное сочетание многих элементов. По архаичным представлениям, его жизнь продолжалась, пока эти элементы оставались вместе, и он умирал, как только они разъединялись, исчезая полностью или начав вести самостоятельное существование.

Один из важнейших компонентов — тело. У многих африканских народов оно представляется состоящим из земли, глины, а после кончины человек вновь становится землей и глиной. По-видимому, в этих идеях проступает древний миф о сотворении первых людей богами из земли и воды. Вместе с тем эта внешняя оболочка обычно рассматривалась как некая активная сила, влияющая на внутреннюю суть личности. Характеризуя представления лубара о теле, Дж. Миддлтон отмечал: «Индивидуум прежде всего состоял из тела (руа), включающего много элементов и органов — кровь, скелет, желудок и т. д. Нехватка одного из них (например, руки или ноги) считалась разрушительной для дееспособности индивидуума в повседневной жизни, а также рассматривалась как вызывающая некие мистические последствия. Главное среди них заключалось в том, что такой изувеченный или от рождения страдающий физическими недостатками человек вероятнее всего был колдуном, поскольку завидовал другим. Так же думали о людях с уродливым лицом, кривыми глазами и т. п., что воспринималось как признаки склонности к колдовству» [155, с. 493].

Существовало и другое направление мысли. В некоторых африканских культурах оно породило мнение, что тело человека по мере взросления обретает форму, которую еще при рождении имел его духовный двойник. Это представление известно, в частности, заирским балуба. Бельгийский ученый Т. Тевс, говоря о таком двойнике — «тени тела», указывал, что она является чем-то вроде принципа, определяющего форму тела в его различных фазах вплоть до полного исчезновения. По этой причине «полной тенью» мог обладать только взрослый человек [208].

Эти идеи вписываются в общую логику архаичного сознания с характерным для него убеждением, что внешнее доминирует над внутренним. Представления балуба, казалось бы, противоречат такому взгляду, но лишь в том случае, если забывать, что «тень» это внешнее отражение тела, одна из его «форм».

В древнем африканском обществе неплохо знали анатомию человека. Вместе с тем его различные органы зачастую наделяли функциями, которые имели мало общего с реальностью. Различные свойства личности — ум, сила, воображение и другие — находились в неразрывной связи с отдельными человеческими органами, которые служили чем-то вроде их физического вместилища. В различных африканских культурах функции отдельных

частей тела были совершенно иными, и это естественно, поскольку взаимосвязь между ними и отдельными духовными свойствами человека устанавливалась совершенно произвольно. Лишь в немногих случаях можно проследить некоторую последовательность подхода.

Так, в частности, баконго считали, что одно из духовных начал человека — его «мфуму куту», определявшее деятельность органов чувств, находилось в ухе. От мфуму куту зависели зрение и слух. Если он покидал тело, человек становился глух и слеп. Когда мфуму куту отправлялся странствовать днем, человек терял сознание, падал в обморок.

По представлениям йоруба, ори — заступник душ предков — находился в тени человека. Именно там у новорожденного бьется пульс, и через темя дыхание покидает тело после смерти. По другим представлениям, ори ассоциировался с затылком, смотрящим назад и в прошлое. Напротив, лоб воплощал личную удачливость, будущую судьбу.

М. Фортеc подробно описал, какие свойства человеческого характера, какие его качества ассоциировались у талленси Северной Ганы с различными частями человеческого тела. В брюшной полости находились вместилища мысли, воображения и таких моральных качеств как доброта, любезность и, напротив, коварство. В голове располагалась удачливость. Сердце — это местонахождение душевной стойкости, храбрости, а вместе с тем их противоположностей — страха и трусости. Кроме того, с сердцем талленси связывали ряд душевных состояний — гнева, горя и одновременно великодушия, спокойствия [88, с. 309].

Талленси, с некоторой осторожностью писал М. Фортеc, не наделяли мозг какими-либо особыми функциями. Следует заметить, что вообще в архаичных африканских культурах мозгу не приписывалась сколько-нибудь заметная роль. Умственная деятельность человека связывалась обычно с другими органами тела. В частности, вольтийские бобо признавали существование в человеке особого начала, которое называли какири. Оно воплощало разум, понимание, память и размещалось в желчном пузыре [128, с. 198].

Этнографы, изучавшие представления о человеке, нередко противопоставляли тело духовным началам личности, ее «душам». Такое противопоставление не оправдано. Архаичное сознание рисовало себе эти «души» столь же вещными, как и тело, а тело — наделенным свойствами, присущими только «душам». Согласно древним взглядам, тело никогда не было лишь «бренной» оболочкой духа; так же как другие материальные проявления жизненного начала — дыхание и тень, оно обладало особой силой, которая явственно обнаруживалась после смерти, когда труп покидали сопутствующие человеку в жизни «души».

Шведский миссионер Е. Андерссон отмечал, что при исцеле-

нии больных баконго кропили святой водой людей, применяя ее как средство против колдунов. Эту воду лидеры религиозного движения хакистов добывали на могилах «маза ма Нзамби» и называли «водой бога Нзамби» [32, с. 115]. Ее доставали с помощью длинной трубки, которую погружали в могилу возможно ближе к трупу. Добытая трубкой земля смешивалась с водой. Разлитая по бутылкам смесь, после того как над ней совершались молитвы, служила защитой от бандоки — колдунов.

Очевидно, что не могильная земля интересовала ищущих вступничества от колдовских действий, а та сила, которую она получала от тела усопшего.

В этой связи интересно вспомнить замечания П. Ф. Преображенского о культе мертвецов, о культе мертвого тела у древних народов. Такой обряд, говорил он, как окружение могилы высоким частоколом, обычно толковался как способ помешать духу выйти из места погребения. «По всей вероятности, — подчеркивал ученый, — рассуждения первобытного человека были гораздо более просты и элементарны. Частокол мешал именно мертвому человеку покинуть свою могилу, и лишь впоследствии при анимистических напластованиях могло появиться представление о том, что эти меры приняты по отношению к духу человека» [17, с. 170].

Эти мысли П. Ф. Преображенского требуют некоторого уточнения. Вряд ли можно говорить о существовании культа мертвого тела только потому, что по отношению к нему принимались ритуальные меры предосторожности. Не ответил ученый и на вопрос, почему после смерти труп покойного мог проявить признаки жизни. Рассуждения человека древности были, по-видимому, все-таки сложнее, чем казалось на первый взгляд. Вместе с тем П. Ф. Преображенский был совершенно прав, отметив, что именно труп, а не некая «душа», вызывал опасения, заставляя людей совершать различные обряды. Его наблюдения подтверждают, что даже после смерти человека его тело сохраняло некое действительное начало. Оно представляло собой как бы остаточную часть присущей любому индивидууму духовной силы, вроде той, что, по архаичным представлениям, сохранялась в остриженных волдсах и ногтях или, скажем, в отрубленной охотниками за черепами голове — вместилище личной удачливости погибшего.

П. Ф. Преображенский говорил о большом реализме древних религиозных представлений. Действительно, круг идей, связанных с образом «души-дыхания», несомненно, основывался первоначально на точном наблюдении, что дыхание — это непременный признак всего живого. Этнограф Г. Лйенхардт заметил, что у южносуданских динка слово «жизнь» — «вей» одновременно означает «дыхание» [134, с. 206]. Однако правильное наблюдение стало своего рода фундаментом, на котором общественное

сознание создало поразительную по духовной емкости конструкцию идей и образов, разнообразных мифов.

У эве представление о дыхании послужило основой для возникновения идеи-образа «души жизни». В культуре этого народа она рассматривалась как ничтожная частица демиурга и после смерти человека возвращалась к нему. Пока человек жив, эта часть его существа никогда не покидает тела. Ее уход знаменует смерть [170, с. 125].

Жизнь и дыхание неразрывно связаны между собой и в мировоззрении заирских балуба. Физическое страдание определялось ими как «потеря дыхания». Так, если боль ощущалась в плече, это означало, что дыхание жизни покинуло эту часть тела. Л. де Хейш писал, что особо сильное дыхание некоторых выдающихся людей превращалось в духов природы. Но, подчеркивал ученый, такие случаи редки. Только великие предки далекого эпико-мифического прошлого, известные прорицатели и воины переживали подобную метаморфозу, которая приближала их к верховному божеству [102, с. 235].

У бобо Верхней Вольты «душа-дыхание» называется «сабин». Анализируя это представление, французский этнограф Г. Ле Моаль писал о его внутренней сложности. В частности, он указывал на связь, которую бобо видели между дыханием и всем тем, что жидко — водой, мужским семенем, кровью, которые наравне с дыханием считались у бобо носителями жизненного начала. Напротив, смерть ассоциировалась с состоянием сухости. После смерти человека сабин оставляло тело и сопровождало его «душу-двойник» в ее загробных странствиях [128, с. 197].

Наблюдения Г. Ле Моаля интересны тем, что позволяют установить генетическую близость между представлениями о «душе-дыхании» и о «крови» как носительнице жизненного начала, жизненной силы. Эти два потока идей пересекались, дополняли друг друга не только в мировоззрении бобо.

Древние представления о «душе-дыхании» чрезвычайно разнообразны и зачастую противоположны. Так, тоголезские кабре, подобно эве, видели в «дыхании» важнейший составной элемент человека. Но этим и ограничивается сходство их представлений. Кабре верили, что «дыхание» — кализа может покидать тело спящего человека. После кончины кализа исчезала в небытие.

Как ни многообразно осмысление «души-дыхания» в архаичных культурах, можно тем не менее выявить некоторые общие принципы в подходе к этому образу-идее. Прежде всего, архаичное сознание, отождествляя дыхание и жизненное начало, в то же время их разграничивало, не смешивало. Физический акт дыхания отнюдь не был тождествен с тем присущим человеку жизненным началом, которое в этом акте проявлялось. Такое разграничение становится особенно заметным, если обратить внимание на развитие представлений о «душе-дыхании» в народном созна-

нии. Даже из немногих приведенных выше примеров видно, что жизненное начало персонифицировалось народной мыслью, обрело известную самостоятельность существования. Более того, в некоторых случаях это жизненное начало после смерти человека трансформировалось в полубожество — гёния природы.

Понятие о «душе-дыхании» было важно для создания своего рода водораздела между человеческим обществом и неживой природой. Оно благоприятствовало самоутверждению людей, видевших в «душе-дыхании» свидетельство их превосходства над окружающим миром, как бы санкционированного самими богами. Это особенно заметно в тех культурах, где «душа-дыхание» воспринималась как некая частица демиурга, как нить, соединяющая каждого человека с богом-творцом.

Вместе с тем круг образов и идей о «душе-дыхании» частично совпадал с другим кругом коллективных представлений о «душе-тени». Некоторые свойства «души-дыхания» переходили к «душе-тени» и наоборот. Архаичному сознанию никогда не было присуще умение ясно классифицировать коллективные представления. Эта систематизация становилась более расплывчатой, когда речь шла о понятиях по своей сути очень близких.

Описывая то, как эве рисовали в своем воображении образ «души-дыхания», или воволи, Г. К. Нукунья отмечал, что еще до рождения человека его воволи существовало в потустороннем мире — Амедзофе. В момент родов друзья и сородичи сопровождали ее до выхода из Амедзофе, где ее встречали умершие родные, которые вели ее дальше, к реальному миру. После кончины тень возвращалась в Амедзофе. При жизни человека воволи могла покидать его тело и совершать поступки, которые воспринимались сознанием как сновидения. Эве верили, что существует взаимозависимость «души-тени» и «души-дыхания»: чем сильнее была воволи, тем сильнее становилась и «душа-дыхание» [170, с. 126].

Тоголезский ученый подчеркивал, что в воволи получала выражение индивидуальность человека. Именно с ней была связана и его личная судьба. Думается, что в этом направлении и следует искать главное различие в представлениях о «душе-тени» и «душе-дыхании».

В ряде африканских культур «душа-тень» распадалась на несколько самостоятельных сил. Балуба верили, что человек — это соединение и синтез по меньшей мере трех «теней». Первой из них была солнечная, которая в определенных условиях могла временно укрывать все жизненные начала человека. Магическая операция, замечал исследователь, позволяла личности находить там прибежище, так что покинутое ею тело оказывалось совершенно неуязвимым [102, с. 223].

Вторая «тень» — это как бы внутренняя модель человека. От нее зависели его внешний облик, индивидуальность. Тесно связанная с телом, эта «тень» погибала после кончины человека. Впро-

чем, в среде балуба мнения на этот счет расходились. Некоторые из них верили, что после похорон она еще какое-то время блуждает вокруг могилы, оставаясь там «до распада костей». Для того чтобы уничтожить такую «тень», опасную, если она принадлежала «дурному человеку», его кости иногда выкапывались и сжигались [102, с. 235].

Напротив, третья «тень», называемая «тенью жизни», составляла неисчезающее ядро личности. Наделенное подвижностью, независимое от тела, оно свободно покидало человека. Именно за ним охотились колдуны, стремившиеся причинить зло «хозяину». Когда человек умирал, то тень какое-то время находилась у его могилы, а затем удалялась в царство мертвых — Калунгу [102, с. 234].

Существование двух «душ-теней» признавали у человека фоны нынешней Народной Республики Бенин. Это были «внешняя тень» — йе и «внутренняя тень» — венсангун. Их роли были различны. Как писал Б. Мопуаль, йе умершего человека могло спускаться на землю и проникать всюду. Если покойный совершал при жизни дурные поступки, его йе ночью блуждала по дорогам. Напротив, венсангун оставался в могиле, но одновременно отчитывался перед верховным божеством — Маву в деяниях покойного. Если Маву убеждался, что тот был злым человеком, он мог обречь все его души на полное исчезновение [146, с. 378—380].

Тесная связь между тенью человека и его мфуму куту, чувственным восприятием, прослеживается в мировоззрениях баконго. Как и другие африканские народы, баконго персонифицировали эту «душу», признавая, что в известных пределах она независима от тела, которое способна покидать во время сна. Если утром человек просыпался с трудом, это значило, думали баконго, что мфуму куту ушло слишком далеко и еще не вернулось. Старики баконго считали недопустимым, чтобы на тень наступали ногами. Такой поступок мог обидеть мфуму куту и навлечь на людей болезни [215, с. 287]. Анализ представлений о «душах-тенях» обнаруживает одну из тенденций архаичного сознания — к индивидуализации и последующей персонификации отдельных признаков жизненного начала. В результате человеческое естество начинало восприниматься в единстве множества элементов, каждый из которых выступал неким существом, в известных пределах самостоятельным от остальных частей целого — человека. Но одновременно действовала и, по-видимому, в историческом плане доминировала вторая тенденция — к интеграции множественных представлений о различных «душах» в едином образе «души» — двойнике тела. В ряде африканских культур эта «душа-двойник» заняла явно центральное место в картине внутренней структуры человека.

Бобо Верхней Вольты называли двойника словом арабского происхождения — «мелеке» или, реже, «ни», словом из родного

мелека. Заимствование арабского термина, впрочем, не означает, что представление о «душе-двойнике» сложилось в культуре бобо под мусульманским влиянием. По мнению ее исследователя I' Ле Моаля, оно было выработано народами манде, к которым принадлежат и бобо [128, с. 134].

Мелеке, писал этот ученый, выглядит по образу и подобию человека, с которым связан. В нормальных обстоятельствах он сидит на его плече, но во время сна, при тяжелом заболевании иногда его покидает. В ходе своих странствий мелеке встречается с духами предков, с различными мифическими силами. Человек узнает об этом из сновидений, и у бобо существует целое искусство толкования снов. Во время болезни мелеке направляется в загробный мир, чтобы добиться исцеления своего хозяина, но это опасное путешествие; духи предков могут задержать мелеке у себя, и тогда больной умрет.

После кончины мелеке долгое время остается у тела усопшего и присутствует на всех обрядах. Он, в частности, позволяет установить, кто виновен в смерти. Когда погребальные церемонии завершены, «душа-двойник» направляется к деревне, где начинается «путь мертвых», ведущий в загробный мир. Он берет с собой каури, чтобы оплатить переправу через реку Вольту, за которой находится деревня мертвых, собаку для охоты, козла для жертвоприношений, питание и многое другое. Для простых смертных мелеке невидим, но некоторые лица, обладающие даром ясновидения, способны увидеть «душу-двойника» во время ее блужданий [128, с. 194—196].

Очень близки этим представлениям мысли народности само, населяющей северо-запад Верхней Вольты. Само верили, что человек получает своего двойника — мере еще в утробе матери, когда у него появляются волосы. Двойник может свободно покидать ночами тело и странствовать, сообщая человеку через сновидения о своих приключениях. При условии, что тело спящего не было потревожено, что его не разбудили внезапно, мере без каких-либо трудностей возвращается. Иногда он во время своих блужданий заболел, и его болезнь передавалась телу. В иных случаях двойник подвергался нападению со стороны колдунов. В этих схватках побеждал сильнейший мере. За три или четыре года перед смертью, в зависимости от пола, двойник покидал тело окончательно. В это время его можно было увидеть идущим по пути к деревне мертвых. Он выглядел как обычный человек, наделенный плотью и кровью, и при ударе, при ранении кровь текла из его тела. Шрамы, нанесенные двойнику, неизбежно появлялись на оставленном им человеке [99, с. 244—245].

Сила или, напротив, слабость «души-двойника» непосредственно зависела от того, насколько тщательно человек соблюдал социальные нормы поведения. О существовании такой взаимосвязи писал, в частности, исследователь культуры двух этнических

групп приморских районов Берега Слоновой Кости — аладьянов и эбрие М. Оже. Характеризуя их представления о душе, он отмечал: «В течение всей жизни с момента рождения активная часть личности подчинена законам того социального окружения, в которое она входит. Как общее правило, считается, что любой проступок, т. е. любой социальный промах, ослабляет сопротивляемость того, кто его совершает, и делает его более уязвимым для нападения колдунов. Это верно как при промахах в отношении семьи или свойственников (свидетельствовать большее уважение дяде по материнской линии, чем своему отцу или наследнику своего отца, пренебрегать сородичами супруги или супруга, обманывать его или ее), так и при нарушении общественных норм (оскорблять старика) и общественно-политических порядков (пренебрегать своими обязанностями в возрастной группе, предавать или обманывать сверстника). Некоторые проступки или промахи, как считается, с особой неотвратимостью ведут к автоматическому наказанию: проклятию отца, околдовыванию дядей, нападению предков» [35, с. 521].

Эти идеи в значительной мере типичны для архаичных патрилинейных обществ, каковыми были аладьяны и эбрие.

Таким образом, комплекс представлений о «душе-двойнике» закреплял в индивидуальном сознании убеждение в опасности любых отклонений от общепринятых норм поведения. Он стоял в том же ряду идей, что и вера в неразрывность кровной связи, соединяющей всех членов рода в единое целое, что и сознание коллективной ответственности общины перед мифическими силами за каждого общинника и ответственности каждого из них перед общиной за свои поступки. В этом же ряду понятий находилось представление о божественном происхождении племени, соединенного с мифической эпохой творения вечными, исключительными по своему характеру узами, причем такая связь обновлялась, подтверждалась каждый раз, когда в общине рождался ребенок. Эти взгляды в совокупности превращали человека в некую «клетку» того социально-биологического организма, каковым являлась его община. При всей индивидуальности своего характера, желаний и устремлений этот человек не только лишь в случайных обстоятельствах решался противопоставлять себя как личность родо-племенному коллективу, к которому принадлежал, но и рассматривал себя как его отдельную, но органически, внутренне с ним связанную частицу. Анализ архаичных представлений о структуре человека подтверждает, что в доклассовом африканском обществе еще невозможно было говорить о самостоятельной личности. Она существовала лишь в потенции, была скрыта в родо-племенном коллективе словно хризалида в коконе.

При всей множественности архаических представлений о структуре человека очевидна их генетическая близость. Все они возникали на одной почве — в результате мифологизации внеш-

них признаков жизни, взятых в сочетании с различными проявлениями умственной и духовной деятельности человека. Создавались образы, в которых причудливо переплетались свойства ума, воображения, психики с внешними формами человеческого существования — телом, тенью, дыханием. Возникающая картина была столь изменчива, столь текуча, что запечатлеть ее во всей полноте так же невозможно, как остановить течение реки. Но проблема понимания комплекса образов и идей, связываемых в древних культурах со структурой человека, состоит не только в этом. Выработывая социально обобщенный тип человеческой структуры в его органической взаимозависимости с обществом, в сложных отношениях сотрудничества-конфликта с мифическим миром, в его взаимодействии-борьбе с природой, народное сознание было подобно гениальному художнику, который, воплощая в слове людские характеры, сам не видел до конца всей их глубины, всей их противоречивости. И не потому, что не мог понять собственных творений, а потому что вдохнул в них жизнь, последнего дня которой никто увидеть не в состоянии.

Придавая каждому человеку определенную структуру, архаичное сознание одновременно группировало всех людей в зависимости от их отношения к культурной и мифической сферам пространства. Существовала определенная взаимосвязь между степенью завершенности внутреннего развития человека, полнотой его структуры и степенью сопричастия той или иной пространственной сфере.

Полностью включались в культурное пространство общины лишь мужчины, внутреннее развитие которых было завершено, лишённые физических недостатков и прошедшие через цикл инициационных обрядов. После того как они покидали культурное пространство и погружались в мифический мир, как, скажем, охотники, отправившиеся за дичью в чащобу джунглей или в глушь саванны, им достаточно было совершить очистительные обряды, чтобы полностью «оборвать» свою связь с мифическим миром и снова стать полноправными общинниками. Впрочем, у некоторых этнических групп никогда не исчезало сомнение в том, насколько «человечен» тот или иной взрослый общинник, не скрывается ли в нем враждебная людям мифическая сила. М. Фортез указывал, что только смерть и последующие обряды у талленси полностью и окончательно снимали эти сомнения. Сам человек мог даже не знать, что в нем действует некая таинственная сила. Она обнаруживалась, верили талленси, лишь посредством гадания после его кончины [88, с. 307].

Поскольку мифическое пространство подразделялось в архаичном сознании на «божественное», положительное и «дикое», отрицательное, то и «нелюдь» размежевывалась на две основные группы, одна из которых была в контакте с божественной, а другая — с дикой частью мифического мира. В то же время две сфе-

ры не противостояли друг другу, а где-то смыкались, сливались и потому и отношение общества к двум группам «нелюди» было двояким: то положительным, то настороженно враждебным. Знахарь, окруженный всеобщим поклонением, хорошо знал, что, может быть, в близком будущем его ждет костер.

Группа людей, связанных с положительной сферой мифического пространства, была много уже, много тоньше, чем прослойка тех, кто подозревался в контакте, более того, в принадлежности к отрицательной сфере мифического мира. Действительно, к первой группе причислялись лица, образующие родо-племенную верхушку: вожди, старейшины деревенских общин, жрецы, повелители дождя и т. п. Как правило, это были люди преклонного возраста, обладающие правом совершать обряды от имени народа или отдельной общины. Этим правом они обладали в силу того, что родо-племенной коллектив признавал их особую близость к богам, к духам предков, а иногда относил и их самих к числу полубогов.

Вторая группа была многочисленна, причем, в свою очередь, подразделялась на несколько подгрупп. В частности, в нее включались дети. Их внутренняя структура считалась еще не сложившейся, узы, соединяющие с мифическим пространством, еще не оборванными. Вот почему детей часто наделяли даром ясновидения, способностью видеть души умерших, духов природы и иные мифические силы. Вместе с тем они не вызывали опасения в обществе.

Напротив, женщины такое опасение внушали. В определенные периоды своей жизни они считались нечистыми, оскверненными и уже потому опасными для мужчин. Пока женщина сохраняла способность к деторождению, она, как предполагалось, находилась в периодических контактах с потусторонним миром и оставалась возможным каналом вторжения мифических сил в социально-культурное пространство. В частности, по этой причине общественное мнение было склонно подозревать женщин в том, что они охотно становятся ведьмами, колдуньями, враждебными остальному обществу.

К социальным уродам — холостякам и людям с физическими недостатками окружающие относились с настороженностью. Неполюбованность едва ли не автоматически предопределяла их положение где-то на стыке социального и «дикого» пространств, а в силу этого — особую уязвимость для влияния асоциальных, заключенных в мире дикой природы начал.

Люди, которых труд ставил в необходимость постоянного общения с мифическим пространством, в частности кузнецы, также относились к категории «нелюди». Очень часто они образовывали замкнутые эндогамные касты, находящиеся за чертой общества. Кузнецов боялись, общения с ними избегали. Вместе с тем не случайно, что по всему Западному Судану именно они

были создателями ритуальных масок, этих образов мифических сил. Кто, как не они, так близкие к мифическому миру, могли лучше знать внешний облик его обитателей?

Наконец, значительную прослойку составляли знахари, прорицатели, ведуны. К ним обращались за помощью. Они больше всего необходимы в трудную минуту, но на них же обрушивался гнев общины, когда их начинали подозревать в том, что именно они навлекли на людей гнев богов — эпидемии, голод, стихийные бедствия.

Таким образом, древнее общество, казалось бы монолитное, прочно спаянное узами кровнородственных и сверстнических отношений, на самом деле было отнюдь не однородным. Оно видело само себя внутренне сложным, состоящим из потенциально враждебных друг другу групп. Единство родо-племенного коллектива было поэтому неустойчивым, требующим постоянной охраны и защиты.

ЖЕНЩИНА В ОБЩЕСТВЕ

Упорядоченным и стройным рисовалось мироздание архаичному сознанию. Его многообразные элементы были взаимосвязаны, взаимозависимы, образуя гармоничный, внешне незыблемый порядок. Но только внешне. Извечная гармония мира выявлялась через хаос постоянных нарушений. По представлениям, закрепленным в древних африканских культурах, вселенная, заключенная в жесткие рамки извечного порядка, находилась в постоянном движении, изменялась. Одни боги слабели, исчезали, другие, напротив, обретали новую мощь. Люди, нарушая запреты, вступали в конфликт с мифическими силами, и на них обрушивались несчастья. Однако проходило время, и гармония восстанавливалась.

Одна из «пружин», вызывавших постоянные нарушения порядка в мироздании, — это его дуализм, противоречивое влияние на космос противоположных и противостоящих один другому элементов. Казалось бы, в таких условиях гармония вообще невозможна. Но нет, архаичное сознание оптимистично: положительные начала во вселенной сильнее отрицательных, а тяга к единству дуалистических сил преобладала над тенденцией к их размежеванию. В конечном счете единство сохранялось, обновлялось.

Единство и противоборство мужского и женского начал занимали центральное место в архаичной картине вселенной. Их взаимоотношения, по древним представлениям, пронизывали и мифический и социальный миры, во многом определяя царящую там атмосферу. А поскольку каждая этническая группа, каждое племя мыслили свое бытие в неотрывности от мироздания, то соответственно убеждение в дуалистическом единстве мужского и

женского начал влияло на все стороны отношений между мужчинами и женщинами: разделение труда, размежевание социальных функций, формы семейной жизни, их ритуальные обязанности. При этом мужское начало провозглашалось могущественнее женского, и мужчинам отводилась главенствующая роль в родо-племенном коллективе. Фактическое положение дел в древнем обществе фантастически переворачивалось народным сознанием, а возникающий в результате свод мифов становился его объяснением, оправданием нерушимости существующего порядка, выражением «святости» сложившихся социальных отношений.

Во многих мифах рассказывается история о том, как некогда мужчины захватили господствующее положение в обществе. В драматическом пути людей от первозданной дикости к культуре социального общежития это был один из важнейших эпизодов. Описывая происшедший переворот, первый в судьбе человеческого рода, мифы закрепляли существовавшие в доклассовом африканском обществе взаимоотношения между мужчинами и женщинами.

У небольшой восточноафриканской этнической группы хадзапи сохранилось предание [193, с. 35—36], гласящее, что в далеком прошлом только женщины племени владели оружием. Они занимались охотой, а мужчин посылали собирать коренья и луковицы, приносить воду. Это не нравилось мужчинам, и, хотя они боялись женщин, между ними не прекращались перешептывания, не отобрать ли у женщин их луки и стрелы. Один мальчуган услышал эти разговоры, побежал к матери и рассказал ей о мужском заговоре. Женщины собрались на совет, и старейшая из них решила, что мужчины следует прогнать прочь. Так и сделали. Напав внезапно на мужчин, они их избили, а многих убили стрелами из луков. Спасшиеся укрылись далеко от деревни, на горе Китиби.

В деревне, однако, находилось несколько беременных женщин. Двое из них родили мальчиков и жили в постоянном страхе, что другие женщины убьют их сыновей. Тогда они бежали и поселились с мужчинами.

А вскоре на гору Китиби явился бог Ишоко. Он дал четырем мужчинам копья и приказал им привести на гору всех жительниц женской деревни.

— Как только увидят они ваши копья, так испугаются и ничего вам не сделают,— успокаивал Ишоко своих посланцев. И добавил:— Пусть они принесут с собой свои луки и стрелы.

Посланцы отправились в родную деревню и привели всех женщин. Они предстали перед Ишоко. Бог долго молчал, а потом сказал:

— Отныне вам запрещается носить любое оружие. Оружием будут владеть мужчины, и вы должны им его отдать. Они же пе-

подадут вам свои палки для рытья корней. Это будет вашим делом. Отныне вы обязаны подчиняться мужчинам и бояться их.

Распорядившись так, Ишоко вернулся на небо. Его воля свершилась.

Этот миф содержит многие элементы других африканских сказаний о захвате мужчинами власти — первоначальное господство женщин, недовольство мужчин и их заговор, схватка, вмешательство божества на стороне мужчин и конечное их торжество. Конечно, народное воображение нередко не укладывалось в эти структурные рамки, расцветило их, привлекало дополнительные темы и мотивы. Часто борьба между мужчинами и женщинами разворачивалась за обладание масками, т. е. за монополию общения с мифическими силами. Но сказание хадзапи наиболее интересно тем, что в его фокусе находится проблема разделения труда между мужчинами и женщинами, которое в конечном счете и явилось экономической базой, определившей взаимоотношения полов в процессе общественного производства. Миф хадзапи — свидетельство того, что эта истина была давно и хорошо понята в древних африканских обществах.

Разделение труда между полами, дополняемое разделением труда между возрастными группами, по всей Тропической Африке служило основой характерного для африканских доклассовых обществ способа производства. В различных формах оно существовало как у земледельцев, так и скотоводов.

У мандингов Западного Судана полевые работы начинались в феврале: мужчины расчищали от зарослей новые земли, выжигали растительность на обрабатываемых полях и с приходом дождей приступали к мотыжению. К маю мужчины и женщины занимались прополкой, уходом за посевами. При уборке урожая мужчины косили, женщины вязали снопы. Делом мужчин была молотба. Так распределялись обязанности на коллективных полях, принадлежавших большим семьям. Но помимо этого каждая женщина работала на своем небольшом участке, где выращивала рис, просо, фоньо, арахис, маниок для питания малой семьи — детей и мужа. Эти земли находились вблизи жилья. Кроме того, женщины имели огороды, занятые под овощи и зелень для приправ к соусам. Они требовали особенно большой затраты сил в сухой сезон, когда их нужно было часто поливать. В сухое время года там выращивали бататы, лук, различные бобовые.

Тогда же женщины приготавливали масло из орехов дерева карите. Орехи созревали в разгар полевых работ, и все же рано утром женщины выкраивали минуту для их сбора. Сложенные в глубокие ямы и присыпанные землей, орехи ждали, пока будет убран урожай. В сухие, без дождей месяцы их выкапывали, проваривали, а затем толкли до появления темно-каштановой жидкости. При кипячении она покрывалась белой пеной, это и было масло карите [139, с. 102—104].

Огромн был круг обязанностей жены крестьянина-земледе-ца. В сущности, на ее плечи ложилась основная работа в поле, на огороде, по дому, где она готовила пищу, носила воду, прjala пряжу из хлопкового волокна, собирала хворост. Не легче была трудовая жизнь и жены скотовода.

Бороро, кочевники-скотоводы Нигера — это одна из ветвей народности фульбе. Описывая разделение труда среди них, французская исследовательница М. Дюпир подчеркивала, что в значительной мере оно обусловлено физическими возможностями мужчин и женщин. Пастьба полудиких зебу, основного богатства бороро, требовала усилий, на которые женщины были неспособны. «Женщина, — писала М. Дюпир, — не могла бы ни набрать воды из колодца, чтобы напоить стадо в сухой сезон, ни разведать пригодные пастбища на долгих перегонах, ни защитить стадо от диких зверей и воров, ни поспорить с покупателем при продаже скота на рынке, ни кастрировать быков, ни обучить волов перевозке грузов. Это трудное, опасное дело, требующее риска и длительных отлучек из лагеря, несовместимых с обязанностями материнства, которые вынуждают вести более оседлую и упорядоченную жизнь» [76, с. 76—78].

В круг обязанностей женщины входили поэтому сравнительно легкие задачи — доение и приготовление масла. Кроме того, она оказывала небольшую ветеринарную помощь скоту, который был ей выделен. Целиком на ее плечи ложился уход за небольшими стадами коз и овец. Они считались принадлежащими женщинам.

Женщина занималась всем, что имело отношение к дому. Когда вождь указывал место для временной стоянки, она собирала ветви колючего кустарника и сооружала хижину. Женщина поддерживала в доме огонь, готовила пищу, вместе с детьми приносила воду для семьи. В свободные минуты ее делом было изготовление калebas, плетение циновок и корзин. «В это разделение труда между полами, — пронизательно подметила М. Дюпир, — не входит никакое представление о более низком положении, связанном с определенными, доверяемыми женщинам работами. Но очевидно, что в пастушеском обществе, в котором мужчина берет на себя самые трудные задачи и обязанности по уходу за скотом, он извлекает из своего положения хозяина стада экономическое и социальное превосходство над женщиной, которая остается хозяйкой дома, своих коз и овец» [76, с. 78].

И у земледельцев, и у скотоводов, существующее разделение закрепляло женщин на вторых ролях в общественной жизни. Нельзя, однако, упускать из виду другую сторону медали: существовавший в доклассовых африканских обществах способ производства обеспечивал женщинам относительную самостоятельность. Если плоды их труда на общесемейных полях поступали в распоряжение главы большой семьи, то урожаем, собранным с

огорода или собственного поля, она могла распорядиться сама. Жена скотовода имела право продать на рынке молоко и масло, которое она сбила, свою козу или овцу. Жена земледельца — излишки выращенных ею овощей или зелени. И никто не мог потребовать от них отчета в том, как они использовали вырученные средства. Кроме того, дома жена оставалась полновластной хозяйкой принадлежавших ей предметов обихода.

Эта относительная экономическая самостоятельность помогала женщине сохранять духовную независимость, свое достоинство. В сущности, нигде в Тропической Африке она не была рабыней мужчины.

Место женщины в системе общественного производства — это фундамент, на котором выросли многочисленные объединения, закреплявшие их автономную роль в жизни родо-племенного коллектива. Знаменательно и то, что женщины нередко занимали самое высокое положение на лестнице общинной иерархии. В молодых государственных образованиях их влияние бывало огромным, причем не случайным, а закрепленным традицией.

В Нигерии, в деревнях, населенных игбо, существовали женские собрания, куда каждый квартал направлял свою представительницу. Они возглавлялись женщинами, избираемыми не в зависимости от возраста, а благодаря уважению к их личности и знаниям.

Эти ассоциации поддерживали между собой постоянные контакты, причем под их контролем находились вопросы, касающиеся земледелия и защиты женских интересов вообще. Ими устанавливались сроки важнейших сельскохозяйственных работ, определялись меры по охране урожая, назначались обряды, призванные повысить плодородие земель. В том случае, если кто-либо, будь то мужчина или женщина, нарушал решения, одобренные собраниями, против виновного предпринимались санкции.

У игбо эти объединения, по-видимому, сравнительно недавно происхождения, но у многих африканских народов время возникновения женских обществ относится к глубокой древности. Среди женщин менде Сьерра Леоне действовали несколько ассоциаций. Общество «санде» было женским аналогом тайного объединения мужчин «поро» и занималось воспитанием девушек и их инициацией. Кроме того, два общества — «нджавей» и «хумой» — исцеляли душевные заболевания и поддерживали плодородие полей. Местные вожди нередко обращались к женщинам, возглавляющим эти союзы, за советом и поддержкой.

Степень самостоятельности женщин изменялась от одной этнической группы к другой, но нигде в классовых обществах Тропической Африки они не играли в социально-экономической жизни первых ролей. Их подчиненное положение закреплялось не только системой организации общественного производства, но и всей мифологизирующей идеологией архаичного мира.

Французская исследовательница Д. Пом с полным основанием утверждала: «Повсеместно общение с „нечистой“ женщиной рассматривается как осквернение: женщина в этом положении постарается избежать приготовления пищи для супруга, она будет держаться в стороне от жертвенников и полей у земледельцев, от загона для скота у скотоводов. Иногда для женщин в период месячных отводится особая хижина за чертой поселений. К тому же она должна очищаться прежде, чем вернется к совместной жизни. Запреты, которым обязана следовать женщина, всегда более многочисленны» [181, с. 20]. И далее: «Парадоксальным образом африканская женщина должна перестать рожать, чтобы быть окончательно принятой семьей мужа. Сами африканцы признают, что, переступив определенный возрастной порог, женщина почти не отличается от мужчины. Не важно, является ли она женой вождя либо нет, умная женщина, семья которой преуспела, имеет право на общее уважение. Тем большее, чем многочисленнее ее живущие дети» [181, с. 21].

Этот парадокс становится понятен, если вспомнить, что по народным представлениям не утратившая способности к деторождению женщина оставалась в периодическом контакте с мифическим пространством, с мифическими силами. Месячные у женщин были как бы проявлением такого общения, а потому расценивались как свидетельство ее нечистоты. Без прямого вмешательства мифических сил архаичное сознание не представляло себе ни акта зачатия, ни акта деторождения. Напротив, утрата женщиной способности к деторождению воспринималась как окончательный разрыв связей с мифическим миром. Она переставала служить тем каналом, которым мифические силы могли проникнуть в человеческое общество.

Впрочем, эти представления еще недостаточны для того, чтобы верно оценить отношение к женщинам в африканских традиционных обществах. Их продолжением был взгляд на женщину как на силу, от которой зависит плодородие всего живого. Каждая женщина была наделена долей этого могущества, но особенно — женщина, близкая к вождю. Подобно вождю, в глазах его окружения — полубогу, она обладала таинственной способностью повышать или, напротив, снижать собираемый с полей урожай, сокращать либо, напротив, увеличивать поголовье скота, влиять на рождаемость и здоровье детей.

В той особой, промежуточной между мифическим и культурным пространством среде, где находился вождь, людские законы уже не действовали. Инцест, запрещенный в человеческом обществе, становился нормой поведения правителя. В его жены часто избиралась «сестра», женщина, принадлежащая к его роду и поколению. И отношения государя с его «сестрой-женой» непосредственно влияли, согласно архаичным представлениям, на благополучие его подданных. Своеобразным примером таких взглядов может слу-

жить королевский род «авонгара» у азанде. В то время как нарушение принципов экзогамии рядовым общинником каралось тем, что он заболел проказой, лица, принадлежащие к королевскому роду, могли выбирать себе спутника жизни из числа даже братьев и сестер. В тех случаях, когда женщина из рода «авонгара» вступала в брак с рядовым общинником, она свободно поддерживала отношения с другими мужчинами. Насколько можно судить по наблюдениям угандийского ученого Д. Сахатини, сами азанде уже забыли, чем некогда оправдывались подобные нравы сородичей государя [194, с. 3—4]. А корни сохраняющегося обычая — в представлении о месте верховного вождя и его близких на грани социального и мифического пространств.

Характерно, что именно богини африканского пантеона обеспечивали плодородие полей, деторождение женщин. Среди баганда бесплодные женщины обращались за помощью к богине Налванга, жене бога изобилия Мукасы. Другая богиня — Нагавоньи считалась богиней года. Во время засухи женщины, а только они имели право просить богиню, приносили к ее храму гибнущие без дождей растения с полей и молили пощадить ее умирающих детей. Она была близка к богам Мусоке и Гулу, которые распоряжались стихиями. Во время посвященного богине обряда оракул оповещал верующих, когда можно ждать дождя. Богиня Набузаана, жена бога чумы Каумпули, покровительствовала женщинам, опасавшимся, что их роды будут трудными. Наконец, как и к Нагавоньи, к богине Набузаана шли, когда ощущалась нехватка продовольствия. Верующие надеялись, что она испросит дождя у своих друзей — богов Мусоке и Гулу [166, с. 1—2].

Представление о женщине было структурно сложным. Оно включало осмысление экономической роли женского труда, места женщин в общественной жизни, наконец, той их функции, которую можно назвать мифической. Вместе с тем само выделение различных элементов этого коллективного представления в значительной степени искусственно: столь тесно и ограниченно их переплетение, столь значительна их «сращенность». Кроме того, народная мысль всегда видела женщину в единстве с мужчиной. Как во вселенной, окружающей общество, мужское и женское начала проявляли себя во взаимодействии, так и женщина достигала всей полноты своего существа лишь в браке, в семейной жизни. «Мужчина и женщина, — справедливо писала М. Дюпир, — дополняют друг друга как нос и корма одного корабля, запад и восток одной линии горизонта, голова и круп одного быка, как кровь и молоко одного живого существа» [76, с. 54].

«Брак рассматривался как важное дело, устанавливающее обоюдные обязательства между двумя родами, — писал угандийский исследователь А. Баньензаки о брачных обычаях среди бахороро. — Поэтому решение задачи такой важности не могло быть доверено двум молодым неопытным людям» [44, с. 3]. Не одни ба-

хорошо придерживались подобных взглядов, они были широко распространены во всей Тропической Африке. Заключение брака практически никогда не было частным делом юноши и девушки. Это был социальный акт большого значения, и он готовился долго, неторопливо представителями двух родов, устанавливающих между собой новые отношения сотрудничества и взаимопомощи.

У некоторых этнических групп подготовка такого союза начиналась, когда невеста находилась еще в младенческом возрасте. В далеком прошлом у азанде существовал обычай помолвки новорожденной девочки. Сват или сватья от имени жениха клали у входа в хижину, где находились мать с ребенком, побеги растения «сесере». Если семья матери была согласна принять предложение, побеги «сесере» оставлялись на месте. В ином случае они отбрасывались в сторону, чтобы другие претенденты знали: девочка свободна. После того как отец новорожденной принимал предложение, жених приносил подарок будущей жене — браслет. Он надевался на запястье и носился девочкой постоянно как свидетельство взятого ее родителями обязательства [194, с. 4].

Обычай делал родителей хозяевами судьбы дочери и среди баганда. Девушка до замужества не смела разговаривать с мужчинами за пределами семейного круга. Ее покрывали позором, если она отказывалась согласиться с родительским, точнее, с отцовским выбором. «Для девушки было очень-очень трудно не выйти замуж за юношу, которого для нее избрал отец, даже если она его не любила», — говорил угандиец Майкл Нсимби молодому ученому Дж. Мусууджу, собиравшему материал о положении женщины в традиционалистском обществе баганда [163, с. 8].

Впрочем, далеко не во всех этнических группах Тропической Африки девушка была лишена права голоса в выборе жениха. Возможно, что среди баганда жесткие ограничения женской свободы были обусловлены относительно далеко зашедшим процессом феодализации местного общества. У гвинейских киси, не знавших классового расслоения, девушки располагали большей независимостью. Юноша сообщал о своих чувствах и намерениях возлюбленной, преподнося ей орехи кола. Беря этот подарок, она выражала юноше свое согласие быть его женой. Девушка говорила родителям: «Принимайте его подарки. Я думаю выйти за него замуж». Конечно, отец мог выбрать дочери другого жениха и лишь в последнюю минуту сообщить ей о своих планах, но в конечном счете девушка всегда имела право отвергнуть того, кого ей навязывали. В крайнем случае она бежала к возлюбленному.

Брачной церемонии предшествовали длительные переговоры между двумя семьями. Тщательно выяснялось, не являются ли жених и невеста людьми одной крови, не страдают ли они или их близкие тяжелыми заболеваниями. И первое, и второе мешало заключению брака. Особое внимание в ходе переговоров уделя-

лось уточнению размеров «выкупа» за невесту, который семья жениха должна была передать ее семье. Впрочем, слово «выкуп» создает ложное представление о предмете заключаемого соглашения. В сущности, речь шла не только и не столько о «подарках», которые жених был обязан сделать невесте и ее близким, сколько о предписываемых обычаям формам его трудового участия в жизни ее семьи. Жених и его товарищи по возрастной группе, а также «братья» по роду должны были в течение нескольких лет помогать родителям девушки в полевых работах, в уходе за скотом. Именно это трудовое участие создавало нерушимые узы между семьями. В то же время выкуп за невесту был гарантией прочности, устойчивости заключаемого союза. Разрыв брака по вине жены был достаточным основанием для сородичей мужа, чтобы требовать возмещения выкупа. Такое требование всегда ставило близких жены в трудное положение.

Обряд внесения выкупа придавал браку законченность в глазах общества. В частности, он закреплял за мужем право на будущих детей. В тех редчайших случаях, когда при браке не вносился выкуп, жена в случае развода могла забрать детей с собой. А именно дети представляли собой наивысшую ценность семьи.

Наконец наступал день свадьбы. Церемониал этого обряда насыщен глубоким символическим смыслом.

Среди киси время свадебного торжества назначалось вскоре после того, как невеста проходила через обряд инициации. К мужу ее сопровождали близкие, старые и молодые. Они несли предметы домашнего обихода невесты — горшки, калebasы, корзины и т. п. Однако мать и отец не участвовали в церемонии, оставались дома. Невесту передавали жениху мужчины ее рода, ее «отцы» — старшие по возрасту и «братья» — сверстники. Они говорили: «Вот ваша жена до гроба». Начинался танец. Плясали, образовав полукруг, «сестры» и «матери» жениха. Музыки не было. Плясуньи отбивали ритм танца, хлопая в ладоши. Тем временем подруги невесты готовили праздничную еду. Новобрачная присутствовала на танце, но сама не плясала. Ее жених оставался вместе с деревенскими старейшинами. Родня невесты, все присутствовавшие на церемонии мужчины одаривали плясавших женщин небольшими подарками.

После свадьбы молодая жена впервые проводила ночь в доме мужа. Ранним утром подруги приносили хворост, и она разжигала огонь для мужа и его матери. Это был знак, что женщина стала полноправным членом новой семьи.

Совершенно иначе разворачивался свадебный обряд у кикуюю. Семья жениха в тайне от невесты назначала день торжества. Когда он наступал, родственницы жениха скрытно следили за девушкой и, выбрав подходящий момент, хватали ее и несли в дом будущего мужа. Девушка притворно боролась, плакала, кричала, а несущие ее женщины пели радостные, праздничные песни,

Иногда между женщинами двух семей инсценировалась борьба за невесту. Заканчивалась она пышным обедом в доме жениха.

Как только невеста размещалась в своем новом жилище, ее родственники и родственницы мужа, еще недавно «боровшиеся» между собой, объединялись в пении и танце. А вечером девушку навещали ее сверстники и сверстницы, дарившие ей пищу и украшения. Подруги невесты в песнях оплакивали потерю сверстницы, которая после свадьбы переходила в иную возрастную группу.

В течение восьми дней невеста должна была оставаться в специально отведенной ей хижине. Все это время ее подруги продолжали плачи. Часто невесту навещали друзья, жених; ненадолго ей самой разрешалось выйти из дома. Наконец на восьмой день прекращались плачи, и совершался обряд приема невесты в новую семью: закалывалась овца, и ее топленым жиром смазывалось тело девушки. Отныне она признавалась членом семьи мужа и могла принимать участие во всех ее делах [120, с. 21—22].

Бесконечно разнообразны свадебные обряды в древних африканских культурах. И все же за этим огромным богатством форм обнаруживается, что архаичное сознание видело их основное значение в одном: они всегда служили средством отчуждения женщины от одного кровнородственного коллектива и включения ее в другой кровнородственный коллектив. Разрыв, пусть неполный, кровнородственных уз, естественно, требовал многочисленных предосторожностей. Не менее сложным был и процесс установления женщиной новых семейных отношений. Во всех африканских свадебных обрядах существовали поэтому как бы три ритуальных «узла» — расставания отца и матери с невестой, ее проводов в новую семью и ее приема семьей мужа. Каждый из них имел огромное значение для общин жепиха и невесты, и в них принимали участие все близкие будущих мужа и жены. Без их согласия на брак, без их активного участия свадебный обряд утрачивал свою действенность. Характерно, что в центре всего ритуала обычно находилась только невеста. Это понятно, поскольку именно она переходила из одного рода в другой. Жених же лишь «принимал» будущую жену.

Вместе с тем разрыв женщиной старых связей с родом отца никогда не был полным. У многих африканских народов обычаи требовал, чтобы вскоре после брака молодая жена нанесла визит родителям и какое-то время пожила у них. Она посещала отца и мать и в последующие годы семейной жизни, возвращалась к ним и в случае развода. В постоянном посредничестве между двумя общинами — отца и мужа — и состояла одна из главных обязанностей женщины.

Создание семьи сразу же изменяло положение в общине и мужа, и жены. В рамках большой семьи муж обретал относительную хозяйственную самостоятельность, которой ранее не обладал

саму выделялась земля, урожай с которой он мог использовать для пропитания собственной семьи. Правда, как и прежде, он был обязан участвовать в обработке полей главы большой семьи. Что касается жены, она становилась хозяйкой дома, наконец матерью. Его общественный престиж резко возрастал. Проявлением нового положения в общине было и предоставление молодой семье некоторой ритуальной самостоятельности, в частности ей разрешалось сооружение своего жертвенника. Глава дома получал право совершать обряды, затрагивающие непосредственные интересы его домочадцев.

Брачные узы в традиционалистских обществах Тропической Африки имели не столько индивидуальный, сколько общественный характер, а потому отличались особой прочностью. Характерно, что и поводом для развода служили главным образом проступки, создающие опасность для всей общины. Так, брак разрывался, если неожиданно обнаруживалось, что муж и жена — люди одной крови. Частой причиной разводов служило бесплодие женщины, в котором община видела наказание предков за тайные либо явные прегрешения. Кроме того, разводом каралось и нарушение женщиной супружеской верности. У небольшой этнической группы Уганды — ланго — про женщину, уличенную в таком проступке, говорили что она «портит род». Такой приговор мог повлечь за собой тяжчайшие кары [98, с. 12]. И все же при всей относительной частоте подобных случаев они были исключением из нормы. Нормой же оставалась прочная и нерушимая семья.

Праздничная атмосфера окружала появление новой супружеской пары. Эта радость объяснялась не только естественной людской доброжелательностью. В рождении еще одной семьи сородичи мужа видели шаг к упрочению всей общины. Благодаря браку устанавливались новые связи сотрудничества с другой общиной, увеличивалось количество рабочих рук, а впереди ожидалось появление детей. Пришедшая со стороны в большую семью женщина поэтому представляла собой немалую ценность, и, в случае смерти мужа, она часто переходила к его младшему брату по широко распространенному некогда в традиционалистских обществах Тропической Африки обычаю левирата.

Возникновение новой семьи, впрочем, не только укрепляло общину. Нередко между отдельными малыми семьями развивался дух соперничества и вражды, нередко они бросали вызов авторитету общинных старейшин. До тех пор пока не нарушалось равновесие между нуждами большой семьи и ее экономическими возможностями, главы малых семей склонны были терпеливо нести многочисленные обязанности перед другими, старшими по возрасту сородичами, но их настроения менялись, если начинала ощущаться нехватка свободных и пригодных для обработки земель. В этой обстановке они добивались обособления и полной са-

мостоятельности на новом месте. Обстановка в деревне начинала быстро ухудшаться.

Это нарушение внутреннего мира закономерно приводило к учащению взаимных обвинений в колдовстве. «Ведовские поверья и обвинения, — писала М. Дуглас, — дают средства для разрыва отношений, которые стали невыносимо напряженными» [74, с. 51]. Это наблюдение подтверждается многими этнографами, отмечавшими, что взаимные обвинения в колдовстве учащались внутри семейной общины по мере ее разрастания и усиления в ней тенденций к распаду. Почему же обострение социально-экономических конфликтов в общине принимало столь своеобразные идеологические формы? Изучая случаи обвинений в колдовстве среди угандийских баниоро, этнограф Дж. Битти отмечал: «Представляя собой объяснение неудач, рецепт для действий и средство самовыражения, колдовской комплекс также обеспечивал козла отпущения, человека, которого можно обвинить, когда дела идут плохо. Таким образом, профессиональные колдуны, которых сжигали в далеком прошлом и у которых даже сегодня разрушают дома, а их самих подвергают заключению и изгнанию, были теми, кого все могли упрекнуть, когда происходило несчастье. В тех случаях, когда они уничтожались или изгонялись, зло, угрожавшее сообществу, устранялось» [47, с. 51].

Действительно, в традиционалистских африканских обществах круг ведовских представлений вооружал человека средствами защиты собственных интересов, одновременно питая в нем страх, что кто-нибудь другой использует аналогичное оружие против него. Смерть человека, его заболевание, гибель урожая, падеж скота, несчастья с близкими — все эти события воспринимались народным сознанием как бы в двух планах: с одной стороны, как результат действия мифических сил, с другой — как прямое следствие враждебной колдовской деятельности. Само нарушение внутреннего мира в общине, обострение социально-экономических противоречий воспринималось общинниками как «зло», порождаемое колдунами. И другого, альтернативного объяснения происходящего оно не имело и не могло иметь. К тому же колдовские происки затрагивали самую суть людей, разрушали их «душу», подрывали здоровье. В этой обстановке уход из общины одной семьи или группы семей был не только шагом к экономическому обособлению, к независимости от старейшин, но и поиском личной безопасности со стороны уходящих.

СТАРОСТЬ И СМЕРТЬ

Распад общины был естественным и все же сравнительно редким событием в ее истории. Обычно жизнь человека целиком протекала в границах родной деревни. Окрестные земли обеспечивали пропитание его семье, в окрестных лесах охотился он за дичью,

в соседней реке ловил рыбу. Ему были превосходно знакомы все черты окружающего пейзажа, особенности местной природы и климата. И столь же хорошо, как родную землю, представлял он свой путь по лестнице общинной иерархии, постепенного приближения к старости, к почету, к власти. Конечно, смерть кого-то из близких или, напротив, рождение сына у старшего в роде могли в ту или иную сторону изменить его жизненные перспективы — возбудить честолюбивые ожидания или заставить отказаться от былых надежд. Но степень вероятности таких неожиданностей была, по-видимому, не очень велика.

Кто же и каким путем мог стать старейшиной деревни? Казалось бы, ответ на этот вопрос прост: человек преклонных лет и является старейшиной. Однако в действительности им мог быть отнюдь не каждый общинник, достигший старости. Он должен был отвечать ряду условий.

Африканский ученый А. Б. К. Очолла-Айяйо, описывая культурные традиции родного народа — луо, отмечал, что каждый луо прежде всего стремился к долголетию, ибо старость — это мудрость. Один из важнейших этических принципов народа гласил: «По отношению к каждому, кто старше тебя, ведай себя так, словно он твой опекун или родственник» [171, с. 147]. Эта норма поведения вообще типична для традиционалистской африканской морали с ее особым уважением к возрасту. Но, подчеркивал исследователь, прожитые годы еще не определяли социального старшинства. В качестве примера А. Б. К. Очолла-Айяйо упоминает брачные традиции. «Сын, — писал он, — наследует свое старшинство в силу того, что он сын старшей жены. И старший сын старшей жены должен быть женат первым, даже если по годам он моложе сына младшей жены». Если отец все же решался женить более пожилого по возрасту, но по старшинству младшего сына, ему надлежало отправить в дар отцу невесты искупительную корову. Иначе такое нарушение табу навлекло бы катастрофу на всю деревню [171, с. 147].

Итак, для старшинства был важен не только возраст, но и положение в семье — рождение от старшей или младшей жены. Однако в тех случаях, когда речь шла о наследовании главенствующего положения в общине, в силу вступал еще один фактор — принадлежность к тому или иному поколению. Это с особой очевидностью проявлялось в обычае левирата, согласно которому младший брат умершего «наследовал» его жен. Количество поколений определяло то, что можно назвать «возрастом» общины, и принадлежность к тому или иному поколению, наряду с возрастом и местом в семейной иерархии, также влияла на определение старшинства человека. В ряде восточноафриканских обществ, где отдельные поколения образовывали циклически перемещавшиеся во времени и в социальном пространстве возрастные классы, роль этого фактора была особенно заметной.

Так, среди угандийских куманов существовало восемь возрастных групп, охватывающих взрослое мужское население. Они носили названия «потоки», «буйволы», «слоны», «скалы», «соколы», «бородавочники», «антилопы» и «леопарды». Посвященный в свою возрастную группу человек оставался в ней до конца жизни. Поскольку перерыв между инициационными обрядами составлял три года, каждая возрастная группа меняла свое положение в обществе в этот же срок, причем полный цикл занимал двадцать четыре года. Нередко в племени было два возрастных класса одного названия — старший и младший [81, с. 19—20].

Наконец, к кругу старейшин мог быть причислен только женатый и имеющий детей мужчина. Одиноким холостяком, даже доживший до преклонных лет, никогда не смел претендовать на это положение. Он оставался в глазах общества существом внутренне неполноценным, не достигшим завершенности в своем развитии как социальной особи.

Эти принципы действовали в рамках одной большой семьи. В тех случаях, когда деревенская община включала несколько семей, среди них выделялись старшая и младшие. Первая объединяла потомков старшего сына основателя деревни, и ей принадлежало право выбирать ее вождя. В конечном счете смысл этих норм «выявления» старейшины заключался в том, чтобы безошибочно определить в составе общины того человека, который по прямой генеалогической линии был ближе остальных к праотцу — ее основателю. За ним располагались в четком порядке остальные люди его поколения.

Особая близость к предкам приносила важный элемент сакральности в положение старейшины. В силу этой близости его боялись. «Если кто-то дурно обращается со старейшиной, — описывал африканский ученый Т. Магафу права этнической группы вакереве, — то может быть проклят, и это проклятие принесет несчастье ему и его семье. Если этот человек женат, его жена может перестать рожать или же дети его рода начнут внезапно умирать». Другим наказанием за грубое обращение со старейшиной было распухание живота у виновного. Заболевание считалось прямым результатом мести обиженного человека [140, с. 4—5].

Страх, впрочем, был отнюдь не главным средством поддержания авторитета старейшин. Влияние опиралось прежде всего на их роль посредника между общинным коллективом и духами предков. Именно старейшины возглавляли ритуальные церемонии, обращенные к прародителям общины либо большой семьи. На более высоком — общеплеменном или государственном — уровне таким правом обладал верховный вождь, на более низком — малой семьи — эта обязанность принадлежала ее главе. Вот почему человек, умиравший бездетным, не оставлял после себя никого, кто мог бы почитать его память. Иначе говоря, после кончи-

ны он не оказывался среди почитаемых предков и быстро исчезал из народной памяти. Это была как бы вторая, причем особенно пугающая каждого, смерть.

Близость к предкам накладывала на старейшин особые обязанности гостеприимства. Являясь их представителями среди живущих, они должны были покровительствовать своим младшим сородичам, а по отношению к чужакам проявлять широкое гостеприимство. Вот, например, что писал об обязанностях старейшин у бабембе африканский ученый Ж. Эмеди: «Старейшина — это отец не только своей семьи, но всей нумба — общины. В его доме собирается народ. Как только один из его младших братьев или кто-то из детей его братьев хочет есть, он должен бежать прямо в дом старейшины. Это его дом. Никто из гостей любого из общинников не может его посетить, не повидав сначала старейшину, — продолжал Ж. Эмеди. — Щедрость — это одно из тех качеств, которые обязательно предполагаются у старейшины» [79, с. 5]. Напротив, про человека скупого и жадного бабембе говорили: «Он не мужчина». Скупость приравнивалась к тягчайшему греху, и о человеке, который отпустил гостя голодным, с пустыми руками, вспоминали как об убийце («Он может убить человека»). Старейшину могли в любое время посетить братья, дяди, его многочисленные родичи, и никто из них не должен был оставить его дома, не разделив с ними трапезу, не получив подарок [79, с. 3].

Старейшина обязан был проявлять гостеприимство и щедрость, потому что обмен услугами и дарами был важнейшей формой поддержания союзнических отношений с другими общинами. Отказ в угощении, в подарке был в то же время проявлением враждебности. «Обмен дарами, — справедливо отмечала О. С. Томановская, — знаменовал установление мирных, дружественных отношений; подношение, хотя бы самое ничтожное, сопровождало любой социально значимый контакт между индивидами; предложенный и принятый дар служил знаком признания определенных взаимных обязательств» [22, с. 116]. К тому же гость, разделивший трапезу со старейшиной, приобщался через этот церемониал к его общине, а унося с собой его подарок, становился обладателем вещи, в которой была запечатлена некая часть сущности дарителя. Таким образом, устанавливающиеся отношения переносились в плоскость сакрального, что придавало им особую прочность.

Тесная близость патриарха общины к ее прародителям получала свое выражение в его роли хозяина общинных земель. Французский исследователь Б. Холас, описывая общество западносуданской этнической группы сенуфо, отмечал, что у этого народа обрабатываемая земля составляет неделимую собственность семейной общины. «От имени сородичей ею распоряжался вождь, — подчеркивал ученый. — Он назначает на работы и распоряжается урожаем, который складывается в общесемейных амбарах» [103,

с. 90]. Эти функции старейшины вытекали из его положения представителя среди живых основателя общины, того, кто первым обработал ее будущие земли, того, кто первым выделил культурное пространство из «дикого» пространства и тем самым предопределил отношения своих потомков с окружающими мифическими силами.

В своей роли преемника праотца — основателя общины старейшина имел у сунуфо право требовать от любого младшего сородича, чтобы тот проработал четыре дня в неделю на общинных землях. Со своей стороны, он возвращал часть урожая главам семей равными долями. Кроме того, он был морально обязан помогать юношам деревни в сборе средств для внесения выкупа за невесту и совершения свадебного обряда. За свой счет глава общины проводил религиозные церемонии: совершал жертвоприношения, устраивал трапезу для сородичей и гостей.

Как ни значителен был авторитет главы семейной общины, старейшина не становился ее единовластным правителем. Любое важное решение, затрагивающее интересы всех, предварительно обсуждалось на совете глав составляющих общину семей или, если в деревне жили представители нескольких родов, на совете их признанных лидеров. Такое решение требовало, как правило, единогласия, и споры нередко продолжались очень долго. В сходке к тому же принимали незримое участие духи предков, и в их честь приносились жертвы. В результате, когда сходка достигала единодушной договоренности, одобренные ею меры представлялись как совместная воля живых и их прародителей. Они были строго обязательны для каждого.

С возрастом к общиннику приходили авторитет и власть. Но одновременно начинали подкрадываться болезни — предвестники смерти.

Танзанийские фипа Нгувиллой называли чудовищного змея, жившего в пещере, в недрах земли. Раз в несколько лет, Нгувила выползал на поверхность. Прежде чем вдохнуть свежий воздух, он выдыхал смертоносный газ, который губил множество людей на огромном расстоянии. Некоторые колдуны научились управлять этим смертоносным дыханием и использовали свое могущество для того, чтобы стирать с лица земли деревни и племена. Так мифология фипа объясняла вспышки эпидемий. Но миф подсказывал и как им противостоять.

Когда эпидемия поражала деревню кикуйю, ее жители принимались сообща ловить мух, садящихся на людей и животных. Затем из стада выбирали козу без пятен на шкуре. Все отверстия на ее теле зашивались, а новое прорезали у пупка. После того как пойманных мух помещали в живот козы, зашивали и это отверстие. Не женатый и не собирающийся пока жениться юноша бросал козу в реку.

В чем же смысл этого странного обряда? Кенийский исследова-

тель Дж. Кибе ответил на этот вопрос так. Мухи — материальное воплощение болезней, от которых страдали деревня и скот. «Мухи, — писал он, — символизировали болезни и сопровождавшую их ритуальную оскверненность. Как только их помещали в живот козы, люди и животные освобождались от болезней и от скверны этой козой, которая умирала вместо людей и скота».

Дж. Кибе рассказал и об обряде, призванном предупредить приближение эпидемии к деревне. С этой целью козу с защитными веками выводили за околицу. Не видя пути, она металась из стороны в сторону.

В ряде этнографических работ можно встретить утверждение, что традиционалистские общества не проводили четкой границы между жизнью и состоянием смерти. Обычно такие взгляды подкрепляются наблюдениями, согласно которым африканцы смешивали смерть и состояние глубокого обморока, летаргического сна и т. п. Хотя сами по себе эти наблюдения точны, трудно согласиться с выводом, который из них делается. Африканец знал о неотвратимости смерти, ждал ее с волнением и страхом. Огромное количество пословиц о неизбежности ухода из жизни. «Мы все принадлежим смерти, мы лишь путники», — утверждала народная мудрость бабембе. Ей вторила другая пословица этой же этнической группы: «Смерть — это посетитель, которого никому не избежать» [79, с. 7]. И каждый человек готовился к той минуте, когда ему придется сказать «прощай» своим близким. Перед кончиной вокруг него собирались сородичи и друзья, он излагал им свою последнюю волю.

В то же время на размышления африканца о смерти накладывали отпечаток его представления о внутренней структуре человека, об отношениях между общиной и мифическим миром, о загробной жизни. В его глазах смерть была пугающим моментом не полного исчезновения, а перехода в какое-то иное состояние, причем этот момент приравнивался в некоторых случаях символически к рождению для некоей новой жизни. Вместе с тем общественная мысль мифологизировала понятие смерти, создавая образ страшного существа, встреча с которым и знаменовала завершение земного пребывания личности. «Пляски смерти» великого Гольбейна были бы понятны и близки африканцу прошлого.

Примером такой мифологизации может служить легенда йоруба о том, как смерть была изгнана из священного города Ифе. Давным давно, гласит записанное американским этнографом У. Баскомом предание [43, с. 56], смерть и ее спутники повадились посещать Ифе. Каждый четвертый день они спускались с неба на городской рынок Оджайфе, где убивали жезлами столько людей, сколько могли. В конце концов большинство обитателей Ифе погибли, и те, кто уцелел, с мольбой о помощи обратились к верховному вождю города — они Лафогидо и богам-оришам. Но ориши были бессильны, они не знали, как изгнать духов

смерти из города. Тогда некто Аманьегун вызвался спасти людей. Он накупил пестро расцвеченных тканей, из которых сшил скрывающий все тело костюм. Созвав народ, смельчак надел его, укрыл лицо. Богам он пожертвовал козла, петуха и три хлыста.

Узнав, что на следующий день Смерть посетит рынок, Аманьегун вместе с друзьями укрылся среди выступающих из почвы корней дерева. Наконец появилась Смерть и ее приспешники. И тогда из-за дерева выступил Аманьегун и закричал голосом егунгуна — духа умершего. В ужасе Смерть и ее приспешники побросали жезлы, которыми убивали людей, и ринулись бежать. Смельчак с друзьями бросился в погоню. Подобрал брошенные жезлы, они били ими духов по головам, пока Смерть не исчезла. Больше она в Ифе не появлялась.

Этот рассказ о человеческой смелости и готовности к самопожертвованию рисовал Смерть жестокой и трусливой, но обычно ее облик представлялся менее определенным, таинственным: люди не могли увидеть ее зловещего лица. «Кто видел скрытое лицо Смерти?» — спрашивали баконго.

Каждого человека, естественно, пугало мгновение, когда он оказывался у порога смерти. И все же страх перед неотвратимой кончиной в значительной мере смягчался коллективными представлениями о потустороннем мире и о смерти как рождении для нового существования. Если вспомнить то, как общественное сознание представляло жизненный путь человека, то мы увидим, что смерть никогда не выглядела в его глазах концом пути, но предшествовала новому, более высокому этапу социального развития личности. Так, в первые дни после появления на свет в ходе церемонии наречения ребенка в нем «умирало» некое «дикое», вынесенное из мифического пространства существо, и рождалось собственно человеческое начало. Во время обряда инициации каждый посвящаемый ритуально умирал и вновь возрождался уже в качестве всесторонне развитого, социально ответственного человека. Этот же момент возрождения был неотделим от представлений африканцев о физической смерти. И она, подобно ритуальным «смертям» в так называемых «переходных обрядах», воспринималась не как завершение, а как открытие нового периода жизни, еще более возвышающего человека в обществе, ибо он вступал в среду богов и племенных предков. Вместе с тем существовало одно важное качественное различие между представлениями о ритуальных «смертях» и физической смерти: если в обрядовых церемониях «смерть» человека происходила в мифическом времени/пространстве, а рождение знаменовало его возвращение в социальное время/пространство, то физическая смерть вырывала человека из социума и перемещала в миф. Это объясняет, почему радостная, приподнятая эмоциональная атмосфера, обычно окружающая «переходные обряды», окрашивалась в драматические и даже трагические тона при прощании общины с умершим.

Только учитывая этот сложный комплекс идей, можно понять обычай добровольной смерти стариков, существовавший некогда у некоторых этнических групп Африки. Так, среди динка «хозяин копья» — жрец, бывший посредником между богом и народом, достигнув преклонного возраста, просил о том чтобы его похоронили заживо. Такая кончина никому не казалась мученичеством. Напротив, выбирая час и место своей кончины, жрец тем самым «обманывал» смерть, обеспечивал себе наиболее выгодные условия начала нового существования. Понимая к тому же, что вызванное старостью ослабление физических и духовных сил оказывает дурное влияние на благосостояние его общины, жрец принимал решение с мыслью и о ее судьбе, и о ее будущем.

Говоря о том, как понимали смерть в традиционалистских обществах, нельзя забывать и того, что она могла быть «хорошей» и «дурной». Такие оценки вытекали из круга представлений об идеальном пути становления человека и об ущербности, неполноценности определенных лиц. Только смерть окончательно отвечала на вопрос, был ли умерший достойным членом общины или существом внутренне и социально неполноценным.

Описывая отношение к смерти у эдо Нигерии, английский этнограф Р. Брэдбери рассказывал: «Чем старше был человек, чем большим числом потомков обладал, чем выше были его ранг и престиж, тем более терпимой для близких становилась его смерть. Мирная кончина старого вождя с многочисленным потомством была столь же поводом для радости его жизненным успехам, сколь и поводом для горя. Напротив, самая ужасная судьба — это умереть, не оставив потомства, не имея сына. Когда спрашивают: „Почему вы хотите иметь много детей?“ — то в ответ часто звучит: „Чтобы они могли похоронить меня“. Эдо верят, что человек, который не был „достойно“ погребен, не может вступить в общество своих умерших сородичей и друзей. Уцелеет ли он как социальное существо, зависит от совершения погребальных обрядов его детьми» [56, с. 97—98].

Мирная, спокойная смерть пожилого человека в кругу многочисленных детей и сородичей, в родном доме, воспринималась архаичным общественным сознанием как «добрая». Такая кончина показывала общине, что ее покинул достойный человек, прошлая жизнь которого не запятнана какими-либо нарушениями племенных запретов и морально-этического кодекса. Община могла испытывать уверенность в том, что он с честью вступит в круг ее предков-покровителей и станет еще одним из ее заступников и благодетелей.

Какая ж смерть считалась дурной? Резюмируя то, как представляли себе такую смерть африканцы, французской этнограф Л. В. Тома писал: «Она поражает индивидуумов, которые совершили крупный проступок, и проявляется в этом случае при особых обстоятельствах, иногда жестоких (удар молнии, утопление),

иногда ужасающих (повешение, проказа), или необычных, ненормальных (смерть беременной женщины, смерть при родах, смерть посвящаемого во время пребывания в лагере и готовившегося к обряду инициации). Она касается также индивидуумов, которых считали социально опасными и неуживчивыми либо отмеченными печатью слишком большой исключительности (некоторые умалишенные, колдуны-антропофаги, иногда наделенные особой магической силой короли). Наконец, умереть бездетным также означало умереть дурной смертью» [240, с. 193].

Категории лиц, перечисленные французским исследователем, обладают одной общей чертой: в силу различных причин это люди, которые, по мнению общины, были близки к «дикой» оскверняющей и деградирующей человека сфере мифического пространства. Скорее, они даже не были людьми в социальном смысле этого слова, а «нелюдью». После смерти их отвергало общество и не принимали в свою среду духи предков. Фипа называли таких отверженных чива или чисва. Враждебно настроенные по отношению к сородичам, они навлекали на них различные бедствия и даже смерть, причем их невозможно умиротворить ни жертвоприношениями, ни мольбой [183, с. 8].

В этих представлениях отчетливо прослеживается выработанная архаичным общественным сознанием система идей-образов, основывающаяся, с одной стороны, на видении внутренней структуры человека, с другой — на осмыслении структуры мифического пространства в его отношении с пространством социальным. Дихотомия мифического пространства, выражавшаяся в сосуществовании «дикой» и «божественной» зон, проявлялась в обществе, где ядро полноправных, внутренне совершенных и живущих целиком в социальном пространстве общинников было окружено группами лиц, связанных либо с «божественной», позитивной, либо с «дикой», отрицательной сферами мифического мира. Это внутреннее размежевание традиционалистского общества, в свою очередь, порождало разъединение мифических сил — духов предков на «добрых» и «злых». Из этого материала народное воображение лепило бесконечно богатую галерею таинственных и могущественных существ, вторгающихся в человеческое существование.

Но вернемся к вопросу о том, как же осмысливалась смерть архаичным сознанием. Каковы бы ни были ее причины, каков бы ни был ее характер, смерть в конечном счете сводилась к тому, что составлявшие сложную человеческую структуру элементы разъединялись. «Душа-тень», «душа-дыхание», «душа-двойник» покидали тело, постепенно удалялись от него, начиная вести самостоятельное существование, тогда как тело превращалось, разлагаясь, в исходную субстанцию — землю. Так, по поверьям бабембе, когда человек умирал, его «душа-тень» оставалась сидеть на его теле, наблюдая за совершением омовения и других обря-

дов. В последующем она превращалась в опасного призрака — мсумбу. Если «душе-тени» дать возможность покинуть тело прежде, чем оно будет погребено, мсумбу способна быстро привлечь несчастье на близких покойного. Что касается «души-двойника», то после похорон, верили бабембе, она направлялась в подземный мир, который звался Абонделва и Асингини. Там душа оставалась вечно. Напротив, мсумбу, проведя семь дней у могилы умершего, уходила в буш, где уже находились другие «души-тени». Одни из них выбирали себе жилищем горы, другие — озера, реки, деревья [79, с. 7—8].

Представления о судьбе душ в потустороннем мире были чрезвычайно разнообразны. Так, были широко распространены верования, что одна из душ возвращается в лоно бога-творца, частицей которого она была. По некоторым представлениям, «душа-тень» погибала вместе с телом, которое неотрывно сопровождала при жизни, тогда как «душа-дыхание» продолжала существование в царстве мертвых. Но было ли вечным это второе существование? У многих африканских народов мифы рассказывали, что ушедшую от людей душу в потустороннем мире поджидала вторая смерть. И тогда она окончательно прерывала человеческую жизнь.

Самое Верхней Вольты верили, что после кончины человека его мере — душа-двойник начинала в деревне мертвых новую жизнь. Она восстанавливала связи с ранее скончавшимися сородичами, вступала в брак, у нее появлялись дети, которые не знали земного существования. Наконец мере достигала преклонных лет и умирала, после чего оказывалась во второй деревне мертвых. Но и там ее ждала смерть, после которой мере находила убежище в дереве или же превращалась в призрака [99, с. 245—246].

И по поверьям йомбе душа не бессмертна. Души детей и женщин окончательно исчезали через несколько лет после их кончины, души рядовых общинников — через ряд лет. Пять-десять лет продолжалась загробная жизнь душ людей знатных, десятилетиями жили души вождей и еще дольше — великих государей [210, с. 185]. Сереры Сенегала связывали смерть души с ее забвением потомками. Они верили, что сначала душа лишь временно покидает тело. Когда тело разлагалось, душа оставляла его окончательно, душа-дыхание исчезала, и умерший присоединялся к предкам в районе Сангомар, у мыса Пальмарэн. После того как разрушался скелет, а память об умершем исчезала, его душа спускалась к центру земли — Хонолу. Только обожествленные предки — пангол избегали такой участи, равнозначной окончательному разрушению.

По-видимому, народная мысль приурочивала различные поминальные обряды к тому или иному этапу загробного существования души.

Смерть была событием, затрагивающим всю общину. Индивидуальные реакции на эту смерть могли быть различны по эмоциональной окраске, но отношение к ней было жестко обусловлено традицией и строго ритуализировано. Даже бурные проявления горя на похоронах, скажем слезы и скорбные возгласы женщин, отнюдь не всегда свидетельствовали о душевном потрясении, а зачастую вызывались древним предрассудком: женщина, которая не плакала при виде покойника, могла быть заподозрена в ведовстве. Смерть общинника была событием настолько серьезным, что требовала совместных усилий общины по предупреждению ее возможных последствий.

На общинном уровне отношение к этому событию было двойным: с одной стороны, «добрая» смерть знаменовала повышение статуса покойного, его переход в состояние почитаемого предка-покровителя, с другой — даже «добрая» смерть означала временное нарушение упорядоченных, гармоничных отношений между социальным и мифическими мирами. Смерть загрязняла всех, кто был близок к умершему, и в зависимости от его общественного положения пятно скверны могло распространяться с членов его семьи или общины на все племя. Состояние загрязненности воспринималось как неизбежное, неотвратимое зло, и это вынуждало общину принимать меры, чтобы уменьшить его воздействие. Так, у многих африканских народов к праху не допускались дети, беременные женщины. Их оберегали от несчастья, которым было чревато состояние оскверненности, с тем большей решительностью, чем яснее видели в них будущее родо-племенного коллектива.

Нарушение устоявшихся взаимоотношений между социальным и мифическим мирами выражалось также в пространственных смещениях: архаичное сознание допускало, что мифическое пространство как бы захлестывает какую-то часть пространства социального. В соответствии с этим представлением поведение людей, оказавшихся в мифическом пространстве, было противоположным принятому в обществе. У зулусов люди, несшие гроб, вступали в хижину спиной. Среди нанди Танзании и Кении старший сын покойного надевал костюм наизнанку. У малийских бамбара жест ритуального омовения, вопреки обыкновению, делался левой, а не правой рукой.

Л. В. Тома писал, что среди заирских бума старейшина деревни, объявляя траур, провозглашал: «Никто не должен есть, никто не должен работать» [210, с. 179]. Обитатели деревни не могли спать в домах и проводили ночи под открытым небом, как звери. Женщины в трауре сбрасывали одежду и прикрывали тело тесемками и листьями. Бума объясняли, что такие женщины уподобляли себя диким животным. В сущности, вся деревня словно бы переносилась из культурного в дикий мир, где неизвестны труд, жилища, одежда.

При смерти государя население целого края подчинялось обычаю следовать противоположному повседневному поведению. Этнографы отмечали распространение такого обычая едва ли не всюду на континенте, где сложились государства. Советская исследовательница О. С. Томановская, в частности, описывает его в рассказе о государстве Лоанго. После кончины верховного вождя, носившего титул Малоанго, указывает исследовательница, вся жизнь в стране была парализована: «...гасились очаги, прекращалась работа в поле, охота, торговля, люди переставали мыться и т. д. Все замирало в тишине, даже детям запрещалось кричать». Пока продолжался этот период, бадунга — члены тайного общества идунга, раскрашенные до неузнаваемости или скрытые под деревянными масками, в особом облачении из листьев, беспрепятственно забирали в деревнях все, что хотели. Но, и эта подробность красноречива, преградой им служила закрытая дверь дома [22, с. 138]. Судя по описанию О. С. Томановской, бадунга были живым воплощением мифических сил, которые, естественно, чувствовали себя хозяевами общества, ввернутого в состояние первозданной дикости. Лишь дом оставался для них недоступной сферой социально-культурного пространства, и они останавливались перед его дверью.

Если смерть влекла за собой столь бурные социальные потрясения, то понятно, почему общество принимало меры самозащиты. Им был выработан комплекс погребальных и поминальных обрядов, призванных избавить его от осквернения, восстановить гармоничные, упорядоченные отношения с мифическим миром. Эти обряды, естественно, изменялись от одной этнической группы к другой, но в соответствии с тем, как осмыслились архаичным сознанием личностные и социальные аспекты смерти; в бесконечно разнообразном траурном ритуале можно обнаружить некоторые общие движения пародной мысли. Они прослеживаются в том, что касается круга участвующих в этом ритуале лиц, в том, что относится к выяснению причин гибели общинника, в подходе к его праху, наконец, в том, что затрагивало связи общины с мифическими силами.

Похороны рядового общинника были церемонией семейной и общинной одновременно. Когда распространялась весть о его кончине, собирались близкие, сородичи. Погребение задерживалось, пока они не смогут прийти к умершему. «Все друзья, родственники, соседи должны быть оповещены,— писал о похоронах у бабембе Ж. Эмеди.— И покойный не мог быть погребен, прежде чем его братья, сестры и ближайшие сородичи не придут» [79, с. 8]. П. Жолэн, рассказывая о погребении у чадских сара, также подчеркивал, что при этой церемонии очень редко не дожидались сбора всей семьи. Даже старики, отмечал он, проходили большие расстояния для того, чтобы принять участие в церемонии похорон [113, с. 340].

Причины, побуждавшие людей присутствовать на погребении, различны. Одна из них — страх быть обвиненным в колдовстве, в причастности к смерти покойного. П. Жолэн сообщает, что в прошлом колдун, «уличенный» в убийстве человека, погребался вместе с предполагаемой жертвой в одной могиле [113, с. 363]. Само подозрение в колдовстве создавало вокруг человека кольцо отчуждения и настороженности, что могло сделать его жизнь невыносимой.

Похороны к тому же давали возможность присутствующим выполнить свои обязательства перед покойным, а его родичам — оплатить его долги. У сара кто-нибудь из близких умершего вставал и говорил, обращаясь к собравшимся: «Послушайте меня! Послушайте меня! Я спрашиваю, не должен ли кто-нибудь из вас нашему умершему старшему брату? Пусть они скажут об этом сейчас и не лгут». Вслед за ним старики спрашивали: «Должен ли этот умерший человек кому-нибудь деньги, кукурузу, земляной орех или корзины миля. Скажите нам об этом, чтобы мы могли рассчитаться с его долгами» [113, с. 347].

Тем самым как бы подводилась последняя черта под земными делами умершего. Его дух ничто не должно беспокоить, ничто не должно удерживать среди живых. Люди считали, что душа покойного испытывает страх перед новым существованием и поэтому стремится задержаться на земле. Ее успокаивали, а одновременно лишали предлога для такой задержки. Ведь пребывание души умершего среди живых представляло опасность; ее раздражение, а тем более гнев могли поколебать благосостояние и покой общины.

Существовал еще один важный мотив, побуждавший людей собираться на похоронах сородича. Им было сознание, что необходимо восстановить подорванную смертью жизненную силу родо-племенного коллектива. Поминальная тризна, разделяя которую участники обряда подтверждали свое единство и сплоченность, была и свидетельством их неразрывной связи с предками. Вероятно, в этой церемонии выражалось стремление собравшихся отмежеваться от мира дикости, мира хаоса, где каждый был одинок, где не существовало человеческого общества. Тризна, объединявшая общину, становилась символом социальности и культуры в противовес разобщенности и дикости.

Прежде чем хоронили покойного, его тело обмывали, иногда брили голову. Умерший очищался от земной скверны, от груза земных забот. Его тело часто умащали маслом или жиром жертвенного животного. На смысл этого ритуала проливает свет поговорка, бытующая среди фипа: «Умастить умершего значит восстановить мир». Фипа верили, что, покрывая тело умершего маслом и смятчая его кожу, они смягчали и злость, которую тот мог испытывать по отношению к кому-либо из членов клана [183, с. 13].

Чрезвычайно широк круг представлений, определяющих то, как прах будет положен в могиле. Здесь опять-таки не было ничего случайного, малейшая деталь имела значение. Сама могила представляла как бы ворота в царство мертвых и одновременно символизировала жилище покойного. У кикуйю, у-ланго умерших хоронили в хижине, которую затем покидали. Тело помещалось в могиле либо сидя, либо лежа на правом боку, если покойный был мужчиной, на левом — если хоронили женщину. У некоторых этнических групп ноги покойного притягивались к груди, голова склонялась к коленям, и умерший оказывался в положении, сходном с положением плода в чреве матери. Так символически погребение раскрывало идею о смерти как о рождении для нового существования.

Наконец, могила выкапывалась так, чтобы ее направление шло по оси восток — запад, реже север — юг. В городе Бенин усопшего хоронили ногами к западу, в сторону старого бенинского порта Уготона. Там, по древним представлениям, мертвые погружались в каноэ и пересекали море по пути в мир предков, находившийся за сводом неба. Багвере Уганды, напротив, размещали тело в могиле ногами к востоку. Они объясняли этот обычай тем, что с запада пришли их предки. Думается, однако, что все это — позднейшие толкования очень давней традиции. В системе архаичных пространственных представлений ось восток — запад была наделена особым значением. Соответствуя движению солнца, она показывала, откуда приходит жизнь и где ждет смерть. Ею в копейном счете обозначались положительные и отрицательные стороны окружавшего общину пространства.

Провожая умершего в последний путь, близкие готовили его к загробному существованию. В могилу помещались личные вещи покойного, пища, которая могла ему понадобится в дороге, миски и глиняные горшки. Тело заворачивалось в кусок луба или ткани, иногда с этой целью использовалась шкура жертвенного животного. В тех случаях, когда, по народным представлениям, душе умершего предстояла переправа через реку, на веки покойного клались раковины каури — плата перевозчику в царство мертвых.

Обычно только мужчины засыпали могилу землей. Ни женщины, ни дети к этой части прощания с умершим не допускались, хотя известны исключения из этого правила. У сара мужчина, бросая в могилу горсть земли говорил: «Если я виновен в твоей смерти, пусть край этой ямы будет предназначен мне и пусть я быстрее умру». Затем засыпанная могила поливалась водой, а горшки, в которых ее приносили, разбивались; оскверненные соприкосновением со смертью, они больше не могли служить живым [113, с. 353].

Отныне бывшие связи общины с умершим оказывались разорванными: родо-племенной коллектив выполнил перед ним свой

долг. Но смерть еще продолжала загрязнять сородичей покойного, и им следовало поэтому совершить еще один обряд — самоочищения от скверны, восстановления прежних отношений между социальным и мифическими мирами. После этой ритуальной церемонии они могли вернуться к традиционным нормам поведения.

Следует заметить, что традиционный ритуал похорон соблюдался только в отношении людей, скончавшихся «доброй» смертью. Что касается тех, кто был покаран смертью «дурной», то они погребались за пределами общинных кладбищ, с соблюдением особых обрядов. Так, эве хоронили «дурных» людей либо в саванне, часто у перекрестков дорог, либо в лесу в тени деревьев. Иначе говоря, их помещали в том пространстве, которому они принадлежали при жизни. При этом принимались меры предосторожности для того, чтобы помешать им вредить людям после смерти. Эве погребали людей, погибших насильственной смертью, днем, под открытым небом в надежде, что солнце и зной разрушат таящиеся в их прахе дурные начала.

Очищение после похорон было непременной, обязательной частью траурного ритуала. Фипа после погребения протирали руки и ноги магической жидкостью мкве, приготовленной из толченных касторовых семян и желудка крупной крысы ндези. Тем самым они «стирали» с себя смерть, с которой соприкасались. А через три дня обряд очищения совершала вдова покойного. Утром, на рассвете, она вместе с женщинами, которые находились с ней в дни траура, шла к ручью, неся в руках подстилку из травы, на которой спала. Бросив подстилку в ручей, она погружалась в воду и с помощью подруг омывала все тело. Другие женщины мыли только руки, ноги и голову. Затем они наголо выбривали друг другу головы. Как писал П. Пенго, этот обряд символизировал очищение от смерти, а также прекращение брачных уз вдовы с умершим мужем. Наконец, цикл очистительных церемоний завершался приготовлением в доме умершего пищи, разделить которую приглашались все жители деревни. Этой трапезой, которая называлась «исферия музи» — очищение деревни от смерти, завершался период общего траура [183, с. 14—17].

Отныне начинался новый обрядовый цикл — поминальный. В течение долгого времени после смерти близкие и сородичи через определенные сроки устраивали поминки. Особенно важным был поминальный обряд, совершавшийся примерно через год после похорон. Согласно поверьям, распространенным у многих африканских народов, именно тогда подходили к концу странствия души на пути в загробный мир, и она встречалась с предками. Совершаемая в этот момент поминальная тризна с участием широкого круга родичей и друзей покойного была призвана, по мнению некоторых этнографов, способствовать

как приему блуждавшей души племенными предками, так и восстановлению с ней связи, разорванной очистительными обрядами и похоронами. Огнь она обретала положение общинного покровителя и заступника.

Многие этнографы-африканисты отмечали, что, согласно традиционалистским представлениям, община состояла из предков, живых и еще не родившихся поколений. Это наблюдение не лишено основания. Действительно, вся жизнь общинников была пронизана мыслью о будущих поколениях, о преемниках и продолжателях заветов пращуров. С другой стороны, их общение с предками было повседневным, тесным. Оно столь прочно вошло в быт, что временами было чуть ли не автоматическим. Так, в деревнях приморской Ганы крестьяне, прежде чем выпить, обязательно выплескивали несколько капель вина на землю — для своих прародителей. И этот жест совершали привычно, не задумываясь.

Общение было двусторонним. Когда предки чувствовали себя забытыми, писал П. Пенго о культе предков у фипа, они напоминали о своем существовании сновидениями, болезнями. Иногда начинали плакать младенцы, особенно носящие имя покойного. Если такие напоминания не находили отклика, то предки гневались, и несколько членов семьи умирали [183, с. 7].

Люди также постоянно обращались к предкам за помощью. «Деды,— зывали к умершим старейшины племени адхола Уганды,— мы обязаны вам уважением. Вы дайте нам здоровье и мир, а мы дадим вам пищу». На празднике Йери гвенди к предкам обращались снова: „Вы, старейшины, Оканго, Олапа и т. д., сегодня мы даем вам пищу. Дайте же нам здоровье и богатство. Пусть все дурное уходит вместе с заходящим солнцем, пусть оно уходит подальше. Духи, наш дом сейчас тих. Дайте нашим женщинам детей. Мы любим слышать детские крики“» [175, с. 4].

По форме ритуал общения с предками многими чертами напоминал этикет, которому следовали сыновья при обращении с просьбой к отцу, общинники — перед вождем деревни. Да и жертвоприношения были ритуализированной формой дара, который подносился вождю каждым, кто искал его благосклонности. Но ждали от предков того, что ни один вождь, даже самый могущественный, дать не мог. «Пращур,— молили своего прародителя танзанийские сафуа,— мы просим тебя относительно смерти, которая снова вернулась. Этот двор разрушается. У этого места изменилось сердце. Пращур, мы молим тебя о болезни живота, о кашляющей смерти! Вы, предки, остановите их. Маленьких детей рвет. В чем мы провинились? Каким образом мы все испортили? Народ края собрался, он говорит: „Это место изменилось“ Женщины начали ходить в одиночестве: они прекратили рожать детей... Край переживает тяжелые времена. День

за днем мы причитаем! В чем мы заблуждались? Что дурного сделано нами? По какой причине здесь так много слез? Вы не останавливаете этого, вы, предки. Ведь и вы когда-то говорили, как мы сейчас. Чей этот дом? Он ваш!» [97, с. 37—38].

Этот горестный плач выражал трагическое недоумение народа перед лицом обрушившихся на него несчастий, но одновременно в нем звучала и надежда на помощь. Именно предки, некогда сами бывшие людьми и испытывшие все беды, выпадающие на человеческую долю, могли подсказать потомкам, чем они вызвали гнев богов, нарушениями какого запрета поставили себя под удар различных мифических сил. Наконец, их вмешательство было необходимо, чтобы восстановить нарушенные взаимоотношения между обществом и мифическим миром, вернуть людям здоровье, благополучие, мир и покой.

На Олимпах различных африканских народов много богов, и они были почитаемы, окружены культом. И все же именно культ предков составлял сердцевину древних африканских верований. В мировоззренческом плане он логически вытекал из комплекса архаичных пространственно-временных представлений и из видения традиционалистскими африканскими обществами внутренней структуры человека. Он служил мировоззренческим обоснованием системы кровнородственных связей, иерархических отношений между полами и возрастными группами. Мир предков был ее продолжением в мифических времени и пространстве, а их культ поддерживал убеждение в святости родо-племенной возрастной иерархии, родо-племенного разделения труда и власти между полами и возрастными группами.

Обращает на себя внимание тот факт, что культ предков имел четко ограниченную социальную базу: ей могла быть только группа лиц, связанных между собой общностью происхождения. В этом смысле культ предков был предельно замкнутой формой религии, он не знал обращений. Чужак, принятый родо-племенным коллективом, заранее знал, что лишь его потомки, через несколько поколений, смогут принять полноправное участие в религиозной жизни общины-восприимцы.

Ритуал культа предков ограничивал старейшинами круг лиц, которые обладали правом от имени общины либо семьи его совершать. У этнических групп с патрилинейным порядком наследования посредником между семьей и ее прародителем мог быть только ее глава, а на уровне общины — вождь, т. е. лица, которые в своей возрастной группе ближе других находились к мифическому миру, к предкам. Типичен в этом смысле ритуал талленси, о котором М. Фортес писал: «Только сын может приносить жертвы предкам, причем он имеет право это делать только в том случае, если его отец умер, т. е. стал предком... Мужчина обладает правом — соответствующими обязанностями — ритуального доступа к своему предку-отцу и обращается к дру-

гим предкам через него, так же как через него ведет свое происхождение» [87, с. 131]. Такой порядок освящал внутриобщинную иерархию, которая через культ предков уходила корнями в глубь веков и обретала характер извечности и незыблемости.

Различие между «дурной» и «доброй» смертями, проводившееся архаичным сознанием, играло роль своеобразного общественного фильтра, заметно сужавшего круг людей, заслуживающих после смерти положения почитаемого покровителя общины. Главным образом этой чести удостаивались те, кто при жизни от имени народа обращался к предкам, т. е. опять-таки верхушка родо-племенной иерархии. Вместе с тем это различие узаконивало господствующее положение мужчин, оправдывало деление массы общинников на неравноправные группы «чистых» и «оскверненных», хотя такая «оскверненность» и могла быть временной, преходящей. В конечном счете связанные с культом предков представления были идеологическим регулятором внутриобщинных отношений и порядков.

На почве веры в тесную связь с предками в африканских обществах возникли и развились многообразные формы изобразительного искусства, празднеств, обрядности, которые позволяли «возвращать» умерших пращуров в круг живых. Скрытый за маской танец воплощал дух давно ушедшего в потусторонний мир человека. Случаи одержимости людей духами их предков также питали народное убеждение в постоянстве связи с праотцами. Разнообразная деревянная скульптура закрепляла в народном сознании образы и представления, связанные с культом предков, позволяла объективировать их в произведениях искусства — знаках потустороннего мира. У очень многих африканских народов получала вечное выражение сама идея непрерывной связи живых через цепочку отцов, дедов и прадедов с мифическим племенным пращуром.

Материальный символ такой связи принимал различные внешние формы. У баконго в доме предков укреплялась на виллообразном шесте круглая плетеная корзина высотой около 20 и диаметром 15 см. Перед ней горел костер, за которым наблюдал, не давая ему погаснуть, мальчик-прислужник. В корзине содержались ногти, волосы, фаланги пальцев всех умерших коронованных вождей племени, жриц и донанкеата и альбиносов — духов великих предков [215, с. 113—114]. В этой связи нельзя не вспомнить, что у многих африканских народов существовало обыкновение сохранять черепа умерших. Очень часто, впрочем, искусство помогало обществу найти рукотворный символ своего единства с предками.

Все эти факты позволяют понять, почему столь огромным было психологическое воздействие предков. Беспомощные при столкновении со стихиями природы, располагающие только самыми примитивными орудиями труда, люди находили в пред-

ставлении о предках как заступниках и покровителях источник оптимизма и уверенности в собственных силах. Даже смерть, уносившая столько жизней, понималась ими не как безысходная трагедия; они видели в ней порог на пути к новому существованию, которое позволяло умершему помочь родной общине перед лицом различных испытаний. Трудно представить себе, как без этого оптимизма в самые темные века своей истории африканские общества смогли бы выработать характерную для них своеобразную и сложную культуру.

Одной из важнейших черт архаичного сознания была его нетерпимость к любым новшествам, к любым изменениям сложившегося некогда порядка. Все повторялось в извечном круговом движении: семейные и общинные праздники, циклы трудовых операций, поколения. Новое, необычное воспринималось как угроза традициям, доносившим из прошлого и нормы социального общежития, и нормы общения с мифическим миром. Оно поэтому вызывало настороженность и враждебность.

В обществе существовала атмосфера неприязни к людям с яркой индивидуальностью, способным проявлять критическое отношение к обычаю, к традиции. У ловец северо-восточного Трансвааля детей учили «быть такими же, как другие». Их порицали, когда они пытались в чем-то превзойти своих сверстников. Раннее развитие ребенка вызывало неудовольствие. Ловцу считали «неприличным» дух соперничества, желание добиться большего, чем имеют другие. Даже в ремеслах соревнование избегалось. Быстрота в любом деле расценивалась как нечто упреждающее; все должно было совершаться медленно, в размеренном ритме, в спокойной и достойной манере [124, с. 76].

По наблюдениям французского африканиста Ж. Бинэ, аналогичные взгляды были распространены среди фангов Габона. Он писал, что у габонских крестьян все, что необычно, считалось опасным и подозрительным. Стремление к соперничеству, к соревнованию порицалось. Выделиться из массы, стать заметным было опасным, поскольку всегда сохранялся риск быть обвиненным в колдовстве [51, с. 268]. Особенно враждебным было отношение к разбогатевшим людям. Фанги, отмечал Ж. Бинэ, словно бы думали, что количество имеющихся в мире благ ограничено, а поэтому тот, кто пользуется богатством, очевидно, захватил себе долю, принадлежавшую другим [51, с. 249].

Этнографы-африканисты обнаружили подобные взгляды у многих этнических групп Тропической Африки. Они были, видимо, типичны для доклассовых обществ континента. Даже после того, как распадалось породившее их общественное сознание, после того, как исчезала благоприятствующая им социальная среда, оставался устойчивым дух консерватизма, сохранялась боязнь перемен. Психология доклассового общества надолго переживала его крах.

Как бы ни было сильно в далеком прошлом противодействие переменам, архаичное сознание не оставалось застывшим и неподвижным. По всей видимости, его внутренняя эволюция протекала неторопливо, изменения были постепенными, медленными, но они все-таки происходили, способствуя обогащению и усложнению древних представлений о мире. Английский африканист Р. Хортон, отмечая давность этого исторического процесса, писал: «Данные лингвистики с достаточной ясностью указывают на то, что целые конгломераты нынешних обществ возникли в результате экспансии, раскола и расселения единых родовых групп. В частности, это, по-видимому, справедливо в отношении мандеязычных и бантуязычных народов. Сегодня в каждом из таких конгломератов мы находим значительное разнообразие религиозных систем, а у каждого из членов такого конгломерата обнаруживаем религиозную систему, тесно увязанную с социальными и природными условиями, в которых она процветает. Учитывая обстоятельства их происхождения, разнообразие верований, характерных для каждого конгломерата, может быть истолковано как результат отпочкований от первоначального единого ствола, отпочкований в ходе приспособления к различным социальным и природным условиям» [107, с. 222].

Этот процесс был результатом огромной творческой деятельности народной мысли. К тому же архаичное сознание несло в самом себе семена собственного развития и разрушения. Оно было чревато противоречиями, углубление которых в конечном счете обуславливало его трансформацию. Так, архаичное сознание тяготело к тому, чтобы заключить в жесткие, неподвижные рамки результаты работы по осмыслению действительности, результаты изменчивые и неокончательные. С одной стороны, оно поддерживало в обществе пиетет перед уже существующей культурой, распространяемыми мифо-магическими представлениями, перед древними формами общения, а с другой — сами люди, как мы видели, с настороженностью относились к новациям и бережно охраняли унаследованные от прадедов традиции. К тому же человек доклассового общества не задумывался над тем, почему «результативен» тот или иной магический прием, почему «полезно» обращение за помощью к тому или иному божеству. Так современный человек смотрит телевизор, обычно не спрашивая себя, как и почему на его экране возникает изображение.

В то же время в древних африканских обществах существовало огромное количество этиологических мифов, в которых было выражено стремление народной мысли понять и объяснить происхождение обычаев, традиций, различных элементов духовной и материальной культуры. Создавая картину мироздания, архаичное сознание использовало самые фантастические детали, шло на допущения, совершенно иррациональные с точки зрения современного человека. Вместе с тем ему была присуща мощная

тенденция к рационализации собственного мировидения. Оно постоянно работало с данными объективного опыта. Другое дело, что этот опыт имел глубокий отпечаток мифологизации.

Таким образом, в народном сознании издавна сталкивались две противоположные тенденции — к застою и косности, к обновлению и перестройке, к мифологизации и рациональному осмыслению действительности. Противоборство этих тенденций обнаруживалось при подходе к любой из важнейших категорий архаичного сознания — времени и пространства, собственно мифа, магических взаимозависимостей, личности и общества. В периоды относительного социального застоя преобладала первая тенденция, но как только начиналась внутренняя перестройка социальных отношений, намечались коренные изменения и в народном мировоззрении.

О том, как в далеком прошлом протекали процессы изменения народного сознания, можно, с определенными оговорками, судить, наблюдая за тем, как преобразуется современное африканское народное искусство. Лучшие работы народных мастеров позволяют увидеть, как разрушался древний канон, как в традиционный мир мифических сил вторгались новые, недавно сформированные народным воображением существа, которые постепенно оттесняли в глубины сознания былых кумиров. Хотя по этим наблюдениям и невозможно создать полную картину сдвигов в народном мировидении, некоторые из них проступают с поразительной рельефностью.

Чрезвычайный интерес в этом отношении представляет современное искусство маконде, небольшой этнической группы, живущей по обе стороны танзанийско-мозамбикской границы. Ее культура, сохранявшая до последнего времени многие архаические черты, была внимательно исследована и описана португальским этнографом Жоржи Диашем, а типичные образцы скульптуры народа можно было видеть в альбоме Л. Холы «Африканская пластика» [108]. Они свидетельствуют о стилистическом богатстве традиционного искусства маконде, о высоком мастерстве и талантливости его создателей.

Некоторые резные из дерева фигуры женщин напоминают широко известные палеолитические изваяния «венер». Подчеркнуто широкие бедра, выпуклые груди заставляют предполагать, что эти фигуры символизировали образ материнства, идею плодородия. Некоторые маски с длинными рогами и бородами представляли, по мнению исследователей, различные мифические силы. Большая группа масок, на которых воспроизводились типичные для маконде скарификации, была, по-видимому, связана с культом предков. Как это нередко в африканской скульптуре, натуралистическая тенденция сочеталась в масках и фигурах с гротеском. Подавляющее большинство статуэток статично, их стиль подчинен строгому канону.

Когда же угасла пластика маконде в ее традиционных формах? Трудно сказать. Однако многие наблюдатели отмечали, что в сороковые годы деревенские резчики изготавливали лишь то, что пользовалось спросом у европейской клиентуры — стандартные фигурки мужчин и женщин, различных зверей. Мастерство народных скульпторов сохранялось, но работали они по трафаретам, которые не имели ничего общего с образами народного фольклора.

Перелом наступил в пятидесятых годах. Живущий в Дар-эс-Саламе резчик по дереву маконде по имени Самаки принес в лавку торговца африканскими редкостями гротескно выглядывшую скульптуру, подобных которой тот никогда не видел. Она изображала шетани, или духа маконде. Покупатели торговца нашли эту фигурку забавной, и Самаки изготовил еще несколько скульптур.

Новая манера быстро нашла последователей и подражателей. В течение нескольких лет в самом Дар-эс-Саламе и окрестных деревнях выросло целое поколение мастеров, которые шли в творчестве от образов народной культуры. Ими была создана пластика, не имеющая аналогов в других африканских странах. С одной стороны, выработанный ими стиль знаменовал возвращение к первоисточкам, к образам, созданным народным воображением, с другой — он представлялся полным разрывом с традиционными эстетическими нормами.

«Скульптура, изображающая шетани,— писал исследователь культуры маконде Й. Корн,— видимо, не должна рассматриваться как попытка описать точную природу этих страшных существ, а скорее как творческая интерпретация старых мифов народа маконде» [123, с. 9]. Это верное замечание. Дело в том, что каждый резчик воплощал в дереве субъективное видение мифических шетани, а поскольку их творчество больше не сковывалось нормами традиционного канона, создаваемые образы были крайне индивидуальны. Характерно, что новый стиль зародился и окреп среди отходников маконде, проживающих вдали от своей этнической территории. В результате скульпторы не подвергались духовному контролю со стороны племени; их творчество развивалось свободно.

Созданная ими пластика качественно отлична от традиционной. Прежняя статичность сменилась выразительным динамизмом форм. Фигуры всегда показывались резчиком в движении. Народные мастера практически полностью отказались и от принципа фронтального изображения, типичного для традиционного искусства. Создавая образ в движении, они добивались его выразительности в любом ракурсе. Существенным отходом от давнего обычая была резьба из дерева скульптурных групп, показывающих мифические персонажи и людей в сложном взаимодействии. Массивные, тяжелые формы тради-

ционной скульптуры были отброшены, и новая пластика активно использовала контрастные сочетания полированной и необработанной поверхности дерева, игру прозрачных, скользящих силуэтов и грубых деревянных блоков. Используемое в резьбе твердое черное дерево в руках резчиков преобразалось в сказочные, измечивые как само воображение, временами пугающе страшные существа.

Миф — это, скорее, источник вдохновения скульпторов маконде, чем перечень образцов, которые они должны были бы воспроизводить в своих работах. Вместе с тем новая скульптура маконде в своей совокупности прекрасно передает видение этого мифического мира современным африканцем — зловещий характер населяющих его существ, их таинственную власть над человеком, их многообразие, текучесть форм. Бросается в глаза, что древние боги покинули окружающее людей пространство, где шетани остались полновластными хозяевами. Только их образы запечатлевались народными резчиками.

Что же представляли собой эти духи, бродившие ночами вокруг деревень маконде? Скульптор Рашиди бин Мохамед рассказывал ученому Й. Корну, что лишь немногие люди видели шетани [123, с. 15]. После встреч с ними мало кому удавалось уцелеть, но из поколения в поколение передавались рассказы об их внешнем облике. Именно эти рассказы давали резчику материал для его работы, хотя ему приходилось воспроизводить в дереве и тех духов, которых он сам видел. Шетани очень различны: есть небольшие, размером с лягушку, и громадные, высотой более пяти метров. Некоторые из них относятся к людям благожелательно, но таких мало.

Отголоском древних мифических представлений можно считать образ хамелеона, появившийся в творчестве многих народных скульпторов. Согласно преданиям, широко распространенным среди народов банту, хамелеон был помощником демиурга при сотворении людей, служил его посланцем. Нередко возникают в современной скульптуре маконде образы мифического змея, мифической птицы. Однако, как и хамелеон, они утратили былые полубожественные черты; в их оболочках сегодня выступают заурядные шетани.

Конечно, возникновение среди маконде новой скульптурной манеры — лишь частный и мелкий эпизод в общем развитии африканской народной культуры. Но попробуем отнестись к нему как к своеобразному социальному эксперименту, который был осуществлен самой историей. Тогда обнаруживается несколько значительных и обычно трудноуловимых явлений. Во-первых, оказывается, что раннее императивное влияние культурных традиций на сознание отдельных людей ослабевает. Насколько можно судить, это было обусловлено падением социального влияния родо-племенного коллектива на этих людей. Во-вторых, обозна-

чается распад древних мифических представлений как целостной системы. Образы шетани, еще занимающие народное воображение, лишь жалкий остаток некогда громадного мифического мира. И в-третьих, начавшееся раскрепощение индивидуального сознания и личности вызвало яркую вспышку энергии.

Эти явления тем значительнее и интереснее, что в той или иной форме они прослеживаются во всей Тропической Африке. В них проявляется напряженная работа народной мысли.

НАЧАЛО РАСПАДА

Для системы истолкования действительности, сложившейся в доклассовых обществах Тропической Африки, была характерна тесная органическая взаимосвязь всех ее звеньев — мифологии, верований, этики, изобразительных искусств и устного творчества. В этой особенности заключалась ее сила, но и в этом же коренилась ее слабость: как только из стройной мировоззренческой конструкции выпадал хотя бы один элемент, вся она утрачивала устойчивость. Отчасти поэтому и жизнеспособность ее сохранялась лишь в обстановке застоя или крайне медленной социальной эволюции. Как только африканское общество вступило в период сравнительно быстрой и резкой перестройки своих структур, вся система начала распадаться. Потенциально существовавшие, но скрытые до поры до времени внутренние противоречия вырывались наружу.

Особое место в архаичном мировидении занимал комплекс представлений о структуре личности и ее связях с общиной. Им определялись сложные взаимоотношения человека и мифического мира, органическая зависимость общинника от сородичей. Социальное становление человека было обусловлено тщательным соблюдением норм общения с мифическими силами и с общинниками, тогда как отвержение от общины было равнозначно утрате человеческого достоинства, низведению человека до «звериного» состояния. Правда, архаичное представление о личности включало в себя в определенной степени допущение ее индивидуальности — особенностей характера, ума — и признание ее индивидуальной судьбы. Это был зародыш противоречия, которое раскрывалось после того, как изменились сами отношения между человеком и общиной. А в конечном счете он поколебал всю конструкцию древнего мироздания. Органическая целостность архаичного сознания в известной мере отражала внутреннюю однородность доклассового общества. Процесс формирования социальных прослоек и выделения социально-профессиональных групп еще не зашел так далеко, чтобы оказать заметное влияние на присущее этому обществу миропонимание. Такое влияние

обнаруживалось лишь в стремлении социально-профессиональных групп к монополизации отдельных сфер знания.

У бамбара, как отмечала исследовательница культуры и обычаев этого западносуданского народа В. Пак, устная литература — «монополия гриотов, которые с юного возраста разучивают сказки, пословицы, характерные для каждого клана выражения. Аккомпанируя себе на лире, они излагают многочисленные и длинные героические повествования о всех крупных родах. Некоторые части рассказывают, другие — поют гриот и его жена вместе. Эти повествования одновременно являются и историческими преданиями о подвигах героев и мифическими историями о творце, которого символизирует герой» [177, с. 107—108].

Скульптура — вторая сфера народной культуры, имеющая в Тропической Африке прочные позиции. Далеко не каждый в местном обществе имел право изготавливать маски и другие скульптурные произведения. У бамбара только кузнецы, составлявшие касту отверженных, допускались к этой работе. В. Пак писала, что «они изготавливают женские статуэтки, фигурки плодородия, куклы, используемые в спектаклях молодежи, маски для различных обществ и в особенности стилизованных антилоп — атрибут танца „тыварра“» [177, с. 104].

Аналогичные тенденции наблюдались в культуре и других народов континента. В сущности, повсеместно тенденция к монополизации отдельных форм труда социально-профессиональными группами сопровождалась тем, что ими устанавливался контроль и над различными сферами народной культуры, народной творческой мысли. Правда, в зависимости от местных традиций разделения труда, эта закономерность проявлялась далеко не одинаково от одной этнической группы к другой.

С особенной резкостью ее действие обнаруживалось там, где начинала складываться государственность. При дворах многих африканских государей существовали группы лиц, наследственно специализировавшихся в выполнении различных идеологических функций.

Видный нигерийский историк С. Биобаку в одной из статей сообщал, что при дворе вождя города Кету в республике Бенин имелся «историк» — «баба элогун», обязанный на память знать прошлое этого княжества йоруба. Должность была наследственной в роду Ойеде. Во время церемонии вступления на трон нового князя «мама элогун» рассказывал тому исторические предания государства и, если делал это без ошибок, щедро вознаграждался [52, с. 18—19].

По данным английского этнографа Е. Мейеровиц, в государствах народа акай на территории Ганы и Берега Слоновой Кости также существовали многочисленные категории лиц с четко очерченными идеологическими функциями, переходившими по наследству [153, с. 19]. Ошибки или упущения в их деятельности по

сохранению культурно-исторических традиций зачастую сурово карались.

Не только прошлое становилось предметом идеологической аннексии. У некоторых этнических групп Тропической Африки знание будущего признавалось за замкнутым кругом людей.

Предсказатель у северогаганских конкомба — это человек, направленный в мир покойными предсказателями, их избранник. Как подчеркивал английский этнограф Д. Тейт, нельзя было стать ведуном по желанию. Еще в молодости он подвергался испытательному обряду. Только после этого ему разрешалось практиковать, причем никогда — среди людей своего клана [202, с. 221].

Проявившаяся во всех явлениях общественной жизни тенденция, естественно, не случайна. По мере усложнения системы разделения труда, родо-племенное общество, следуя давней исторической инерции, передавало выполнение новых функций в распоряжение замкнутых кровнородственных групп, каст. В этом процессе сказывалось действовавшее стихийно стремление найти лучшую форму сохранения и увековечения знаний, трудовых навыков и норм социального общения.

Для архаичного сознания было характерно к тому же, что каждой трудовой функции придавалась четкая социальная окраска. Если мужчина выполнял трудовые обязанности женщины, то не только он сам оказывался ритуально осквернен, но и вся его община рисковала испытать на себе гнев предков, возмущенных таким нарушением извечного порядка. В равной степени для женщины были запретны все виды трудовой деятельности, составлявшие в обычных условиях мужскую привилегию. Определенные группы общества и образующие касты удерживали за собой право заниматься теми или иными ремеслами, причем их монополия поддерживалась мифом, преданиями, традицией. Народная мысль наделяла каждую форму деятельности, закрепленную за кастами, возрастными либо половыми группами, различной степенью общественного престижа, и в конечном счете вся экономическая и социальная жизнь родо-племенного коллектива заключалась ею в определенные, освящаемые мифом рамки; каждый знал свое место и пределы своего возможного выдвижения. Что касается каст, то их положение в этнической группе оказывалось закреплено навечно, причем члены этих каст, гордившиеся подтвержденной мифом исключительностью своей монополии на тот или иной вид ремесла, сами поддерживали свою замкнутость.

Обособленность, замкнутость социально-профессиональных групп тем не менее всегда вызывали в остальной части общества болезненную реакцию. Среди игбо стали неприкасаемыми образующие касту рабы-осу, отданные в услужение богам. У сонгаев, живущих в среднем течении Нигера, запрещены брачные связи с кастами ремесленников. У народов Западного Судана каста кузнецов окружена презрением и страхом.

Тем не менее ни объективная тенденция к усложнению системы разделения, в частности умственного труда, ни религиозно мотивированное отношение к социально-профессиональным «монополиям» не сопровождались сколько-нибудь заметным внутренним расщеплением архаичного общественного сознания по социальным признакам. Народная культура с социальной точки зрения оставалась практически однородной. В Тропической Африке лишь у немногих этнических групп начинала складываться автономная, противостоящая народной культуре верхов.

Оставалось единым для всех слоев традиционного общества видение мира. Когда «владыка дождя» среди нилотских племен Восточной Африки совершал жертвоприношения и сложнейшие обряды, чтобы спасти от засухи поля, он, как и окружавшие его соплеменники, верил в то, что после его заклинаний голубое небо скроется за тучами и иссохшую землю напоит ливень. Если «хранитель истории» при дворе вождя ошибался в рассказе о каком-то прошлом событии, его мог поправить другой приближенный. Наконец, и простой крестьянин, и великий князь разделяли одни и те же взгляды на происхождение их племенной группы, на сотворение мира, на действующие в нем скрытые силы.

Принятый язык религиозных символов, язык изобразительного искусства, язык обрядности и этикета в равной мере был доступен всем полноправным членам традиционного общества. Если же какие-то стороны народной культуры были скрыты от отдельных групп — обычно ими были молодежь и женщины, — то, конечно, это не могло влиять на их мировоззрение. Они разделяли его с остальной частью народа.

Опыт исторического развития в Тропической Африке подтвердил большую устойчивость архаичного общественного сознания. Конечно, это не означает, что никто и никогда не бросал вызова тем или иным освященным традицией идеологическим догмам, но такой вызов не выходил и не мог выходить за рамки господствующего миропонимания. Смелый скептический ум, отвергая иные частности, принимал остальное.

Иной раз скептическое отношение к господствующим представлениям обнаруживалось в цинизме, с которым на этих представлениях спекулировали определенные социальные группы. Английский африканист Б. Дэвидсон рассказал в одной из своих книг о том, как в Игболенде «торговля и религия шагали вместе, как в другие времена и на других континентах» [66, с. 100].

Торговцы игбо из местечка Арочуку воспользовались престижем проживавшего там оракула Эбинокпаи как средством для превращения родного городка в центр подчиненного им торгового союза. Свои поселения они создавали по всему Игболенду, поставив под контроль торговлю края. Когда после 1700 г. торговля заняла центральное место в их операциях, они добились, что пленные и люди, осужденные на рабство за крупные пре-

ступления, приносились в жертву Эбинокпапи для «умиротворения» духа, который говорил его устами. Затем эти рабы переправлялись торговцами в порты побережья, на корабли.

Это корыстное использование национальной святыни кучкой торгашей отнюдь не свидетельствовало об их безверии. Они умело играли на предрассудках, которые, в сущности, сами разделяли со своими соплеменниками.

Накопленные африканистикой многочисленные факты показывают, что в процессе изменений народного мировоззрения определенный качественный рубеж связан с возникновением государственности и протоклассов. Новая идеология развивалась на почве трибалистского истолкования действительности и на первых порах не вытесняла архаичные формы общественного сознания, а сосуществовала с ними.

В Тропической Африке рождение государства сопровождалось развитием рабовладения. Среди ученых, занимающихся изучением истории континента, не прекращаются споры о специфическом характере рабства в африканских обществах, о своеобразии положения раба, но в самом процессе полемики были раскрыты факты, позволяющие установить приблизительные масштабы явления и некоторые его особенности. В частности, французский социолог К. Мейяссу отмечал, что в судано-сахельской зоне, к югу от Сахары, по данным средневековых арабских путешественников, рабовладение восходит по меньшей мере к XI в. В XIX в. рабы в этом районе составляли значительную — от 30 до 50 процентов — прослойку местного населения. В лесной и приморской зоне Гвинейского залива, к востоку от реки Бандама, число рабов было меньшим, составляя среди ании нынешнего Берега Слоновой Кости от $\frac{1}{7}$ до $\frac{1}{5}$ населения. Еще более низкой была численность рабов у этнических групп, не знавших государственности. В частности, у кикуйя, живущих на территории Народной Республики Конго, она не достигала и 3 процентов населения [149, с. 17—18].

Прослойка рабов внутренне была неоднородной, что отражалось в значительной мере противоречивость того общества, в котором она складывалась. Словно чувствуя, что развитие рабовладения несет ему разрушение, доклассовое общество у многих этнических групп Тропической Африки предпринимало попытки ассимилировать раба. Раб включался в семейную общину на правах младшего общинника. В существующей системе разделения труда он занимал самое низкое место, выполняя рабочие функции либо молодежи, либо женщин. Тем не менее если не он сам, то его потомки могли рассчитывать на будущую ассимиляцию.

Таких рабов в Западном Судане называли «домашними пленниками». К этой категории, по-видимому, можно отнести и пленников у народа моси в области Ятенга. Описывая их положение, французский африканист М. Изар подчеркивал, что «пленник

не был рабом: рабство не существует в стране меси. Пленник располагает своей особой, он может жениться и обрабатывать землю, он не предмет, подлежащий отчуждению. Отношения, которые устанавливаются между пленником и тем, кто имеет над ним власть, отчасти напоминают те, что связывают обычное лицо с главой семьи» [112, с. 221].

Вторая категория рабов — это «королевские рабы». Они были всюду, где существовало государство, и их участь полностью зависела от государя, которому они принадлежали. Подчиняясь его воле, рабы выполняли различные обязанности: обрабатывали государевы земли, трудились в его мастерских, были солдатами и офицерами армии, служили управляющими государственным имуществом, наконец, занимали посты советников и министров. Иногда они соперничали с государями своим богатством и щедростью. Занимая важнейшие посты в армии и государственном аппарате, именно рабы оказывались первыми защитниками строя, жертвами которого, казалось, были. Парадоксальная ситуация!

Этот парадокс невозможно понять, если не учесть диалектики новых взаимоотношений общества и личности, создаваемых государственным рабовладением.

К. Маркс отмечал, что «человек обособляется как индивид лишь в результате исторического процесса» [1, с. 486]. И именно становление рабовладения знаменует собой его начало. Каким было положение человека в родо-племенном коллективе? Основываясь на изучении широкого круга, этнографических источников, Л. Леви-Брюль писал: «Будучи членом социальной группы, без которой и вне которой он (человек) не мог жить, он отождествлял свое стремление к самосохранению со стремлением поддержать существование этой группы, включающей его бытие таким образом, что оно от этой группы не отделяется» [133, с. 102]. Советские ученые Ю. М. Бородай, В. Ж. Келле и Е. Г. Плимак подчеркивают, что для всех известных ему докапиталистических форм собственности, независимо от их исторических модификаций, Маркс фиксирует одну определенную черту: исходную «сращенность» непосредственного производителя с условиями его труда, «природное единство труда с его вещными предпосылками» (прежде всего землей). Ученые указывают, что это «единство» (сращенность) разрушается в условиях производства, основанного на рабском труде [5, с. 51]. Заканчивается родо-племенной, «утробный» период развития личности, начинается период постепенного раскрепощения.

С одной стороны, рабство было огромной трагедией человека. Воины в бою предпочитали смерть плену, считая, что, умерев рабами в плену, они и в загробной жизни останутся ими. У бамбара города Сегу пленнику сбривали волосы на голове и бороду, подчеркивая этим унижением его новое, рабское положение. Раб получал новое имя. В Сегу имена рабов имели форму пословиц

или поговорок, у моти пленника обычно называли клановым именем государя. Эта смена имени имела смысл. Она объяснялась тем, что в результате утраты бывшего общественного положения личность пленника претерпевала глубокие внутренние изменения: деградировала до предыннициационного уровня, до состояния социальной неполноценности. Это и подчеркивалось новым именем.

Бесчеловечность обращения с рабами при их перегонах, в частности полная или почти полная их нагота, вызывались не только жестокостью работорговцев. Французский ученый Ж. Базэн справедливо отмечал, что такой практикой преследовалась цель «обесчеловечивания» раба [46, с. 143].

Несомненно, что рабство воспринималось пленником как страшная катастрофа. Почему же именно в рабах властелины молодых африканских империй искали и находили помощника для осуществления своих честолюбивых замыслов?

Советский исследователь античности А. Ф. Лосев, рассказывая о распаде родового строя в Древней Греции, писал: «С ростом производительных сил, и прежде всего с ростом населения, старые формы патриархальной и этической жизни становятся малопродуктивными, неповоротливыми и неуклюжими и прямо уже не обеспечивающими материального существования родовой общины. Становится гораздо выгоднее освободить человеческий индивидум от родовых авторитетов и дать ему хотя бы некоторую свободу в его предпринимательстве и в овладении жизненными ресурсами» [14, с. 47].

Далее А. Ф. Лосев замечал: «Оторвавшись от родовой общины, индивидум часто начинает чувствовать свое бессилие перед окружающими стихиями жизни и принужден вступать в социально-экономическую связь с другими, такими же свободными индивидуумами. Возникает полис, который заступает место прежнего общинно-родового авторитета и является не меньшим абсолютным императивом для каждого входящего в его состав индивидуума» [14, с. 47].

В специфических исторических условиях средневековой Тропической Африки освобождение личности от жестких уз родовой общины происходило иным путем, чем в античной Греции. Для многих миллионов людей, исключая аристократическую верхушку, прослойку духовенства и торговцев, он шел через рабство. Иной, чем в античной Греции, оказывалась и новая образующая общность. Ею не был полис, сообщество свободных людей, а депотическое государство, которое противостояло сохраняющим прежнюю замкнутость племенным коллективам и их ячейкам — родовым общинам.

Угнетенное, бесправное положение рабов как группы населения сочеталось с резким расширением возможностей, по сравнению с родовой общиной, для индивидуального выдвижения. В родовой общине неравенство людей идеологически объяснялось тем,

что сама их личность находилась на различных стадиях внутренней эволюции. Родовая община устанавливала тесные рамки для личной предприимчивости и личного выдвижения. Напротив, в рабовладельческом государстве все подданные были равны перед государем, и неравенство было результатом постоянно меняющихся взаимоотношений между ними и главой государства. Перед личностью открывались возможности, которых она никогда не имела и не могла иметь в племенном коллективе.

Предоставляя людям выход из замкнутого круга родо-племенных отношений, молодое государство превращалось для них в центр притяжения, в фактор личного успеха. И вот у государей Сегу рабы-софа становились личной охраной. Они отбирались среди детей, которые быстро забывали свое прежнее положение и место происхождения, а потому их личная преданность верховному вождю — *фамаа* — была особенно надежной. Во многих случаях софа играли роль политической полиции, призванной укреплять деспотическую власть *фамаа* в его схватках с массой родовых вождей [46, с. 171].

Качественно новый характер отношений между людьми в молодом государстве вызвал перестройку их мировоззрения. В каком направлении она происходила?

В связи с тем что этнический состав населения образующегося государства был пестрым, в области религии наблюдалось, с одной стороны, обогащение небесного пантеона посредством включения в него новых, разнородных по происхождению божеств, с другой — возникновение предпосылок для распространения надэтнических верований, таких, как ислам и христианство. В области пространственно-временных представлений совершался крупный шаг в сторону разъединения мифического и социального начал, в сторону преодоления былой трибалистской замкнутости пространства и безысходной цикличности времени. Но особенно важным представляются два новых момента: появление первых признаков классовости в мировоззрении и возникновение надплеменного самосознания.

Классовые нотки в идеологии проявились с особенной силой в тех моральных стереотипах, в которых общество, пережившее эпоху работорговли, выражало свои представления о знати и рабах. Они были прямо противоположны. Ж.-П. Оливье де Сардан писал, что сонгаи XIX—XX вв. изображали хозяина-рабовладельца сдержанным и великодушным, тогда как раба рисовали беззащитным и попрошайкой [174, с. 116]. В области Фута-Джаллон, среди мусульманской аристократии *фульбе* бытовали сходные представления. Физический труд и рабство отождествлялись. Еще Ж. Вьейяр отмечал, что «среди знати работал лишь тот, кто не имел рабов, т. е. трус, слабый, неудачник». Язычник самой божьей волей был предназначен для рабского труда. Бог создал его

глупым, твердолобым, неспособным усваивать абстрактные идеи, но крепким, с длинными руками, прекрасно приспособленным к физическому труду [224, с. 137].

Что касается надплеменного самосознания, то его распространению способствовал ряд факторов. Так, разрыв с родовой общиной требовал от человека установления новых социальных связей, которые неизбежно приобретали надплеменной характер. Складывающиеся в молодых государствах классы — знати и рабов — постепенно разрывали пуповину, которая соединяла их с племенным обществом. К тому же распространение рабовладения, сопровождавшееся войнами и массовыми перемещениями населения, часто приводило к смешению различных этнических групп.

Опираясь на данные проведенного в Гвинее в 1945—1955 гг. демографического обследования, французский историк Ж. Сюрэ-Каналь констатировал, что население рунде — деревни рабов тьюкуп в округе Лабе на Фута-Джаллоне по этническому происхождению крайне разнородно. Из 121 бывшего раба 18 принадлежали к группе куранко, 8 — фульбе, 9 — тома, 3 — коньянке, 30 — бамбара, 3 — сонинке, 6 — тьяпи, 3 — танда и т. д. Уроженцами самого Фута-Джаллона — джаллонке называли себя лишь 15 человек.

Трудно судить, насколько наблюдавшаяся французским ученым картина типична для других районов Тропической Африки, но как выражение общей тенденции она, несомненно, заслуживает внимания.

Молодая государственная власть, со своей стороны, энергично выступала за укрепление собственного авторитета в противовес племенной солидарности. В королевстве Сегу центральная власть последовательно добивалась торжества государственной версии истории края над ее локальными вариантами. Дьели-гриоты были самыми действенными участниками идеологической операции, которая приводила в одних случаях к полному забвению истинных фактов, в других — к их сознательному замалчиванию. Смысл операции состоял в том, чтобы «доказать» фундаментальное идеологическое положение нарождающейся деспотии: все подданные фамаа, как утверждали еще в конце XIX в. придворные короля Сегу, были его пленниками, и вне королевской семьи в государстве нет свободных людей [46, с. 166]. А для этого следовало вытравить из памяти людей даже следы воспоминаний о тех временах, когда они не знали деспотической власти государства, и каждая родовая община свободно вершила собственными делами.

Таким образом, накануне военного захвата Тропической Африки колониальными державами у ряда этнических групп в народном сознании сосуществовали два «слоя» идей и представлений: более древний, трибалистский, а рядом с ним — надплеменной, в структуре которого уже заметны элементы классовости.

Естественный процесс постепенной трансформации общественного сознания был нарушен колониализмом. Удар был нанесен как по основе архаичного сознания — социальным структурам и отношениям, так и по его внешним проявлениям — различным формам местной культуры. В деревнях, но особенно быстро в городах, забывались древние мифы и исторические предания. Условия изменяющегося быта делали невозможным соблюдение прежних форм обрядности. Тесно связанные с аграрным трудом верования в городах утрачивали смысл. Во многих областях континента исчезло тесно связанное с народными верованиями изобразительное искусство — маски, деревянная скульптура. Французский искусствовед Клод Руа с горечью констатировал: «Скульпторы габонского народа фанг не развивают, не преобразуют, не ищут нового применения своей технике и стилю, а полностью от них отрекаются. После пятидесяти лет «белого присутствия» существующие среди фангов «общества мужчин», если они хотят заказать символическую фигуру или эмблему, обращаются с этим заказом к ремесленникам Либревилья» [192, с. 17].

Иногда в этой связи говорят о возникновении в Тропической Африке своего рода «культурного вакуума». Такие утверждения необоснованны. Дело в том, что другой стороной процесса разложения и гибели традиционной культуры в различных ее материальных и духовных проявлениях была интенсивная творческая работа общественной мысли. Правда, на одном полюсе местного общества находились крайне консервативные круги, которые отвергали все новое, а на другом — полностью ассимилированная Западом прослойка, которая отрицала все старое. Тем не менее этой работой были охвачены глубокие толщи народных масс. Переосмысленные и в известной мере синтезированные со старыми представлениями элементы европейской культуры стали неотделимой частью складывающегося общественного сознания. А на этой почве начала развиваться своеобразная новая народная культура, о плодотворности которой свидетельствовали и богатство современного песенного и музыкального фольклора, и разнообразие новых форм изобразительного искусства, и новая нравственность, новые верования.

В сущности, в африканском обществе шло разрушение внутренних барьеров, затруднявших восприятие народной мыслью новых идей и новых взглядов. Изменения в общественном сознании по-разному проявлялись в различных сферах местной культуры. В области изобразительного искусства они в конечном счете приводили к отказу от канонических, древних форм, к раскрепощению воображения. В музыке широко заимствовались ритмы, возникшие у близких по характеру традиций народов.

Музыка активно вторгалась в быт, утрачивая былые обрядовые функции. А вместе с ней изменялась песня, в которой получали выражение современный уклад жизни, новые политические и религиозные идеи, — в сущности, все богатство народных интересов. Наконец, именно на почве наметившегося культурного подъема начинало формироваться национальное самосознание крупнейших этнических групп континента.

Что же стояло за раскрепощением народной мысли, за изживанием, хотя и медленным, трибалистской идеологии?

В обстановке обостряющихся внутренних противоречий община, типичная форма социально-экономического объединения живущего земледельческим трудом крестьянского населения, перестала «воспроизводить себя». Если в прошлом конфликты внутри общины разрешались в конечном счете простым отделением группы недовольных, которые на новом месте сохраняли прежние порядки, то теперь внутри общины назревал столь запутанный узел противоречий между старейшинами и молодежью, между богатыми и обездоленными, что сохранение старых отношений солидарности и иерархического подчинения становилось невозможным. От общинного коллектива отмежевывались и те, кто сумел добиться относительной зажиточности и не хотел больше признавать право старейшин вершить общинными делами, и те, кто не желал больше мириться с внутриобщинной эксплуатацией своего труда и пытался в разрыве с общиной найти путь к самостоятельности. По всей Тропической Африке личность шаг за шагом эмансипировалась от родо-племенного коллектива, и это свое социальное освобождение пыталась закрепить, сделать необратимым, порывая со старыми обычаями, с родо-племенной культурой. На смену культу общинной солидарности шла вера в независимую, оглядывающуюся прежде всего на себя личность.

На этой почве в области народного сознания происходили стремительные изменения. Среди огромного числа разнородных явлений хотелось бы выделить три важных момента — новое в отношении народного сознания к времени, новое в осмыслении пространства и крах древних мифологических систем, выразившийся, в частности, в распространении христианства и ислама.

Время, ранее заполненное мифом или династическими представлениями, стало в общественном сознании носителем народной истории. Мысль возникающих этнических общностей обращалась к прошлому за доказательствами своего права на обособленность, в поисках истоков собственной индивидуальности. Культурные герои — мифические родоначальники племен обрели вторую жизнь; они становились символом кровной близости всех тех, кто причислял себя к молодой нации.

Примером такого обращения к мифу может служить «Манифест в защиту языка киконго», подготовленный в 1950 г. груп-

пой интеллигентов баконго в Леопольдвиле. Этот документ вызвал заметный отклик и сыграл определенную роль в первоначальной организации национально-освободительного движения в будущем Заире. Его авторы говорили соплеменникам: «Дорогие баконго, все мы гордимся тем, что происходим от великого прародителя „та Конго“... Заметим же, что этот реальный историчный, единый для нас великий предок был хорошим охотником. Когда он выпускал стрелу из лука, она не летела мимо цели. Вот почему его имя — Конго (Н'конго). Нам надлежит подражать этому примеру. Объединим же наши усилия и наши умственные способности для того, чтобы мы всегда целились хорошо и не отклонялись от мишени — великого национального дела, которое мы хотели бы предпринять. Пробудимся, время давно наступило. Мы должны действовать» [28, с. 12].

Резко усилился интерес к событиям национального прошлого — истории африканских государств, истории культуры, истории миграции африканских народов. Его выразителем стала европеизированная африканская интеллигенция. Один из протцов африканского национализма Дж. Хортон еще в конце 60-х годов XIX в. выдвинул идею, что нигерийские игбо ведут происхождение от одного из колен Израилевых. Советский исследователь М. Ю. Френкель пишет, что, по мнению Дж. Хортона, язык игбо близок к древнееврейскому, а их религия — «иудаизм в переплетении с языческими обычаями и обрядами» [24, с. 55]. Уже в XX в. африканский религиозный деятель и историк О. Лукас утверждал, что религия йоруба происходит от древнеегипетских верований. Как ни наивны и антинаучны эти предположения, нельзя не видеть, что в них отразилось стремление связать историю народов континента с общей историей человечества, поддерживать чувство национального достоинства африканцев.

Наряду с постепенным размывом архаичных временных представлений огромное значение имел и другой параллельно происходивший процесс — преодоления племенных пространственных идей. Характерные для Тропической Африки огромные по масштабам миграционные потоки, связанные с отходничеством, с урбанизацией либо вызванные социально-политическими потрясениями, сопровождались колоссальным расширением горизонтов человека. Занятая племенем территория в общественном сознании утрачивала былое значение некоего центра вселенной, мира, где личность ощущала себя в безопасности под защитой послушных ее воле сил природы и предков — покровителей общины. Дороги массовых переселений подводили общественное сознание к осмыслению новых пространственных рубежей — национальных.

Коренным образом изменились внутренние, духовные связи личности с окружающим ее пространством, с землей. Батрак, работавший по найму на крупной плантации, уже не мог отно-

ситься с прежним благоговейным чувством к той земле, которую он возделывал не для своей семьи, не для собственного пропитания, а на службе чужим и непонятным ему интересам крупного капиталистического производства. Капиталистическое хозяйство, разрывая прежние связи крестьянина с окружающей его природой, одновременно «рационализировало» его представления об этой природе, срывало с них религиозно-мифическую пелену.

Рационализация временных и пространственных представлений благоприятствовала пересмотру традиционалистским обществом своего подхода к мифическому миру. Ислам и христианство послужили альтернативами старым мифическим верованиям и во многих областях континента заметно укрепили свое влияние. Но, говоря об обращении широких слоев населения в новую веру, нельзя забывать того, что нигде такое обращение не было чисто внешним процессом. Ему предшествовала громадная духовная работа по пересмотру старых взглядов, а также по приспособлению новых верований к местным социальным и культурным условиям. К тому же «смена мифологий» происходила в обстановке острой социальной борьбы. Верхи и низы африканского традиционалистского общества по-разному относились к переменам, искали самостоятельный выход из кризиса древних мифических представлений.

Возникновение религиозных течений и культов, отражавших социальные конфликты и различные социальные интересы, наблюдалось среди многих этнических групп. Так, французский ученый Б. Холас отмечал, что в сороковые годы среди сенуфо Берега Слоновой Кости приобрел неожиданную популярность «культ рога», основанный уроженцем округа Сан нынешней республики Мали неким Мпени Дембеле [103, с. 155—157]. Основатель нового культа видел в баране символ плодородия, который приносил женщинам избавление от бесплодия, больным — излечение от болезней, полям — высокие урожаи. Но при условии, что прибегающие к помощи волшебного средства люди подчиняются авторитету старейшин. Насколько можно судить сегодня, и зарождение нового культа, и его успех были связаны с психологической реакцией деревенской верхушки на распад традиционных общественных отношений.

Не выходя за рамки традиционной культуры, противники деревенских старейшин и вождей также вырабатывали собственную мировоззренческую позицию, которая неизбежно принимала формы религиозного протеста. Французский социолог Ж. Баланжье описал возникшую в Верхнем Конго секту нгол, которая в конце сороковых годов и позднее пользовалась заметным влиянием среди местного населения. Новое верование, подчеркивал ученый, «стремилось выйти за узкие пределы „цивилизации клана“, вернуть сплоченность задетому переменами об-

шеству». Члены секты считали друг друга братьями. Ее мораль требовала борьбы с колдовством, супружеской неверностью, воровством. Вместе с тем культ отнюдь не был лишь возвращением к старым обычаям. В обзоре его деятельности, подготовленном колониальной администрацией, отмечалось, что игол «провозглашает себя сторонником молодежи против тирании старейшин, и это одна из самых опасных его сторон, ибо повсеместно он выступает против власть предержащих, если те не входят в секту» [39, с. 63—64].

Для отношения родо-племенной аристократии к «ветру перемен» характерно, что в Сенегале, Мали, Северной Нигерии и ряде других стран континента были многочисленные случаи, когда вожди отказывались посылать своих детей в первые открывающиеся школы, «подсовывая» вместо них детей своих рабов. Только после того, как выпускники этих школ начали возвращаться в родные края на влиятельные административные посты, положение начало меняться.

Шведский африканист Е. Андерссон, работавший много лет среди баконго, отмечал, что на первых порах именно вожди оказывали наибольшее противодействие распространению афро-христианских церквей. Он писал, в частности, что один из вождей баконго — Мбонго — подкупил подчиненных ему старейшин, добиваясь, чтобы те в своих деревнях приняли аналогичное решение не допускать возвращения учителей [32, с. 234]. К школам, действующим, как правило, под началом католических и протестантских миссий, вожди относились так же неприязненно, как и к церковным проповедникам.

Верховный вождь округа Мусано — Самба Нлонго — сказал, объясняя такую позицию чиновнику-европейцу: «Нет, мы не хотим в моем районе никаких учителей. Наши отцы не поклонялись Нзамби — богу, — и мы в нем не нуждаемся» [32, с. 233].

В этой связи Е. Андерссон подчеркивал, что вожди не только обладали светской властью, но играли жреческую роль при совершении обрядов, связанных с культом предков. «Понятно поэтому, — писал он, — что вожди вообще медлили с обращением в христианство и зачастую возглавляли реакцию против него во имя старой веры» [32, с. 223].

Известно сравнительно мало фактов того, как верхушка архаичного общества боролась за поддержание традиционалистских взглядов. Тем интереснее рассказанный нигерийским исследователем Д. Анигбо эпизод из жизни крестьянской общины игбо. Ее старейшины предприняли поистине отчаянную попытку остановить распространение христианства в своей деревне.

Поначалу, пишет Д. Анигбо, старейшины деревни Ихе-акпу-Аука с безразличием относились к тому, что все больше молодых общинников переходит в христианство. Но вскоре они увидели, что дело заходит слишком далеко. Семьи, остающиеся верными рели-

гии предков, оказались не в состоянии собрать сумму, необходимую для приобретения коровы к ежегодному благодарственному обряду в честь родоначальников общины. Когда подошло время совершения обряда, старейшины деревни начали испытывать опасение, что им не удастся выполнить свой религиозный долг перед предками, и они формально пригласили христиан наравне с другими общинниками внести средства на покупку жертвенного животного. Те решительно отказались. Разгневанные старейшины договорились подвергнуть ostracism четырем наиболее активных христиан.

Объясняя действия старейшин, ученый отмечал, что христиане деревни Ихе-акпу-Аука отказались внести вклад в совершение обряда почитания бога Экпу, который всегда сопровождается выступлением масок. Эти маски считались коллективным представителем праотцев общины, символом, объединяющим всех ее членов. Позиция христиан в этих условиях была прямой угрозой существованию общины в ее традиционных формах. К тому же старейшины, подчеркивает Д. Анигбо, увидели в решении христиан прямой вызов собственной власти.

Ostracism, к которому прибегли старейшины, был крутой мерой. У игбо он означал запрет всем членам общины разделять пищу или делиться продуктами питания с отверженными. Ни один из них не мог обратиться к другим семьям с просьбой дать огонь, что в обществе, не знающем спичек, керосиновых ламп и электричества, было тяжелым лишением. Отверженным запрещалось пользоваться общинными землями, где раньше они, как и другие жители деревни, собирали орехи кола, орехи масличной пальмы, апельсины. Ни один из жителей деревни не мог участвовать в переговорах с подвергнутыми ostracism о заключении брачного союза. Им отказывались помочь в любом деле, с которым они не могли справиться в одиночку. «От подвергнутых ostracism людей не требовали, чтобы они убрали свои дома с общинной земли,— пишет Д. Анигбо,— но это был единственный контакт, который им разрешалось сохранять с остальными жителями деревни».

Тем не менее победителями вышли христиане. Исследователь отмечает, что четверо отверженных нашли работу на стороне,— дело невозможное в недавнем прошлом. Это позволило им перенести все лишения, вызванные принятой старейшинами мерой.

То, что случилось в Ихе-акпу-Аука, пишет ученый, происходило также в Ихе-Амуфу и других районах Игболенда [33, с. 419—425].

На первых порах обращение в христианство не означало, что обращенный переставал «верить» в божества народного пантеона. Вера неотделима от сомнения, и новый христианин не «верил», а знал, что где-то рядом с ним продолжают существовать духи предков, различные «малые» и «большие» божества. Сам по себе его переход в христианство нисколько не менял этого положения,

которое он хорошо знал с детства. Новообращенный лишь включал в пантеон «бога белого человека» и отводил ему первое место, потому что, сделав возможным господство европейцев, этот бог был, очевидно, сильнее, могущественнее других божеств. Угандийская исследовательница М. К. Нассива отмечала, что многие ганда и после обращения в христианство или ислам продолжали втайне совершать обряды в честь древних божеств своего народа [166, с. 1]. Среди га Приморской Ганы новообращенный, скрытно от миссионеров, прощался с богами, принося им жертвы и умоляя не держать на него обиды. Если почему-либо о такой прощальной церемонии забывалось, то «языческий бог будет преследовать вас как злой дух — гбеси; он будет беспрерывно причинять вам беспокойство и никогда не допустит вашего благополучия» [84, с. 132].

В прошлом нередко случалось так, что христианские святые лишь пополняли сонм африканских божеств, будучи не в состоянии сколько-нибудь значительно поколебать их позиции. В народной скульптуре баконго от эпохи обращения в христианство сохранились изображения св. Антония, св. Елизаветы и некоторых других католических святых, но они отнюдь не претендовали на большее почитание, чем местные «фетиши». Иначе обстояли дела в эпоху колониального порабощения и в последующие годы независимости. Старые боги предавались анафеме, их изображения уничтожались. Не утратив в народном воображении своей реальности, обитатели африканского пантеона приобретали все более отрицательный характер. Они начинали противопоставляться новым богам как силы тьмы — силам света. Это олицетворение старого родо-племенного мира отвергалось тем сильнее, чем решительнее человеческая личность стремилась в глухих деревнях к независимости.

Одновременно отрицались многие давние традиции. В Гане, среди народов акан, новообращенные отказывались, например, соблюдать запрет на сельскохозяйственные работы по четвергам, день, традиционно посвящаемый духу богини Земли. Они протестовали также против проведения вождями судов по воскресеньям, против принудительного труда на старейшин и вождей, против ежегодных языческих празднеств. В Нигерии христиане больше не соглашались простираться перед вождями ниц или снимать в их присутствии сандалии, заявляя, что они не признают священный характер их власти. Подобный вызов и авторитету вождей, и авторитету традиций — выразительное свидетельство глубоких сдвигов в общественном сознании.

Ганский историк К. Баэта в работе «Пророческие движения в Гане» подробно описал несколько афро-христианских церквей, возникших в этой стране в последние десятилетия. И их credo, и повседневная практика, и социальная роль отражали двойственный ход становления нового религиозного мировоззрения, выраставшего на развалинах архаичного миропонимания путем сня-

теза местной и европейской, в данном случае специфически христианской культуры. Результат при всей его внутренней неоднородности — свидетельство настойчивой работы народной мысли.

Говоря об одном из наиболее значительных новых религиозных течений — «Церкви двенадцати апостолов», К. Баэта отметил, что ее возникновение связано с деятельностью в начале века выдающегося либерийского проповедника — «пророка» Харриса. Его учение в главных чертах сводилось к следующему: беспощадная борьба против «фетишей», заклинания колдунов и их уничтожение, осуждение лживости, пьянства, воровства, прелюбодеяния, угроза ада для грешников и обещание рая праведным, искупление грехов через крещение, терпимость по отношению к некоторым традиционным установлениям, в особенности к полигамии, подчинение вышестоящим и административным властям [37, с. 27]. Эти принципы и положены в основу учения «Церкви двенадцати апостолов».

В проповеди Харриса и его последователей был особенно заметен противоречивый подход к окружающей культурной и социальной реальности, столь характерный для складывающихся в африканском обществе религиозных представлений. Либериец и его последователи отвергали идолопоклонство, уничтожали фетиши, талисманы — «джу-джу». Они боролись против влияния колдунов, знахарей, предсказателей и в результате распатывали некоторые из важных устоев традиционных верований.

В то же время новые «иконоборцы» многое позаимствовали у тех, против кого выступали. Их терпимость к полигамии подтверждала, что они находятся под огромным влиянием издавна принятых в местном обществе норм нравственности. Да и ритуал «Церкви двенадцати апостолов» был лишь слегка «окрашен» христианством. Богослужение зачастую напоминало шаманские речения: под звуки все более стремительной и громкой музыки верующие пытались в пляске довести себя до состояния транса в ожидании нисшествия на них святого духа. К тому же, по словам ганского исследователя, Библию эти враги фетишей использовали, в сущности, как своего рода «джу-джу», или средство магического воздействия [37, с. 25].

Подчиняясь местным обычаям, последователи церкви соблюдали многочисленные пищевые запреты. Однако необходимость не нарушать эти табу мотивировалась не племенными легендами, а ссылками на Библию. Поясняя К. Баэте, почему церковь запрещает есть свинину, один из ее руководителей — Нерба Натан — напомнил, что Христос изгонял из свиней бесов; и заметил, что и сегодня свиньи остаются излюбленным прибежищем злых духов. Кроме того, нельзя употреблять в пищу мясо акул, потому что они нападают на человека, и улиток, которые копошатся в нечистотах [37, с. 24].

Зоной влияния «Церкви двенадцати апостолов» была в основном территория расселения фанти, крупнейшей народности Юго-Западной Ганы. К. Баэта подчеркивал, что большинство ее лидеров — люди совершенно неграмотные. Они не только не знали английского языка, но не умели читать и писать даже на родном фанти. Это наблюдение подтверждает, что созданное ими верование — не просто продукт сторонних культурных влияний, а противоречивое порождение сознания верующих, которые в своей массе принадлежали к низам местного общества.

Сходные, хотя и не вполне идентичные, процессы наблюдались всюду, где возникало и развивалось новое религиозное мировоззрение.

В то же время традиционалистски настроенная часть крестьянства воспринимала вторжение в патриархальный мир деревни капиталистических порядков и такие признаки развала извечного порядка, как растущее имущественное неравенство, падение авторитета старейшин, распад «больших семей», наконец, общее учащение различных мелких и крупных конфликтов, чуть ли не как катастрофу. На Береге Слоновой Кости новоявленный пророк Иеремия из народности бауле — Кобуа Яо предвещал конец света. Он проповедовал: «Люди будут умирать как мухи. Между соседними народами вспыхнут войны. За всю историю человечество не увидит больших бедствий. А причины? Их много. Эгоизм людей. Мораль моего небесного отца поправа. У нас нет закона, который мы могли бы взять за образец. Из-за эгоизма у человека осталась только одна забота: набивать свои карманы за счет менее ловких» [104, с. 231].

Огромная социальная проблема развала древнего уклада в повседневности представляла в виде бесконечной множественности индивидуальных столкновений, противоречий, конфликтов. Преломляясь через призму архаичного мировоззрения, эти явления начинали выглядеть не тем, чем они были в действительности, т. е. симптомами проникновения в африканскую деревню капитализма, а зловещим результатом действия вырвавшихся из-под контроля нематериальных, враждебных обществу сил. А количество их было неизмеримо велико. Ведь отрицание прошлого сопровождалось изменением отношения к древним богам, которые отныне выступали в народном сознании как олицетворение зла и вызывали слепое чувство страха. Страх вызывали и их земные «агенты» — колдуны, ведуны, ведьмы. В этой обстановке по всей Тропической Африке наблюдались многочисленные случаи обращения к потусторонним силам ради поддержания прежнего порядка; одновременно складывалась атмосфера жгучей ненависти к колдунам, ведунам и ведьмам, посылателя антиобщественного начала. Такая атмосфера разрешалась вспышками «ведьмоборческих» кампаний.

«Когда отходник возвращался с места заработка, то вступал в родную деревню под покровом темноты. Это объяснялось его

страхом колдовства со стороны сородичей. По местным обычаям, он должен был разделить между ними недавно приобретенное богатство и тем упрочить узы рода. Однако в силу новых взглядов ему представлялось более привлекательным делом повысить собственный жизненный уровень. Это же касалось людей, которые нажили богатство на месте, продавая кукурузу, овощи или торгуя в деревенской лавке. Согласно информаторам, их страх перед колдунами выражался в живейшей заинтересованности приобрести охранительные талисманы» [145, с. 97] — так описывал обстановку в замбийской деревне английский этнограф М. Марвик.

Естественно, что попытки с помощью религиозно-магических средств сдержать натиск новых общественных отношений, ограничить имущественное неравенство терпели поражение. Развитие общества продолжалось в одном, заданном историей, направлении. А в сопутствующей этому развитию атмосфере напряженного кризиса ускорялся пересмотр общепринятых представлений, что проявлялось в отмирании целых пластов старой культуры, в забвении еще недавно считавшихся жизненно важными преданий.

В специфических исторических условиях Тропической Африки торжество новых верований над родо-племенной идеологией отражало не только процесс распада родо-племенных структур и социальной «атомизации» крестьянства, но и поиски людьми новых форм объединения и общения как средства психологической защиты от захватывающей их волны конфликтов, столкновений, раздоров. В этой обстановке особое значение приобретали этические принципы, которые предлагались афро-христианскими церквями как основа обновленного человеческого общежития.

Этика китавалистов, действующих на востоке Заира, требовала: «не укради», «уважай отца и мать», «не лги», «не пьянствуй», «не будь привязан к деньгам», «не убий», «не ссорься», «будь терпелив, почитителен, миролюбив, любящ» [93, с. 46]. На Береге Слоновой Кости пророк Дисуа-Жезуа провозглашал: «Подчиняйся отцу и матери, чтобы жизнь твоя продлилась на земле», «не храни зла на ближнего», «не убивай ближнего ядом или другим способом», «не разрушай брак ближнего», «не захватывай то, что принадлежит ближнему», «не лжесвидетельствуй», «не соблазняй жену чужого», «не унижай своего дела ради обогащения», «люби ближнего, как самого себя и будь милосерд». Пророк требовал, чтобы «на сына не распространялась досада, вызванная его родителями». Он указывал, что «запрещено приходить в гнев до захода солнца». «Жена, — заявлял он, — не покинет мужа потому, что он блуден, а супруг не оставит жену в несчастье» [104, с. 292—296].

Влияние евангельских «десяти заповедей» на этические принципы, провозглашаемые афро-христианскими церквями, очевидно, хотя вместе с тем явственна и их глубинная мотивированность переломной, сумеречной социальной атмосферой африканской деревни. Эти принципы конкретны, точны; ими недвусмысленно опре-

деляется то, что дозволено, и то, что запрещено. Такой подход естествен: новая этика призвана указать практический выход из переживаемых обществом моральных потрясений.

Изучение этики афро-христианских сект показывает, как чувствительно она реагировала на «болевы́е точки» местного общества. Рассматривая, в частности, этику «хакизма», секты, обязанной своим названием цвету одежды ее адептов и популярной в Заире и Конго, Ж. Баландые констатировал, что она допускала полигамию, но ограничивала ее распространение, позволяя только вождям и апостолам церкви иметь трех жен. Решительно осуждались нарушения супружеской верности, ставшие распространенным явлением в обстановке нарушенного быта. Запрещались ложь, воровство, спекуляция, редкие в доколониальном прошлом, но участвовавшие позже. С особой силой церковь поднимала голос против алкоголизма: «Изготавливать пальмовое вино — это порождать грех, продавать вино или им угощать — это распространять грех». Характерно, что проповедники секты придавали христианской заповеди любви к ближнему особое, более широкое значение. Они говорили, что нужно «любить ближнего... даже своих врагов, даже байяка и бангала», т. е. выходцев из племен, с которыми у баконго в прошлом часто случались войны [39, с. 454].

Знаменательная подробность! Возникшие в народе религиозные течения формировались под знаком этики, которая явственно носила надплеменной характер, и стремились к тому, чтобы их воздействие на умы не ограничивалось племенными барьерами. В то время как люди, освобождаясь от трибалистской идеологии, искали новые формы социального сплочения, афро-христианские секты давали выход этим настроениям, развивая сознание их национальной общности. Распространение лишенной трибалистской ограниченности этики служило важнейшей идеологической предпосылкой для вызревания национального самосознания, на первых порах в рамках новой христианской мифологии.

Говоря о различных афро-христианских сектах, действовавших среди народности баконго, Ж. Баландые отмечал, что они выражают глубинные реакции этноса, который вновь осознал (или обрел) свое единство. «Нельзя усомниться в том, — писал ученый, — что движение религиозного обновления связано с появлением „национального“ самосознания; новая церковь строит социальные отношения, ищет границы, которые выходят за тесные рамки клана или племени» [39, с. 427]. Слово «национальный» исследователь не случайно взял в кавычки. «Племенные» корни новых верований остались слишком прочными, чтобы можно было говорить об их «национальном» характере.

Признавая роль афро-христианских сект в развитии национального сознания народа, нельзя, видимо, упускать из виду и негативных сторон их влияния. Их антиколониализм, в тех случаях, когда о нем можно говорить, был поверхностным и непрочным,

и после завоевания африканскими странами независимости он совершенно исчезал из проповедей религиозных лидеров или же перерождался в ксенофобию. К тому же, возникнув как своеобразная реакция протеста на отмирающую трибалистскую идеологию, секты не смогли разорвать пуповину, связывающую их с этой идеологией. Более того, они подхватили и сохранили некоторые из темных ее сторон.

Английский исследователь Дж. Парриндер в одной из статей привел красноречивые примеры того, как старые верования сохраняются в учении афро-христианских проповедников. Описывая, в частности, секту «херувимов и серафимов», пользовавшуюся одно время определенной популярностью на юге Нигерии, в Того и Дагомее, он заметил, что возглавлявшие ее пророки и пророчицы строили проповеди на «ангельских посланиях, посредством которых проникали языческие идеи». Одна из пророчиц рассказывала исследователю, что у нее бывают видения звезд и ангелов, и как-то ангел сказал ей, что она может надевать только белые или голубые одеяния, подобно последователям культа бога-оракула Ифа (Фа в Дагомее), которые носят одежды именно этих двух цветов. Интересно, что жрецы Ифа также заявляют, что получают послания от духов [178, с. 21].

Еще более очевидна связь вероучения с древним народным культом в церкви оракулов, действовавшей в бенинском городе Порто-Ново. Ее последователи помещали на алтаре вместо креста изображение дерева, несущего используемые жрецами Фа при гаданиях орехи. На стенах часовни они рисовали различные атрибуты бога-оракула и предметы, используемые при гадании, а также птиц и змей, как в языческих храмах. На одной из стен была видна женщина, окрашенная в три священных у бенинских фонов цвета — белый, голубой и красный.

Печать различных африканских стран не раз писала о том, что секты превращаются в «землю обетованную» для шарлатанов и проходимцев всех мастей, спекулирующих на религиозных чувствах и доверчивости народа. Но особенное беспокойство африканской общественности вызывал тот факт, что сплошь и рядом секты оказывались носителями воинствующего, нетерпимого к современной культуре мракобесия. Так, группа фанатиков, известная в пятидесятые годы в Дагомее под названием «небесных христиан», запрещала своим последователям принимать лекарства во время болезни. Не только европейские, но и местные. Больных лечили, окропляя святой водой, осыпая пеплом, умащая их тело растительным маслом [178, с. 22].

Лишь немногие секты добились массового влияния, большинство их оставалось слабыми. В напряженной атмосфере, возникающей вследствие разложения общины, распада родо-племенных связей и ломки домашнего быта они нередко выступали своеобразным заменителем древнего общинного коллектива. Их

адепты были прочно спаяны чувством собственной избранности, а также общностью участия в закрытом для посторонних ритуале. Складывающиеся в религиозных союзах отношения в какой-то степени заменяли разорванные кровнородственные узы, до недавнего времени обеспечивающие духовное здоровье личности.

В экстремальных ситуациях подобные группы отвергали любую форму контактов с окружающим обществом, замыкаясь в собственной скорлупе. Они отказывались от уплаты налогов, несения воинской службы и вообще от работы в государственном аппарате. Ими не допускались в свою среду учителя и врачи.

Конечно, такие болезненные социальные образования никогда не были широко распространены. В этих изолированных группах находит законченное выражение тенденция к обособленности, к противопоставлению себя всей нации, присущая в более сдержанной и размытой форме многим религиозным течениям в Тропической Африке. Они демонстрируют, как идея религиозная вступала в противоречие с идеей национальной.

Над сложным конгломератом еще сохраняющихся племенных групп возникала не менее пестрая система замкнутых религиозных общин с их специфическими конфликтами и противоречиями. Они уже не раз оказывались причиной бурных и кровавых столкновений, подобных ссорам между племенами в прошлом. Наряду с трибалистскими структурами секты становились на практике еще одним препятствием на пути формирования внутренне однородных национальных общностей.

Некоторые африканские правительства прибегали к административным мерам борьбы против афро-христианских церквей. Так, правительство Того запретило деятельность большинства из них на территории страны [114, 7: II. 1979, с. 42]. Вместе с тем следует отметить появление признаков общего падения авторитета религии среди молодежи.

«Молодежь больше не стремится в миссионерские школы, чтобы научиться читать слово господне и позднее стать учителями закона божьего,— не без горечи констатировал Е. Андерссон.— Сейчас в большинстве случаев она руководствуется желанием выучить французский язык и другие светские предметы» [32, с. 46].

По наблюдению шведского ученого, изменились представления молодежи о будущей карьере. «Прежний почет, окружавший профессию проповедника, безнадежно утрачен,— отмечал ученый.— Напротив, престиж школьного наставника и клерка постоянно возрастает» [32, с. 46].

По мнению наблюдателей, влияние традиционной религии на местное общество падало, причем от стройной системы религиозных представлений сохранились только страх перед колдовством да отдельные суеверия.

«Племенные церемонии отмерли почти полностью,— свидетельствовал английский ученый Т. Хейли об этнической группе

ланго.— Правда, клановые обряды все еще существуют, но становятся все более формальными. Современная тенденция состоит в том, чтобы избегать совершения обрядов, когда только возможно. Соответственно к некоторым церемониям не прибегают, пока в семье не случится несчастья... Несколько обрядов могут быть объединены в один как следствие этой тенденции» [98, с. 109].

Этот же ученый отмечал, что старые верования среди ланго быстро забываются.

В городах Зимбабве, среди машона, англичанин Дж. Кроуфорд отмечал, что по мере дезинтеграции родового уклада традиционные религиозные верования утрачивают былое значение. Многие машона, писал он, стали христианами, но многие, отказавшись от религии предков, не приняли христианства. По мнению этого исследователя, распространение образования подрывало влияние религии и способствовало, как он заметил, «тенденции к секуляризации общества машона» [63, с. 90]. Некоторые машона говорили ученому, что больше не верят и в колдовство.

Всюду, где происходила перестройка архаичных общественных отношений, наблюдались сходные явления в духовной жизни народа. Один из профессоров университета в Киншасе не без удивления констатировал, что горожане задают себе такие вопросы: полезна ли религия? в чем ее польза? [195, с. 58]. Это признаки значительного усиления критического начала в общественном сознании: ведь совсем недавно человек следовал предписаниям религии, не сомневаясь в их разумности.

Было бы нелепо на основании подобных фактов утверждать, что влияние религии на общественное сознание в городах Тропической Африки полностью изживалось. Но без преувеличения можно сказать, что структура общественного сознания утратила былую внутреннюю целостность, при которой религиозные идеи тесно переплетались с социальным опытом и оказывали постоянное воздействие на все без исключения области человеческой деятельности. В африканском общественном сознании ускорялось вытеснение таких идей в относительно ограниченную сферу собственно религии, ускорялась очистка реалистических общественных представлений от плотной шелухи религиозно-магической фантастики.

«НА КУЛЬТУРНОМ ПЕРЕКРЕСТКЕ»

В африканском обществе наряду с родо-племенными отношениями сохранялись структуры, характерные для возникавших в Тропической Африке государственных образований. Наряду с ними существовали древние социальные пласты, находившиеся в стадии разложения. Подобно этому в народном сознании различимы идеи и представления, выработанные обществом на различ-

ных этапах его истории. Но как «старое» африканское общество неумолимо разваливалось под воздействием внешних сил и собственных внутренних противоречий, так и народное сознание претерпевало перестройку. Выработывая новые идеи и представления, оно одновременно ассимилировало массу новой информации, поступающей извне.

В массовых крестьянских движениях, многочисленных в Тропической Африке в последние годы колониального господства и в первые годы после получения независимости, явственно обнаружилось, что в местной деревне сосуществуют два круга идей и представлений. Первый из них включает требования социальных и политических преобразований, антиколониальные и антиимпериалистические устремления, принципы национального самоутверждения и единства. Он выражает мировоззрение современного типа. Во втором заключаются архаичные представления крестьянства: его религиозные идеи, вера в магию, преклонение перед древней племенной культурой и ее нормами. На первый взгляд могло показаться, что эти две стороны мировоззрения мирно сосуществовали в общественном сознании. Более того, опыт повседневной крестьянской борьбы вроде свидетельствовал, что ее участники черпали в архаичных представлениях силу для борьбы за современные идеалы.

Очевидна парадоксальность такого положения. Как же исторически изживалось это противоречие?

Вспыхнувшее в 1952 г. восстание крестьян кикую в Кении несло глубокий отпечаток внутренней идеологической раздвоенности. С самого начала восстания его участники заявили, что ведут борьбу за землю и свободу. «Мы не можем терпеть того, — писал один из лидеров движения Карари Нджама, — что белый поселенец владеет 50 тысячами акров земли, большая часть которой отведена под охотничьи угодья, а тысячи африканцев умирают от голода. Не можем мы согласиться и с тем, что белый человек остается хозяином, а африканец — слугой» [42, с. 387].

Такие мысли руководителей восстания отражали настроения крестьянства. В гимне, который распевали в деревнях кикую, содержалось следующее обращение к богу: «Мы верим, что ты создал нас не для того, чтобы мы могли стать слугами другого народа на землях, которые ты благословил для наших отцов Гикую и Мумби (легендарные герои — предки кикую)» [42, с. 162].

Характерно, что политическое мышление восставшего народа выходило далеко за рамки его этнических интересов. Исследователь истории Кении голландский ученый Бейтехюс отмечал, что «хотя восстание, конечно, вдохновлялось почти единственно кикую, большинство из них создавало, что находится в авангарде борьбы, последствия которой далеко выходят за границы их этнического мира. Практически нет текстов, говорящих об освобождении кикую или образовании некоего независимого го-

сударства кикуйю; речь всегда идет об африканском освобождении, о новой Кении и даже о panaфриканизме» [57, с. 324].

Наряду с этим организаторы восстания охотно апеллировали к архаичным сторонам общественного сознания деревни. Если отвести вымыслы, ложь колониалистской пропаганды, пытавшейся изобразить выступление кенийского крестьянства как движение вспять, как некую атавистическую вспышку варварства, то окажется, что магические обряды повстанцев помогали в первую очередь сплочению деревни, укреплению внутреннего единства участников антиколониальных выступлений.

Именно этим целям служил, в частности, ритуал коллективного принесения клятвы в верности целям восстания. Многими своими сторонами он напоминал древний церемониал посвящения юношей и девушек племени в его «тайнства». Повстанцы, принесшие клятву, каплей своей крови скрепляли новые, возникшие между ними узы.

Двойственность, характерная для сознания кенийских крестьян, была явственна и в идеологии социальных низов Заира. Внутренняя расщепленность их мировоззрения отчетливо проявилась в 1964—1965 гг., когда многие провинции страны были охвачены жакериями.

В провинции Квилу, например, среди повстанцев имел хождение документ, называвшийся «Цели революции». В примитивной, даже наивной форме в нем излагались принципы классовой борьбы и борьбы за национальное освобождение. В обращении к крестьянству и на его языке говорилось: «Все богатство страны находится в руках иностранцев». «Люди дурного правительства» помогают иностранцам и империалистам грабить страну, «не заботясь о своих братьях, которые умирают в нищете» [218, с. 167]. Далее в прокламации утверждалось: «Жить надо так: люди деревень поднялись и борются против правителей; в тот день, когда они одержат победу над правителями, они одобряют следующий закон: все люди должны иметь работу; если кто-то не работает, то он и не ест. Иностранцы не могут приезжать и присваивать или грабить богатства нашей страны, а мы также не можем захватывать, грабить богатства других людей» [218, с. 169].

Такова одна сторона идеологии движения. Одновременно его участники должны были соблюдать ряд таких магических запретов, как, например, не есть печень, сердце, голову убитых животных, не использовать и даже не прикасаться к вещам европейцев, не мыться и не стричь волос до конечной победы и т. д. Эти табу свидетельствовали о силе влияния архаичного общественного сознания на поведение повстанцев.

В восточных провинциях Заира, где восстание распространилось на огромные территории, в крестьянских отрядах имелись колдуны, которые обеспечивали воинам «неуязвимость». Во многих случаях они же вели группы повстанцев в атаку.

Такое «сосуществование» в общественном сознании двух, казалось бы, непримиримых систем представлений было типично не только для Кении и Заира. Аналогичная картина наблюдалась по всей Тропической Африке, сказываясь там и на течении политической борьбы, и на ходе изменений общественных отношений, и на развитии национальных культур. Отчетливое размежевание в общественном сознании древнего и современного миропонимания было признаком того, что в Тропической Африке оно переживало своего рода переходный период: от эпохи полного господства архаичного, уходящего корнями в далекое прошлое мирвоззрения к полной перестройке общественной мысли.

Многочисленные слои африканского общества оказались, по выражению нигерийского писателя Чинуа Ачебе, «на культурном перекрестке» [30, с. 67]. Несомненно, сила притяжения традиционных культурных и духовных ценностей оставалась исключительной, но не меньшей была тяга и к овладению достижениями мировой цивилизации. В судьбах отдельных людей этот конфликт противоречивых устремлений проявлялся острыми личными драмами, в жизни всего общества — напряженной идеологической борьбой.

После завоевания странами Тропической Африки политической независимости, как никогда в прошлом, расширились зоны контактов между местной культурой и мировой цивилизацией. Каули в прошлые времена, когда такие контакты ограничивались редкими точками: приморскими городами, торговыми факториями, миссиями. Процесс распространился на глубинные районы континента. Конечно, в городах, крупных промышленных центрах он был интенсивнее, чем в деревнях, но различие было скорее количественным, чем качественным. Совершенный странами Тропической Африки рывок в деле развития образования и массовых средств информации до огромных масштабов раздвинул сферу взаимодействия и столкновения старых идей и новых представлений.

Думается, что можно говорить об известном качественном изменении в содержании культурных контактов народов Тропической Африки с внешним миром в последние годы колониализма, и особенно в эпоху независимости. В течение веков Европу представляли на африканской земле солдат-захватчик, огнем и мечом пасаждавший колониальную власть, чиновник-администратор, стремившийся подавить любые проявления духа независимости и свободы, торговец, беззастенчиво расхищавший природные богатства покоренной страны, миссионер с Библией в руках. Только редкие из африканцев, получившие образование за рубежом, действительно знакомились со всем многообразием мировой культуры, для широких народных масс она оставалась недоступной.

Крах колониализма, развитие национальной интеллигенции, распространение по всему континенту средств массовой информации коренным образом изменили положение. Пробуждающееся национальное самосознание народов Тропической Африки получило возможность искать ответ на встающие перед ним вопросы у антиимпериалистических, национально-освободительных и революционных сил в других районах мира. Еще в начале двадцатых годов, в самую темную пору колониальной ночи, передовые деятели континента знакомились с произведениями К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина, читали книги М. Горького. В более поздние годы марксистско-ленинское учение оказало значительное влияние на идеологию первых национально-освободительных движений. Невозможно понять антиимпериалистические выступления народов Тропической Африки без учета этого влияния.

«Сосуществование» двух мировоззренческих систем, двух типов массового сознания — архаичного и современного — было лишь внешней стороной сложного диалектического процесса, суть которого состояла в неуклонном вытеснении пережиточных форм общественной мысли современными. Его динамика во многом зависела от воздействия на общество все более богатого исторического опыта — социальной борьбы, экономического и культурного прогресса, политической обстановки, международных контактов. Вместе с тем нельзя недооценивать и того обстоятельства, что архаичное сознание, хотя и пережившее значительную эволюцию, оставалось в ряде отношений «закрытым» для влияния современных идеологических и культурных течений. Оно не могло полностью ассимилировать новые идеи в силу их органической несовместимости с его собственными мировоззренческими категориями. Конечно, в новых социальных условиях архаичные формы массового сознания неизбежно обречены на постепенное вытеснение сознанием современного типа, но, поскольку в самой структуре африканского общества сохранялись достаточно мощные пласты древних социально-экономических формаций, питающих архаичные системы мировидения, этот процесс неизбежно приобретал затяжной характер.

Бурная идеологическая борьба, рождение новой народной культуры, распространение самостоятельных религиозных течений, изменение морально-этических норм и взглядов — все это проявления глубинных сдвигов в массовом сознании. И уже достигнут важный результат: народная мысль, еще недавно склонявшаяся перед традицией, все более широко понимает важность прогресса, значение развития, неуклонного движения вперед, постоянного пересмотра установившихся истин.

Вблизи многих старых деревень в краю йоруба, на западе Нигерии, сохраняются небольшие участки джунглей. Туда не заходят женщины собирать хворост для домашнего очага, охотники не пугают укrywшуюся там дичь. Лишь голоса птиц да крики обезьян тревожат покой сырой, сумеречной чащобы.

Эти священные рощи окружены плантациями шоколадного дерева, полями маниоки и ямса. Они оберегаются как оазисы мифического, населенного духами пространства, оазисы древнего, не тронутого человеком дикого мира. А вокруг кипит новая жизнь. Она подчиняется законам, у которых мало общего с давними нормами человеческого общежития. Ее волнуют идеи, рожденные современностью. Новой жизни чужды мифы, еще сохраняющие власть над священным лесом.

Подобно этим рощам, архаичная культура сохранилась в Тропической Африке лишь редкими, разрозненными островками. Она не могла устоять под воздействием бурных социальных перемен, сопротивляться новым культурным и идейным влияниям. Многочисленны свидетельства быстрого угасания древнего изобразительного искусства, отмирания старых религиозных верований, постепенного забвения мифов и исторических преданий. Вот почему африканская общественность не перестает подчеркивать необходимость бережного сохранения культурного наследия народов континента.

Ее тревогу можно понять. Трудно смотреть с равнодушием на то, как безвозвратно исчезают результаты работы народной мысли, народной фантазии, как уже исчезло, навсегда потеряно очень многое. Ведь величественные образы африканской мифологии, исключительное стилистическое богатство африканской пластики, россыпи народной мудрости в сказках, пословицах и поговорках — все это способно оплодотворить складывающуюся сегодня в Африке новую культуру, придать ей неповторимую оригинальность. Более того, культурные ценности прошлого уже активно переосмысливаются современными африканскими художниками, писателями, архитекторами, композиторами.

Как ни огромна важность различных элементов древней африканской цивилизации для становления новой современной культуры, трудно не заметить, что ими утрачена или быстро утрачивается животворная связь с тем, что прежде наполняло их све-

жей кровью, — с народным сознанием. Народная мысль больше не выражала себя в старых культурных формах, она искала новые образы, новые идеи, новые ритмы. Ею создавалась новая модель мироздания, рядом с которой прежняя выглядит как глинобитная хижина под крышей из пальмового листа в сравнении с небоскребом. Народная мысль ушла вперед, оставив позади то, что еще недавно создавала с таким трудом.

В прошлом переломный момент в развитии общественного сознания совпал с возникновением в Тропической Африке протоклассов и государственности. Перестройка народного мировидения была вызвана неадекватностью важнейших идейных установок, сложившихся в родо-племенном обществе, с новыми социальными условиями. Эмансипация личности от общины, расширение пространственных горизонтов, переосмысление временных категорий, развитие религиозных культов — все это приводило к тому, что рядом с древними родо-племенными представлениями возникали и развивались новые образы и идеи, изменявшие в конечном счете сам подход человека к окружающей действительности.

Колониализм нарушил этот процесс. Естественная, нормальная эволюция массового сознания не достигла своего внутреннего завершения. В то же время африканские народы, находившиеся на различных стадиях социального и культурного развития, оказались перед проблемой огромного значения — выработать в кратчайшие исторические сроки общественного сознания современного типа. Речь идет о своеобразном скачке — от мифа к истории, от устного творчества к литературе, от древних ритмов к современной музыке, а в конечном счете — от мифо-магического истолкования мира к его рационалистическому осмыслению.

Что же осложняло и осложняет этот процесс? Не только объективно существующая пропасть между архаичными культурами и современной цивилизацией. В эпоху колониализма он затруднялся искусственно созданной и поддерживаемой изоляцией африканских народов. Но немало проблем сохранялось и позже. Если в годы независимости исчезают или заметно ослабевают административно-политические формы изоляции, то продолжают действовать другие — массовая неграмотность населения, слабость таких форм информации, как печать, радио, телевидение. К тому же неблагоприятный характер имеют социальные процессы: бурный распад традиционных обществ не сопровождается столь же быстрым становлением новых общественных отношений, и огромных размеров достигает промежуточная прослойка людей обездоленных, неустроенных, порвавших с деревней и не вросших в городское общество. В среде этих людей архаичное сознание уцелело в обедненных, уродливых формах, с трудом сочетающихся с отдельными элементами современных представлений.

Африканскими народами проделана напряженная работа по преодолению взглядов, унаследованных от далекого прошлого, привычек умственной деятельности, традиций консерватизма, явлений застойности, неприятия нового. Общественная мысль постепенно освобождается от пелены отмерших представлений, открывает для себя новые перспективы.

От успешного продолжения этой работы зависит многое. Пережитки архаичного сознания сковывают экономический прогресс, накладывают отпечаток на социальные отношения, усложняют политическую жизнь. Их влияние зачастую сказывается резко отрицательно на культурном развитии широких слоев народа. Можно с уверенностью говорить о том, что изживание архаичных представлений в народном сознании раскрепостит творческий, созидательный потенциал народов Африканского континента, благоприятно скажется на всех сторонах культурной, социальной, экономической и политической жизни.

Постепенно зарастают тропы, ведущие от деревень к священным лесам, новые дороги прокладываются людьми. Именно по этим дорогам идет вперед общественная мысль народов Африканского континента.

1. Маркс К. Критика политической экономии.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. 1.
2. Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 20.
3. Андрески А. Старые женщины рассказывают. М., 1976.
4. Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды. М., 1956.
5. Бородай Ю. М., Келле В. Ж., Плимак Е. Г. Наследие Карла Маркса и проблема теории общественно-экономической формации. М., 1974.
6. Гроссе Э. Происхождение искусства. М., 1899.
7. Ерофеев Н. А. Африка в королевстве кривых зеркал.— Источниковедение африканской истории. М., 1977.
8. Иванов Вяч. Вс. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях.— «Народы Азии и Африки», 1969, № 5.
9. Источниковедение африканской истории. М., 1977.
10. Ключевский В. О. Сочинения. Т. VIII. М., 1959.
11. Котляр Е. С. Предисловие.— Сказки народов Африки. М., 1976.
12. Лихачев Д. С. Слово о походе Игоря Святославовича.— Слово о полку Игореве. Л., 1967.
13. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
14. Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1977.
15. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
16. Оля Б. Боги Тропической Африки. М., 1976.
17. Преображенский П. Ф. Курс этнологии. М., 1929.
18. Рабинович Е. Г. Лира Гермеса.— Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
19. Сказки народов Африки. М., 1976.
20. Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л., 1976.
21. Токарев С. А. Сущность и происхождение магии.— Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
22. Томановская О. С. Лоанго, Каконго и Нгойо. М., 1980.
23. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.
24. Френкель М. Ю. Общественная мысль Британской Западной Африки во второй половине XIX века. М., 1977.
25. Шаревская Б. И. Мифы догонов.— Фольклор и литература народов Африки. М., 1970.
26. Шаревская Б. И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964.
27. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971.
28. A. B. A. C. O., 1950—1960, Documents. Bruxelles.
29. Abimbola W. The Yoruba Concept of Human Personality.— La Notion de personne en Afrique noire. P., 1973.
30. Achebe C. Morning Yet on Creation Day. L., 1975.
31. Amon d'Aby F. J. Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de la Côte d'Ivoire. P., 1960.
32. Andersson E. Messianic Popular Movements in the Lower Congo. Uppsala, 1958.
33. Anigbo D. A. C. The Changing Pattern of Ostracism in an Igbo Community.— «Africa». Roma, 1978, № 3.

84. Ataragaboine G. The Concept of the Supreme Being among the Batoro.— «Occasional Research Papers. African Religions and Philosophies». Kampala, 1974, vol. 19, № 204.
35. Augé M. Sorciers noirs et diables blancs.— La notion de personne en Afrique noire. P., 1973.
36. Babatunde Laval. The Living Dead: Art and Immortality among the Yoruba of Nigeria.— «Africa». L., 1977, vol. 47, № 1.
37. Baeta C. G. Prophetism in Ghana. L., 1962.
38. Bakaitwako E. Gods and Ancestral Spirits among the Bakingwe.— «Occasional Research Papers. African Religions and Philosophies». Kampala, 1974, vol. 20, № 212.
39. Balandier G. Sociologie actuelle de l'Afrique noire. P., 1955.
40. Balmir G. Cl. Ecrivains et folklores nègres du Nouveau Monde.— «Présence africaine». P., 1979, № 110.
41. Banyenziki A. The Bahororo Marriage Rituals and Their Social Implications.— «Occasional Research Papers. African Religions and Philosophies». Kampala, 1974, vol. 20, № 209.
42. Barnett D. L., Njama K. Mau-mau from Within, Autobiography and Analysis of Kenya's Peasant Revolt. N. Y.,— L., 1966.
43. Bascom W. R. The Sociological Role of the Yoruba Cult Group.— «American Anthropologist». 1949, vol. XLVI, Memoire 63.
44. Bascom W. R. Social Status, Wealth and Individual Differences among the Yomba.— «American Anthropologist». 1951, vol. LIII, № 4.
45. Batamukwa M. R. K. Birth and Childhood in Bugabula County, Busoga, Uganda.— «Occasional Research Papers in African Traditional Religion and Philosophy». Kampala, 1972, vol. 7, № 59.
46. Bazin J. Guerre et servitude à Segou.— L'esclavage en Afrique précoloniale. P., 1975.
47. Beattie J. Sorcery in Bunyoro.— Witchcraft and Sorcery in East Africa. L., 1963.
48. Beidelman T. O. Witchcraft in Ukaguru.— Witchcraft and Sorcery in East Africa. L., 1963.
49. Beidelman T. O. Swazi Royal Ritual.— «Africa». L., 1966, vol. XXXVI, № 4.
50. Bernardi B. The Mugwe, a Failing Prophet. L., 1959.
51. Binet J. Psychologie économique africaine. P., 1970.
52. Biobaku S. O. The Wells of West African History.— «West African Review». L., 1953, vol. XXIX, № 304.
53. Boremanse D. Tamberma of Togo.— «The Geographical Magazine». L., 1978, December.
54. Bradbury R. S. The Benin Kingdom and the Edo-speaking Peoples of South-Western Nigeria., L., 1957.
55. Bradbury R. S. Ehi three Stories from Benin.— «Odu». Lagos, 1960, № 8.
56. Bradbury R. S. Father and Senior son in Edo Mortuary Ritual.— African Systems of Thought. L., 1965.
57. Buijtenhuys R. Le mouvement «Mau-Mau». Une révolte paysanne et anti-coloniale en Afrique noire. P., 1971.
58. Burton W. F. P. Luba Religion and Magic in Custom and Beliefs. Teruren, 1961.
59. Busia K. A. The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti. L., 1958.
60. Capron J. Univers religieux et cohésion interne dans les communautés villageoises Bwa traditionnelles.— African Systems of Thought. L., 1965.
61. Cendrars B. Anthologie nègre. P., 1974.
62. Cheramgoi M. War in the Kipsogis Community, Kenya.— «Occasional Research Papers in African Traditional Religion and Philosophy». Kampala, 1972, vol. 7, № 63.

63. Crawford J. R. *Witchcraft and Sorcery in Rhodesia*. L., 1967.
64. Cunnison I. G. *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia*. Manchester, 1959.
65. Dammann E. *Les religions de l'Afrique*. P., 1964.
66. Davidson B. *The Africans*. L., 1973.
67. Debrunner H. *Witchcraft in Ghana*. Kumasi, 1959.
68. Deschamps H. *Les religions de l'Afrique noire*. P., 1960.
69. Dieterlen G. *L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon*.— *La notion de personne en Afrique noire*. P., 1973.
70. Dove C. M. *The Lemba of Northern Rhodesia; a Study of their Customs and Beliefs*. L., 1931.
71. Dos Santos E. et. Dos Santos D. M., *Esu Bara, Principle of Individual Life in the Nago System*.— *La Notion de personne en Afrique noire*. P., 1973.
72. Douglas M. *The Lete of Kasai*.— *African Worlds*. L., 1954.
73. Douglas M. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. L., 1966.
74. Douglas M. *Technics of Sorcery Control in Central Africa*.— *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. L., 1963.
75. Dunglas E. *Contribution à l'histoire du Moyen-Dahomey*. T. 2.— «*Etudes Dahoméennes*». Cotonou, 1957, vol. XX.
76. Dupire M. *Situation de la femme dans une société pastorale*.— *Femmes d'Afrique noire*. P., 1960.
77. Durkheim E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. P., 1912.
78. Egharevba J. U. *A Short History of Benin*. Ibadan, 1960.
79. Emedi G. *Mubende and His Culture: Relationship Between the Living and the Dead*.— «*Occasional Research Papers. African Religions and Philosophies*». Kampala, 1974, vol. 19, № 200.
80. *Esclavage en Afrique précoloniale*. P., 1975.
81. Euchu. *The Concept of Sickness and Death among the Kuman People of Uganda*.— «*Occasional Research Papers in African Traditional Religion and Philosophy*». Kampala, 1972, vol. 7, № 66.
82. Evans-Pritchard E. E. *La religion des primitifs*. P., 1971.
83. Evans-Pritchard E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. L., 1972.
84. Field M. *Religion and Medicine of the Ga People*. L., 1937.
85. Field M. *Search for Security, an Ethno-psychiatric Study of Rural Ghana*. L., 1960.
86. Fortes M. *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge, 1959.
87. Fortes M. *Some Reflections on Ancestor Worship in Africa*.— *African Systems of Thought*. L., 1965.
88. Fortes M. *On the Concept of the Person among the Tallensi*.— *La Notion de personne en Afrique noire*. P., 1973.
89. Frankfort H., Frankfort H. A., Wilson J. A., Jacobsen T. *Before Philosophy*. L., 1959.
90. Fröelich J. C. *Animismes, les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest*. P., 1964.
91. Gelfand M. *Shona Ritual*. Cape Town, 1959.
92. Gessain M. *Femmes Coniagui (Guinée)*.— *Femmes d'Afrique noire*. P., 1960.
93. Gérard G. E. *Les fondements syncrétiques du Kitawala*. Bruxelles, 1960.
94. G. J. E. L. *The Fante Galender*.— «*Okyeame*». Cape Coast, 1963, vol. 1, № 2.
95. Goody J. R. *The Social Organisation of the LoWiili*. L., 1956.
96. Harris L. *The Initiation Rites of the Makonde Tribe*. Livingstone, 1944.
97. Harwood L. *Witchcraft, Sorcery and Social Categories among the Sawwa*. L., 1970.
98. Hayley T. T. S. *The Anatomy of Lango Religion*. Cambridge, 1947.
99. Héritier-Izard F. *Univers féminin et destin individuel chez les Samo*.— *La Notion de personne en Afrique noire*. P., 1973.

100. Herškovits M. J. Dahomey, An Ancient West African Kingdom. N. Y., 1938.
101. Heusch, de. L., Le Roi ivre ou l'origine de l'état. P., 1972.
102. Heusch, de. L., Le sorcier, le père Tempels et les jumeaux malvenus.— La Notion de personne en Afrique noire. P., 1973.
103. Holas B. Les Senoufo (y compris les Minianka). P., 1954.
104. Holas B. Le séparatisme religieux en Afrique noire. P., 1965.
105. Horton R. The Gods as Guests. Lagos, 1960.
106. Horton R. African Traditional Thought and Western Science.— «Africa». L., 1967, vol. XXXVII, № 1.
107. Horton R. On the Rationality of Conversion, p., 1.— «Africa». L., 1975, vol. 45, № 3.
108. Holy L. Afrikanische Plastik. Praha, 1967.
109. Houis M. Anthropologie linguistique de l'Afrique noire. P., 1971.
110. Hulstaert G. La Sorcellerie chez les Mongo.— African Systems of Thought. L., 1965.
111. Isichei E. Ibo and Christian Beliefs.— «African Affairs». L., 1969, № 271.
112. Izard M. Les captifs royaux dans l'ancien Yatenga.— L'esclavage en Afrique précoloniale. P., 1973.
113. Jaulin P. La mort sara. P., 1971.
114. «Jeune Afrique». P.
115. Johnson S. The History of the Yoruba. Lagos, 1957.
116. Joset P. E. Les sociétés secrètes des Hommes-léopards en Afrique noire. P., 1955.
117. Junod H. A. Moeurs et coutumes des Bantu. T. 1. P., 1936.
118. Kagamé A. La poésie dynastique au Rwanda. Bruxelles, 1951.
119. Kagamé A. La Philosophie Bantu comparée. P., 1976.
120. Kibe J. The Agikuyu Religious Beliefs and Practices with Special Reference to the Supreme deity (Ngai), Kenya.— «Occasional Research Papers. African Religions and Philosophies». Kampala, 1974, vol. 24, № 204.
121. Knappert J. Myths and Legends of the Congo. L., 1971.
122. Kobben A. Le Planteur noir.— «Etudes éburnéennes». Abidjan, 1955, № V.
123. Korn J. Modern Makonde Art. L., 1974.
124. Krige J. D. and Krige E. J. The Lovedu of the Transvaal.— African Worlds. L., 1954.
125. La Fontaine J. Witchcraft in Bugisu.— Witchcraft and Sorcery in East Africa. L., 1963.
126. Laval B. The Living Dead: Art and Immortality among the Yoruba of Nigeria.— «Africa». L., 1977, vol. 47, № 1.
127. Le Herissé A. L'Ancien Royaume du Dahomey, Moeurs, Religion, Histoire, P., 1911.
128. Le Moal B. Quelques aperçus sur la notion de personne chez les Bobo.— La Notion de personne en Afrique noire. P., 1973.
129. Lebeuf A. Le système classificatoire des Fali (Nord-Cameroun).— African Systems of Thought. L., 1965.
130. Leonard A. G. The Lower Niger and its Tribes. L., 1968.
131. Lestange M., de. Génies de l'eau et de la brousse en Guinée Française.— «Etudes Guinéennes». Conakry, 1950, № 4.
132. Leusinger E. Africa, the Art of the Negro Peoples. Methuen — London, 1960.
133. Levy-Bruhl L. Les Carnets. P., 1949.
134. Lienhardt G. Divinity and Experience. The Religion of the Dinka. Ox., 1961.
135. Little K. The Mende in Sierra Leone.— African Worlds. L., 1954.
136. Lloyd P. C. Yoruba Land Law. L., 1962.
137. Lucas J. O. The Religion of the Yoruba. Lagos, 1948.
138. Lukwiyangom G. Ajawagi of Patiko Clan: their Work in Connection

- with Jok.—«Occasional Research Papers in African Religions and Philosophies». Kampala, 1975, vol. 27, № 257.
139. Ly M. La femme dans la société traditionnelle mandingue.—«Présence africaine». P., 1979, № 110.
 140. Magafu T. The Idea of God and Salvation in the Traditional Religion of the Wakerewe.—«Occasional Research Papers in African Religions and Philosophies». Kampala, 1974, vol. 24, № 232.
 141. Mahieu W. de. Le temps dans la culture Komo.—«Africa», L., 1973, vol. XLII, № 1.
 142. Mahieu W. de. Cosmologie et structuration de l'espace chez les Komo.—«Africa». L., 1975, vol. XLV, № 2.
 143. Malinowski B. Szkice z teorii kultury. W., 1958.
 144. Maquet J. The Kingdom of Ruanda.—African Worlds. L., 1954.
 145. Marwick M. G. Sorcery in its Social Setting. A Study of the Northern Rhodesian Cewa. Manchester, 1965.
 146. Maupoil B. La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves. P., 1943.
 147. Mauss M. Essais de sociologie. P., 1969.
 148. Mbiti J. S. African Religions and Philosophy. N. Y., 1969.
 149. Meillassoux Cl. Préface.—L'esclavage en Afrique précoloniale. P., 1975.
 150. Meillassoux Cl. Anthropologie économique des Couro de Côte d'Ivoire. P., 1964.
 151. Mercier P. The Fon of Dahomey.—African Worlds. L., 1954.
 152. Meyer L. M. Points cardinaux.—Le Monde noir. P., 1950.
 153. Meyerowitz E. Akan Traditions of Origin. L., 1952.
 154. Middleton J. Lugbara Religion. Ritual and Authority among an East African People. L., 1960.
 155. Middleton J. The Concept of the Person Among the Lugbara of Uganda.—La Notion de personne en Afrique noire. P., 1973.
 156. Miller J. Kings and Kinsmen, Early Nbandu States in Angola. Ox., 1976.
 157. «Le Monde». P.
 158. Monteul Ch. Djenné, une cité soudanaise. P., 1971.
 159. Morell K. In Person: Achebe, Awoonor and Soyinka. Seattle, 1975.
 160. Mshana E. E. The Pare Conception of the Ancestors.—«Occasional Research Papers in African Religions and Philosophies». Kampala, 1974, vol. 19, № 199.
 161. Mukamabano. Les Classes d'âges chez les Bedik.—«Demain l'Afrique». P., 1979, № 42.
 162. Mushi S. Crime and Punishment among the Chagga.—«Occasional Research Papers in African Religions and Philosophies». Kampala, 1975, vol. 27, № 254.
 163. Musuuju J. Obedience of Women among the Baganda, its Religious and Moral Values, Uganda.—«Occasional Research Papers in African Religions and Philosophies». Kampala, 1974, vol. 24, № 231.
 164. Nadel S. F. Nupe Religion. L., 1954.
 165. Nasilowski W. Monganga znaczy lekarz. Warszawa, 1968.
 166. Nassiva M. C. African Traditional Religion: Women and the Sacred in the Ganda Tradition.—«Occasional Research Papers in African Traditional Religion and Philosophy». Kampala, 1972, vol. 7, № 61.
 167. Ndesario A. Ujamaa (African Socialism) and Christianity in Chagga Tradition.—«Occasional Research Papers in African Religions and Philosophies». Kampala, 1974, vol. 24, № 237.
 168. Needham R. Right and Left in Nyoro Symbolic Classification.—«Africa». L., 1967, vol. XXXVII, № 4.
 169. Ngugi Wa Thiong'o. Petals of Blood. L., 1977.
 170. Nukunya G. K. Some Underlying Beliefs in Ancestor Worship and Mortuary Rites among the Ewe.—La Notion de personne en Afrique noire. P., 1973.
 171. Ocholla-Ayayo A. B. C. Traditional Ideology and Ethics among the Southern Luo. Uppsala, 1976.

172. Ogbu J. U. Seasonal Hunger in Tropical Africa as Cultural Phenomenon.— «Africa». L., 1973, vol. XLIII, № 4.
173. Okafir-Omalí D. A Nigerian Villager in the Two Worlds. L., 1965.
174. Olivier de Sardan J. P. Captifs royaux et esclaves impériaux du Songhay.— L'esclavage en Afrique précoloniale. P., 1975.
175. Owor J. S. Lamfrok Gi Chowí Rok: Jopadhola Religious Beliefs and Practices, Uganda.— «Occasional Research Papers in African Traditional Religion and Philosophy». Kampala, 1972, vol. 7, № 58.
176. Palau-Martí M. Le Nom et la personne chez les Sabé (Dahomey).— La notion de personne en Afrique noire. P., 1973.
177. Pâques V. Les Bambara. P., 1954.
178. Parrinder E. G. Sociétés religieuses en Afrique précoloniale.— «Présence africaine». P., 1958, № 17—18.
179. Parrinder E. G. African Traditional Religion. L., 1962.
180. Paulme D. Les gens du riz. P., 1954.
181. Paulme D. Introduction.— Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest. P., 1971.
182. Paulme D. La mère dévorante. P., 1976.
183. Pengo P. Death and After-life Among the Fipa.— «Occasional Research Papers in African Religions and Philosophies», Kampala, 1974, vol. 20, № 208.
184. Perrot Cl. Be di murua: un rituel d'inversion sociale dans le royaume agni de l'Indénie.— «Cahiers d'études africaines». P., 1967, vol. 7, № 27.
185. Pouabou J. Croyances africaines.— «Liaison». Brazzaville, 1954, № 41.
186. Rattray R. S. Ashanti. Kumasi — London, 1955.
187. Rattray R. S. Religion and Art in Ashanti. Accra — London, 1959.
188. Richards A. I. A Modern Movement of Witch-Finders.— «Africa». L., 1935, vol. VIII, № 4.
189. Rigby P. Dual Symbolic Classification Among the Gogo of Central Tanzania.— «Africa». L., 1966, vol. XXXVI, № 1.
190. Rodegem F. M. Sagesse Kirundi. Proverbes, Dictons, Locutions usitées au Burundi. Tervuren, 1961.
191. Roumeguère-Eberhardt J. Pensée et société africaine. P., 1963.
192. Roy Cl. Arts sauvages. P., 1957.
193. Rzevski E. Azania zamani. W., 1978.
194. Sahatini D. Zande Traditional Marriage Rites.— «Occasional Research Papers in African Religions and Philosophies». Kampala, 1974, vol. 27, № 258.
195. Saint-Martin L. de. Kinshasa.— «Le mois en Afrique». P., 1971, № 69.
196. Sambuli R. The Traditional Shagga Concept of the After-life.— «Occasional Research Papers. African Religions and Philosophies». Kampala, 1974, vol. 19, № 201.
197. Schweitzer A. Histoires de la forêt vierge. P., 1955.
198. Sinda M. Le messianisme congolais. P., 1972.
199. Smith P. Les échelons d'âge dans l'organisation sociale et rituelle des Bedik.— Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest. P., 1979.
200. Sorie Contet J. Names in Mende oral tradition.— «Présence africaine». P., 1979, № 109.
201. Stevens Ph. Orisha-ula festival.— «Nigeria magazine». Lagos, 1966, № 90.
202. Tait D. The Konkomba of Northern Ghana. L., 1961.
203. Talisuna E. The Concept of God among Bagwere.— «Occasional Research Papers in African Traditional Religion and Philosophies». Kampala, 1972, vol. 7, № 64.
204. Tardits Cl. Porto-Novo. P., 1958.
205. Tauxier L. Le Noir du Soudan. P., 1912.
206. Tempels P. La philosophie bantoue. P., 1949.

207. Ten Raa E. The Moon as a Symbol of Life and Fertility in Sandawe Thought.— «Africa». L., 1969, vol. XXXIX, № 1.
208. Theuvs Th. Le reel dans la conception luba. «Zaire». Louvain, 1961, T. XV, № 1.
209. Thomas L. V. Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle.— La Notion de personne en Afrique noire. P., 1973.
210. Thomas L. V. Anthropologie de la mort. P., 1975.
211. Thomas L. V., Luneau R. La terre africaine et ses réligons. P., 1975.
212. Towo-Atangana G. et Towo-Atangana F. Nden-Bobo. l'Araignée-Toilière.— «Africa». L., 1966, vol. XXXVI, № 1.
213. Turner V. W. Ritual Symbolism, Morality and Social Structure Among the Ndembu.— African Systems of Thought. L., 1965.
214. Turner V. W. The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca — London, 1973.
215. Van Wing J. Etudes Bakongo. Paris — Bruges, 1959.
216. Vansina J. Le Royaume Kuba. Tervuren, 1961.
217. Vansina J. De la tradition orale. Tervuren, 1961.
218. Verhaegen B. Rébellions au Congo. T. 1, Bruxelles.
219. Verger P. Dieux d'Afrique. P., 1954.
220. Verger P. Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba.— La Notion de personne en Afrique noire. P., 1973.
221. Vieillard G. Notes sur les Peuls du Fouta Djallon.— «Bulletin de l'IFAN». Dakar, 1940.
222. Vincent J. F. Mort, revenants et sorciers d'après les proverbes des Beti du Sud-Cameroun.— «Cahier d'études africaines». P., 1969, vol. IX, № 34.
223. Wagner G. The Abalaluya of Kavirondo.— African Worlds. L., 1954.
224. Wasungu P. Les classes d'âge et initiation chez les Nawdeba (Togo), Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest. P., 1971.
225. Wescott J. The Sculpture and Myths of Eshu-Elegba, the Yoruba, Triester.— «Africa». L., 1962, vol. XXXII, № 4.

СОДЕРЖАНИЕ

Лицо под маской	3
Жест. Знак. Слово	12
Два потока	16
Структура коллективных представлений	25
Особенности архаичного сознания	49
Циклы времени, круги пространства	71
Живые мифы	72
Труд и звезды	82
Прошлое и будущее	90
В центре мироздания	96
Расширяющиеся горизонты	106
Люди как боги, боги как люди	121
Миф как мир	123
Изменчивые образы	130
Образ демиурга и его окружение	138
Конфликт и порядок	156
Действительность в сети магических взаимосвязей	184
Воображаемые нити	186
Второе звено	204
Действенное начало	218
Ступени жизни	229
Детство и отрочество	237
Мужчины и женщины	253
Женщина в обществе	271
Старость и смерть	282
Незыблемость и изменчивость	301
Начало распада	306
Перелом	315
«На культурном перекрестке»	328
Священный лес	333
Использованные источники и литература	336

Владимир Борисович Иорданский

ХАОС И ГАРМОНИЯ

Редактор *Н. Т. Божко*
Младшие редакторы *В. С. Дмитриева,*
Г. С. Горюнова
Художник *В. В. Локишин*
Художественный редактор *Б. Л. Резникова*
Технический редактор *Л. Е. Силенко*
Корректор *Р. Ш. Чемерис*

ИБ № 14417

Сдано в набор 03.03.82.
Подписано к печати 28.09.82.
А-11347. Формат 60×90¹/₁₆.
Бум. типографская № 3.
Гарнитура обыкновенная.
Печать высокая. Усл. печ. л. 21,5.
Усл. кр.-отт. 22,13. Уч.-изд. л. 23,25.
Тираж 10 000 экз. Изд. № 5144.
Зак. № 105. Цена 1 р. 50 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1
4-я типография издательства «Наука»
630077. Новосибирск-77.
Станиславского, 25.