

**В.Р. Арсеньев**

## **ОХОТНИК БАМБАРА КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ЛИДЕР (методологические заметки)**

Тема возобновленного семинара «Теория и методология изучения архаики» в формулировке «Лидерство в архаике» сама по себе требует комментария, ибо предполагает априорное методологическое позиционирование, осознанное или нет. Дело в том, что из всего спектра возможных предметных проявлений общественных систем для рассмотрения и обсуждения в рамках данной темы предлагаются вопросы власти и управления, а также и способы их реализации в обществах архаики. При этом как бы предполагается адекватность данной проблематики применительно к обществам соответствующего «доцивилизационному» этапа исторического процесса. В то же время строгое следование категориальной определенности архаической действительности неизбежно заставляет задуматься о правомерности переноса образов и соответствующих им понятий одной эпохи на явления, свойственные стадияльно иным общественным системам, уже познавшим переход к товарно-денежным отношениям, политической организации, письменным формам фиксации информации и т.п.

Этот начальный поворот проблемы, еще до обращения к конкретике, отражающей положение охотников в общественной практике бамбара, требует уточнения базового концептуального понятия *архаика*, которое в практике семинара — и ныне, и в прошлом — стихийно или осознанно трактовалось значительной частью участников как скорее временная, а не как стадияльно определенная операциональная категория.

Для меня архаика — это «исторический этап существования человеческих *обществ* в условиях включенности людей в систему *Природы*, осознанного следования обществом и его членами ритмам и императивам *Природы*. Этот этап характеризуется прямым природообмен-

ным процессом: природные потребности *общества* составляют доминанту всех форм деятельности людей и удовлетворяются прямым взаимодействием с *Природой*. Сама *Природа* в сфере отражения не осмыслена, не вербализована и не концептуализована. Именно для этого этапа наиболее органично восприятие *бытия* как данного в чувственном, надчувствуемом и сверхчувствуемом отражении проявления, манифестации всецелого, всеединого и всесвятого «*Все*», вербализуемого нами как «*Мир*», «*мироздание*», «*Вселенная*». Это этап, на котором люди воспринимают себя как неотрывный компонент, органичную часть всеобщего *бытия* и, пользуясь им в его проявлениях и воплощениях для своего жизнеобеспечения, соблюдают нормы баланса и умеренности в удовлетворении своих потребностей, а также непреложности ответных действий для восстановления нарушаемых естественных соответствий во всецелостном *бытии*.

*Архаика* обладает спецификой свойств и форм, преимущественно характерных для первичных этапов социо- и культурогенеза, что позволяет говорить о воплощенной в ней качественной определенности первобытности, а соответственно и *первичной формации* в целом» [Арсеньев 2006: 27].

При таком понимании архаики неизбежна корректировка многих обиходных представлений научного и обиходного оборота. Скажем, те же взгляды на прямое, осознанное и целеположенное поведение особей в достижении и осуществлении власти никоим образом не выступают на архаическом этапе социогенеза как общественный императив. Само понятие «управление» к архаическому социуму вряд ли может быть правомерно отнесено. Для общества, «вписанного» в природный процесс, сообразующегося с движением среды и стремящегося к максимальному соответствию этому изменению макросистемы бытия, «власть», «руководство», «управление» не могут быть имманентны. Разумеется, как и в любой системе, в любом множестве, обладающем системой отражения бытия в образной и в вербальной форме, рефлексией и саморефлексией (а именно это, как принято считать, отличает человеческие сообщества от мира животных), имеется выраженная и скрытая организующие функции со своими специфическими структурообразующими формами.

Но их содержанием не выступает реализация воли одного или нескольких персонажей. Напротив, можно говорить о внутренне сбалансированной, лишенной фундаментальных антагонизмов системе организации общества, общественных групп и всей совокупности со-

ставляющих общественный коллектив особей. И эта система, с одной стороны, обеспечивает адекватное, комфортное, согласованное взаимодействие общества и его природной среды, а с другой — последовательно фактической «притиркой» элементов и интенций гармонизирует само общество.

Уместно подчеркнуть, что каждая историческая эпоха по-своему расставляет приоритеты видения. Тот взгляд, который преломляет проблемы самоорганизации общественных систем через призму властно-управленческих отношений, есть, скорее всего, «издержка» функционального подхода, функциональной школы как выражения позитивистского мировоззренческого взгляда на действительность. По одному уже этому обстоятельству — «изыманию» в познавательном процессе части из целого с последующим игнорированием факта редукции действительности — можно говорить о predetermined самой методике видения реальности.

Полагаю, что одной из составляющих познавательного процесса должна выступать обязательная «саморефлексия» ученого в ходе исследования. Выступая от имени науки и как представитель культурной традиции своего общества, признающего за «наукой» определенный круг идей и ценностных установок, ученый должен задумываться, почему его интересует тот или иной набор проблем, чему будет служить ответ на возникающие вопросы и т.д. Увы, это — лишь пожелание, рекомендация. На практике же, даже если подобные движения мысли и возникают, в научных текстах они крайне редко находят свое воплощение. Ибо научный дискурс, в соответствии с общепринятыми процедурами, как правило, исключает побочные сюжеты и требует прямой доказательности в цепочке и преемственности умозаключений.

Однако этнографическая наука обязана своим становлением сначала практике взаимодействия с «чужими» культурами, а затем и практике управления этими «чужими культурами», интегрированными, как правило, насильственным путем в «свою» собственную. Этнография, а затем и этнология, социальная и культурная антропология изначально выступали науками колониальными, науками прагматическими и практическими, лишь постепенно обеспечивая подступ к общей теории общечеловеческого, в частности культурного и цивилизационного, развития. Впрочем, даже сама категория «развитие» есть ценностная установка. Она исходит из идеи восхождения, движения от «плохого» к «хорошему», получающей наибольшее воплоще-

ние в ставшей непререкаемой ценностью позитивистского мировоззрения идее «прогресса».

Вот в каком контексте следует понимать тему семинара. Вольно или невольно, повинуясь мифу об «универсальности науки», о выработке ею общеприменимой парадигмы рассмотрения процессов в человеческом обществе, мы экстраполируем «обычное» на «необычное», практически сужая донельзя сферу непознанного и непознаваемого.

Изучение архаики во многом — сфера гипотетического знания. Живые, открытые прямому наблюдению изолятные группы вряд ли могут рассматриваться как непосредственно сохранившие древний уклад. Как правило, это социальные и культурные «деграданты», волею судеб оказавшиеся вне исторических и культурных процессов, затронувших более динамичных соседей. Именно о таких формах общественного движения Н.М. Гиренко любил говорить как об «инволюции», противопоставляя их признаваемой за общечеловеческую доминанту «эволюции».

Такие изолятные (читай — «деградантные») группы чаще всего занимают весьма сложные для поддержания жизненного процесса экологические ниши. Они демографически разрежены, информационно ограничены рамками собственной популяции и крайне уязвимы в случае возникновения даже незначительного притока инноваций. Но во многом именно они оказываются «живой классикой» этнографической науки и в особенности «теории первобытного общества», выступающей, в свою очередь, концептуальной базой для макроконцепций исторического и цивилизационного процессов [Арсеньев 2005].

После этой преамбулы я, наконец, приобретаю основания для перехода к заявляемому сюжету. В коротком названии этого эссе «охотник бамбара как социальный лидер» имеется три понятия, указывающих на суть предполагаемой проблемы.

Во-первых, понятие «охотник» выводит на весьма важный пласт общественных явлений, связанных с древнейшей формой хозяйственной деятельности людей — охотой.

Во-вторых, этническая идентификация подлежащих рассмотрению людей, практикующих охоту, — «бамбара», земледельческий этнос западно-суданской зоны, т.е. саванн Западной Африки, являвшихся пространством контактов местного населения с культурами Средиземноморья и, соответственно, с исламом.

И, наконец, в-третьих, речь идет о «лидере», «лидерстве», в данном случае — о «лидерстве социальном». Однако в соответствии с уже сказанным вопрос о «социальном лидерстве» как таковом сам по себе вызывает сомнение, которое усиливается по мере сопоставления с действительностью устоявшихся научных схем.

Уже как минимум несколько столетий охота из всеобщего занятия мужского населения бамбара превратилась в «факультативную», выборочную сезонную форму хозяйственной деятельности. Ныне она преимущественно ведется в рамках охотничьих союзов, превративших ее по факту, но не по истории формирования в избирательно или частично закрытую для непосвященных сферу, связанную не только с практикой охоты, но и с сохранением, формулированием и воспроизведением особой культурной традиции. У нее есть и идеологическая, если не конфессиональная составляющая, есть организующая деятельность — как по поводу самой охоты, так и по поводу регламентации ритуальной сферы, для публичной демонстрации силы и влияния охотничьих объединений, обеспечения внутренней жизни объединения и движения его членов в иерархии статусов союза сообразно «заслугам».

Охотники не только одеждой, походкой, манерой говорить, но и психологическим складом отличаются от основной массы земледельцев бамбара. При этом ни они, ни их культурное окружение не ставят под сомнение их этническую идентичность в рамках среды проживания, т.е. их признаваемая специфика — не культурная, а социальная. Сегодня их немного — около 2 % от самостоятельного мужского населения [Leynaud, Cisse Y. 1978: 341–344]. Но население воспринимает их как в какой-то мере людей из «потусторонья» [Дозон 2005: 138]. Впрочем, это вряд ли должно удивлять, по крайней мере тех, кто склонен к мышлению в рамках дихотомной парадигмы. Ведь антитеза феноменов «природы» и «общества», «природы» и «культуры» заведомо предполагает отделенность «мира людей» от «мира природы». И в этом смысле людям естественно пребывать в «культуре», «обществе», «отчужденной от самой природы природе», т.е. в «природе очеловеченной». Таковая как бы перестает быть собственно «природой», становясь пространством культуры.

Крупнейший авторитет и в значительной мере первооткрыватель «темы» Ю.-Т. Сиссе совершенно справедливо отмечает, что охотник адекватнее ощущает себя в саванне, «лесу», лоне природы, чем в родной деревне — среди людей и в собственной семье. Именно в процес-

се охоты в наибольшей степени находят свое выражение его личностные ориентации и проявляется общественное предназначение охотника как «добытчика» съестных припасов и защитника от хищников. В нынешних обстоятельствах, когда «современные» (читай, «цивилизационные») формы жизни существенно трансформировали порядки «традиционного» уклада бытия, охотники в наибольшей степени, по отношению к прочим жителям саванны, близки нормам мироотражения архаики. Это вызывает, с одной стороны, непонимание, отчуждение, опасение, но и уважение, преклонение, замешанные на страхе и ощущении простыми земледельцами бамбара превосходства охотников над ними, над обыденностью, рутинностью и упрощенной стандартностью их стиля и образа жизни, знаний.

Охотники — «донсо-у» — владеют тем же объемом информации, включены в те же сферы общественной жизни, что и земледельцы, они сами возделывают поля в охотничье межсезонье. Но наряду с этим им доступно и другое знание, другие навыки, другая картина происходящего, другой образ мира. И в каждом охотнике в отдельности, и в их союзах происходит трудно формулируемый процесс соединения этих разных «знаний» и «образов» в некое нерасчленимое единство, целостность, видимое нами как «синкретическое».

Именно мы, «люди цивилизации», в процессе познания и осмысления мира «членим» его на составляющие «простейшие», понимаемые как «качественно единые» блоки. В то время как реальность, жизнь проистекает в полной независимости от наших умозаключений по ее поводу. И охотник может клясться при посвящении в союз в верности «божествам охоты» и в признании их верховенства над собой, оставаясь при этом в полной и безусловной уверенности, что это не мешает ему оставаться «правоверным» мусульманином либо стать таковым, не порывая при этом с полнообъемной действенностью первой клятвы. Эти «посвящения» не отменяют предыдущие, а дополняют друг друга, не просто суммируясь, а качественно преумножая совокупный потенциал посвященного. Это не измеряется простой логикой, ибо мерилom здесь выступает иное мироощущение. Именно оно может быть охарактеризовано как «фундаментальный первичный синкретизм» мировосприятия [Арсеньев 1986: 445–457].

В категориях, привычных нашему научному дискурсу и массовой практике словоупотребления, речь идет о «магии», преумножении «магического потенциала» того или иного лица, представителя данного общества как следствие числа и иерархии «посвящений», которые

ему довелось пройти. Именно так, в соответствии с укоренившимся в традиционной культуре образом идеального жизненного пути мужчины бамбара, человек в течение жизни должен приобщиться к целой череде дискретных информационных блоков закрытого для непосвященных характера и, как следствие, подвергнуться весьма значительному числу ритуализованных посвящений. В идеале, их должно быть максимально для данного общества — по соответствию набора посвящений и приобщений к кругам носителей этой информации в зависимости от пола и возраста «соискателей» [Арсеньев 1981: 39–54].

Из них лишь одно — возрастная инициация в мужчины в рамках обрядов и деятельности тайного общества «*Комо*» — выступает обязательным и общепубличным. При этом равно обязательными, подобно нашим бывшим «октябрятам-пионерам-комсомольцам», выступают детские и юношеские возрастные объединения, подготавливающие посвящение во «взрослых», полноправных членов общества. Все остальные объединения «взрослых» выступают результатом личного выбора и индивидуальных способностей представителя общества бамбара. И это престижно в данной системе, на такой путь ориентирует действующая система ценностей и общественного признания.

Причастность к охотничьим союзам, к самому статусу «*донсо*» уже сама по себе, по одному только этому факту, есть знак доблести, отваги, честности, мудрости, предприимчивости, не только большой, но и большей жизненной силы, чем это характерно для обычного мужчины-земледельца. И это тоже сопрягается в мышлении бамбара как проявление большего магического потенциала у «*донсо-у*», чем у «простого земледельца».

В этом отношении «конкурентом» охотника в обладании магической силой и во влиянии в обществе мог бы рассматриваться кузнец, сопричастный стихии огня. Но кузнец в большей степени, чем «*донсо*», считается «отчужденным» от земледельческой среды. В свою очередь, охотник, в конечном счете, воспринимается как «свой». Обычно он и есть «вчерашний» земледelec. Да и, занявшись охотой, он не порывает полностью с земледелием. Став же охотником, он еще и с очевидностью, в том числе и чисто зрительно (по одежде, походке, стилю поведения, подчеркивающему внутреннюю отстраненность от обычного) выделяется среди односельчан.

Он — зримо обозначенная «элита». Он — авторитет. Впрочем, этот авторитет должен постоянно подтверждаться «охотничьими подвигами». И не мнимыми, а реальными. Среди таковых есть те, что мы вос-

принимается как безусловные «благие деяния» в интересах общества — охотничья добыча, пополняющая рацион питания сельчан, защита их от угроз, исходящих от хищников и от враждебных обществ и социальных групп.

Как это в очередной раз показал опыт недавних гражданских войн в сопредельных с Республикой Мали странах, охотники близких к бамбара обществ и этносов оказывались костяком повстанческих воинских формирований, весьма эффективно противостоявших регулярным правительственным армиям. Примерно так же выступали охотники в периоды исторически известных больших войн в регионе в качестве вооруженной силы, оказывавшей сопротивление мусульманским движениям XVIII–XIX веков, связываемым с именами Эль-хадж Омара, альмами Самори. В еще большей степени эта роль охотников отмечена в связи с сопротивлением колониальным захватам конца XIX в. и в периоды антиколониальных восстаний, например накануне Первой мировой войны в Беледугу, когда колония Французский Судан уже была сформирована [Traore 1971].

Но «магическая» составляющая способностей охотников, к которой мы относимся весьма иронично как к некоторой «экзотической» мнимой ценности мировосприятия не только в обыденной сфере культуры, но и, как правило, в научном исследовании, для обществ, близких к архаике, важна не менее, чем по-европейски понимаемая прагматика. Охотничьи обряды направлены на поддержание баланса между обществом и природой, и не только для того чтобы «компенсировать» олицетворенным или нет «силам» природы изъятое у нее во имя поддержания жизни людей, но и чтобы восстановить потерянные «равновесные состояния» как у отдельных членов общества (разнообразные расстройства и болезни), так и во всем социуме и универсуме. Охотник выступает как «травник», «знахарь» (в значении «знаток» и «эксперт»), лекарь телесных и душевных недугов и состояний. Он обладает совершенными эмпатическими качествами, помогающими ему самостоятельно распознать внутренние «нестроения» и дисбалансы в другом человеке, определить их истоки, а также пути восстановления гармонии.

Возможно, уместно отметить, что данный блок рассуждений не заимствован мною из литературных источников, а опирается на полевой опыт взаимодействия с охотниками исторической области Манден: в 2002 г. в деревне Кангаба и в 2005 г. в деревне Джула-фондо, на западе — юго-западе Мали.

Однако необходимо отвлечься от перечисления безусловных достоинств охотников бамбара в целом и каждого из них в частности. Дело в том, что это недостаточно приближает к ответу на поставленную проблему: «охотник бамбара как социальный лидер». Можно говорить об «избранничестве» охотника, индивидуальной природной предрасположенности стать таковым, харизме, особом «даре», признаваемом как неперемненное свойство «детей леса», как принято называть охотников. Это все есть и, само по себе, могло бы служить основанием, чтобы утверждать, что охотник бамбара — готовый «социальный лидер». Однако рискну предположить, что такой ответ был бы большой «натяжкой», преувеличением.

При прочих равных охотник заведомо будет выделяться среди бамбара, занятых земледелием. Он скорее станет лидером среди них, обладая общими для всех охотников качествами. Как уже было сказано, «донсо» — элита общества. Но «элита» — это явление групповое, коллективное, играющее «коллективную» же роль в жизни общества. И эта роль — «лидирующая» по многим показателям, понимаемым нами как непреложная ценность иерархизированной общественной системы. Но традиционная общественная система бамбара — в основе своей «эгалитаристская». И «лидерство» не выступает здесь безусловной и непререкаемой ценностью.

Мой полевой опыт говорит о том, что мы, исследователи-европейцы, склонны преувеличивать роль индивидуального статуса в изучаемом обществе. Важнее оказывается не персональный статус того или иного лица, а факт его причастности к тем или иным социальным группам, в компетенцию которых входит принятие тех или иных решений по тем или иным вопросам общественной жизни. Даже тогда, когда решение оглашается «статусным лидером», как правило, это озвученное мнение «компетентной группы» — уполномоченной «выборки» из соответствующей группы, составляющей элиту данного социума.

Приведу пример. В 1996, 2002 и 2005 гг., находясь в деревне Кангаба, я обращался с просьбой обойти святилище «родовой группы» Кейта «Каба-блон» [de Ganay 1995]. Обход обозначал бы, в глазах местных жителей, «приобщение» к харизме, сакральной силе самого святилища. Для европейского исследователя это была не столь уж частая возможность более или менее системно осмотреть снаружи этот памятник как артефакт, комплекс, включающий, в частности, сакральные граффити, сменяемые каждые семь лет в ходе соответствующих обрядов.

Каждый раз решение принималось не только традиционным «вождем деревни» в одиночку, но при согласовании с его «советниками». Причем и сам «вождь», и «советники» были авторитетными охотниками. Да и сам я к тому времени уже был причастен к авторитету выдающегося охотника Каласа Баги, выступая его «учеником».

В описанной ситуации надо еще раз подчеркнуть «коллегиальный» характер властно-управленческих решений, который наши наука и практика либо не знают, либо не хотят знать, склоняясь следовать представлениям о «властной вертикали» и «персональных волевых решениях» как основе управления. Даже само представление об «управлении» в данных обстоятельствах оказывается неадекватным и нерелевантным, поскольку подразумевается заведомо другая, еще не достигнутая фаза общественной эволюции. А это уже на терминологическом уровне закладывает основу неизбежного искажения действительности.

Возможно, правильнее ставить вопрос не об охотнике как лидере, а о лидере как охотнике. Ибо практика наблюдения и изучения социальных традиций бамбара и других земледельцев Западного Судана говорит о том, что еще на заре перехода от глубокой архаики к генезису государства выдвигавшиеся и формировавшиеся «социальные лидеры» непременно оказывались охотниками. Кстати, это прослеживается и в новейшее время. Значительная часть «элит» армий и госаппарата связана прямым членством с деятельностью охотничьих союзов. И даже первые лица современных государств этого исторического пространства, если и не являются сами «донсо-у», то поддерживают отношения «партнерства» с ними напрямую или через своих ближайших советников и соратников. Очень показательно это проявлялось, в частности, в ходе Второго конгресса охотников Западной Африки, проходившего под эгидой правительства и президента Мали в мае 2005 г. [La chasse traditionnelle 2001].

## Библиография

*Арсеньев В.Р.* Охотничий обряд и ранние формы театра (на материале охотничьих союзов бамбара) // Пути развития театрального искусства Африки. М., 1981. С. 39–54.

*Арсеньев В.Р.* Синкретизм ислама с традиционными религиями // Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986. С. 445–457.

*Арсеньев В.Р.* Беглый взгляд на концептуальные аспекты наследия Н.М. Гиренко // Манифестация: Учебно-теоретический журнал «Ленинград-

ской школы африканистики». СПб., 2005. № 6 (Памяти Н.М. Гиренко). С. 85–89.

*Арсеньев В.Р.* Свод основных понятий этнософии. Le repertoire des notions principales de l’Ethnosophie. СПб., 2006.

*Дозон Ж.-П.* Африканские пути смерти и потусторонья // Манифестация: Учебно-теоретический журнал «Ленинградской школы африканистики». СПб., 2005. № 6 (Памяти Н.М. Гиренко). С. 138–149.

*Cisse Y.-T.* Notes sur la societe des chasseurs malinke // Journal de la Societe des Africanistes. P., 1964. T. XXXIV, fas. II. P. 175–226.

*de Ganay S.* Le sanctuaire Kama blon de Kangaba. Histoire, mythes, peintures parietals et ceremonies septennales / Ed. Nouvelles du Sud. [s.l.]. 1995.

La chasse traditionnelle en Afrique de l’Ouest d’hier a aujourd’hui. Actes du Colloque international de Bamako. 26–27–28 Janvier 2001. [Bamako]. [s.d.].

*Leynaud E., Cisse Y.* Paysans Malinke du Haut Niger (Tradition et developpement rural en Afrique Soudanaise) / Ed. Imprimerie Populaire du Mali. Bamako, 1978. P. 341–344.

*Traore I.-B.* Koumi-Diosse. Ed. Imprimerie Populaire du Mali. Bamako, 1971.