

Культуры принигерской саванны

Систематическая кропотливая работа началась позднее, чем обречение первых предметов, происходящих из изучаемой мною среды, хотя уже первые фиксации названий и предназначений предметов, обстоятельств их приобретения оказывались своеобразной «школой» овладения необходимыми навыками. Опыт приходил в процессе сбора вещей, их регистрации, всестороннего обзора, закрепления номерков и т.п. Тогда-то я и приобретал мастерство видения вещей, их отбора. С опытом приходило и ощущение, развивалась интуиция, возникали навыки поиска и приобретения, формировался круг связей и отношений по поводу собирательской и идентификационной деятельности.

Разумеется, я не был застрахован от подделок, имитаций. Но, собирая коллекцию, я не считал, что их надо панически бояться. В конце концов определенный статус в культуре есть и у них. Кроме того, среди таких подделок или вещей, подозрительных на поддельность, встречались такие художественные шедевры, такие образчики мастерства исполнения, что вопрос об их этнографической достоверности можно было отодвинуть на второй план.

* * *

Тем не менее передо мною остро стояла проблема определения подлинности собираемых вещей. Как я решал ее? Разумеется, абсолютными подлинниками могли быть только вещи, которые изготавливались и бытовали в традиционной среде и из нее же документированно извлекались. С некоторыми оговорками именно к таким может быть отнесена уже упоминавшаяся фигурка № 6711-101, увиденная и приобретенная на поле [Арсеньев 1981: 103–113]. Однако в моей ситуации таких подлинников могло быть немного, так как в городской среде встреча с культовыми художественно ценными предметами, выступающими в своей основной функции, крайне редка, хотя и возможна.

Например, в 1973 г., проходя через рынок квартала Волофобугу, я заглянул в хлебную лавку, принадлежащую Досоло Траоре, одну из многих в Бамако. В легкой, близкой по типу традиционным хижинам постройке под перекладину остова соломенной крыши были подсунуты две орнаментированные палки-основы от ритуального музыкального инструмента «васамба». Теперь они хранятся в Музее антропологии и этнографии в Санкт-Петербурге (№ 6711-85, 86).

№ 6711-85. Основа ритуальной погремушки — «васамба».



Представляет собой изогнутую под углом около 45 градусов палку, служащую, с одной стороны, рукояткой, а с другой — основой, осью для нанизывания пар кругляшков-«тарелочек» из тыквы (калебасы), фиксируемых на несущей оси при помощи металлического кольца, палочки или веревки, вставленных в отверстие на конце несущей части. По устройству и назначению аналогична № 1688-19, 62, 69, 94; № 6711-83, 84, 86.

Подверглась значительной обработке. Конец рукоятки слегка расширен. Средняя часть основы погремушки — излучина — немного шире по сравнению с рукояткой и по отношению к оси-основе для крепления «тарелочек». Над средней частью возвышается схематическое изображение человеческой головы в головном уборе инициированной молодежи — «бамада» (яз. бамбара). Целый ряд особенностей изображения головы можно отнести, однако, к реалистической тенденции: сглаженные переходы плоскостей, линия профиля, овал лица, линия носа, уши и т.д. На лбу намечены посвятельные рубцы. Глаза и рот отсутствуют. Вокруг шеи проходит пояс, слегка возвышающийся над поверхностью центральной части основы погремушки. Он украшен пересекающимися прямыми, образующими геометрический орнамент. Центральная часть основы погремушки вместе с головой, исключая пояс с орнаментом, зачернена прижиганием.

«Васамба» — один из атрибутов мальчиков, недавно прошедших инициацию, — «солимадеун» (яз. бамбара). Обычно в период прохождения

инициации «солимадеун» живут вместе и сообща принимают участие в различных играх, прогулках и т.д. При выходе за пределы того помещения, в котором они в этот период живут, «солимадеун» используют эти погремушки. Не исключено, что они выполняют функцию оберегов. Причем погремушки могут не только охранять самих «солимадеун», но и оберегать окружающих от особой «силы», например «ньяма» или «ванзо», носителями которой выступают и сами мальчики сразу после посвящения.

Общее название таких погремушек — «васамба», однако Клод Ардуэн (в то время директор Национального музея Мали) привел (устно) другое название, распространенное среди бамбара г. Куликоро — «нгонсон».

По словам владельца, данный экземпляр происходит от бамбара деревни Колокани (историческая область Беледугу).

Приобретена в 1973 г. в хлебной лавке Досоло Траоре на бывшей территории рынка квартала Волофобугу в Бамако за 100 малийских франков. Полевой № 54.

Народ — бамбара. Длина 49,5 см. Сохранность хорошая.

№ 6711-86. Основа ритуальной погремушки «васамба».



По устройству, назначению и происхождению аналогична № 6711-85. Отличается тем, что вместо изображения головы над излучиной предмета

возвышается весьма условная фигура, возможно, символизирующая голову. Поясок, поднимающийся над центральной частью, сделан только спереди и украшен парами параллельных линий. Центральная часть основы погрешки почти полностью зачернена прижиганием, за исключением орнаментированной полоски на плечах центральной части, а также двух пересекающихся полос на «голове».

Исходя из особенностей изготовления можно предположить, что данный предмет создан тем же мастером, что и № 6711-85.

Приобретена в хлебной лавке Досоло Траоре в Волофобугу (Бамако) одновременно с № 6711-85 за 100 малийских франков. Оба предмета хранились под стропилами крыши. Полевой № 53.

Народ — бамбара. Длина 51,5 см. Сохранность хорошая.

Более типичны все же были предметы бытовой культуры, которые можно было извлекать из естественной среды в городе и утверждать их соответствие таковой. Например, увидев кого-либо на улице в традиционной негородской одежде, я мог уговорить владельца продать мне те или иные ее детали, заинтересовавшие меня. Таким путем, например, в коллекцию попала шапка — традиционный головной убор народа догон (№ 6711-195).

И все же главное пополнение шло за счет торговцев-«антикваров». И тут требовались более или менее жесткие критерии отбора с учетом целей коллекционирования и доступности предметов по этическим и материальным параметрам.

Думаю, здесь будет уместно сослаться на дискуссию, происходившую в ноябре 1980 г. между директором Национального музея Мали Клодом Даниэлем Ардуэном, французом Жераром Брассером, бывшим директором музея в колониальное время, и мною. Вопрос коснулся, в частности, проблемы подлинности/аутентичности музеефицированных предметов.

К.Д. Ардуэн придерживался мнения, что подлинником может считаться только предмет, участвовавший в процессе, для которого он был предназначен, для которого создавался, т.е. для обряда, трудового действия и т.п. Я склонен подходить к проблеме расширительно: считая, что точка зрения К.Д. Ардуэна по-своему верна, я все же полагал, что в вопросах реального музейного дела она выступает лишь как идеальная.

Действительным критерием подлинности предмета должен быть, на мой взгляд, контекст первоначального действия, т.е. изначальная культурная среда, фактом которой предмет выступает [Арсеньев 1981:

103–113]. Музеефикация предмета — это процесс перехода его из одной среды в другую. То есть предмет извлекается из естественной для себя среды создания и первоначального пребывания, оправдывающего цель его создания и использования (той самой «естественной среды»), и попадает в музейную среду. В последней он также используется, но, вопреки «естественной» (традиционной) среде, это использование служит удовлетворению других потребностей другой среды — среды его музейного существования.

Говоря иными словами, мы имеем дело с тремя контекстами существования предмета в процессе музеефикации:

а) естественный контекст существования предмета (факта культуры) — его культурная среда;

б) контекст музейного существования предмета (новая культурная среда, в которой данный предмет становится новым фактом культуры или фактом новой культуры, сохраняя при этом большую часть изначального объема информации, но уже в виде субстрата);

в) контекст перехода из одной формы, или среды существования, предмета в другую. Контекст «перехода» наиболее важен, когда речь идет о предметах, музеефицируемых не непосредственным изъятием из естественной среды с научной фиксацией его в этой среде. В данном случае перед нами предметы, в большинстве своем извлекаемые из среды непрофессиональным, немuseumным, ненаучным путем. Именно к этому варианту следует отнести и малийский «антиквариат», и русскую народную игрушку на прилавке магазина, и т.п.

В общем виде и контекст «а», и контекст «б» для русской игрушки достаточно хорошо известны. Однако и в случае русской игрушки, и тем более для малийских вещей встает проблема определения контекста «а» каждой конкретной вещи. То есть возникает непреложная задача определения естественной культурной среды этого факта культуры [Арсеньев 1981: 103–113], который в случае подделки будет скорее относиться к контексту «в» (т.е. к изначально «переходному» контексту), чем к «а» (т.е. к «традиционному»).

Думаю, что «подлинным» является все исходящее из среды, в которой возникает контекст «а». Речь идет о том, что извлечено из той культурной среды, которую можно рассматривать как традиционную и в которой бытование и возникновение вещей органично. Таким образом, одной из важных изначальных задач и является выяснение, вышел ли данный предмет из контекста «а».

Остановлюсь чуть более подробно на определении этого контекста, взяв в качестве примера русскую каргопольскую игрушку. До тех

пор пока эта игрушка делается вручную и в кругу тех принципов и образцов, которые явились ее изобразительной основой, она может рассматриваться как подлинная. При этом географически она должна оставаться привязанной своим производством к тому же месту. Необходимо, чтобы ею занимались люди, не имеющие никакого иного художественного образования и никаких иных образных эталонов, кроме все того же устоявшегося круга образцов этого стиля, этой культуры. Неизбежное же в реальной действительности столкновение с иными образцами и иными образами или заимствование их из иной художественной традиции все равно должно проводиться на языке данной традиции.

Когда обращаешься к африканской изобразительной культуре, то здесь видишь постепенный переход в художественные промыслы того, что раньше составляло традиционную утилитарную изобразительную традицию (обрядовую, бытовую и т.д.). Взять, к примеру, изобразительную культуру народа маконде из Восточной Африки, практически превратившуюся уже в промысел, т.е. в работу на рынок с учетом эстетических запросов потребителя.

В то же время, если предположить, что ремесленник, изготавливающий культовую статуэтку или маску, создает из дерева той же породы, пользуясь теми же приемами и теми же инструментами, аналогичную маску или статуэтку, соблюдая детали (или опуская часть их), но предназначает ее не для культового использования, а для продажи, — это все равно «подлинник». Но «подлинник», «факт» иного культурного контекста, скорее всего, контекста взаимодействия «а» и «б», т.е. традиционной и современной культур.

Конечно, для характеристики культурной среды «а» такой предмет неполноценен. Тогда как для характеристики взаимодействия «а» и «б» он идеален. Более того, такой предмет в известном смысле остается фактом традиционной культуры, он содержит значительный объем информации, важной и нужной за неимением других «абсолютных фактов» культуры «а». Таким образом, данный предмет может рассматриваться как «относительный факт» культуры «а». Уместно обратить внимание на то, что часть замечательных масок-наголовников «согонин-кун» из сборов Л. Фробениуса в начале XX в., известных под № 1688-1—13, и есть подобный «относительный факт» культуры. Поводом для такого предположения служит излишняя «новодельность» некоторых из этих предметов. Однако это только предположение, порожденное пристальным изучением этих предметов de visu.

Под категорию «подлинника» не подойдут соответственно предметы, создаваемые в неестественной для них среде (по образцам, фотографиям и другим прототипам и аналогам). Это особенно справедливо, если при этом отсутствует какая бы то ни было адаптация под местные традиционные приемы и изобразительные средства. В противном случае — это все равно «подлинники», но «относительные факты» культуры «а».

Поэтому я полагаю, что следы использования (опять же не имитированные, а натуральные) на том или ином предмете делают его «абсолютным фактом» культуры. В то время как отсутствие таковых не обязательно свидетельствует о непричастности данного предмета к какой-то культурной среде, к которой он мог бы быть отнесен морфологически, генетически и т.д. Так, ремесленные серп и топор, покупаемые на рынке Бамако, — «абсолютные факты» культуры.

* * *

Еще раз подчеркну, что коллекции собирались мною преимущественно в Бамако, столице Республики Мали. И, тем не менее, с полным правом можно утверждать, что характеризуют они — более или менее наглядно — довольно значительный регион, превышающий территорию собственно Мали. Это объясняется и тем, что многие населяющие эту страну этносы живут также в сопредельных районах соседних государств, и тем, разумеется, что Бамако — столица, один из центров туризма, и сюда стекается поток «антиквариата» не только из Мали. Кроме того, как известно, большая часть территории Республики Мали — это зона саванны, часть обширнейшей географической зоны — Судана, в которой под влиянием географических, климатических, исторических особенностей сложилась не только в целом единая экологическая ниша, но и вполне единообразная экология культуры.

Важной чертой принигерской саванны являются различные по численности группы баобабов (сира). Эти деревья выступают наряду с акациями альбида (балансан) и с бавульниками (банан) пространственными доминантами и ориентирами, а также нередко и показателями очеловеченности ландшафта, так как их присутствие связывается с былыми или нынешними поселениями. Неудивительно, что эти деревья входят в космогонические и другие мифы населения и служат материалом для изготовления ритуальных предметов.

Саванна в Мали пересечена довольно густой сетью различных по мощи водных потоков — бассейна рек Сенегала и Нигера, имеются также большие и малые озера.

Водоразделом между двумя основными артериями служат поросшие лесами Мандингские горы высотой до 200–300 метров в районе выхода к Нигеру. Эти горы в сочетании с разнонаправленными потоками водных систем Сенегала и Нигера образуют естественные экологические зоны западной части Мали. В них входит собственно горный Мандинг (Манден, Манин). Это центр важнейшего этапа этногенеза народов Манден (прежде всего земледельцев малинке, манинка) и формирования раннегосударственного образования Древнего Мали в XII–XIII вв. С бассейном Сенегала и ориентацией на отношения с западным побережьем Африки связаны районы Хассо (с основным населением хасонке, фульбе, сонинке), а также Каарта (населенный земледельцами бамбара, сонинке, скотоводами фульбе). Северная, почти безводная и пологая каменистая гряда Мандинга образует Беледугу (букв. «каменистая страна», «земля»), населенный почти исключительно земледельцами бамбара. Особой зоной выступает нижний, долинный или принигерский Мандинг — зона от принигерских отрогов гор до русла реки Нигер («Джолиба»). Это древняя зона контактов принигерского населения, рыболовов (бозо) и земледельцев, тяготеющая к культурам вниз по течению Нигера. Жители же горного Мандинга составляют своеобразное связующее звено между двумя основными культурными и географическими регионами этой части страны — бассейна Сенегала и Нигера.

Примерно в направлении к востоку от Бамако, вниз по течению Нигера, в примыкающих к нему пространствах саванны вплоть до средней дельты живет многочисленное земледельческое население — бамбара, тесно связанное в своем этногенезе с малинке и зоной Мандинга [Арсеньев 1978: 59–71]. Непосредственно в береговой зоне проживают рыболовы бозо и сомоно. Именно этносы рыболовов выступают в межэтнических отношениях как хранители воды, и вода как космическая субстанция попала в мифологическую систему в тех олицетворениях, которые свойственны мифологемам бозо и сомоно [Dieterlen 1951].

Бозо являются также почти единственным населением болотистой средней дельты Нигера. С юга к ней подступает нагорье Бандиагара, заселенное земледельцами догон. Излучина же Нигера — место обитания земледельцев сонгаев.

Такова в основных чертах география населения зоны саванн или суданской зоны в Республике Мали. Север ее — пояс перехода к пескам и нагорьям пустыни Сахары. Это сахель, населенный кочевниками-скотоводами фульбе (ближе к саванне), а также туарегами

и арабами. Юг саванны постепенно переходит в тропические леса Гвинейского пояса и заселен земледельцами сенуфо.

За время пребывания в Республике Мали мне довелось посетить основные районы обитания жителей Западного Мали, прежде всего бамбара, и воочию убедиться в ландшафтных изменениях в их преимущественно широтной, поясной ориентации. Крайними точками моих поездок были деревни сахельско-сахарской зоны к северу от Колокани, деревня Куремале в верхней долине Нигера, деревни Сандама и Бинтанья-Камале в горном Мандинге, город Сикассо и его окрестности в пригвинейской климатической зоне, район деятельности сельскохозяйственного предприятия «Оффис дю Нижер» к востоку от Сегу в окрестностях деревни Маркала.

Сочетание ландшафтных и этнографических наблюдений, без сомнения, способствовало более глубокому прочувствованию и пониманию взаимодействия экологии природной и экологии культуры [Арсеньев 1998б]. В значительной мере в зоне саванны это симбиоз. Очеловеченные пространства вкраплены в природные, во многом сливаются с ними и по формам, и по материалу, и по цвету. Лишь в сахеле, пожалуй, контраст двух сред выражен четче, видимо, как следствие более жестких условий выживания, задаваемых человеку природой.

* * *

Как в географическом, так и в историческом отношении Республика Мали представляет собой вполне выраженную общность. Эта общность очевидна сама по себе из-за однородности экологических условий. Она же во многом предопределена и экологическими рамками в пределах большого Суданского региона: среднее течение Нигера, прилегающая саванна с системами пустынных и лесных массивов на северных и южных границах. Но особо эта общность предопределена исторически как зона, охватывающая воедино ядро самой мощной и самой значительной традиции ранней государственности в Западном Судане да и во всей Западной Африке — Древней Ганы, Древнего Мали, Сонгайской державы [Ольдерогге 1960; Куббель 1963; 1974]. Более тысячелетия эта традиция питала и во многом еще до сих пор питает общественную жизнь региона, обеспечивая сложение своеобразного полиэтничного в принципе единого очага культуры, внесшего и продолжающего вносить значительный вклад в культурное наследие субконтинента, Африки, даже всего человечества в целом.

Так, все шире в наше время становится известна эпическая традиция мандингов. Она уже вышла за рамки знаний только местного населения и узкого круга профессиональных исследователей. Пластика бамбара, догонов, сенуфо уже сыграла значительную роль в поисках и находках форм изобразительной выразительности в искусстве XX в. Изучение мировоззренческих и культовых систем этих же народов сделало их классическими в научном религиоведении. Наконец, и это тоже имеет отношение к культурно-историческим особенностям рассматриваемого комплекса, я считаю нужным подчеркнуть, что именно Республика Мали была и остается в числе авторитетнейших стран Африки, обратившихся к опыту построения общества, основанного на социальной справедливости [Арсеньев 1993: 220–238].

Реальные границы страны сложились в результате колониального раздела, и многие конкретные этносы существуют по разные стороны границы. Но это не снимает тезис о культурном континууме. Скорее может быть наоборот — феномен почти столетней реальности такого положения дел говорит об устойчивости этого континуума, его относительной индифферентности к политическому и социальному членению региона (как в средневековой, так и в новой истории).

Подобная культурная устойчивость должна была складываться тысячелетиями при относительной стабильности населения и растянутости во времени процессов в экологии региона.

Древнейшая история Мали известна крайне скудно. Это вызвано и недавностью ее изучения, и слабым потенциалом археологии этой зоны мира: мало исследователей, тяжелые природные условия для ведения археологической разведки и раскопок из-за густых растительных покровов, латеризации почв и т.д. Однако кое-что все же известно достоверно: люди, прежде всего негроиды, в долине верхнего и среднего течения Нигера живут уже несколько тысячелетий, занимаясь изначально охотой и рыболовством, домашним скотоводством и ранними формами земледелия, производством орудий труда и предметов быта.

В отрогах Мандингских гор в древней долине Нигера возле Куликоро мне самому доводилось в 1980 г. участвовать в археологической разведке, в ходе которой были выявлены следы обитания людей достаточно отдаленной культуры, основанной на применении каменных орудий труда. Вблизи Бамако, в окрестностях плотины Сотюба, в качестве подъемного материала я подобрал небольшое каменное рубило (№ 6855-81). В привезенных мною коллекциях встречаются

и вторично используемые каменные орудия (№ 6796-80, 81), относящиеся к культуре догонов. Было бы интересно сопоставить эти образцы, собранные в конце XX в., с материалами коллекции № 1696, входившими в сборы 1908 г. Л. Фробениуса в сопредельных районах Западного Судана.

№ 6855-81. Рубило каменное. Имеет характерную клиновидную форму с заостренной по кромке гранью основания. Возможно, вкладыш топора. Во всяком случае наиболее распространенный ныне тип традиционного топора, выкованного из железа, имеет аналогичную форму.

Изготовлено из голубоватого каменистого материала типа сланца, песчаника, змеевика. На поверхности имеются буроватые следы латерита.

Найдено примерно в ноябре 1980 г. в 100 метрах от плотины Сотюба (г. Бамако) на правом берегу Нигера.

Длина 9,4 см; ширина 5,2 см.

Сохранность удовлетворительная. Потерто.

Д.А. Ольдерогге определял глубину земледельческой традиции в долине вверх от излучины Нигера 4–5 тысячелетиями. Таким образом, даже если предполагать, что породителями культур долины Нигера являются древние негроиды юга Сахары в бытность ее плодородным краем до начала опустынивания, оседание их в этом регионе под воздействием высыхания Сахары и прочих факторов было очень постепенным и весьма давним, что и обеспечило возникновение упоминавшегося культурного континуума.

При всей изначальной фантастичности, умозрительности и, казалось бы, бездоказательности гипотез Л. Фробениуса или Ш.А. Диопа в свете накопленного наукой опыта они начинают видеться по-новому. Первый находил истоки многих элементов культур Западной Африки в культурах Античного Средиземноморья [Frobenius 1954]. Второй связывал генезис традиционных культур Черной Африки с Древним Египтом [Diop 1967]. Теперь уже несомненна связь народов тропической зоны с античным миром [Кочакова 1986; Поплинский 1978]. Открытия же в Сахаре послевоенного времени дали почву для весьма аргументированных представлений об общем и очень древнем очаге культуры в Древней Сахаре, послужившем и формированию культуры Древнего Египта, и сложению современных нам традиционных культур Западной Африки. Таким образом, ряды аналогий этих культур, так взволновавшие Ш.А. Диопа, при всей спорности в частности вряд ли абсолютно случайны в целом.

Собирая коллекцию в Мали, я многократно убеждался на собственном опыте в обоснованности параллелей живого предметного материала с хорошо известными музейными древностями Египта. И как не подумать об этом, когда во все той же лавке «антиквара» я извлекал из груды обломков скульптуры и утвари деревянные и железные подголовники (№ 6796-108, 109, 110) признаваемых почему-то «загадочными» догонов? А как не вспомнить об этом же, соприкасаясь с астральными и космогоническими воззрениями тех же догонов и бамбара [Арсеньев 1986: 372–384, 450]?

А вот еще один живой пример из собственного опыта. В коллекции имеются два скульптурных изображения бараньей головы (№ 6855-52, 53), по пластике своей напоминающие символы бога Амона из древнеегипетского пантеона. Конечно, здесь возможны поиски исламских корней аналогии. Не противоречит им и наличие в пище престижного блюда — вываренной бараньей головы под соусом. Но упомянутые скульптурные изображения — атрибуты вполне сакрализованного или, вернее, обладающего вполне сакрализованными чертами театра марионеток бамбара и бозо, кстати, весьма плохо изученного.

№ 6855-52. Марионетка — голова барана.

Изготовлена из единого куска дерева (уши накладные, прибиты железными гвоздями). Раскрашена полосами: коричневой (загрязненной красной — ?), зеленой.

Торговец определил предмет как «сага-джугу-кун» (т.е. «голова злого барана»), который якобы происходит от бамбара из деревни Занзана (р-н Сегу).

Данная марионетка является одним из персонажей представлений «До», а именно — «камален-сого» (т.е. «животное молодых людей/юношей»). Представления «До» широко распространены в зоне, прилегающей к Нигеру в районе Сегу, и являются обрядовыми действиями, доступными для профанного созерцания и приуроченные к земледельческой сезонной обрядности. В ареале распространения этих культурных феноменов, которые проводятся эзотерическими объединениями с таким же (или модифицированным) названием, можно проследить и присутствие элементов культуры бозо, связанной с речными промыслами и соответствующими особыми чертами картины мира и верований.

Приобретена в октябре-ноябре 1980 г. на Бадалябугу в Бамако (на так называемой «Зеленой вилле») у Нанкума Думбия (или у Бубакара Траоре — ?) примерно за 3000 малийских франков.

Народ — бамбара.

Длина 29,0 см; ширина 19,5 см.

Сохранность плохая. Сильно повреждена жучком.

Как бы то ни было в частности, древняя история региона не только «туманна и загадочна», но и дает простор для головокружительных построений. Кое в чем она начинает вырисовываться, и уж во всяком случае его средневековая история куда более документирована.

Я считаю, что при всей условности привязки европейской периодизации истории к африканской реалии понятие «средневековье» в целом вполне адекватно известным фактам. Хотя, впрочем, сами факты в основном известны нам из тех источников, которые создавались в тех же культурных традициях, в рамках которых и сформировалось понятие «средневековье». Это в первую очередь арабские и европейские описания путешествий и картин жизни региона от VIII—IX до XVI—XVII вв. н.э. Конечно, в Европе верхняя граница этого периода — уже совсем не средние века, но для нашего региона это определение в основном приемлемо.

Здесь нет нужды особо останавливаться на том, в какой мере арабы и европейцы видели действительно то, что было, насколько их сообщения соответствовали тому, что они видели. Достаточно вспомнить собакоголовых людей из повествований Марко Поло. Абсолютно же достоверный в наших глазах материал этой эпохи доносит только археология с ее методами выявления фактов и их фиксацией, а также с последующей датировкой доступными науке средствами.

Археология же, как уже было сказано, крайне скудна. В XX в. в рамках региона были археологически обследованы лишь два крупных или даже сверхкрупных фундаментальных памятника: Кумби-Сале — предполагаемая столица Древней Ганы, и Дженне-Джонно — огромное и весьма трудно интерпретируемое поселение вблизи средней дельты Нигера. В этих памятниках мы находим повсеместно следы земледелия, обработки металлов, признаки второго этапа общественного разделения труда и обмена.

Как бы то ни было, одно остается несомненным: вся зона саванн (а в период средневековья саванны здесь доминируют) вдоль верхнего течения Нигера, включающего его излучину, являет собой единый исторический район, единую систему — организованную и спорадическую — общественных отношений. Это единство прослеживается и как внутреннее, и как внешнее в связи с экстра-региональными контактами — большой транссахарской торговлей золотом, солью и рабами [Ольдерогге 1960; Куббель 1963; 1974]. Общеизвестным является представление о единстве общественной жизни региона до падения Сонгайской державы. Органичность этого единства связана с тремя последовательно сменяющимися друг

друга древними раннегосударственными образованиями — Ганой, Мали, Сонгаи.

С этнографической точки зрения, а точнее с позиций этносоциологии и этноэкономики, единство культурного континуума региона проявляется в хозяйственной специализации этносов региона. Так, бамбара и малинке — земледельцы саванны, сонинке — земледельцы сахеля и посредники в обменных операциях, обеспечивающие региональную инфраструктуру обменов, фульбе — скотоводы саванн и сахеля, туареги — скотоводы сахеля и Сахары, сенуфо — земледельцы лесосаванной зоны, догоны — земледельцы нагорья Бандиагара, сонгаи — земледельцы прибрежной полосы излучины Нигера, бозо (сорко) — рыбаки водных артерий бассейна Нигера. Кроме этих этносов, которые можно отнести к основным, в Республике Мали имеется много этносов, уступающих последним по численности и исторической глубине, выступающих как вторичные, производные от взаимодействия первых или от сегментации, обособления их отдельных частей.

Иными словами, этносы Мали последовательно различимы по двум параметрам: экологической нише и сфере хозяйственной деятельности (земледелие, скотоводство, рыбная ловля). Что касается ремесел, то они в наибольшей мере развиты среди земледельцев саванны. При таких жестких привязках хозяйственной специализации продуктообмен практически становится неизбежным в отношениях между этносами с различной хозяйственной специализацией. В то же время за счет широтной расположенности природно-климатических зон, перекрывающих одновременно несколько рельефно-географических регионов, отдельные территориальные группы культурно родственных земледельцев оказываются как бы в относительной локальной изоляции в рамках своих устойчивых природных ниш. И в этих условиях проявляется весьма любопытный для всего региона феномен связи между этими относительными природно-культурными «анклавами». Для транслокальных связей, принципиально важных для земледельцев, скотоводы и рыболовы, а со временем и «джула-у», странствующие торговцы, оказываются связующим социальным и хозяйственным звеном между отдельными земледельческими областями. Однако все это никоим образом не мешает процессу воспроизводства локальной специфики в любой из областей — и в среде самих земледельцев, и у скотоводов, и у рыболовов. Предпосылкой же для реализации таких форм взаимодействий оказываются пересекающие регион реки и связанные с их течением маршруты кочевий и торговых

потоков. Они же имеют и природное, и культурное направление на пересечение географических зон: от зоны лесов через саванну к сахелю и Сахаре. Именно так течет Нигер, его же притоки задают дополнительные векторы возможных перемещений — туда и обратно.

К концу XX в. процессы сложения такой согласованности в социальных, культурных и экологических параметрах системы взаимодействия групп населения можно считать относительно стабилизировавшимися. Авторитет современных государств в значительной мере обеспечивает большую размеренность, согласованность миграций населения, регуляцию отношений между группами. В прошлом же имелись мощные вспышки разнородной по характеру активности традиционной общественной жизни населения, приобретавшей форму войн, захватов и т.п. Одна из них была связана с появлением в Западном Судане фульбе около XIV–XV вв. н. э., вторая — с движением тукулеров в конце XVIII — начале XIX в.

По существу, культурный континуум региона выступает как определенная исторически сложившаяся среда многостороннего и многоаспектного симбиоза населения принигерских саванн. Этот симбиоз предопределил близость форм социальной жизни. Он же лежит в основе единства и устойчивости стереотипов в сфере культуры. Их сутью во многом выступает тенденция к всестороннему синкретичному усвоению и синтезу культурных явлений. Однако важным условием действительности подобной тенденции является постепенность, размеренность инноваций.

Культурные, поведенческие, мировоззренческие стереотипы населения, формы их общественной жизни в хозяйстве, социальной и идеологической сферах воспроизводятся из поколения в поколение веками. В этом отношении принцип повторяемости, цикличность можно считать одним из фундаментальных для культур региона. Степень перемен в целом незначительна, хотя и отрицать перемены было бы неверно. Так, до конца I тыс. н.э. происходил медленный процесс вызревания в рамках охотничьих и рыболовных культур региона земледельческих культур, размежевания и в то же время взаимодействия, взаимовлияния, единства их форм и принципов. Так, известно, что культы олицетворенных сил воды, ее хранителей и инкарнаций — «божества» Фаро, специфичные изначально для рыболовов бозо, перешли затем в фундаментальные положения мифологии и культов земледельцев Принигерья — малинке, бамбара и др. С развитием ремесла, прежде всего кузнечества, возникли и специфические кузнечные культы, связанные с силами огня. Они также переплелись и идео-

логически, и в конкретных социальных формах с уже оформившимся синкретизмом рыболовных, охотничьих и земледельческих культов. С конца I тыс. н.э. к этому идеологическому синкретизму присоединяется новый элемент — ислам. Он взаимодействует с автохтонными верованиями и культами, где косвенно, где активно вмешиваясь и оказывая на них то скрытое, то явное воздействие. Думаю, что на настоящий момент наука еще не готова ответить на вопрос, в какой мере это воздействие ислама сказалось на эволюции автохтонных элементов культуры, в какой мере она была поглощена им, в какой изменилась под его влиянием. Но несомненно, что ислам также оказался фактором унификации культурных процессов региона, выражением и проводником центростремительных культурных ориентаций во внутренних процессах региона.

Духовная культура не существует вне ее преломления, фиксации в вещах — предметах материальной культуры. Именно вещи являются важным, хотя и не единственным воплощением духовной культуры.

* * *

Мне, как специалисту по этнографии бамбара, представляется наиболее сообразным более подробно остановиться на культуре именно этого этноса для иллюстрации и пояснения общих для региона явлений. Этот этнос не только типичен и органичен для саванн Принигерья, он играл и продолжает играть особую роль в жизни всего населения. Бамбара — самый многочисленный этнос Республики Мали (более 2,5 млн человек). Его язык — язык межэтнического общения более 2/3 населения Мали и значительной части сопредельных территорий. Представители этого этноса составляют костяк кадров интеллигенции, государственного аппарата, армии Республики Мали. В непосредственном окружении именно бамбарского населения расположена и столица страны — Бамако. Разумеется, эти факты не случайны, они — следствие исторической судьбы населения региона и бамбара в частности.

Как следует из известных мне фактов, бамбара (самоназвание — «бамана») как самоосознавшаяся культурная, социальная, языковая общность формируется из восточной части мандеязычных земледельческих групп, населяющих территорию вниз по течению Нигера от ядра Древнего Манден в Мандингских горах. Процесс этот был длительным, вызревал исподволь, в частности под знаком угасания власти и влияния Древнего Мали в XV—XVI вв. и общего смещения политической, торговой, культовой (исламской) активности на восток,

к средней дельте и излучине Нигера. Думаю, что правомерно считать возвышение в середине XVII в. Сегу в качестве самостоятельного центра общественной жизни региона рубежом для рассмотрения бамбара в качестве сложившегося этноса [Арсеньев 1978: 59–71].

Широко распространенное в литературе мнение о том, что «бамбара» — это «отказавшиеся от принятия ислама» группы мандеязычного населения, не вполне верно. Однако отчасти эта точка зрения отражает тот реальный факт, что формальное распространение ислама в среде бамбара во второй половине XIX в. было насильственным, и о добровольной их исламизации можно говорить, лишь имея в виду середину — вторую половину XX в.

В какой-то мере эта ситуация объяснима: до середины XVII в. здесь не было ни активной торговли, ни активной политической жизни, которые стимулировали распространение ислама в Древней Гане, Древнем Мали и в Сонгаи. Только с их крушением и на их обломках в условиях нарастания роли и влияния европейской работорговли возрастает самостоятельное значение региона среднего течения Нигера (от Мандингских гор до средней дельты). Отчасти он становится периферией, театром военных действий с целью захвата рабов и «подпитки» самой торговли. Отсюда особая роль военной деятельности Сегу и в Сегу, прежде всего в среде бамбара. Отчасти эта традиция сохранилась и в новейшее время: значительная часть так называемых «сенегальских стрелков» французской колониальной армии имела бамбарское происхождение, и язык бамбара был вторым после французского в обеспечении жизнедеятельности этих войск.

Помимо отмеченных выше демографических, культурных и социальных аспектов роли и значения бамбара в развитии региона, они показательны и как типичные земледельцы саванны, обладающие комплексной экономикой, сочетающей оседлое земледелие с охотой и собирательством, а также домашним скотоводством и развитыми ремеслами. Для исследователей привлекательно в них то, что ряд культурных элементов они сохранили от архаических эпох в чем-то лучше, чем малинке, сонинке и другие народы долины, подвергшиеся более интенсивной и более ранней ассимиляции исламом и связанными с ним формами общественной жизни. В то же время к бамбара в меньшей мере применима характеристика «вторичной архаики», как это, возможно, справедливо в отношении догон. В отличие от последних бамбара, видимо, никогда не были изолянтной группой и всегда существовали в русле основных течений общественной жизни региона.

Итак, исторически все народы региона так или иначе оказались связанными в своей жизни с бамбара. Бамбара же в какой-то мере могут рассматриваться как фокус жизни и культуры региона.

* * *

Мир вещей — мир своеобразный и во многом удивительный. Любая вещь создается людьми с какой-то не всегда полностью известной нам целью. Воздействуя на предмет природы одним лишь прикосновением своей руки, а иногда и только мысли, люди вводят его в свой мир, заставляют служить обществу. Это все равно так, даже если речь идет о каком-то камешке, веточке, перышке, полюбившемся кому-то и поднятому, сохраненному по Бог весть какой причине. Убитый человеком и оставленный нетронутым зверь, срубленное дерево, обломанная шляпка термитника, перенесенная на развилку дорог близ деревни, — это не только природные явления, но уже и явления культурные, созданные, совершенные вследствие намеренных, а может быть, и случайных поступков. Для последующего времени — это документы человеческой деятельности, а для времени действия — инструменты каких-то действий, соучастники в достижении каких-то целей.

Из двух категорий историков, имеющих дело с вещами, — этнографов и археологов — последние обнаруживают вещи, заведомо умершие. Вернее, пожалуй, сказать, что эти вещи завершили свою жизнь в создавшей или использовавшей их культуре, обществе. Да и само это общество, для которого эти вещи были живы, уже не существует или в значительной мере изменилось. Археологу, как правило, некого спросить об истинном назначении этих вещей, о комплексе представлений, свидетельством которых вещи выступают. Догадки, аналогии, сопоставления, поиски косвенных свидетельств — вот неполный перечень путей археологического познания.

Несколько в ином положении оказывается этнограф, хотя он тоже сравнивает, сопоставляет. Но, наблюдая предмет в полевых условиях или в искусственной ситуации, предъявляя его носителю информации, этнограф может спросить у тех, для кого собственная культурная среда и культурная среда самого предмета близки или даже абсолютно тождественны. Очевидно, что, когда речь идет о духовных ценностях, особенно у бесписьменных народов, каковыми в основном и являются жители саванн Принигерья, такое обращение просто необходимо.

Для того чтобы заставить «говорить» мир вещей, надо подключить все знания об их культурной среде и, если только возможно, самих

создателей и пользователей этих вещей. И тогда-то вещи будут свидетельствовать о среде, о создавшем их обществе, или, наоборот, среда, люди укажут на подходящее этим вещам место в системе их культуры, общественных отношений. Именно в смене подобных ситуаций и происходит уточнение нашего знания, его приращение.

С этой точки зрения в предметном (вещном) мире бамбара, как и в самой системе культуры, можно выявить три специфические стороны, которые и делают их характерными земледельцами саванн Принигерья, а именно — сочетание в хозяйственной основе жизни охоты, земледелия и кузнечества. Комплексная хозяйственная система породила и комплексную по своему характеру культуру, в которой каждая из сфер хозяйственной жизни выступает как своеобразная субкультура, неотделимая от других субкультур и от всей культуры в целом, но в то же время и весьма специфическая. Соответственно, следует различать охотничью, земледельческую и кузнечную субкультуры в земледельческой культуре бамбара.

Эти стороны и составляющие культуры бамбара возникли не одновременно, а исторически: из охоты на правах вспомогательной сферы начало выделяться земледелие. При этом характерно, что большое (зерновое) земледелие у бамбара — сфера деятельности мужчин, а огородничество — преимущественно женщин. Возможно, это обстоятельство указывает в какой-то мере на то, что зерновое (мужское) земледелие восходит собственно к охоте, а огородничество, овощеводство — к собирательству. Таким образом, перед нами свидетельство первичного этапа разделения труда по полу, восходящее к самым ранним этапам жизни общества.

В сфере духовной и социальной культуры этап охотничьей деятельности у нынешних бамбара тесно связан с охотничьими союзами и их идеологией, отраженной в мифах, легендах, обрядовой и магической практике охотничьего цикла.

Мне немало пришлось контактировать с охотниками бамбара, участвовать в их празднествах, ритуалах, в повседневном общении и деятельности. Это люди, для которых во многом жизнь протекает в двух измерениях. Одно связано с жизнью всего общества в целом, второе — с жизнью в лесу, общением с его обитателями, между собой как с братьями; для охотников жизнь среди людей — временное, неизбежное состояние, а жизнь в лесу и есть настоящая [Арсеньев 1981: 39–54; 1991б: 160].

Охотничья субкультура как никакая другая тесно связана с природой. В какой-то мере это война с нею, война за существование, но

война, которая ведется по определенным, четко формулируемым правилам. Согласно им человек берет у природы только то, что ему жизненно важно, некий минимум. Кроме того, согласно тем же установкам охотничьей субкультуры природа — мир зверей — также противостоит людям и устроена так же, как и мир людей, и так же имеет в своей среде охотников-хищников, которые угрожают людям. Моральный кодекс охотника включает в себя охоту как способ жизнеобеспечения и требует соблюдения некоторого равновесия для полноценного воспроизводства мира животных. Об этом убедительно свидетельствуют охотничьи песни, сказания и легенды гоу [Dupuis-Yakouba 1911] и бамбара [Thoyer-Rosat 1978].

Таким образом, охотничьей субкультуре бамбара свойственно так или иначе унаследованное от самого архаического этапа социогенеза представление об единстве с природой, о равном положении в ней людей наряду с другими отрядами живой и неживой природы. Впрочем, это деление во многом условно и привносится из наших привычных взглядов. Природа воспринимается, видимо, как система существования, единая для всех явлений, и отряды ее — люди, звери, деревья, рыбы, птицы, травы и т.д. — противопоставляются друг другу как принципиально равные и подобные части этого единого целого.

Вероятно, на базе таких или подобных воззрений, облеченных в живую образную форму все тех же сказок и легенд, появляются идеи о возможности перехода из одного «отряда» природы в другой, т.е. превращений, трансфигураций. Возможно даже, что это необходимое условие для пребывания в нечеловеческом участке природы — в лесу, саванне, вне пределов деревни.

На этой почве возникает и технология, а с ней и техника подобных переходов. Мы обычно называем это «магией» и «колдовством». Именно в них коренятся многие практические знания и навыки, которые и с нашей точки зрения можно рассматривать как положительные. Но фантастическая с нашей точки зрения форма олицетворения, «эзоповский», символический язык многих воззрений и действий долгое время оставались непонятными человеку современной культуры.

В то же время если взять, к примеру, охотничий костюм (№ 6711-161, 6796-75), то можно убедиться, что благодаря ему перевоплощение охотника (в его собственном сознании, в восприятии животных и в их адекватных реакциях) возможно. Правда, на нашем языке, привыкшем к большей практичности, «заземленности» и специализации категорий, это «перевоплощение» выражается куда более скромным

и понятным словом «маскировка». Если проникнуть глубже в поиски достоверного, адекватного реальности смысла, то мы и в нашем языке, несомненно, обнаружим, что «простое» ныне слово «маскировка» неминуемо упирается в круг действий, связанных с надеванием и ношением масок. А раз так, то опять перед нами весьма архаичный, но модернизированный и прагматизированный в нашем сознании пласт культуры.

№ 6711-161. Рубашка охотника («донсо-глоки»).



Изготовлена из сшитых полос, вытканых на ручном ткацком станке традиционной конструкции из хлопчатобумажных нитей ручной пряжи. Полосы ткани (точи) имеют по оси продольные полосы сиреневого и черного цветов, задающие некий орнаментальный ритм. Фоновый цвет ткани бежевый, именуемый на языке бамбара «баси» (краситель выделяется из растения, именуемого «баси»). Этот цвет красителя нередко переносится и на название рубашки (или другого изделия) — «басила глоки». Есть и другое имено-

вание этого цвета — «варанинкалама», т.е. «цвета *варанинкала* — пантеры». Впрочем, оно может считаться отчасти эзотерическим.

Боковые стороны рубашки прошиты до середины. Рукава отсутствуют. По обеим сторонам снизу нашиты карманы из такой же ткани. Ворот крупный вырезной с подогнутой и подшитой кромкой. Полосы, из которых сшита рубашка, соединены (прошиты) вручную. На поверхности рубашки спереди и сзади нашиты амулеты, состоящие из львиных и кабаньих когтей, рогов антилоп, птичьих голов. Большая часть амулетов представляет собой завернутые в кожу снадобья растительного и животного происхождения. Некоторые снадобья завернуты в змеиную кожу. Каждый амулет, нашитый на рубашку, имеет специальное назначение: один — от укуса змеи; другой — для твердости руки; третий — от дурного глаза и т.д.

Спереди посередине под воротником нашито небольшое круглое зеркальце. Другое, прямоугольное, зеркало покрупнее нашито на спине между лопатками. Вдоль нижней кромки рубашки нашиты пучки х/б нитей, скрученные в жгуты и завязанные узлами.

В целом рубашка соответствует внешнему облику традиционной охотничьей одежды бамбара и малинке. Однако некоторые признаки заставляют предположить, что в данном случае изделие предназначалось на продажу, при его изготовлении были соблюдены требования соответствия внешнему виду одежды охотников. Среди этих признаков новизна изделий из кожи (амулетов) и то, что все они пришиты к рубашке сиреневыми х/б нитками фабричного производства и окраски, новизна самой рубашки и сомнительность факта ее продажи охотником торговцу. Последнее очень важно, учитывая магическую значимость такой одежды. Однако этот довод можно отметить, учитывая, что сила (магическая) нового костюма — значительно меньше и предложенная торговцем сумма могла склонить охотника к продаже рубашки.

По поводу новой охотничьей одежды и других принадлежностей у бамбара существует символическое выражение «донсо донна минан курау ля» (прямой смысл — «охотник получил новое охотничье снаряжение»), скрытый же смысл этого выражения заключается в понятии «опасность»: «охотник вступил в зону опасности». На языке бамбара такая рубашка называется «донсо-глоки».

По словам торговца, она происходит от бамбара Сегу. Приобретена на Большом рынке Бамако 14 марта 1973 г. у торговца Джавара (по происхождению хауса) за 15 000 малийских франков. Полевой № 30.

Народ — бамбара.

Длина 70,0 см; ширина 68,0 см.

Сохранность хорошая. Утрачены два амулета на правой стороне груди (частично).

№ 6796-75. Рубашка охотничья с нашитыми на нее амулетами. Изготовлена из хлопчатобумажной ткани, вероятно, фабричного производства. Ткань тонкая. Окрашена в коричневатый цвет, именуемый на языке бамбара «варанинкалама». Есть утверждение, что это слово происходит от названия растения — «варанинкала» (ср. с информацией по № 6711-161). Цвет, видимо, в целом связан с магико-ритуальной одеждой, но особенно с одеждой охотников, как маскировочной, как совпадающей по фоновому восприятию с цветовой гаммой саванны.

Покрой рубашки прямой. Единая полоса ткани перегнута пополам. В месте сгиба посередине вырезано круглое отверстие для шеи и головы с прямой вертикальной прорезью спереди, облегчающей надевание рубашки через голову. Края выреза подрублены. Снизу по бокам края полосы соединены небольшими полосками ткани, доходящими до пояса. Справа эта полоска двойная. В наружной части ее сделана вертикальная прорезь с подрубленными краями. Это карман. По всей поверхности спереди и сзади на рубашку нашиты шнуры из хлопчатобумажных нитей ручного прядения, а также квадратики из кожи с зашитыми внутрь магическими текстами и снадобьями, а также зубы и рога различных животных, обшитые кожей. От квадратиков и от обшивки зубов и рогов, окрашенной в одних случаях в черный, в других — в красный цвета, отходят перегнутые пополам кожаные шнуры красного цвета.

По внешнему виду, предназначению, связанным с подобного типа одеждой представлениям данная рубашка аналогична № 6711-161.

По словам торговца, происходит, видимо, из района Сигири (Республика Гвинея) от населяющих этот район малинке.

Приобретена в конце 1973 г. в ларьке при гостинице «Гранд отель» в Бамако примерно за 3000–3500 малийских франков.

Народ — малинке.

Длина 92,5 см; ширина 98,5 см.

Сохранность удовлетворительная. Имеет явные следы длительного использования (ношения). Загрязнена, есть следы от пота.

В мире вещей собственно охотничий аспект культуры бамбара представлен довольно немногочисленным инвентарем. Это орудия лова (ловушки, силки, капканы и т.п.). Это и охотничье, и одновременно боевое оружие (копья, луки и стрелы, ружья, топоры «семе», ножи). Это также специфическая маскирующая охотничья одежда и некоторые дополнительные принадлежности (сумки, свистки «симвон», опахала «мисику» из коровьего хвоста и т.п.). Здесь за редкими, но не вполне очевидными исключениями практически нет ни масок,

ни круглой скульптуры. В то же время мир леса — мир охотников — представлен в качестве явного субстрата в инвентаре земледельческого и кузнечного аспектов культуры и прежде всего в звероподобных масках соответствующих тайных союзов.

Что касается собственно охотников, то мне доводилось наблюдать их ритуальное перевоплощение и маскировку во время церемонии памяти охотника Гимба Кулибали, удостоившегося при жизни почетного наименования «симбон». Празднество проходило в деревне Нафаджи в окрестностях Бамако. По ходу ритуала глава действия изображал антилопу, прикрываясь шкурой животного, остальные же охотники имитировали окружение зверя с последующим его убийством [Арсеньев 1981]. Таким образом, здесь речь шла, скорее всего, хотя и об условном, но «прямом» перевоплощении, где инструментом оказывался предмет самой природы — шкура животного, пусть и возделанный рукой человека, но не имитация природного явления, подобно маске или покрывалу. В земледельческом и кузнечном инвентарях доля искусственных атрибутов или искусственно составленных природных предметов резко возрастает.

Думаю, что вопрос об очередности возникновения земледелия и кузнечества бамбара, а точнее у их предков, может быть поставлен, но вряд ли получит однозначный ответ. Ибо можно говорить об относительных сроках возникновения металлургии, о знакомстве с металлами вообще. Но суть проблемы еще сложнее, так как в этом регионе кузнечество выступает как квинтэссенция ремесла, и в этом смысле правильнее говорить о более широком явлении — ремесленном аспекте культуры бамбара, максимально реализованном в кузнечестве. Именно в этом смысле данный аспект культуры и противостоит земледельческому. Зарождение же ремесла, несомненно, относится к еще охотничьей фазе развития общества бамбара и их предков [Арсеньев 1986: 453–457].

Как бы то ни было, земледелие как сфера хозяйствования, подобно охоте, теснейшим образом связанная с природой, предполагала иное по форме да и по принципиальным установкам общение с ней. В отличие от охоты здесь, вероятно, в большей мере проявлялся диалог с природой, договор с ней, а следовательно, и большая, чем на охотничьей стадии, противопоставленность людей всем другим природным явлениям. Вероятно, можно говорить о большей степени рационализации отношений с природой, а значит и искусственности, вторичности этого стиля взаимодействия.

Война, противоборство между иерархически равными отрядами природы, союзы и коалиции между одними против других в этой

борьбе, характерные для охоты [Арсеньев 1991б: 10–12], сменяются в мире земледелия договорными отношениями с природой, выделением стихий (воды, земли, воздуха, огня), их персонификацией [Арсеньев 1986: 453–457]. Вероятно, идет активный процесс становления натурфилософских представлений, облеченных в сложную и яркую образную форму мифов, хранимых как эзотерическое знание в недрах замкнутых группирований — тайных союзов.

Обычно принято считать, что универсальным выражением мировоззренческих систем ранних земледельцев является культ предков. Опираясь на опыт изучения бамбара, могу отметить, что этот тезис нуждается во многих уточнениях. Культ предков, имевший место и на охотничьей стадии, выражает, скорее всего, норму социального и идеологического воспроизводства конкретного общества или социально-родственного коллектива. Он является лишь частью универсума, охватываемого мировоззренческой и поведенческой системой. Более же широкая система, свойственная мировоззрению раннеземледельческой стадии, предусматривает взаимодействие людей и природы как отчужденной и во многом противопоставленной человеку реалии. В отличие от охотничьей стадии, люди, казалось бы, становятся более независимыми в обеспеченности жизненными средствами, они могут позволить себе и большую стабильность форм жизни, включая и большую или меньшую стабильность поселения. В то же самое время, несмотря на приобретение опыта и положительных знаний, растет, видимо, и осознание людьми того, что наряду с собственной активностью их благополучие обеспечивается и обуславливается тем самым миром природы, активное отношение к которому и делает человека человеком. Как мне представляется, высвобождаясь материально, человеческие коллективы, переходя к земледелию, закрепощались идеологически.

Отражение таких процессов у бамбара я вижу в развитии культа так называемых «дасири» — покровителей места (например, крупных долголетних деревьев — баобабов, холмов необычной формы и т.п.). Именно с ними, предками ныне живущих, по бытующим легендам, устанавливались договорные отношения, согласно которым данный коллектив людей — социум — мог селиться и пользоваться угодьями данной местности. В какой-то мере зачатки этого явления, вероятно, обнаруживаются и на охотничьей стадии, и в параллельно существующем охотничьем аспекте культуры в связи с представлениями о «хозяевах местности». Но в связи с земледелием они приобретают обобщенный характер, постепенно приводя к идеологической ассоциации

такого покровителя с олицетворениями стихий — основных персонажей эзотерической мифологемы, прежде всего Фаро, или «Хозяина воды».

Возможно, что и возвышение Фаро в рамках этой мифологемы над олицетворениями других стихий связано зависимостью земледелия в регионе прежде всего от водного режима (дождей, рек, озер, колодцев и т.п.).

В связи с тем же земледелием в культовой практике и ее мировоззренческой подоплеке особое значение приобретают культы плодородия, которые сливаются воедино и с культом «дасири» как источником плодородия и плодовитости, и культом предков, поскольку происходит отождествление принципов и способов достижения плодородия и плодовитости в обществе и в природе. По крайней мере на этом этапе антропоизоморфизм выступает как устойчивая и всеобъемлющая модель действительности.

Вероятно, у бамбара в наибольшей мере связаны с земледелием тайные союзы Коре и Чивара. Хотя, впрочем, и здесь надо оговориться, что при отсутствии исторической глубины, длительной традиции исследований тайных союзов, при их реальной эзотеричности многие теоретические построения остаются гипотетичными и опираются на сегодняшнее состояние культуры бамбара, характеризующейся сложившейся согласованностью различных по происхождению и даже предназначению явлений, их всепроникаемостью и взаимным переплетением. И в этом, думаю, тоже проявляется один из ведущих принципов культурного процесса региона — всеобъемлющий синкретизм, стремление к гармонизации, согласованию, равновесию любых, даже противоречивых явлений.

Видимо, к специфическому инвентарю земледельческой сферы культуры следует отнести основную часть вещей бамбара, поскольку земледелие есть основа их жизни. Здесь и деревня как основной тип поселения, и жилые постройки, зернохранилища, и даже курятники. Здесь и хлопчатобумажная одежда, и орудия труда (мотыги, серпы, палки-цепы для молотьбы и многое другое). В сфере духовной культуры земледелие отражается и овеществляется/воплощается в масках и круглой скульптуре, связанной с куклами предков и плодородия; к особым вещам как предметам культа, представляющим в практике его объект, следует отнести и священные растения, камни, термитники, водоемы и т.д.

Железо и огонь в жизни бамбара связаны неразрывно с кузнечеством. Овладение железом обеспечило качественный сдвиг в росте

производительных сил, в частности в том же самом земледелии. Можно сказать, что вся материальная культура бамбара может быть определена и как земледельческая, и как основанная на применении железных изделий. И в этом нет противоречия, так как в одном случае характеристика культуры идет через определение специфики производства средств потребления, а в другом — через производство средств производства.

Огонь в сознании бамбара выступает той самой средой, владение и управление которой обеспечивает общество столь важным для него продуктом. Поэтому кузнецы воспринимаются как хозяева огня. Хотя для нас очевидно, что использование огня в быту возникло еще на заре антропогенеза и задолго до вызревания кузнечества как особой сферы деятельности.

В этой связи любопытно наблюдение, которое я вынес из пребывания в традиционной среде бамбара: если хранителями огня являются кузнецы-мужчины, то в домохозяйствах (в семьях земледельцев) огонь семейного очага находится на попечении женщин. Огонь, насколько я мог это наблюдать в горном Мандинге, был принесен в горн от семейного очага кузнецов, т.е. поддерживался до того женщиной-кузнецом (женой кузнеца, она же гончар в традиционном разделении труда). Это отношение между женщиной и огнем созвучно мифологеме, упоминающей о Мусо Корони, — женском персонаже мифа о творении.

В 1980 г. мне довелось воочию наблюдать традиционную процедуру обжига керамических изделий в деревне Коньобла вблизи Бамако. Весь процесс реализовывался женщинами-кузницами. Практическое владение огнем, создание высокой температуры очага на открытом пространстве и поддержание его в течение всего нужного для процесса времени свидетельствовали о высокой искусности и древности традиций обращения женщин с этой стихией. Тогда же мне удалось приобрести для МАЭ один из таких горшков, фактически на моих глазах прошедший процедуру обжига. Ныне он хранится в фондах МАЭ под № 6855-80.

№ 6855-80. Горшок керамический. По форме приближается к сфере. Изготовлен из глины. Скорее всего, использована обычная технология, в соответствии с которой сырая глиняная лента заводится спиралью от доньшка к венчику с нарастанием по высоте и с расширением по диаметру. Затем стыки краев ленты аккуратно замазываются (либо мокрой ладонью, либо влажным раствором той же глины). Далее по процедуре, пока глина не успела просохнуть, на верхней кромке отжимается и заглаживается венчик.

По внешней сферической поверхности по еще непросохшей глине прокатывается трафарет — валик из плетеных стеблей, насаженный для жесткости на палочку. Именно таким образом основной части поверхности тулова горшка придана рифленая фактура. Венчик и внутренняя часть поверхности залощены.

Во время обжига, происходившего в недрах большого костра вместе с другими горшками разного объема, после сгорания первой партии хвороста женщины-горшечницы окропляли почти готовые сосуды, похлопывая их ветками, периодически окунаемыми в сосуд с горячим взваром каких-то трав. В результате сосуды приобретали черный цвет и блеск, похожий на лакированные поверхности.

Изготовлен и обожжен в деревне Коньобла примерно в 40 км от Бамако по дороге в сторону Сикассо. Собиратель лично присутствовал при обжиге в апреле 1980 г. и приобрел непосредственно у горшечницы на месте по окончании обжига за 600 малийских франков, что по масштабам цен в сельской местности было довольно значительной суммой, превышающей в 1,5–2 раза примерную нормативную цену для местных жителей.

Народ — бамбара.

Высота 14,5 см; диаметр 17,5 см.

Сохранность хорошая. На внешней поверхности имеются налипшие фрагменты листьев от веток, соприкасавшихся при обжиге.

Как справедливо отметил Д.А. Ольдерогге [Ольдерогге 1969: 177–185], историческая роль кузнечества в регионе нашла свое отражение в легендах о борьбе между земледельческим древним Мандингом и царством кузнецов Сосо. Эти легенды составляют эпический цикл о Сундиате Кейта, основателе Древнего Мали (ср.: [Niane 1960/1971]).

Кузнецы рассматриваются в регионе как в значительной мере чужеродный укладу земледельческого общества элемент — в социальном, и хозяйственном, и культурном отношении. С этим, видимо, связан и мотив борьбы в легенде о Сундиате. Впрочем, сама фигура Сундиаты есть уже синкретизм земледельческой и охотничьей субкультур. Противник же Сундиаты Сумангуру Канте — олицетворение кузнеческой субкультуры.

Реальная история обработки железа в регионе значительно глубже, чем события, описываемые в упомянутом эпическом цикле. Об этом, в частности, говорят и раскопки Дженне-Джонно. Да и основные источники информации, будь то немногие археологические или обильные этнографические, а также фольклорные, включая зафиксированные тексты сказаний о Сундиате, свидетельствуют о том, что

кузнечество при всей своей относительной отчужденности находится в теснейшем взаимодействии с земледелием и охотой. Оно снабжает земледельцев и охотников орудиями труда и оружием и составляет в конечном счете не самостоятельную культуру в условиях региона, не специализировавшийся этнос или тем более социальный организм, а субкультуру, подразделение этноса, его социально обособленную группу со специфическими культурными чертами.

Стихии железа и огня — свои для кузнецов — противостоят в сознании бамбара стихиям земли и воды — родным для земледельцев.

В переносе в идеологическую сферу (а она чрезвычайно значима на реально достигнутом этапе традиционного развития бамбара) магический потенциал знаний и навыков кузнецов как минимум равен потенциалу земледельцев. Фактически же он может и превосходить его, поскольку стихия огня, вероятно, более враждебна, вероломна и сильна в быстром натиске, чем стихии воды и земли.

В то же время, думаю, что реальное противостояние, по крайней мере на магическом уровне в эпосе о Сундиате, происходит не между земледельцами как таковыми и кузнецами, а между двумя земледельческими обществами — социумами, в одном из которых доминирует кузнечная субкультура, а в другом — земледельческая с ярко выраженными чертами влияния охотничьей субкультуры в сфере идеологии и социального управления.

Как я уже неоднократно подчеркивал, одной из основных особенностей долговременных тенденций традиционной культуры населения региона было стремление к синкретизму, к сплаву в единой системе взаимодействия разнородных по происхождению или типу культурных явлений, всеобъемлющее взаимопроникновение всего и вся. Это в полной мере относится к рассматриваемым субкультурам и в частности к кузнечеству. Так, с кузнечеством связан специфический, весьма важный и универсальный для всех манде, включая бамбара, тайный союз Комо. Это как минимум союз, связанный с основными этапами жизненного цикла мужчин, смены возрастных группирований, приближающихся к возрастным классам. С ним же связана и наиболее общая организация общественной жизни в сфере социальных отношений, управления, идеологии. Прохождение через посвящение в Комо — обязательный этап жизни каждого мужчины.

Комо руководится кузнецами, а посвящение в него сопряжено с испытанием железом (через обрезание) и огнем. Но при этом основной, наиболее массовый состав Комо — это земледельцы. А при всей исключительности роли самого Комо и кузнецов в нем, кузнецы во

всех прочих сферах жизни воспринимаются как обособленная группа и в непосредственное высшее руководство обществом не входят, т.е. сфера их влияния ограничена все тем же Комо.

Если обратиться к миру вещей, специфичному для кузнечной субкультуры, то выяснится, что для нее характерны не только свои орудия и средства труда, но и некоторые особенности одежды, магического инвентаря и т.д. Однако основные культовые предметы земледельцев (деревянные, металлические, каменные или глиняные) изготавливаются теми же кузнецами. К числу этих предметов относятся маски тайных союзов, изделия светского содержания и т.д., а также круглая скульптура, связанная с культом предков, магией плодородия, с врачевной магией и т.п.

Таким образом, мир вещей, связанных с охотой, земледелием и кузнечеством, свидетельствует о взаимном проникновении и взаимосвязи этих вполне выраженных в культуре бамбара субкультур. Он говорит об их синтезе в рамках большой земледельческой культуры бамбара и других манде, т.е. выражает действие все того же принципа синкретизма местных культур — принципа, само возникновение которого не могло не быть следствием длительной, многовековой и относительной стабильности и замедленности процессов в регионе.

На базе глубинных констант развития общественных процессов в регионе выработалась и специфическая система ценностей в общественном и индивидуальном сознании, приложимая практически ко всем сферам осознаваемой жизни в ее формальных и содержательных аспектах. В соответствии с нею же сложились и эстетические представления, например типизированные зрительные образы со своей стереотипной архитектурикой, стандарты «красивого». Сформировались, живут и активно воздействуют на практику морально-этические нормы: «хорошо — плохо».

Впрочем, для бамбара «хорошо — плохо» («ка ньи — ка джугу») выступает, видимо, наиболее отвлеченным лексическим выражением ценностной системы и прослеживается в антитезе «красиво — некрасиво» («че как ньи — че ка джугу») в качестве субстрата.

Что касается эстетических норм, то для их характеристики применим, в частности, так называемый «пластический символ» — понятие, впервые осознанное введенное в оборот нашей культуры В. Марковым [Марков (Матвей) 1919: 36–38]. Под ним так или иначе подразумевается инвариант в системе зрительных образов — инвариант все той же архитектурики, объемного, композиционного, цветового и прочих решений создаваемых вещей. Так, в отличие от эстетических идеалов

европейской культуры, где имели место тенденции к утверждению внешней динамики (поз, жестов и т.д.) образного решения, внутренней повествовательности произведений художественного творчества, в Тропической Африке, в частности у бамбара, преобладали другие устремления. Здесь присутствует образ стабильного, внешне статичного, сбалансированного отдельно взятого персонажа (в форме маски, скульптуры и т.д.). И только их сочетание в движении (ритуал, церемония, представление) вносит динамику и повествовательность. Полагаю, что в этом находит свое выражение восприятие действительности как повторяемости, цикличности в отличие от европейского — линейного, восходящего [Арсеньев 1992: 36–39; 1996: 172–212].

Поскольку к ведущим принципам культуры бамбара относится стремление к всеобъемлющему равновесию и синтезу, а также временная растянутость процессов, их как бы вневременно, основанное на бесконечной и безвариантной повторяемости, в ценности бытовой и морально-этической систем входят неторопливость, бесконфликтность, обтекаемость суждений и поступков. Ничто не делается с избыточным перенапряжением сил, если речь не идет о чем-то внезапном, роковом. Даже в этом случае стремление избежать конфликта господствует над внутренним зовом победить в нем.

Однако следует тут же оговориться, что подобные установки относятся к числу весьма глубоких, связанных с наиболее долгосрочными стереотипами. Реальная история бамбара и региона в целом, особенное влияние торговли привели к значительной социальной иерархизации, к выделению воспроизводимой в поколениях социальной верхушки, опирающейся на систему ценностей, отличную от вышеизложенной. В ней отразились и диаметрально противоположные принципы воспроизводства, прежде всего накопление. Власть, богатство, влияние — реальные и мнимые — в рамках этой системы культивировались и внедрялись в общественную практику и сознание. Проводниками этой системы во многом выступали гриоты — сказители и музыканты, заказчиками — знать, а потребителями — и сама знать, и социальные низы.

Вся культура бамбара и их быт очень «идеологичны». Это отражено и в представлениях о материальной силе слова, и в высокой степени символизации, знаковости, выходе практически на все уровни мировоззренческой системы практически любого явления из поведенческой, духовной, материальной сфер жизни.

В отличие от наших общепринятых представлений любой предмет в культуре бамбара, будь то орудие труда, оружие, утварь, украшение и т.д., может иметь прямую практическую или прагматическую, а также

весьма отвлеченную, образную, как бы «космическую» интерпретацию. Последняя, как правило, выступает продуктом гиперболизации со стороны исследователя-полевика, вольно или невольно ориентированного на поиск «тайны», «эзотерического знания» и магического «символа». Впрочем, об этом феномене достаточно очевидно отзывался В.М. Мисюгин как о «бумеранге исследователя» [Мисюгин 1991: 108–135]. Тот же феномен оказывается своеобразным «эффектом зеркала» [Bathurst 1993], переносом на собеседника собственных стереотипов и приписыванием ему как парадигмы видения и оценки явлений.

Во всех наблюдавшихся мною в полевых условиях явлениях было как минимум переплетение двух планов: бытового, повседневного, во многом безотчетного или осознаваемого только на рациональном, практическом уровне, и эзотерического, символического, образного, относящегося к внутренней (во многом тоже рационалистичной, несмотря на кажущийся иррационализм) картине мира, его символической модели.

Вещи очень определенно связаны с системой социальных отношений (а стало быть, и отражают ее при соответствующем фокусе рассмотрения). Это и сфера применения вещи, и круг лиц (или группа), причастных к использованию данного предмета, и запреты на причастность к нему других лиц и групп, и связь с иными сферами общественной жизни, и т.д. Это, разумеется, и изготовители данной вещи, и способ ее перехода от изготовителя к пользователю.

Основную массу (по номенклатуре и по объему) предметов, вещей в традиционной среде бамбара изготавливают кузнецы «нуму-у». Они относятся к ряду категорий ремесленников, составляющих социальную группу, фигурирующую в литературе как каста «ньямакала-у» [Ardouin 1978; Арсеньев 1997: 146–176]. По сфере использования изготавливаемые ими предметы относятся: а) к быту; б) жизнедеятельности тайных союзов; в) другим сферам культовой практики; г) хозяйственной деятельности, а также войне, охоте и пр.

* * *

В заключение обзора культуры населения принигерской саванны в связи с ее вещным инвентарем надо еще раз подчеркнуть и огромный источниковедческий потенциал «мира вещей», и необходимость концептуального подхода к подбору его образцов в процессе коллекционирования. Только при таком условии музейные подборки могут выступать в качестве моделей самого «вещного мира» региона да и всей совокупности культурных феноменов, ему свойственных.