

копья, ножи и т.п.). Кстати, все те же коллекции МАЭ позволяют вполне предметно ставить и решать проблемы «созвучия» инструментария и предмета труда. Вполне уместно напомнить: лишь на первый взгляд парадоксально, но вполне закономерно, что на деле внедрение огнестрельного оружия (и особенно нарезного) привело к сокращению роли охоты в производстве продовольствия у бамбара.

Равным образом и вся система знаний в области поддержания жизни, начинающаяся с производственной культуры, держится на примате природной составляющей жизни, осознанном и неосознанном, усвоенном и унаследованном стремлении быть адекватными природным процессам. Это основы традиционного образа жизни бамбара.

Вот почему люди в системе производительных сил — это не отвлеченные носители труда, а вполне реальные — со своими знаниями, ценностями, со своей «производственной психологией». Для них нарушить меру вещей, соразмерность с природным равновесием — значит нарушить основной закон жизни, совершить преступление против жизни, а следовательно, и против людей, общества. Впрочем, теперь близкие по направленности идеи возникают и в связи с критикой «общества потребления».

Социальная основа образа жизни

В предыдущих разделах предметом общего рассмотрения явились преимущественно «природные» компоненты образа жизни бамбара, привычные и обыденные формы общественного воспроизводства, обусловленных внешней, «экологической», средой, а также способы поддержания биологической жизни через производство средств существования. Теперь следует перейти к социальной, общественно обусловленной составляющей образа жизни. Речь пойдет об организации общества, общественного труда — структуре производственных отношений, формах воспроизводства общества как популяции и структуре коллективов как сочетании всех этих функций.

Общество как популяция. Вряд ли требуется особо аргументировать, что общество как система человеческого существования являет собой и соответствующим образом организованное множество, не сводимое по своим свойствам к свойствам составляющих его людей — особей. Это аксиома. Однако потребность нашей системы культуры побуждает вольно или невольно оперировать дискретными величина-

ми — «атомами», условно не подлежащими членению. Еще на этапе определения объекта этого исследования было оговорено отсутствие дискретности «бамбара» как явления культурного, социального, языкового, хозяйственного и даже «пространственного», что так или иначе требовало бы надежных критериев выделения компактных групп населения — «бамбара» с выраженными, отчетливыми границами таковой группы или таковых групп, отделяющих ее/их от себе подобных. Но этого, увы, практически нет. Как известно, нет и не может быть понятия, полностью совпадающего с обозначаемой им реальностью. А оперировать приходится понятиями. И сколь ни расплывчато понятие «народ», не дающее определенности параметра выделения общности — «социальной» или «культурной», или понятие «население», указующее на доминанту «пространства» в определении общности, все же они так или иначе указывают на устойчивое множество людей, биологически воспроизводящееся из поколения в поколение. Это содержится и в самой форме слова «народ». Тем не менее такое устойчивое множество в какой-то степени существует, но не как жестко отграниченная «вещь», величина, а как своеобразный сгусток, уплотнение, концентрация множества человеческих особей с устойчивой системой биологического воспроизводства, а следовательно, и со схожим генетическим материалом, расовыми и прочими антропологическими особенностями. Это множество в данном аспекте его воспроизводства принято называть «популяцией». Структура популяции оформлена соответствующими группами взаимодействия и нормами их реализации, системой взглядов, императивов, выборов форм поведения, соответствующей маркировкой, действующей на знаковом, символическом уровне, кодом, системой сигналов, регулирующих действие, поведение и воспроизводство всей системы в целом. Это и есть «социальный организм популяционного воспроизводства» (СОПВ).

СОПВ — это специфический социум или его подобие, функциональным проявлением которого выступает прежде всего воспроизведение жизни. Он существует в реальной связи со вполне определенными обществами и этносами, выступая одной из их сторон и в то же время являя множество несколько иного порядка, иной структуры. Можно было бы предположить намерение отождествить СОПВ с «социальным организмом родства» (СОР). Но это было бы возможно лишь при условии «биологизации» отношений родства, сведения их основы к биологическому воспроизводству обществ. В то время как «родство» — это скорее социальная норма воспроизведения общества

(в его данной культурной специфике) как человеческого множества/ системы существования людей.

Продолжение жизни как сверхзадача существования. Удобно предполагать, что история знала этапы совпадения общности биологической (популяционной), социальной, хозяйственной, культурной, языковой. Именно в связи с этим в обороте существуют определения «стадо» («первобытное стадо»), «род», «племя», «орда». Возможно, предпосылкой дискретного «видения» (или представления) такой группы является ее движение, пространственное перемещение по отношению либо к статичному ландшафту, либо к другим группам: неподвижным, движущимся в других направлениях, с другой скоростью. Здесь есть видимость простоты улавливания целостной системы устойчивого популяционного воспроизводства. Однако в случае бамбара и их окружения да и в подавляющем большинстве реальных случаев все значительно сложнее.

Есть устойчивая популяционная общность, в которой воспроизводится (и формируется) вариант расового типа. Этот тип (как инвариант) может быть выявлен объективно. Есть коллективы нормативного осуществления популяционного воспроизводства. Есть отражение этих коллективов в нормах, сознании, обязательных действиях: «родство», «СОР», «коллективы родственников». Есть способы расширенного воспроизводства реальных общественных и родственных коллективов в согласии с системой отражения (норм, привычных категорий родства, в формально совпадающих обязательных действиях), но минуя непосредственно биологическое/популяционное воспроизводство — на основе «фиктивного родства». Хотя если принять расширительное понимание родства, то оно все равно родство. Разведение этих деталей, аспектов взаимодействия приближает к пониманию процессов воспроизводства: общество облекает передачу жизни и передачу себя как устойчивого множества в объяснимые для себя формы, образы, действия.

Можно утверждать, что на этапе социальной эволюции, характерном для бамбара, когда ритмы природных процессов имеют доминирующее значение для всей системы общественного бытия, выступая основой образа жизни, передача жизни оказывается своего рода сверхзадачей, сверхценностью, формируемой и природой, и самим обществом. Будет логичным утверждать, что такова особенность фазы «первичного природообмена», к которой можно отнести бамбара в их привычном образе существования. Возможно, правильным станет

утверждение, что на последующих этапах развития, сопряженных с отрывом от природы, со смещением ее в сознании людей в «пространство потребления», происходит и смена «целей» существования, т.е. «эксплицитных» и «имплицитных» ценностных ориентиров жизненного процесса. Целью жизни становится сама «жизнь», только не в ее передаче в будущее, а в поддержании в настоящем. Производство жизни берет верх над воспроизводством.

Структуры производства и воспроизводства жизни: основные ячейки жизненного процесса. Подобно тому как в конце 1960-х годов Д.А. Ольдерогге предложил фактически отказаться от поисков реального «рода» или «общины» в определении базовых структур архаического общества, а увидеть, в частности, в реальных коллективах общественной жизни того же Западного Судана пересечение «родовых» и «общинных структур» [Ольдерогге 1975], есть смысл отделить постулируемые принципы, аспекты реальности от ее действительных воплощений. Понятие «родовые» времен Д.А. Ольдерогге предполагало «кровнородственные» и «генеалогические», а «общинные» — в первую очередь «хозяйственные» и как следствие этого «социально-хозяйственные» коллективы. В практике нет «общинных коллективов» без той или иной формы «родства» как отражения единства, общности в значимых и актуальных для традиционного общества понятиях. В то же время нет и «родственных коллективов» (или «коллективов родственников») без той или иной формы их хозяйственного взаимодействия, реального или ритуального, символического.

Сегодня можно сказать, что в той архаике, которую можно наблюдать воочию у бамбара, основные структуры производства и воспроизводства жизни совпадают. Впрочем, не менее обоснованно можно утверждать, что производство и воспроизводство жизни в данных условиях — это две стороны, два взаимообусловленных аспекта функционирования основных коллективов — ячеек жизненного процесса. Их популяционная и хозяйственная функции — неперемные условия успешного претворения основного императива: передачи жизни. В этнографической традиции, опирающейся на аналитизм, рубрификацию феноменов по устоявшейся матрице (не без связи с юриспруденцией), подобные явления принято рассматривать, в частности, в ряду «брачно-семейных отношений». Против этого можно и не возражать, если оговорить, что под «браком» понимается социальная норма популяционного воспроизводства и что соответственно термину «социальная» и общей характеристике «социума» бамбара (со все-

ми оговорками соединения «социума» и «бамбара») как близкого к архайке определяет она (эта норма) не столько «популяционное взаимодействие» особей, сколько взаимодействие коллективов, хотя и идущее через взаимодействие особей. Таким образом, складывается и поддерживается система удержания формы общества при его воспроизводстве через внедрение устоявшейся нормы взаимодействия при размеренном процессе обновления популяции через смерть и рождение. Копулятивное взаимодействие особей как условие популяционного воспроизводства общества самим обществом загоняется в социальную норму «брака», т.е. нормативного взаимодействия коллективов «родственников/свойственников». Они-то совокупно и образуют СОР. Для данного исторического этапа нормой выступает направленность брачных отношений между коллективами, следовательно, входящие в такую систему взаимодействия коллективы образуют эпигамную общность. Но в соответствии с изложенными положениями эти эпигамные общности приближаются к СОПВ и СОР, если не совпадают в идеале с ними. Однако это популяционное воспроизводство не существует вне хозяйственной составляющей. На их пересечении и возникают основные ячейки жизненного процесса.

Для бамбара минимальным звеном жизнеспроизводства выступает «ду», или «большая семья». Она образуется совместным проживанием и хозяйствованием мужских сиблингов с их брачными партнерами и потомством от них. «Ду» неделима, ибо любое отпочкование от «ду» порождает типологически тождественную величину «ду». Именно в этом звене «производятся» дети. В сознании же согласно норме закрепляется (через соответствующую терминологию и практику отношений) иерархия поколений, равенство внутр поколенных отношений, однотипность межпоколенных отношений для всех представителей смежных поколений. Это одновременно и «родство», и норма трудового участия, и норма распределения, а значит и потребления результатов труда.

«Ду» не создает самостоятельного общественного коллектива с относительно целостным набором сфер реализации общества. В какой-то мере можно утверждать, что «ду» в первую очередь ячейки популяционного воспроизводства и лишь во вторую — хозяйственного. Даже соединение «ду» с основным средством производства — землей — происходит через соотнесение с общностью нескольких «ду», образующих совместное поселение — «дугу». Если «ду» — ячейка популяционного воспроизводства общества, то «дугу» — хозяйственного,

идеологического, властно-управленческого. Это начальное звено обмена между «ду» разной хозяйственной специализации. Это общий фонд природных угодий: земельных, водных, лесных. Это общий страховой фонд (запасы продовольствия) и общий фонд припасов для ритуальных действий. Это общие структуры культовой практики, часть из которых связана с культурами «охранителей места» — «дасири», общих для всех жителей символов соединения данного социума с его естественной природной средой обитания. Другая часть связана с общими для всех жителей так называемыми «тайными союзами», восходящими к половозрастным структурам или коррелирующим с ними. Собственно половозрастная стратификация проявляется как организующий принцип на уровне «дугу» и в хозяйственных структурах взаимопомощи «тон», и в структурах самоуправления на уровне всего поселения «дугу»: собрания женщин и собрания мужчин, общие сходы, советы стариков. На уровне «дугу» впервые проявляется и традиционная военная организация — на базе объединений юношей в структуре «тон». В то время как элиту потенциального и реального воинства образуют охотники, члены охотничьих союзов «донсо-тон».

Несовпадение системообразующих функций брачных структур в «ду» и половозрастных в «дугу» дает повод еще раз задуматься о природе «родства», а также о нестыковках этапов генезиса «ду» и «дугу» в становлении социальной организации бамбара, притом что в дальнейшем эти образования пришли к полному согласованию и взаимной обусловленности.

Нарастание значимости хозяйственной составляющей по направлению «ду» -> «дугу» завершается совокупностью нескольких «дугу» с единым циклическим рынком, перемещающимся ежедневно от поселения к поселению в пределах этой устойчивой группы, — «кафо». Именно в этом звене находит наиболее полную реализацию традиционное общественное разделение труда с обменом продуктами и созданием комплексной хозяйственной системы. Во властно-управленческом отношении, по крайней мере после колонизации, эта величина никак не выражена, имеет аморфную структуру (если имеет вообще). Впрочем, исторически есть некоторая корреляция между «кафо» и «мара» — в основе также группы из нескольких «дугу», но с единой военной организацией, выраженными структурами управления, замыкающимися на военном лидере. Нельзя полностью исключить, что «кафо» — это та же «мара», только с акцентом на военные отношения (в интересах колониального управления). Однако можно утверждать и обратное, т.е. то, что «кафо» — устойчивое естественное образова-

ние, переходящее в «мара» в результате исторических обстоятельств, способствующих формированию военной организации.

В связи с «кафо», функционирующими и поныне, важно отметить, что именно в этом звене реализуются конкретные тайные союзы в их локальных объединениях. Это, в частности, говорит о наличии организационно оформленного корпоративного идеологического (культурного) единства в пределах «кафо». Но «кафо», видимо, выступают и как важное и устойчивое популяционное единство, своего рода «локальная популяция», ибо рыночные дни со стечением жителей «кафо» оказываются поводом, обстоятельствами завязывания и закрепления знакомств и отношений, переходящих в брачные. И хотя рынок в одной из «дугу» данного «кафо» будет каждый день, есть более значимые «дугу» или более значимые дни в пределах года, когда численность участников рынка резко возрастает.

Для решения многих вопросов, связанных с познанием традиционных социальных отношений в пределах «страны бамбара», было бы весьма полезно создать «мониторинг» местных рынков и общностей «кафо». Кстати, показательным моментом в связи бытийных и отраженных сторон образа жизни бамбара выступает то, что протяженность «недели» в каждом «кафо» своя и зависит от числа дней полного оборота рынка.

Если принять тезис о том, что «кафо» выступает и в качестве «локальной популяции», то можно заметить, что в движении по иерархическим ступеням от базового к высшему звену в цепи «ду» -> «дугу» -> «кафо» происходит угасание структур и принципов брачного механизма организации общества, возможное рассеяние плотности СОР (например, из-за доминанты векторов центростремительного характера над центробежными ближе к периферии общности). В то же время, скорее всего, нарастает организующая роль половозрастных структур, которые с очевидностью превращаются из брачно-родственных структур популяционного воспроизведения жизни в структуры социального управления, поддержания целостной характеристики общества, особенно на этапе трансформации «кафо» в «мара».

Структуры организации популяционного множества — «джаму». Реально целостными системами человеческого существования, общественными коллективами — субъектами исторического процесса — выступали образования типа «мара», способные интегрировать себе подобные величины, а следовательно, и более одного «кафо». Уместно еще раз вспомнить проблему неполного совпадения общностей,

сопрягаемых с определением бамбара как «общества», «этноса» или «популяции», ибо эти «сбои» проявляются уже в иерархическом звене «ду». В последующих звеньях иерархии общественных коллективов несовпадения сохраняются. И это неудивительно, поскольку для всех трех понятий свойственны разные основания определения множества. «Общество» подразумевает проявление интегративных свойств, результирующих все возможные «срезы» и «аспекты» целостной системы общественных отношений. Однако поскольку все границы условны, а зона власти конкретных «мара» подвижна, часто опережает в своих колебаниях ритмы культурных или популяционных процессов, то сложности констатаций и дефиниций налицо.

Возможно, в результате этих «пульсаций», органической природной целостности региона и его населения на протяжении нескольких тысячелетий, сходного типа занятий и локальной взаимодополняемости их в комплексных хозяйственных системах в Западном Судане к западу от средней дельты Нигера образовался культурно-исторический континуум, сохраняющийся вне зависимости от конкретных конфигураций общественных коллективов в его пределах на данный момент. В рамках этого континуума находят свое отражение и половозрастные структуры, и совокупность СОР и СОПВ, и даже многоязычие населения с исторически сложившимся набором койнэ, обеспечивающим общение в пределах обширного региона. Причем для половозрастных структур, множества СОР и СОПВ можно констатировать не только типологическую близость (или даже тождество), но и высокую степень органической близости, в чем не последнюю роль, подобно языковой сфере, играют устойчивые перекодировки при переходе из одной группы, из одного культурного, социального и другого множества во взаимодействующее.

Сошлюсь на собственное ощущение, неожиданное для представителя европейской культуры: здесь все — «свои», т.е. нет «чужаков», они моментально идентифицируются и вписываются в действующую матрицу отношений. Можно сказать, что срабатывает некий интегрирующий механизм, который во многом и есть проявление общественной, культурной, популяционной целостности жителей. И этот «механизм» в немалой степени реализуется в категориях «родства», ибо он — выражение социального и популяционного единства. Но как «родство» он может указывать на половозрастную стратификацию (сферу соответствия групп в параллельных структурах), а может и на «брачно-семейную» (как еще и «популяционно-хозяйственную»).

В рамках отмеченного исторически сложившегося континуума Западного Судана действуют единообразные группирования, выступающие одновременно а) в сфере популяционного воспроизводства, указывая на воспроизводящиеся из поколения в поколение объединения вирилтеральных «родственников»; б) в какой-то мере в сфере общественного разделения труда — как группа с соответствующей хозяйственной спецификой; в) в сфере межэтнических отношений — как группа с высокой степенью единообразия культурной идентичности; г) в сфере половозрастной стратификации (или ее подобия) в категориально оформленной ситуации отражения, связанной уже со становлением общественного неравенства, иерархической стратификации, пока еще выраженной в как бы «родственной» номенклатуре «старший—младший [сиблинг]». Это общности по «джаму». Общность по «джаму» — это и объективно, и субъективно осознанное единство. Это генеалогическая группа в том смысле, что она основана на представлении и убеждении в «родстве» всех ее членов. Это группа с общим символом, знаком, маркировкой для всех ее членов и на все времена в пределах действия данной социальной и культурной нормы. Этим знаком выступает само имя (т.е. конкретное «джаму»), ставшее ныне еще и паспортной фамилией в государствах Западного Судана после введения в колониальное время практики регистрации «гражданского состояния».

Принимая во внимание норму вирилокальности минимальных коллективов производства и воспроизводства жизни (социально-родственных и социально-хозяйственных) «ду», а также вирилтеральность норм воспроизводства (наследование, передача имени и т.п.) в пределах региона и, в частности, у бамбара, нужно отметить, что любая «ду» несет конкретный маркер по «джаму» мужчин — ядра «ду» и всего потомства, воспроизведенного в этом «ду». «Джаму» любого потенциального партнера в популяционном воспроизводстве — своеобразный индикатор для выбора формы поведения, дальнейшего сценария действия: «да» или «нет», — поскольку конкретная «джаму» диктует предпочтения в выборе партнеров исходя из интересов воспроизведения социальной нормы организации популяции. Общность по «джаму» выступает подразделением эпигамной общности, как «локальной», так и «большой», «всерегionalной», где в пределах исторического и пространственно-социального континуума сложилась единообразная система соответствий, а каждой «джаму» одного блока, одной секции популяции соответствует вполне конкретная «джаму» другой (с тем же статусом, положением), и эти «джаму» полностью взаимозаменяемы.

Мои многочисленные проверки в полевых условиях в принципе не опровергли почти первоначально сделанный (еще в 1972 г.) вывод о том, что в Республике Мали и в прилегающих регионах с близким населением общности по «джаму» выступают главным доступным наблюдению системообразующим объединением для общественных процессов в традиционной жизни. Это своеобразный «скелет», «код» всей социальной системы, целостного объекта — «общества». Понять принципы функционирования «джаму» — значит понять социальные основы образа жизни бамбара и их обширного окружения. Можно сказать, что «джаму» — это социальные формы организации популяционного множества. Через это воспроизводство общества как популяции, человеческого множества воспроизводится и вся система основных общественных группирований. Каналами этого процесса производства и воспроизводства общественной системы и служат общности по «джаму».

Проникая почти во все сферы общественной организации, общности по «джаму» обеспечивают устойчивое организационное единство общества как по вертикали, так и по горизонтали. При этом к горизонтальным связям можно отнести взаимодействия в пределах одного уровня модели, например между отдельными «ду» или «дугу» (где соответствующие звенья иерархии еще и маркированы принадлежностью к соответствующим производным общностям по «джаму»). Вертикальные связи по «джаму» находятся в диалектическом единстве с горизонтальными, ибо, пронизывая всю общественную систему сверху донизу, именно так обеспечивая максимальный охват общности по «джаму» в пределах всей популяции, всего континуума единообразных форм общественной жизни региона, тем не менее в пределах каждого уровня иерархии, в каждом горизонтальном «срезе» общности по «джаму» будут иметь свою, свойственную этому уровню реализацию. Так, все Кулибали (одна из основных «джаму» бамбара) — родственники, в каком бы уголке обширного региона они ни находились. И все Кейта (одно из «джаму» малинке) — их партнеры по «шуточному родству», т.е. участники единой эпигамной общности, родственники, но иной категории родства. В конкретной «ду», в конкретной «дугу» их отношения могут иметь специфику, определяемую функциональными особенностями, ролями, характерными именно для данного звена. Скажем, Кулибали относятся к вершине социальной иерархии бамбара и прежде всего той ее сфере, что напрямую связана с соотношением общностей по «джаму». Однако в «ду», маркированной статусно более низкой «джаму», женщина Кулибали,

будучи замужем за кем-то из мужчин этой семьи, станет определяться в своих социальных ролях и предпочтениях не по своей «джаму», а по статусу «жены/жен» с уточнением поколенного статуса: «матерей» или «бабушек» и т.п. Равно и в «дугу», основанной представителями статусно более низкой общности по «джаму», чем Кулибали, даже при наличии в этой «дугу» групп Кулибали прерогатива власти будет у «ду» основателей, а не у Кулибали. То же и на уровне «кафо» и «мара». А в совещательных органах у всех голос будет равный безотносительно к принадлежности по «джаму».

Следует подчеркнуть, что системное изучение феномена «джаму» только началось даже в мировой науке. Поэтому нерешенных, неисследованных вопросов здесь больше чем достаточно.

Структура организации воспроизводства общественного разделения труда — касты. Если продолжить рассмотрение общественной жизни бамбара в аспектах производства и поддержания жизни, то понятно, что по сути образ жизни бамбара опирается на популяционное взаимодействие и на общественное производство. В социально-нормативном оформлении популяционного взаимодействия, а вслед за ним в формировании соответствующей структуры общества исключительную роль играют общности по «джаму». С ними же напрямую связана и основная ячейка жизни и производства «ду». Каждая «ду» имеет весьма жесткую хозяйственную специализацию: земледелие или ремесло, притом что большинство населения занято в земледелии. Однако состоявшееся общественное разделение труда и сложение на его почве комплексной хозяйственной системы привели в сфере социального оформления производства к появлению кастовой системы. Эта система наряду с организующей вертикалью общностей по «джаму» в популяционном аспекте общественного процесса создает еще одну вертикаль — в производственной (хозяйственной) организации. Эта вертикаль представляет общество как иерархическую систему. Вершину занимают «хорон» — «благородные», земледельцы, воины. Занятие земледелием считается не столько престижным, сколько «нормальным». Поэтому, например, при этнической идентификации нередко в ответ звучит не ожидаемое европейским исследователем «бамана», т.е. бамбара, а «сенекела» — земледelec. Этническое и хозяйственное тесно связаны в регионе — об этом уже шла речь.

Этим «земледельцам» в науке (со ссылкой на стандарты восприятия населения) принято противопоставлять «людей каст», т.е. группы («ду») специализированного труда: разные категории ремесленников

и гриотов (музыкантов-сказителей) — «ньямакала». Кастовыми эти группы называются по причине их эндогамности. Как и в других случаях, здесь популяционное воспроизводство не столько жизни, сколько соответствующей общественной функции.

Строго говоря, «ньямакала» категориально выпадают из СОР и СОПВ в рамках земледельческого населения Западного Судана. У них свой/свои СОР и СОПВ, своя/свои «эпигамные общности». Интегрирующим фактором в их единстве в целостных общественных системах с земледельцами может выступать дополнительность в комплексных хозяйственных системах, а с нею — совместное проживание с земледельцами, совместное участие в общественной жизни (структуры управления, культовая и обрядовая сфера и т.п.). Однако эти в принципе верные построения имеют в реальной жизни отклонение от абстрактной схемы: некоторые общности по «джаму» могут включать как земледельцев «хорон», так и «ньямакала». Для примера можно привести Камара, Сиссоко и т.п. И хотя брачные отношения между Камара-«хорон» и Камара-«ньямакала» неприемлемы, тем не менее «перемычка» между группами, пусть на знаковом уровне, существует, и надо отдельно выяснять ее мотивы.

Если следовать принципам нормативности браков в механизме воспроизводства групп с хозяйственной (в целом трудовой) специализацией, то заведомо как большую «касту» надо рассматривать и самих земледельцев. Но также под те же принципы воспроизводства через популяционные процессы подпадают и фульбе-скотоводы (как и прочие скотоводы), экономически и тем более через браки интегрированные в одни общественные коллективы с земледельцами. Но их в ряду «ньямакала» не рассматривают.

Элементом образа жизни, отчасти сопряженным со сферой труда, выступает феномен «рабства». Интегрированные в общественные структуры прежде всего на уровне «ду» представители социальной категории «джон» (условно «рабов») имеют свой, относительно самостоятельный СОПВ, а с ним и его выражение в СОР, который частично совпадает, частично «перекликается» с СОР интегрирующей группы (на правах «младших родственников»). При этом «джон» имеют хозяйственную специфику, обладая некоторой экономической самостоятельностью по отношению к интегрировавшему их коллективу, как то: возможностью работать не только в «общий котел», но и на себя. Но наряду с женщинами-«хорон» мужчины и женщины-«джон» чаще занимаются огородничеством, чем также участвуют в общественном разделении труда, но и сближаются друг с другом по фор-

мальному показателю неполной включенности в реально действующую целостную общественную систему на уровне «ду» (в горизонтальном плане) или той же земледельческой группы (единицы общественного разделения труда в вертикальном плане).

Интегрированные чужаки — «рабы» — увеличивали массу общественного коллектива, множественное его выражение — жизненную силу коллектива — самой своей интеграцией, расширяя его жизневоспроизводство. В то же время, поскольку интеграция (чаще насильственная или «долговая», т.е. как трудовая компенсация) касалась в основном трудоспособных категорий, то следствием ее выступало и увеличение массы продукта, идущего на поддержание жизни. То есть опять же приумножалась жизненная сила коллективов. Отсюда, возможно, и двойственный статус «джон», которые, с одной стороны, имеют неполный нормативный статус «членов социума», но, с другой — в некоторых, особенно магико-ритуальных, сферах пользуются особым почитанием как носители специфических сил. В соответствии со стереотипами мышления населения несложно предположить, что подразумеваются как раз «жизненные силы», которые и так лежат в основе всей ценностной системы общества.

Как бы то ни было, но, если считать безусловным феномен воспроизводства основных популяционных и производственных групп через механизмы популяционного же воспроизводства, через «брачно-семейные отношения» жестко нормированного характера, очевидно, что «джон» также следует рассматривать как замкнутую эндогамную группу, близкую к ограниченному СОПВ, но с более широким СОР, в целом подпадающую под определение «касты». Там же оказываются и земледельцы-«хорон», и кузнецы-«нуму», и гриоты-«джели». А все общество становится кастовым.

В практической жизни эта обособленность находит свое выражение и в топологии (расположении в пространстве) — в пределах тех же «дугу», и в поведении — у разных групп есть свои поведенческие стили, и в специфике фенотипов (антропологических особенностей).

Принимая во внимание, что общности по «джаму» выступают в качестве подразделений всех «эпигамных общностей» в пределах региона, становятся понятными релевантность, соотношенность и совпадаемость структур по «джаму» и кастовых структур в регионе.

Социальная структура и политогенез. При всем нормативном стремлении к воспроизведению реально действующей системы максимально полно и адекватно со стороны самих обществ Западного Судана

элементы новизны, эволюции неизбежно присутствуют, возникая и интегрируясь в традицию.

К факторам социальной эволюции, безусловно, следует отнести и природные процессы, глобальные и локальные, требующие адаптации, приспособления со стороны людей в процессе жизни. Это, к примеру, процесс обезвоживания среды обитания под воздействием расширения Сахары. Это и обезлесение пространства жизни в результате хозяйственной жизни самих людей. Это и сокращение фауны под влиянием тех же факторов. Феномены, которые сами, являясь следствием каких-то процессов, в конкретном раскладе движущих сил выступают в качестве побудительной причины социальной эволюции.

Ее огромный потенциал оказался заложен в деятельности самих людей и, в частности, в развитии в регионе общественного разделения труда: скотоводство и земледелие, земледелие и ремесло. Расширившийся на этой базе обмен, развитие производства и воспроизводства породили некоторые формы накопления, производства на обмен, а затем и на продажу, т.е. торговлю. В последней значительную роль сыграли трансрегиональные связи, прежде всего с экономически и социально «убежавшими» далеко вперед в формировании «вторичных систем» обществами Северной Африки, с большим культурным Средиземноморским регионом.

Процесс накопления проходит через изменение и дополнение функций элит, через приобретение ими функций распределения, распоряжения общественным состоянием к узурпации этих функций конкретно-временным элитным группированием, которое вместо наследования этих функций по прежней норме (например, ротации поколений) передает их (например, на принципах «генеалогических») через навязанное сужение коллектива «родственников». Накопление власти и богатства в Западном Судане, выделение жестких иерархических структур общественной организации с нарастающими к вершине властными и экономическими возможностями, выделение узких «элит», обладающих прерогативой принятия решений, напрямую сопряжены с обменно-торговыми отношениями. Причем часто, если не чаще всего, важно не само богатство, не сама власть (в числе подданных, податных слоев и т.п.), а престиж, магия возможностей, силы, выступающая как проявление магии жизненной силы тех или иных коллективов (прежде всего властных), олицетворением которых были те или иные правители.

Обычная «дуга» в пределах обширной экологической ниши, позволяющей интенсивные обменные, транспортные и информацион-

ные потоки, при нарастании подобных тенденций приобрела стимулы к замене векторов самодостаточности в воспроизведении и поддержании жизни, к размыканию связей, расширению контактов и влияния, борьбе за лидерство в «кафо». Смена же гомогенных связей в «кафо» на иерархические превращала эту единицу общественного процесса в «мара», тем более потому, что накопление силы было сопряжено с формированием силовых структур — инструмента насилия, т.е. соответствующих вооруженных отрядов. Концентрация общественной силы, общественной воли, направленная на трудовой процесс, на природу, сменялась не меньшим, если не большим усилием по отношению к себе подобным коллективам. И опять же здесь не последнюю роль сыграли трансрегиональные связи, которые не только подпитывали «элиты» и делали возможным еще одно общественное «псевдоразделение» труда — по отчуждению чужого труда и продукта чужого труда, но и формировали заказ на образование и закрепление такой функции в интересах обеспечения инфраструктуры трансрегиональной торговли.

Функции военной силы, военных формирований достаточно органично могли выступить продолжением функций молодежных отрядов хозяйственной взаимопомощи «тон», выступающих следствием и конкретным воплощением структур половозрастной стратификации. Это группы формального и неформального общения молодежи обоих полов, заключения знакомств, параллельного воспитания и подготовки к браку, группы совместного земледельческого труда в интересах общественных коллективов звена «дугу — кафо», обеспечения обрядовой деятельности в этом же звене, а также совместных усилий по формированию «фуру-фен» — брачных выкупов, необходимых членам мужских групп для заключения брака и статусного роста. (Кстати, брачный выкуп имеет вполне конкретный набор предметов, а посему может быть задействован в музейной работе.)

При повышении роли военного фактора отряды юношей становятся воинством. Структурной основой в таком случае выступают охотники, члены охотничьих союзов, со своей иерархией и навыками собственно боевых действий. Они — элита воинства, чаще всего принадлежащая к более старшим социально оформленным поколениям. По некоторым сведениям, в том числе и полученным мною в полевых условиях, наряду с деятельностью объединений охотников «донсо-тон» военная функция может быть сопряжена и с деятельностью некоторых тайных союзов бамбара, например, с Комо

или Джо. Однако вопрос этот требует более углубленного изучения (с учетом его деликатности, сложностей получения достоверной информации).

Как бы то ни было, базой для реализации военной функции выступает объединение нескольких поселений «дугу» с выраженным лидерством одного из этих поселений, вождь которого является и военным лидером всей общности «мара». Он приобретает особый титул «манса», который отличается от «гражданских», вернее, невоенных титулов традиционных лидеров.

Здесь вновь уместно вернуться к музейной тематике, поскольку материализация, о веществе социальных взаимодействий в виде знаковых, символических предметов распространена повсеместно и в большей степени, чем ранее излагавшиеся формы социальных условий жизни, непосредственно зрима и показательна. Так, именно атрибутика власти у бамбара говорит о безусловной связи с охотничьими аксессуарами. Поэтому если Д.А. Ольдерогге увидел в эпосе о Сундиате то, что соперником героя-вождя земледельческого социума выступает «царь-кузнец» [Ольдерогге 1969: 177–185], то следует к этому добавить, что сами эпические соперники — воины-охотники. В коллекциях МАЭ содержится немало материальных свидетельств такой обусловленности (см. колл. № 1688, 6707, 6711 и др.). Достаточно упомянуть вновь копья как символы власти у бамбара из собрания МАЭ (№ 6796-7, 13, 14 и т.д.). На доисламском этапе вызревания властных отношений именно охотничья атрибутика, в частности в одежде, выступала безусловным знаком социального статуса лидера — вождя и предводителя войска. В чем-то это напоминает армейские мундиры российских императоров, включая полковничий Николая Второго, френчи А.Ф. Керенского, Л.З. Троцкого, И.В. Сталина и т.п. Только с массовым распространением ислама в конце XIX в. и на протяжении XX в. облик вождя, лидера начинает сопрягаться с исламской атрибутикой и, в частности, с облачением в одежды по североафриканской магрибинской традиции, а по мере расширения связей с центрами ислама на Аравийском полуострове — с типовой одеждой исламской знати.

Типичным образцом такой традиционной и внешне не слишком необычной для данной среды одежды лидера могли бы служить и вполне незамысловатая охотничья рубашка № 6796-75, и близкие по относительной скромности головные уборы охотников типа № 6711-123. Хотя в собрании МАЭ имеются и более сложные предметы одежды охотничьего обихода, которые с безусловностью могли бы высту-

пать знаками не только охотничьей или военной доблести, но и власти и управления в обществе. Достаточно упомянуть головной убор № 6711-121.

№ 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» (ср. с информацией по № 6711-161). Цвет, видимо, в целом связан с магико-ритуальной одеждой, но особенно с одеждой охотников как маскировочной, совпадающей по фоновому восприятию с цветовой гаммой саванны.

Народ — малинке (Сигури).

№ 6711-123. Головной убор охотничий. По форме напоминает берет. Связан из хлопчатобумажной нити, окрашенной в светло-коричневый цвет — вариант характерного для охотничьего облачения цвета «варанинкалама». Вязание представляет в результате специфический полуобъемный орнамент: радиальные плетения, идущие от кромки шапки, сменяются концентрическими кругами, вторящими основному округлому очертанию шапки. Внутри этого кольца на макушке образуется крестообразное навершие. По кромке пришита бахрама из кожи.

Представляет собой характерный головной убор охотников бамбара. Подобные головные уборы часто встречаются у охотников района Бамако, Кати и т.д. Можно задаться вопросом, не повлияли ли на появление подобного рода головных уборов у охотников армейские береты французской армии. Повод задаться таким вопросом есть. Это и удивительное совпадение формы шапки и берета, и совпадение зоны их распространения с центрами дислокации французских гарнизонов в этих пространствах, и факт воинской службы многих охотников во французской армии в колониальное время. Даже отороченная кожей кромка совпадает с устройством берета. Впрочем, это может быть чисто функциональное совпадение.

На языке бамбара называется «донсо-фугулан» или «донсоу ка фугулан».

Приобретено на проспекте Нации в Бамако в 1972 г. за 200 малийских франков.

Полевой № 63.

Диаметр около 22,0 см.

Сохранность удовлетворительная. Сильно загрязнен. Кожаная бахрама обветшала.

Народ — бамбара.

В обиходе охотников бамбара имеется до десятка разновидностей шапок, отличающихся по крою и характеристике владельца. В основе большинства из них лежит либо ромб, либо прямоугольник. Ромбовидные шапки охотников восходят, вероятно, к универсальной шапке «бамада», которую носят все молодые люди после прохождения посвяжительного обряда. Шапки такой формы носят все старики, в том числе и вожди деревень, для которых эта чуть модифицированная «бамада» выступает в числе атрибутов власти.

№ 6711-121. Головной убор охотников-колдунов. Представляет собой ромбовидную по силуэту шапку из хлопчатобумажной ткани с ремешком, соединяющим нижние края. На шапку спереди нашиты рога антилоп (две пары и один рог). Ткань пропиталась каким-то составом органического происхождения (видимо, кровью). Происходит из Беледугу, где охотники имеют особую славу за свои магические познания. На языке бамбара называется «кунгоро банфла» или «сома морибау ка фугулан» (т.е. соответственно «шапка для леса» и «шапка больших жрецов-«сома»).

Приобретено на проспекте Нации в Бамако у Кадара Конате по прозвищу «Ноно» 12 августа 1973 г. за 1500 малийских франков.

Полевой № 43.

Высота 45,0 см; ширина 24,0 см.

Сохранность плохая. Ткань истлела. Рога оборвались.

Народ — бамбара.

№ 6707-52. Шапка вождя («фама ка фугулан»).



Изготовлена из грубой хлопчатобумажной ткани ручного прядения и выточки. Окрашена в характерный цвет охотничьей одежды — «варанинкалама». Имеет в основе ромбовидный крой шапки «бамада». Края отогнуты кверху. Расшита красными, белыми, черными и желтыми хлопчатобумажными нитками фабричного производства. Внутри надпись черными чернилами «Колокани». Можно предположить, что она ошибочна, т.к. создатель шапки Монзон Джара происходит из Джоила. А это часть ареала бамбара.

Из объяснений изготовителя следовало, что шапка отражает тип головного убора традиционных вождей, что, собственно, и следует из наличия титла «фама» («вождь, царь») в названии шапки.

Приобретена во время второго Фестиваля молодежи Мали у изготовителя Монзона Джара (63 года) из Джоила.

Высота 17,0 см; диаметр 24,0 см.

Сохранность удовлетворительная.

Народ — бамбара.

№ 6796-64. Шапка вождя деревни. Изготовлена из хлопчатобумажной ткани, состоящей из сшитых точек (каждый шириной около 13,0–14,0 см). В основе покроя лежит шапка мужчин, прошедших обряд посвящения — «бамада». Для этого вида головных уборов характерен ромбовидный покрой. В данном — непрошитые углы ромба вывернуты наизнанку, за счет чего образуется общий вид конического колпака. Вершина конуса-колпака истлела. Загнутые наружу углы ромба расшиты орнаментом из хлопчатобумажных нитей того же цвета, что и сама шапка. Однако орнамент виден из-за своей рельефности, достигаемой тем, что ткань между двумя швами собирается в складку. Орнамент геометрический, в виде параллельных ломаных линий. По кромке угла нашит плетеный шнурок из таких же нитей, образующий петлю на вершине угла. К нижней кромке шапки пришита полоса из кожи. Видимо, с одного из боков шапки к ней был пришит какой-то предмет (амулет со снадобьем или с мусульманским текстом-заговором). Судя по более светлому пятну на поверхности шапки в этом месте, он был прямоугольным, подшит к шапке кожаными шнурками, обрывки которых сохранились.

Шапки такого типа носились вождями деревень («дугу-тигиу») или другими представителями нотабилитета деревни. Могли они принадлежать и охотникам (в таком случае не исключено, что нашитый предмет был зеркалом).

Приобретено на проспекте Нации в Бамако у Кадара Конате (по прозвищу «Ноно») в декабре 1973 г. за 100 малийских франков.

Полевой номер A139.

Высота 33,0 см; ширина 23,0 см.

*Сохранность плохая. Сильно истлела (верх, кожа).
Народ — бамбара.*

Несомненный интерес могут представлять и природные предметы из урочищ, сопряженных с событиями эпических повествований либо со свершением обрядовых действий системы властно-управленческих отношений. В дополнение к ранее приведенным материалам по социально значимым природным объектам, связанным с легендами о политогенетических процессах в истории региона, в формировании потестарных и раннеполитических образований «государств», «держав», «ранних королевств», «империй» и т.п., можно упомянуть еще один предмет из коллекций МАЭ, относящийся к символически значимому холму в центре города Сикассо — столице исторической области Кенедугу.

№ 7216-20. Камень с вершины холма Джон-футу (яз. бамбара) или Мамелон (фр. яз. — «сосок»), находящегося в центре города Сикассо. Мамелон выступал в колониальное время общественным и туристским центром Сикассо. Однако посещение холма 3 июля 2002 г. дало мне несомненные факты того, Мамелон — Джон-футу был и остается «дасири» (яз. бамбара) города Сикассо, т.е. магическим охранителем места. В интересах дальнейших возможных исследований, а также во имя пополнения ранее начатого фонда образцов пород с почитаемых природных объектов в «стране бамбара» я счел целесообразным подобрать один из типичных камней с вершины Джон-футу, найденный мною вблизи жертвенника для почитания святыни.

Образец подобран 3 июля 2002 г.

Длина 2,6 см; ширина 1,8 см.

Социально значимый природный объект.

Народ — бамбара.

Применительно к этому образцу породы можно добавить, что холм Джон-футу во второй половине XIX в. в период междоусобных войн и сопротивления французскому колониальному вторжению на юге ареала бамбара в зоне стыка суданского и гвинейского историко-природных массивов являл собой своеобразную природную цитадель. На этом холме в искусственно вырытом подземелье, в частности, располагался центр управления войсками Кенедугу времен правления Чеба и Бабемба Траоре, последних местных владык и военных вождей предколониальной эпохи, ныне, после обретения Республикой Мали

независимости, превращенных в культовые фигуры государственной идеологии. По моим наблюдениям 2002 г., комплекс жилых построек потомков этих ставших легендарными эпонимов располагается неподалеку от холма Джон-футу.

С развитием военной функции и параллельным обособлением элит справедливо увязывать развитие обменно-торговых отношений как одного из важных условий и стимулов этого процесса. Война за захват урожая до поры до времени играла большую роль, чем война за захват угодий (разве что если речь шла об очень выгодных и уже занятых). Но популяционные проблемы, связанные с удержанием оптимальной массы общественных коллективов и соотношением производящих и непроизводящих категорий внутри них, способствовали развитию «рабства», в данном случае насильственного расширения коллектива за счет инкорпорации извне «носителей труда»: «джон» (они же — «носители дополнительной жизни»). Впрочем, об этом речь уже шла, и при такой направленности и в таком масштабе процесс вряд ли серьезно выходил за рамки Архаики, пусть и достаточно поздней.

Однако как минимум с эпохи западно-суданского «средневековья», т.е. времени интенсивных контактов с исламским Средиземноморьем и эпохи существования таких значимых явлений общественной жизни региона, как Древняя Гана, Древнее Мали, Сонгайская держава и т.д., возникает внешний спрос на «рабов», уже ставших в некоторой степени социальной реальностью жизни обществ региона. «Джон» из формы носителей жизни (как прямой производительной силы, источника натурального продукта) превращаются в товар, в опосредованный дополнительный источник существования, а то и в прямой «продукт» как бы трудовой деятельности общественных коллективов: военных захватов. В таком случае жизнь элит становится во многом зависимой от успеха подобных форм деятельности, и войны за захват рабов постепенно превращаются в приоритетную форму, в способ существования «мара» региона, борьбы между ними, укрупнения и дробления образований типа «кафо», само существование которых во многом определяется природообусловленными формами производства с целью поддержания жизни. В регионе воцаряется полоса нестабильности, войн всех со всеми за контроль над торговыми путями и «зонами охоты» (за рабами).

Следует признать, что именно в ходе этого процесса бамбара и выходят на историческую арену как некоторая стабильная величина в меняющейся конфигурации региона, центром которого выступал

город Сегу (по сути система поселений в прибрежной зоне Нигера). Они «оседлывают» коммуникации в сторону атлантического побережья, контролируют и обеспечивают потоки рабов в этом направлении. Для их «супер-мара» (Сегу, Каарта, Мегетан, Кенедугу и т.п.) война оказывается источником устойчивого внеземледельческого продукта, превратившись в фиктивную производительную функцию, что в конце концов приводит к середине XIX в. после всплеска формирования элитных субкультур, возникших и укрепившихся на этой деятельности, к почти полному упадку и разорению реально производящих структур, к депопуляции региона.

В фондах МАЭ имеются материалы, позволяющие наглядно представить эти процессы: разнообразное оружие и снаряжение воинов-бамбара, разные по типу кандалы (ручные и ножные, индивидуальные), служащие для нейтрализации физической активности захваченных «рабов». В сочетании с предметами, выступающими в качестве символов и атрибутов власти, эти материалы говорят о процессе классообразования и генезиса государства в Западном Судане в пределах того природного, культурного, социального континуума, к которому принадлежат бамбара. С учетом же роли бамбара и направленности интересов собирателей соответствующие коллекции МАЭ по региону и построены на бамбарских материалах.

В ходе становления «вторичных» общественных систем региона на долю общностей по «джаму» выпадает особая роль «сшивки» мелких однотипных образований «мара» в обширные общественные системы вроде «Сегу», «Каарта» и других «субъектов» исторического процесса вплоть до «империй» Эль-Хадж Омара Талля, «государств» Ахмаду и Самори, с которыми столкнулись европейцы в ходе колонизации. Это оказывается возможным и неизбежным в силу предшествовавшей исторической традиции, наследия более ранних этапов социальной истории, политогенеза времен «средневековья» (Древняя Гана, Древнее Мали, Сонгайская держава), т.е. тех структур, к которым мифологически (идеологически) возводит себя «система джаму». На самом деле у нее более древние корни. Но для констатации состояния общественной системы предколониального этапа, а также ее сегодняшней реализации важно обратить внимание на то, что реальная дисперсность социальных групп в пределах пространственно-культурного континуума Западного Судана в сочетании с устоявшейся системой «соответствий» этих групп создает внеконъюнктурную базу единства связей во всем регионе. Это единство выступает как предпосылка и форма реализации популяционного единства в силу специ-

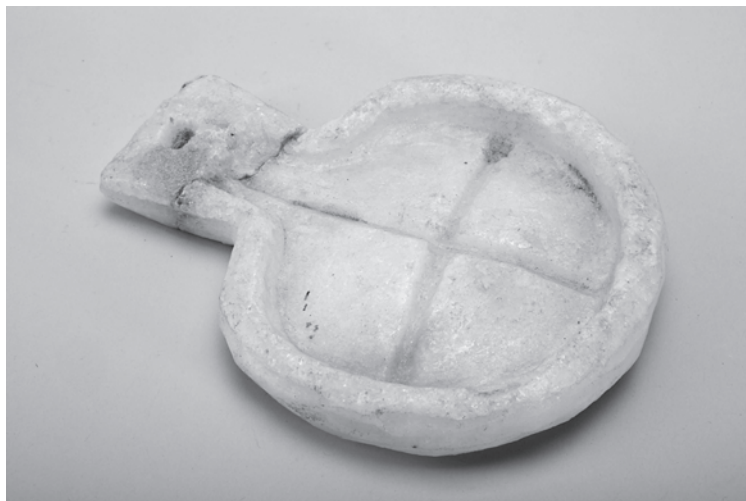
фики функций объединений по «джаму», а также в их отраженной форме — как «родственного» объединения. Таким образом, реальные и мнимые «родственные» коллективы, выраженные как «мезо» и «макро» СОПВ и СОР, неизбежно (в этом качестве) структурируются через взаимодействие общностей по «джаму» в их соответствующих локализованных подразделениях. А поскольку макроуровень «квази-СОПВ» и «квази-СОР» — все население региона, то подвижность конфигурации реальных «субъектов» исторического процесса не существенна: все происходит в пределах одной системы, действия одного «кода» «джаму» — захваты, противостояния, дробление и слияние общественных коллективов. Все происходит через пульсацию «родственных отношений» — отношений по воспроизводству жизни с устойчивой системой нормативного, социально признанного способа воспроизводства: брака, выступающего одновременно и залогом поддержания жизни через трудовую деятельность. Система «джаму», сопряженная напрямую и с системой кастового устройства в пределах регионального континуума, свою устойчивость на традиционном этапе продемонстрировала, например, с появлением относительно нового феномена — мусульманского священства. В зависимости от первичной связи с той или иной общностью по «джаму» вновь возникшие социальные группы сами воспроизводятся как подразделения СОПВ и СОР и чаще всего приобретают имена Сиссе или Туре. Таков, кстати, алмами Самори Туре, объединивший обширные группы населения региона в конце XIX в. на волне «джихада». Кстати, по моим полевым материалам, и крупнейший политический лидер эпохи борьбы за независимость Модибо Кейта по происхождению не имел отношения к Кейта, элитной общности по «джаму». Он оказался «причисленным» к ним, став представителем политической элиты.

Безусловно, действенность подобных стереотипов (в данном случае преимущественной роли «родственных» форм организации общества) говорит о незрелости «вторичных» структур общественного процесса.

Колониальный захват и новая государственность. Французская колонизация региона в конце XIX в. породила новые тенденции в направленности общественного процесса. Вероятно, они более радикально и глубоко воздействуют на глубинные стереотипы образа жизни автохтонного населения, чем это происходило до того под воздействием североафриканского (средиземноморского) центра формирования цивилизации. Новации, связанные со Средиземноморьем,

имели растянутый во времени характер и кодово более близкую к «первичной» систему образа жизни. Эти новации имели еще и относительно взвешенный по интересам характер, поскольку отражали потребности обеих сторон и прежде всего в вопросах жизнеобеспечения для жителей Западного Судана. Достаточно вспомнить широкоизвестную роль соляной торговли. Даже конфессиональное воздействие ислама на идеологические системы в пределах круга жизни бамбара стало сказываться, усваиваться и демонстрироваться в качестве престижного мировоззрения элит и всего населения лишь в ходе колониального периода и особенно после достижения независимости в 1960 г.

№ 6711-255. Черпак из каменной соли.



Видимо, материал происходит из соляных копий в районе Сахары (Тауденни — ?). При помощи острого режущего металлического инструмента (ножа) из плоского куска каменной соли, имеющего сложную слоистую структуру, бесцветного и полупрозрачного (типа белого кварца), ремесленник выточил предмет, имеющий в своей основной части округлую форму, неравномерную по контуру, а также выступ трапециевидальной формы. Округлая часть углублена на 1,0–1,5 см. На образовавшейся внутренней плоскости вырезаны крестообразно два углубления. Имеется сквозное отверстие для подвешивания черпака.

Видимо, после завершения резьбы поверхность черпака была обработана водой для удаления следов резца (ножа) и для лощения.

Приобретен во время второго Фестиваля молодежи Мали 12 июля 1972 г. в Бамако на экспозиции, посвященной области Гао, за 150 малийских франков.

Предмет представляет интерес как вещное подтверждение живучести традиций транссахарской соляной торговли, а также попыток актуализировать ее товарные возможности через создание новой сферы назначения помимо пищевого — поделочный материал для сувениров.

Полевой № 133.

Длина 17,0 см; ширина 13,0 см.

Выступающая трапецевидальная часть отбита и приклеена.

Народ — сонгаи (?), туареги (?)

№ 6711-256. Трубка телефонная.



Изготовлена из каменной соли. По технике изготовления, материалу, предназначению, применению и происхождению аналогична № 6711-255. По внешнему виду представляет собой два круга, соединенных друг с другом перекладиной. Внутри каждого круга имеется углубление с врезанным перекрестием. Перекладина также украшена врезанными пересекающимися прямыми. Имитирует внешний вид телефонной трубки.

Происходит из Томбукту. Отражает свойственную сонгаям технику обработки каменной соли, привозимой из копей Сахары еще со времен транссахарской караванной торговли. Автор — Иса Майга, сонгаи, 27 лет (на 1972 г.).

Сувенирная поделка для туристов. Приобретена 12 июля 1972 г. во время второго Фестиваля молодежи Мали за 200 малийских франков.

Полевой № 134.

Длина 23,0 см; ширина 8,5 см.

Сохранность хорошая.

Народ — сонгаи.

Приведенные только что предметы из коллекций МАЭ — прямые документы вторжения инородных элементов, в частности, в потребительной сфере (в данном случае каменной соли) в традиционный уклад населения бассейна Нигера и прилегающей саванны, которые делали его зависимым от внешних источников поступления подобного рода продуктов, разрушающих самодостаточность собственной хозяйственной системы. Вслед за такой зависимостью с неизбежностью шла зависимость культурная, социальная, политическая. В сочетании с имеющимися в МАЭ образцами самой соли в ее местной рыночной «порционности» (т.е. в ходовых объемных мерах) эти предметы свидетельствуют и о живучести традиции древних внешних связей и новейшей по времени приспособляемости локальных культур к их требованиям.

Для показа в вещах, относимых к культурному комплексу бамбара, эпохи, связанной с колониальной системой, у МАЭ возможностей не так уж и много. Однако несколько любопытных предметов имеется.

№ 6796-182. Пуговица форменная французская. Изготовлена из латуни фабричным способом — штамповкой. Круглая, в форме полусферы. На внешней стороне имеется эмблема в виде якоря, перекрещенных артиллерийских орудий и горящего фугаса. На внутренней плоской стороне надпись по кругу: «A.M.&Cie 20M Paris». Имеется ушко для нашивания пуговицы на одежду. Первоначально являлась пуговицей с мундира французских колониальных войск (скорее всего морской пехоты). Такого рода пуговицы население Западного Судана активно использовало в качестве подвесок (или по прямому назначению) на ритуальной одежде.

Приобретена на Большом рынке Бамако 14 ноября 1973 г. за 100 малийских франков.

Полевой номер А9.

Диаметр 2,0 см.

Сохранность удовлетворительная. Налет окислов.

Европейское производство (Франция).

№ 6796-183. Пуговица форменная английская. Изготовлена из латуни фабричным способом — штамповкой. Круглая, в форме полусферы. На внешней стороне изображение звезды Ордена Подвязки с надписью «Noni soit qui mal y pense» («Пусть будет хуже тому, кто об этом плохо подумает») — девиз Ордена Подвязки. На оборотной плоской стороне надпись: «W.Dowler&Sons.Birm-m» — Бирмингем. Имеется ушко для нашивания пуговицы на одежду. Первоначально являлась пуговицей с мундира английских

колониальных войск. Такого рода пуговицы (ср. с № 6896-182) население Западного Судана активно использовало в качестве подвесок (или по прямому назначению) на ритуальной одежде. Ср.: № 6796-90, 91, 92, 94–98.

Приобретена на Большом рынке Бамако 14 ноября 1973 г. за 100 малийских франков.

Полевой номер А10.

Диаметр 3,5 см.

Сохранность удовлетворительная. Налет окислов меди.

Европейское производство (Англия).

№ 6796-75. Замок (типовой) для ставен учреждений и жилых домов колониальной эпохи в виде антропоморфного изображения. Относится, видимо, к эпохе колониальной застройки Бамако, Кати или Куликоро. Представляет интерес то обстоятельство, что этот предмет попал в иную сферу, а именно — в круг предметов традиционной культовой практики и быта. Он и выдавался за таковой торговцем.

Приобретен в 1980 г. на Большом рынке Бамако у Удаса Бачили.

Длина 21,0 см; ширина 9,5 см.

Сохранность удовлетворительная. Коррозировано.

Колониальная городская культура.

№ 6855-23. Фигурка Богоматери (см. вклейку).

Изготовлена из единого куска дерева. Изображает женскую фигуру в ниспадающих складками одеждах. Руки молитвенно сложены. У ног на подставке, близкой к полусфере, изображена змея. В данной фигуре заключено интересное сочетание африканской и европейской традиций иконографии.

По словам торговца, фигурка происходит из Кита. Однако, по атрибуции Бубакара Траоре, это фигурка из Кучала. В порядке комментария, надо отметить, что это достаточно далекие уголки ареала бамбара. Впрочем, проверить эту информацию не представляется возможным, ибо в обоих населенных пунктах работали католические миссии, а по стилистике локальных наслоений на этот образ критериев различения просто нет.

Приобретена на проспекте Нации Бамако 11 мая 1980 г. у Ласине Сумбу-ну за 2000 малийских франков.

Высота 44,5 см; ширина 14,5 см.

Сохранность удовлетворительная.

Народ — бамбара.

В этом отношении радикализм насильственного включения традиционной культуры в систему «индустриального общества» трудно пере-

оценить. За истекшие сто лет многие элементы культуры, описываемые первыми исследователями, отошли в прошлое. Так, резко сократилась хозяйственная приложимость «родственных» отношений. Да и в целом СОР, вероятно, имеет тенденцию к сужению и трансформациям, отражающим угасание группового, коллективного характера популяционно-хозяйственных отношений. Аналогичные преобразования происходят в СОПВ, связи в котором приобретают более случайный, выпадающий из прежних норм характер, трансрегиональных отношений. В качестве рамок популяции (СОПВ) более отчетливо начинают выступать границы государств региона. В хозяйственном подкреплении воспроизводства жизни все большую роль играет не первичная хозяйственная специализация «родственных» коллективов, а индивидуальные отношения брачных партнеров и их собственные материальные ресурсы жизни, связанные с действием экономик рыночного типа. Роль общностей по «джаму» как организующих систему общественного взаимодействия резко снижается. Сами общности по «джаму» как подразделения «эпигамных общностей», структурные элементы организации популяции теряют свое значение, распадаясь на узко региональные, локальные и еще более ограниченные группы, имеющие тенденцию превратиться в привычные для европейцев «семьи».

За тридцать четыре года диапазона в собственных полевых наблюдениях я имел реальную возможность отследить многие из этих тенденций. В то же время их переоценка представляет собой другую крайность. До тех пор пока природная составляющая общественного процесса не утратила своей определяющей роли, подобного рода новации будут оставаться более или менее поверхностными, хотя и важными. Власть традиции еще очень сильна и в хозяйственной жизни, и в нормах популяционного воспроизводства, и в самой ментальности населения.

Однако на стороне новационных тенденций новый феномен, порожденный колониальной эпохой. Это современное государство, которое по сути продолжает функции колониальной администрации по отношению к собственному населению, принудительно втягивая его в «индустриальное общество», в формы жизни, ориентированные на стандарты повседневности западного общества. В качестве компенсации мировоззренческой неадекватности этой политики государство часто прибегает к утверждению своего рода «государственного ислама», когда ислам начинает играть роль и проводника идеологии, и квазимировоззрения элит, которые в такой форме могут совпасть с привычным и стереотипным для широких масс и социальных групп.

Место бамбара в современной Республике Мали. Бамбара сохраняют исключительную консолидирующую роль в современной Республике Мали. Эта роль предопределяется и численностью, перевесом «массы» в населении страны. Но еще большую роль, включая и распространенность языка, фактически выступающего в качестве неофициального языка общения государства, играет историческое участие бамбара и их предков, родственных этнических групп как в установлении традиций государственности в регионе, так и в управленческих и силовых структурах колониальной эпохи. Бамбара долго еще будут сохранять это лидирующее положение.

Однако некоторые тенденции, порожденные вхождением в процессы глобальных и трансрегиональных отношений, вносят определенные нюансы в свойственные бамбара роли и в масштабы их реализации. Так, в ходе развития рыночного производства и как следствие ролей в международном разделении труда существенно изменился производящий сектор экономики Мали и, в частности, роль в нем земледельческого производства продуктов питания. Из лидирующей эта отрасль может стать вспомогательной по причине того, что на первое место претендует все более и более активное производство технических культур: арахиса и хлопка. Земледелец-кормилец бамбара теряет прежний вес и авторитет в современном обществе. Скажем, кузнец-«нуму», занявшийся промышленным предпринимательством, сильно «теснит» земледельца. А торговец-«джула» или сонгай, фульбе, сонинке может приобретать (по нарастающей) влияние, превосходящее возможности воина, земледельца, охотника из среды этноса-основы государственной жизни. Более того, нетипичные для земледельцев формы экономической деятельности оказываются более доходными в новых условиях. К тому же исторически сложившаяся низкая предприимчивость земледельцев-бамбара — следствие вековой потребности воспроизводить традицию — оказывается тормозом в приобщении к новациям, отбрасывает бамбара на периферию общественного процесса, стремится отеснить их от первых ролей. Впрочем, это тенденция, и у нее могут быть свои пределы возможной реализации. Пока она заметна в проявлениях «этнического самоосознания» ряда культурных групп населения страны: фульбе, сонинке, догонов, хасонке, туарегов, сонгаев. Иногда этой тенденцией пользуются внешние силы. Так было 10–15 лет назад при попытках создания так называемого «государства Центральной Сахары».

Перекосы в государственной политике в связи с межэтническими конфликтами, часто искусно раздуваемыми, могут угрожать целост-

ности малийского государства. Именно поэтому осознание стабилизирующей, цементирующей роли бамбара, деликатная, полная достоинства ответственность самих бамбара в реализации своей роли долго еще будут залогом мира и благополучия в стране. Причем процесс этот, скорее всего, должен подразумевать и постепенное формирование «малийской культурной идентичности», в которую всякий этнос, в том числе и бамбара, будет вносить свой неоспоримый и признанный вклад.