

формы и в какой-то части вербализуется под влиянием внутренних импульсов культуры. В повседневной жизни «ду», «дугу» в условиях обмена информацией на кочующих в пределах «кафо» рынках в общении смежных поколений, среди сверстников звучат пояснения, наставления, описания и прочие «тексты», обусловленные решением насущных задач. То, что именно так в основном проявляются общности реализации бытового сознания и каналы его воспроизводства самоочевидно, поскольку производство и воспроизводство жизненного процесса, популяции и культуры, всего общества происходит у бамбара именно в этих коллективах. Важными формами реализации бытового сознания, выносящими на поверхность коды мышления, оперирования отраженной действительностью, выступают пословицы и поговорки, сентенции, варианты максим и афоризмов. Они — прямые свидетели «здорового смысла». Но они же — решающий аргумент стереотипности мышления, отражения и поступков. Грубо говоря, опровергнуть аргумент какой-то пословицы можно только аргументом пословицы, но с иным выводом, эмоционально, образно следующим из близкого по образному ключу текста. Подобного рода навыками в повседневной среде обладают, как правило, люди старших поколений, а в соответствии со сказанным выше — и относящиеся к высоким эшелонам посвящения.

Однако у бамбара, да и во всем культурном и социальном континуме, о котором идет речь, имеется социальная группа, профессионально специализирующаяся на устном творчестве, на воспроизводстве и обновлении устного фольклора во всех его проявлениях. Это гриоты («джели»). Воспроизводя фольклор в бытовых и обрядовых ситуациях, гриоты фактически внедряют и корректируют в эксплицитной форме основы и проявления фрагментов и блоков имплицитного целостного обыденного сознания, опирающегося на все тот же сокрытый как вербализуемая целостность в недрах подсознания, бессознательного «здоровый смысл». Хотя для исследования, опирающегося на владение языком и на знание культурного контекста, эти явления «вычислимы», реконструируемы.

Природные ритмы и природные силы

Можно бесконечно возвращаться к теме бамбара как людей в системе природы. И исчерпать эту тему будет крайне сложно применительно к данной культуре, поскольку это ее фундамент. Возьмусь утверждать, что бамбара не только объективно зависимы от природ-

ных процессов, их колебаний, циклов, вероятностей, но и субъективно — осознанно и неосознанно для себя — подчиняют ритмы, колебания, циклы общественной жизни природным процессам.

В какой-то мере об этом речь уже шла в разделе «Природные основы образа жизни». И в то же время следует еще раз подчеркнуть, что при рассмотрении физического мира, пусть даже в его отраженной у бамбара форме, нам трудно, практически невозможно преодолевать привычные для современного общества идеи, категории, постулаты. Наверное, в реконструкции целостных картин такого рода явлений в мировосприятии бамбара следует хотя бы наметить акценты видения, дабы избежать навязывания того, чего нет. Из «несстыкровок» представлений можно пытаться строить целостную «альтернативную» модель по принципам непререкаемой для нас логики и с соблюдением понятных нам причинно-следственных связей. Но такая схема останется в лучшем случае «конструктом» науки, ее реальностью, но не реальностью жизни, реальностью бамбара. Таковая, безусловно, отличается от реальности образа бамбара.

Например, привычное для нас понятие «воздух» как «окутывающая земную поверхность субстанция, оболочка (содержащая смесь газов... и т.д.)» в языке бамбара выражается словом «финье», собственное значение которого — «ветер». Если приложить эти факты к натурфилософским представлениям о мире, где «воздух» занимает одно из опорных положений, то «ветер» — более частное понятие. Хотя глубинно это «воздух в состоянии движения», на уровне обыденного сознания это всего лишь одно из состояний погоды. То есть при помощи последовательных экстраполяций можно в бамбарском «финье» дойти до натурфилософской категориальности, но скорее это будет натяжкой. Впрочем, и русское «воздух» близко к «вздох». И тогда логика семантических реконструкций показывает аналогии в формировании понятий, переходящих или уже перешедших в натурфилософские абстракции. Но у бамбара «вздох» — это «ньон», куда более далекий лексически от «финье», чем «вздох» от «воздуха» (зато сопоставимо со «вздох» и «ветер»).

Этот один из простейших случаев показывает опасности интерпретации мыслительных клише бамбара, переданных в данном случае языковыми средствами, без должной для адекватности эксплицирующей деятельности самих бамбара. Возьмем утверждать, что такая деятельность может возникнуть в данной культуре как ответ на европейскую и прочую «ученость». При этом неизбежно частичное заимствование правил и клише этой самой взаимодей-

ствующей учености. Так появляются «эрудиты», фактически использующие языковой и культурный материал, но в принципиально иной, не свойственной саморазвитию культуры и мышления парадигме. Такое влияние оказала, например, мусульманская традиция. Очень ярким проявлением ее влияния в рамках западносуданского культурно-исторического континуума вблизи от пространства жизни бамбара выступает распространившаяся в Гвинее в последней трети XX в. в исламской среде сусу и малинке традиция «Н'Ко». Она сопряжена с формированием на базе арабского языка не только письменности, но и понятий, толковых словарей, литературы, качественно новых языковых и культурных сред. В несколько иных формах аналогичный процесс, но пока в более слабом виде можно наблюдать и среди бамбара. Собственно в Мали пока традиции европейской «учености» сохраняют силу и влияние, порождая специфические формы «эрудитской» деятельности в творчестве таких столпов науки (именно науки), как М. Травеле [Travele 1928], М. Сидибэ, А.-А. Ба [Ba 1965], Ю.-Т. Сиссе [Cisse 1964; 1994 etc] и др. Впрочем, помимо бамбарского, фульбского и других «местных» компонентов, сочетающихся с традициями французской науки, в их творчество в той или иной степени вплетается и арабо-мусульманский субстрат. Причем иногда это происходит неосознанно и только спустя десятилетия становится предметом научного обсуждения — тогда, когда научная традиция, казалось бы, уже состоялась и утвердилась. Это, в частности, говорилось на симпозиуме, посвященном М. Деляфоссу и проходившем 5–6 ноября 1996 г. в Париже. Было обращено внимание на то, что, возможно, роль, казалось бы, основополагающих для этноистории региона текстов «Тарих эс-Судан» и «Тарих эль-фетташ» была преувеличена и искажена. Причиной могли частично выступать экстранаучные мотивы — родство по браку М. Деляфосса с О. Удасом. О. Удас, алжирский арабист, эрудит и переводчик этих летописей на французский язык, был одновременно и партнером М. Деляфосса по изданию «Тарих эл-фетташ» [Houdas O. et Delafosse 1913]. Сотрудничество европейских ученых со становящимися коллегами местными эрудитами было весьма распространено (Ж. Дитерлен [Dieterlen, Cisse 1975], Э. Лейно [Leynaud, Cisse 1978], и др.). Однако, как и в случае с М. Деляфоссом, в этом сотрудничестве за стремлением к большей достоверности за счет привлечения знаний местной интеллектуальной элиты, обладающей пониманием задач исследователей, владеющих их научным аппаратом, порой скрывается ловушка самообмана.

Многие, в том числе и основные, принципиально важные литературные первоисточники по проблемам ментальности жителей региона, написанные крупнейшими западными учеными в прямом или в скрытом соавторстве с местными эрудитами, могут вызывать сомнения и нарекания. Слишком часто эти эрудиты попросту «встраиваются» в логику европейских партнеров и в соответствии с их схемами дают не противоречащие им сведения, порой фиктивные или «домысленные» [Арсеньев 2010: 190]. И все это, как правило, не злой умысел, а искреннее стремление «эрудитов» утвердиться в европейском научном дискурсе, повысить свой статус «знатоков» за счет привлечения авторитета европейской науки. Вот почему владение языковыми и собственными полевыми материалами так принципиально важно и, соответственно, способно открыть альтернативные интерпретирующие возможности, хотя тоже не освобождает само по себе от ошибок и ложных суждений.

В этом отношении весьма показательна реплика, брошенная мне в ноябре 1996 г. Ж. Дитерлен, «классиком» религиоведения и, в частности, изучения мировоззренческих систем бамбара и догонов, ученицей М. Мосса и «соратницей» М. Гриоля. В ответ на мое неосторожное высказывание, что я с большим доверием отношусь к работам аббата Анри и Л. Токсье [Tauxier 1927], мадам Дитерлен ответила, что это «поверхностное знание». А у нее с М. Гриолем, как она утверждала, «были прекрасные информаторы», открывшие ей знание истинное, глубокое, сокровенное (см.: [Арсеньев 2010: 190]).

Постоянно повторяемая в данном сочинении идея о всеобщности, всеединстве, целостности мира в его восприятии бамбара есть основа понимания проблемы, фундаментальная констатация. И, тем не менее, это своего рода постулат, выступающий одновременно и гипотезой. Поводом для этого основополагающего утверждения служит не логически выверенное причинно-следственное конструирование, а разовый и всесторонний охват всего прочитанного, пережитого и прочувствованного в реальной среде и т.п. Можно утверждать, что это интуитивное умозаключение. И отчасти это верно. Но, чтобы сделаться умозаключением, требовалось не озарение, а длительная, многосторонняя, рационально обусловленная работа по продвижению к реальности [Арсеньев 2006: 231–244; 2009]. Она включала и осмысление, и «вживание» в среду, уподобление ей, сопереживание с ней. Совпадение реакций, импульсов и ответов на них во многом и служило критерием достоверности. А множество совпадений по отношению к осознанным несовпадениям задавало вектор выбора направления

поиска. Так родилась идея «эмпатического подхода», по сути осмысленного опыта взаимодействия и поиска [Арсеньев 1998а]. Можно привести аналогию из другой области. Примерно так в романе С. Лема «Солярис» Океан общается с землянами.

Соответственно, «всесвязность» и «всеединство» — это понятия нашей культуры, наиболее адекватно выражающие внутренние принципы реализации культуры бамбара. Разумеется, это следует из убеждения в реальности таких «принципов», внутренних закономерностей, что само по себе есть постулат, убеждение, естественное для европейского знания. Высокая степень абстракции утверждаемых и формулируемых таким образом принципов подтверждается множественностью совпадений, которые уже невозможно интерпретировать иначе, как закономерности. На равном уровне отвлечения не видится ничего более адекватного выбранным определениям. Скажем, основная дихотомия философии — «материя» и «дух» — в данном случае не находит прямых подтверждений, и прибегание к этим категориям обречет на еще большую «виртуализацию», а по сути — «европеизацию» картины мира бамбара. И даже если их попытаться ввести в оборот исследования, то получится, что в конкретном случае бамбара (да и всего их окружения) «материя» и «дух» не только неразрывно связаны, но и представляют собой единое осязаемое целое.

Для адекватной передачи наиболее близких, хотя и только имплицитно, а потому — гипотетически, исследовательски установимо присутствующих в мироощущении бамбара параметров восприятия мира необходимы общие понятия, относительные абстракции. Они не соответствуют уровню теоретического и развитого философского мышления, но, конкретизируя присущее восприятию бамбара, в частности, данности «целого», могли бы служить адекватными координатами рассмотрения их (бамбара) видения и ощущения мира. Эти параметры можно определить на базе привычной для нас терминологии и словоупотребления с тем, чтобы в дальнейшем лучше понимать принципы «перевода» и взаимной «переводимости» кодов культур — европейской (научной) и африканской. При этом можно постулировать, что уже использованное определение «целое», а вслед за ним и — «целостность», напрашивающиеся для констатации восприятия самими бамбара бытия на макроуровне, наиболее близко тому, что внекатегориально, но при этом осознанно или подсознательно и, соответственно, надкатегориально мы обозначаем словом «все». При всей видимой банальности практики использования этого слова можно говорить о его лишь видимой простоте и обыденности. Это может, в частности,

следовать из его дериватных форм и чувственных образов, стоящих за этим словом в нашем собственном словоупотреблении и мировосприятии.

Чтобы не останавливаться на этой начальной констатации, можно продлить определение слова «все» этими дериватными понятиями, приписывая ему уже не только обыденное, но категориальное звучание [Арсеньев 2006: 22–23].

«Все» — фундаментальное базовое имплицитное понятие, основа действенной парадигмы видения мира. Обозначение целостности бытия на макроуровне (всеохватности). Подразумевает отсутствие включенности более высокого иерархического и таксономического уровня. Полное и исчерпывающее воплощение возможных явлений и проявлений действительности — в их истинных и мнимых формах. Вне «всего» нет ничего, и мнимое «ничего» есть реальная часть «всего» — как его мыслимый, но не существующий антипод, конструкт ума, самим умом по факту разумения приобщаемый к тому, что содержит «все». Имманентными свойствами постулируемого «все» выступают всецелостность, всеединство, всесвязность. Впрочем, при определенных оговорках «все» может отождествляться с понятиями «Бог» или «природа».

Всецелостность — постулируемое фундаментальное свойство бытия как среды, пространства, контекста самого бытия — как всего, что и составляет данный и не данный всему сущему в отражении, ощущении, познании и предположении мир. Это свойство выражает непреложность восприятия феноменов любого таксономического уровня — продуктов отражающей и познающей деятельности — как непременных и органичных частей «всего». И что вне этой целостности «всего» выделяемые компоненты-феномены суть абсурд, неправомерно редуцируемая действительность, какими бы условиями и условностями ни была бы оговорена подобная практика познания и жизнедеятельности.

Всеединство — постулируемое фундаментальное свойство бытия, до некоторой степени производное от фундаментального свойства всецелостности. Особенностью этого свойства выступает императивный принцип тотальной согласованности всей совокупности произвольно и непроизвольно выделяемых компонентов бытия в его всецелостности.

Всесвязность — постулируемое фундаментальное свойство бытия, до некоторой степени, производное от фундаментального свойства всецелостности. Тесно связано со свойством всеединства как указа-

ние на структурно-функциональную форму реализации всеединства — как проявления всецелостности «всего» во «вся». Отражает то непреложное обстоятельство, что в бытии «всего» мыслимые, чувствуемые, надчувствуемые и никак не данные в прямом отражении компоненты «всего» суть частные проявления того, что определяется как «все» и что эти компоненты отделяются лишь в познающем действии, в то время как в бытийном плане, т.е. в действительности бытия, они находятся в непреложной связи, отношении со всеми и вся, друг с другом.

В практическом познании и отражении, а также в практике бытия, в практике жизни подавляющее большинство этих всевозможных связей и отношений редуцируется до минимума, обусловленного традициями и практикой самой жизни людей, животных, растений и т.д. Однако свойство всесвязности, осознанное и нет, тем значительнее, чем ближе в отражении и в практике компонент «всего» к своей первичной природе. В случае людей соответственно к ранним этапам социо- и культурогенеза, а на уровне особи — социализации и аккумуляции. У людей природой данным свойством и механизмом удержания целостного восприятия «бытия», действительности выступает эмпатия, идентифицируемая в сознании людей как «чутье», «интуиция».

С этой же точки зрения само бытие есть реальность, данность существования, отраженное «все» и пребывание в нем (в неразрывной связи с ним) всех вся. При видимой нарочитой сложности такой конструкции, как мне представляется, она наиболее точно отражает координаты видения мира у бамбара. И необходимо сказать, что вероятность действия именно такой парадигмы весьма велика вследствие того, что, как я полагаю, подобные взгляды присутствуют не эксплицитно, не формулируются, а проявляются у бамбара исключительно на уровне образов и настроений.

Итак, вербализуя и реконструируя модель мира у бамбара, можно утверждать, что весь мир во всех его проявлениях воспринимается бамбара как целостность, как система взаимосвязанных, взаимообусловленных, взаимозаменяемых явлений. Эти взаимосвязи скорее даны в ощущениях, чем осознаются. Законом связи и выступает само представление о единстве, целостности «всего и вся». Таким образом, между любыми компонентами целостности устанавливаются прямые и непреложные связи и влияния. Конечно, никто из бамбара так и именно так этого не сформулирует. Но может быть сказано нечто, очень близкое, совпадающее не «по букве, а по духу». Например, можно привести весьма обиходное назидательное высказывание бамбара

«бее б' и йере йе», которое может быть только интерпретировано, но не переведено на русский. Его общий смысл может быть сведен к цепочке: «все есть для себя» -> «все есть от себя» -> «все есть в себе» -> [«все есть само»] -> [«все есть все»]. Кстати, это высказывание встречается рефреном в бытовых сказках бамбара или их выводом.

При всем многообразии, многокомпонентности мир есть единство, множество, находящееся в динамическом состоянии. Однако эта динамика сбалансирована: она не линейна, не векторна в первооснове мышления и действия. Можно сказать, что это необходимость что-то делать, поступать, т.е. ответ на потребность жизни решается на основе установки удержать стабильность. Речь идет как бы о стремлении «делать, ничего не меняя». И это — различие тактических и стратегических задач общества, отраженных в его ментальности.

Равновесие мира зыбкое. Его малейшее нарушение способно привести к непредсказуемым, а значит, и нежелательным, неидентифицируемым, беспрецедентным последствиям, априорно воспринимаемым как катастрофа, разрушение всего мира, всей целостности существования во всех ее компонентах. Практически любое действие требует уравнивающего, компенсирующего противодействия. В то же время движение мира для бамбара непреложно, ибо это и есть жизнь, в которую надо вписаться, ее необходимо поддерживать. При этом на абстрактном уровне мышления вовсе не обязательно задаваться вопросом о происхождении движения. Поток сведений о мире, попадающий в сферу чувств и разума людей, теснейшим образом связанных с природой, свидетельствует о бесконечной повторяемости одних и тех же комбинаций природных и социальных процессов. Здесь все чрезвычайно замедленно — как абсолютно, так и относительно самих людей. Собственно геологические, планетарные процессы шли своей более или менее устойчивой скоростью. Да и воздействие общества на природную эволюцию на этапе «включенности в природу» оставалось слабым. Продолжительность жизни была относительно коротка для констатации масштабных перемен в окружении. Но и скорость смены поколений была, видимо, высока. А это в свою очередь могло сказываться на ограничении прироста информации от поколения к поколению, что во многом уравнивало в конечном счете скорость общественных и природных перемен.

Постоянная повторяемость, практически тождественность событий способствовали возникновению представлений о циклической модели мира. А осознанный и заложенный в ценностные системы параллелизм природных и общественных процессов ориентировал

и воспроизведение общества в согласии и соответствии с циклами природы. Эти циклы, ритмы, скорости не надо было «высчитывать», их достаточно было ощущать и воспроизводить в ритмах жизни и в ритмах отражающих образов.

Если в соответствии с реконструируемой картиной мира бамбара ее основными компонентами выступает все сущее в мире и каждый из этих элементов важен, потому что связан со всем, то естественный для нас вопрос о причинах и мотивах связей, а еще более о динамике связей, их потенциале, энергии, силе или силах — не вполне очевиден исходя из известных материалов. С одной стороны, можно сослаться на авторитет уже не раз упоминавшегося Ю.-Т. Сиссе, которому принадлежат весьма интересные рассуждения о силе «ньяма» [Cisse 1964: 192–216]. Эти рассуждения построены не на пустом месте. Многие из проявлений взглядов на «ньяма» вполне реальны в ментальности и в обусловленной ею практике бамбара. Под влиянием прочитанного, обсужденного с самим Ю.-Т. Сиссе, увиденного в поле я сам порою увлекался в обобщающих построениях, едва ли не склоняясь, к сопоставлению «ньяма» с силами притяжения, с силами атомного ядра, молекулярных связей. Эти рассуждения опирались на взгляды Ю.-Т. Сиссе на «ньяма» как на всеобщую энергию — энергию, высвобождающуюся при разрушении целостности [Арсеньев 1991б: 145–151]. Эта «энергия» амбивалентна по своим возможностям. Но, по взглядам бамбара, подтверждаемым опытом, она выступает как вредоносная, в первую очередь по отношению к инициатору разрушения целостности. В какой-то степени при такой постановке вопроса речь идет об энергии, которая высвобождается, образуется почти из ничего: «динамика, заключенная в статике». Впрочем, для ее высвобождения нужен внешний импульс, каковым выступает любой источник действия. В целом такая картина заманчива и объясняет определенный круг фактов. Но... для нас. Собственно понятие «энергия» бамбара, разумеется, не свойственно, и эти рассуждения — более или менее удобная интерпретация и только.

Впрочем, у «ньяма» есть другая сторона, отличная от подходов и видения, восходящих к Ю.-Т. Сиссе. Реально проявляющиеся воззрения на природу «ньяма» говорят скорее о некоем вещном, почти опредмеченном феномене — как о чем-то близком к субстанции (жидкость, твердое тело, «эфир» и т.п.). Скорее всего, даже высвободившись после распада начального носителя (разрушения, смерти и т.п.), «ньяма» сохраняет связь с ним, его «маркировку». То есть «ньяма» всегда конкретна, определена. Она может сочетаться с дру-

гимии «ньяма». Но это будет не «обезличенная» сумма, а совокупность разных «ньяма», сохраняющих свою специфику, свой «счет» к разрушителю «своей» целостности, элемент особи, отдельного предмета и не более. Во всяком случае, «ньяма», скорее всего, не выступает всемирным, вселенским зарядом, своего рода стихией, притаившейся во всем обитаемом и необитаемом пространстве, хотя соблазн видеть ее такой велик. Я вынужден признать, что проверочные наблюдения в Мали в ходе последнего пребывания побудили меня к критическому пересмотру собственных более ранних по времени радикальных построений в этой области (ср.: [Арсеньев 1991б: 145–151]). Тем не менее вопрос остается в значительной мере открытым, и разрешать его, скорее всего, суждено исследователям следующих поколений. Но для устранения уже сейчас видимых несоответствий оценок значимости и степени фундаментальности самого представления о «ньяма» потребуются не столько кабинетные, сколько заново сориентированные полевые исследования. Задачей таковых была бы и проверка позиций авторитетов, отраженных в уже имеющихся публикациях, и попытка выявить системность в иной парадигме видения. Уж слишком стройно и прямолинейно выглядят суждения о «ньяма» у признанных «классиков» этой темы. Ментальность бамбара принципиально далека от жестких схем и прямых умозаключений детерминистского характера. И это напрямую определяется практикой жизни, весьма далекой от жесткой регламентации чего бы то ни было. На мой взгляд, нет никаких оснований приписывать бамбара продуманную и выверенную, логически увязанную и внутренне согласованную модель окружающего мира. Есть мудрость житейская, есть мудрость образных, прочувствованных обобщений. Но для категориального мышления даже у интеллектуальных элит, для хранителей коллективного знания и традиций почвы еще нет.

И все же натурфилософские взгляды стихийно формировались у бамбара, оставаясь пусть отдаленной, но перспективной. Поводом для подобного утверждения выступает все ранее изложенное здесь в связи с определением основ картины мира бамбара как вытекающих из принципов всеединства и всесвязности. Это общее, единое с натурфилософией ощущение природы и «себя в природе». Во многом у бамбара оно не выходит за рамки имплицитности. Впрочем, это не очень и удивительно, поскольку условия жизни, тесно связанные с трудом, с непосредственным взаимодействием с природой в принципе создавали мало возможностей для свободной, не связанной с каждодневностью рефлексии и тем более дискурса. Без этого, соб-

ственно, философия вряд ли возможна. Для отдельно взятого члена общества свободно рефлекслирующий этап жизни наступал с потерей трудоспособности, с переходом в категорию «чье-короба» — «старика». Это для большинства (с учетом жизненной программы и социальных форм ее организации) означало завершение реального движения в общественной системе достижением статуса «чье-дафален» — «завершенный человек» [Арсеньев 1981]. Именно эти члены общества проводят большую часть оставшегося времени жизни в беседах с себе подобными, в обсуждении вопросов разного уровня абстракции, начиная от бытовых и кончая суждениями обобщающего, собирательного, «типологизирующего», упорядочивающего жизненный опыт характера. Для любого отдельного представителя культурного множества бамбара это безусловное восхождение по уровням рефлексии, приближающееся к эксплицирующему мировоззренческому уровню. Но для общества в целом, для его культурной системы, воспроизводимой информации такого рода механизм вовсе не обязательно отражает равное восхождение.

Общество на этом этапе своего развития не обладает еще такой формой разделения труда, когда труд физический и труд интеллектуальный могут осуществляться разными членами общества, разными общественными группами. В этом смысле даже деятельность гриотов «джели» далека от функции общественного отражения в ее профессионально организованных формах, опирающихся на концептуальное, рациональное мышление и его вербализацию. Формально организующими накопление и осмысление информации о мире традиционно выступают уже упоминавшиеся «тайные союзы». Но как и вся система общества в целом, так и они сами («тайные союзы») более ориентированы на воспроизведение, адекватный повтор выработанной поколениями стереотипной модели, интерпретации «нового» в понятиях «привычного», чем на целенаправленный поиск новых интерпретаций, на совершенствование, рациональное познание и формулирование картин мира.

И все же даже здесь процесс шел, и отражение натурфилософских тенденций можно усматривать не только в общих принципах культуры — всесвязности и всеединстве, но и в «кристаллизации» отдельных блоков объективного знания о мире. В какой-то мере к этим оформляющимся представлениям можно отнести уже упомянутые воззрения на «ньяма», открывающие перспективу «физики энергий». В этом же русле лежит и тенденция выявления, выделения через обобщающую рефлекссию своего рода «первоэлементов» мироздания: «зем-

ли», «воды», «огня». Столь же значительными «элементами» оказываются «день» и «ночь», во многом тождественные представлениям о «жизни» и «смерти», «свете» и «тьме» в их наиболее общих содержательных аспектах. Впрочем, следует оговорить, что не следует преувеличивать дихотомический характер этих пар антиподов в «конструировании» картины мира у бамбара. Здесь принцип бинарных оппозиций, двухполюсных моделей далек от основ видения, взаимодействия с миром, жизнеустройства.

В то же время некоторая «блоковость» мышления, олицетворения элементов реальности, мифологизация некоторых из них несомненны. «Тайные союзы», которые коррелируют с природными стихиями (и в то же время с хозяйственной специализацией по сферам жизни), выступают одновременно и носителями специфических целостных интерпретирующих моделей мира, в центре которых в одном случае может лежать «земля» (Коре), в другом — «огонь» (Комо), в третьем — «вода» (До) и т.д. Не исключено, что в этом смысле есть повод говорить о сложении вариантов мироотражающих «школ», «учений» и т.п. Но все это лишь в тенденциях, нюансах. Здесь все по-прежнему связано друг с другом в своих возможных выделенных элементах. И, например, противоречие природы «тьмы» и «света», в немалой мере важные для Нама и Джо, проблема целостности и «энергий» типа «ньяма», актуальная для охотничьих союзов («донсо-тон»), проходят одной из (или в ряду) структурирующих линий в прочих «учениях», эзотерических системах организованной базовой информации «тайных союзов». Взаимная связь этих учений через единство культуры, жизни, через единовременное вхождение «завершенных людей» — «стариков» — в несколько «тайных союзов», а значит, и единовременное владение несколькими вариантами «тайных доктрин» выступают предпосылками сохранения связи, взаимного обогащения, целостности на базе постоянной специализации. Это тем более жизненно, что разные «тайные союзы» имеют разные ареалы, вернее, включают разные социальные коллективы («дугу»), а следовательно, разные круги оборота информации, общения. В результате происходит движение эзотерической информации, объективного знания о мире и его образной интерпретации из «круга в круг», способствуя выработке единой и относительно согласованной основы этих картин для всех бамбара, для всего культурного континуума, пространства их жизни.

Принимая во внимание конкретность любого умозаключения в данных культурных системах, напрямую связанных с природными процессами, их образную определенность, без которой невозможно

оперирование типизированными фактами, представляется естественной привязка этих образов к вполне конкретным вещам, единицам музейного хранения. Однако вряд ли эти предметы однозначны и выступают единственным символом, что, впрочем, само по себе следует из явной незавершенности процесса выявления первопричин и первоэлементов реального мира. Тем не менее любой предмет, в том числе и хранящийся в музейных коллекциях, выступая частью, документальным свидетельством реальности, может служить основанием для поиска их соответствия в связи с нарождающейся натурфилософской картиной бытия бамбара. И поэтому музейные коллекции, конкретные предметы из их числа имеют непреложную ценность для соответствующих реконструкций.

Кстати, и какую-то часть музейной экспозиции можно было бы тематически организовать в соответствии с этими уже упомянутыми «первоэлементами» зарождающихся натурфилософских представлений о мире. Например, выделение зоны «земли» для демонстрации аграрного производства и аграрных магических практик, «культы плодородия» и т.п. То же могло бы оказаться своего рода «идеологической подоплекой» для демонстрации кузнеческой субкультуры в зоне «огня», а ее органично связанной с «огнем» через «землю» антитезой выступала бы зона «воды». Последняя была бы и источником жизни, и условием плодородия «земли». Такая организация предметного наполнения экспозиции создавала бы интригу соучастия посетителей музея в таинстве со-творения мира, его рождения и возрождения во взаимодействии этих «первоэлементов».

Вневремелье (или иновремелье) — «пласты времени»

«Время» относится к числу фундаментальных понятий «современной», т.е. «свойственной» нам, картины мира. Эта категория непреложна для выявления момента движения, изменчивости, прироста новизны, ориентированности на неповторяемость, «совершенствование» и в конечном счете «прогресс» в сфере образа и организации самой жизни. Для нас самих, нашей практики, организации существования, счисления, образа истории, алгоритмов построения технических устройств, т.е. для всех кодов и производных форм цивилизации свойственно представление о линейности, векторности и необратимости времени. Последние десятилетия XX в., сопряженные и с кризисными явлениями в самой цивилизации, и с сопутствующим