

работы мы не только сможем приступить к реконструкции сюжетов мочикских мифов, но и приблизимся к пониманию социальной структуры мочика (во всяком случае, к выделению тех общественных групп, наличие которых создавали сами индейцы), поскольку эта структура в значительной мере отражена в функциональной дистрибуции и в иерархии божеств.

Ю. Е. Березкин

ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Introduction à la culture africaine. Aspects généraux. Par Alpha I. Sow, OIa Balogun, Honorat Agussy, Pathé Diagne. Paris, 1977, 311 p.

«В настоящее время культура все более и более признается в качестве необходимого измерения любого подлинного развития». Эта фраза, открывающая предисловие к выпущенной ЮНЕСКО книге, достаточно полно отражает то значение, которое авторы последней придают культурному строительству в государствах Африканского континента. Работа, написанная четырьмя видными западноафриканскими учеными — сенегальцами А. Соу и П. Дианем, нигерийцем О. Балогунем и бенинцем О. Агесси, должна была дать широкой публике в самих африканских странах и за их пределами некоторое общее представление об африканских культурах и важнейших вопросах их современного развития. Таким образом, перед нами издание, популяризаторское по замыслу.

Но два существенных обстоятельства отличают эту книгу от рядовых научно-популярных публикаций. Во-первых, как видно из того же предисловия, она рассматривалась авторами как своего рода общетеоретическое введение к целой серии работ, посвященных отдельным аспектам и сферам культуры (стр. 7—8). В частности, П. Диань в главе «Возрождение и культурные проблемы в Африке» (стр. 213—301) пытается ответить на несколько важнейших теоретических вопросов, имеющих значение отнюдь не для одной только Африки. Что означает в наши дни специфика культуры и форм ее выражения? В какой мере африканец может использовать культурное наследие в разных его формах? Что означает творческий потенциал традиции, и как наследие соотносится с усилиями, направленными на культурное возрождение африканских стран?

Во-вторых, именно в том, как авторы отвечали на такие и сходные с ними вопросы, особенно четко проявились те взгляды и идеи, которые достаточно широко циркулируют сейчас в среде африканской интеллигенции.

И вот как раз эти обстоятельства и делают книгу «Введение в африканскую культуру» заслуживающей рассмотрения в научном журнале.

Цель книги должна была выглядеть следующим образом: «Представить подлинные ценности африканского культурного наследия в их разнообразии и единстве... и тем самым способствовать международному взаимопониманию и сотрудничеству» (стр. 9—10). Так ее определяет А. Соу в первых же фразах своих «Прологоменов». Подобная постановка проблем, безусловно, заслуживает и уважения, и всяческого одобрения. Нужно сразу сказать, что, пожалуй, в наибольшей степени приблизился к решению проблемы, как она изложена в «Прологоменах», О. Балогун в главе «Форма и выражение в африканском искусстве» (стр. 47—139). Его работа говорит именно об единстве в многообразии и делает это достаточно убедительно. Правда, здесь сразу же возникает дополнительный вопрос: если речь идет о единстве в многообразии, то на чем основано это единство? От ответа на этот вопрос во многом зависели успех или неудача в освещении главной темы.

Привлекает своей четкостью формулировка конкретных задач современного культурного строительства в африканских странах, принадлежащая А. Соу (стр. 37—44). Практические действия, направленные на формирование современных африканских культур — на основе многовекового наследия, занимают и П. Дианя, который не без проники замечает, между прочим, что «проще потрясать своим прошлым и своими эстетическими или моральными традициями, нежели определить очевидную для всех линию культурного развития, нерушимый порядок ценностей в мире, претерпевающим полное изменение» (стр. 214—215).

Образцами сжатого и вместе с тем исчерпывающего изложения истории весьма сложных и неоднозначных культурно-идеологических явлений могут считаться принадлежащие перу того же П. Дианя очерки деятельности Э. У. Блайдена (стр. 239—256) и истории panaфриканского движения (стр. 256—281).

Наконец, бесспорны и общая антиколониалистская и антиимпериалистическая направленность всей книги и ее главных разделов, искреннее стремление авторов содействовать скорейшему избавлению народов Африканского континента от остатков колониальной эпохи в культурной сфере.

Таким образом, рассматриваемая работа вне всякого сомнения обладает достоинствами, которые дают ей право на внимание не только массового читателя, но и специалистов.

И тем не менее при чтении «Введения в африканскую культуру» чем дальше, тем больше невозможно отделаться от ощущения, что авторы, весьма возможно, сами того не замечая, постепенно смещают акцент с той задачи, какая формулируется в «Прологоменах». В итоге центром тяжести книги оказывается не «представление» культурных ценностей, а вопрос, хотя и тесно с таким «представлением» связанный, но все-таки другой. А именно: отличие африканских культур от культур других континентов. И даже больше того, не просто отличие, а в известной степени и несопоставимость.

Начнем с довольно характерного терминологического нюанса. Проект ЮНЕСКО именуется «Изучение африканских культур». А. Соу в первых фразах введения говорит именно о культурах во множественном числе. О. Балогун соглашается с тем, что основу для классификации и типологизации африканского искусства дает отдельная этническая группа (стр. 54), т. е. также исходит из представления о множественности культур. Но дальше в книге речь везде идет уже об «африканской культуре» в целом, как о чем-то едином и противопоставляемом другим культурам, в первую голову, конечно, европейским (вернее тоже «европейской в целом»).

Тезис о несопоставимости ни разу не формируется в обнаженном виде. Не исключено, что авторы книги с возмущением отвергли бы самое утверждение о его присутствии в данном издании, притом сделали бы это вполне искренне, так сказать, в субъективном плане. Но в том-то и дело, что логика научного рассуждения неумолима: последовательное развитие определенных посылок неизбежно ведет к вполне однозначному результату.

Авторы «Введения в африканскую культуру» идут к такому результату разными путями. А. Соу посвящает немало внимания как бы реабилитации теории негритюда, защищая ее, с одной стороны, от нападков сторонников концепции «африканства» (*africanité*), проповедующих единство культур «черной» и «белой» Африки в противовес европейской культуре, а с другой — от искажения не в меру усердными эпитонами (стр. 17—18). О. Агесси главный упор делает на сугубо оральный характер традиционных африканских культур (хотя ему и не удается провести этот тезис вполне последовательно), рассматривая это как своего рода проявление превосходства африканских культур сравнительно с другими. П. Диань стремится доказать, будто модель общественного развития, разработанная К. Марксом, в африканских условиях неприменима. Меньше всего, пожалуй, эти тенденции выражены в статье О. Балогун, видимо, в силу более конкретного свойства материала; но и его работа не свободна от таких тенденций.

По сути дела перед читателем в несколько завуалированной форме предстает давно известный (и, замечу, многократно подвергавшийся критике) тезис о некоей исключительности исторической эволюции народов Африканского континента. Типична в этом смысле прежде всего подмена понятия стадийности такими по сути своей релятивистскими категориями, как «собственно африканское», по обозначению О. Агесси, в главе «Традиционное видение и восприятие мира» (стр. 141—212).

Если П. Диань говорит об африканской «коммунокрации», т. е. большей «общности» Африки и т. п. все же в кавычках, то Агесси проводит эту же идею через формы африканского мышления уже без кавычек. Он, конечно, прав, подчеркивая наличие типичных для многих африканских обществ представлений об окружающем мире, которые, как он замечает, не свидетельствуют о каком-то умственном превосходстве африканца, но не могут служить основанием и для утверждений о его неполноценности (стр. 143). Прав Агесси и тогда, когда иронически оценивает попытки западных исследователей приписать африканским обществам такие философские системы, которые устроили бы самих этих исследователей (стр. 145—155). И все-таки невозможно дать убедительный ответ на вопрос о причинах преобладания оральности в традиционных африканских культурах, обходя вопрос о стадийном уровне этих культур. В самом деле, чем объяснить то, что перечисленные Агесси формы африканской письменности — бамум, вай, нсйбиди и др. — не использовались создавшими их обществами таким же образом, какими использовали свои письменности китайская или европейские цивилизации? (стр. 163). Неужели только тем, что устная передача доступна большему числу людей, как это истолковывает Агесси, стараясь объяснить преобладание ее над информацией письменной даже в таком районе, как средняя дельта Нигера (стр. 171)? В последнем случае он, правда, ссылается на пример видного ученого из Томбукту Ахмеда Баба (ум. 1628 г.) в доказательство того, что традиционная Африка вовсе не чужда была и письменной культуре; притом автор главы признает, что культура эта в Судане была доступна лишь меньшинству (стр. 165—168). Но ведь здесь перед нами тоже подмена понятий: видный западноафриканский историк С. М. Сисоко, которого меньше всего можно заподозрить в желании преуменьшить заслуги африканских деятелей культуры, определил блестящую цивилизацию городов среднего течения Нигера в XV—XVI вв. гораздо более точно — как маргинальную¹.

¹ S. M. Cissoko. L'Intelligentia de Tombouctou aux XVe et XVIe siècles.— «Bulletin de l'IFAN», 1969, v. XXXI, sér. B, № 4, p. 951.

Маргинальность определялась тем, что эта цивилизация была чужда основной массе населения региона, поскольку принадлежала скорее к средиземноморскому мусульманскому культурному комплексу, включавшему общества более высокого стадийного уровня, нежели африканские. Так же, кстати, маргинальна была (и по той же самой причине) для Тропической Африки и культура Африки Римской, на которую указывает Аггеси (стр. 169).

«Единство африканского мышления», которое О. Аггеси доказывает пословицами народов Африки на стр. 181—182, тоже едва ли можно рассматривать как нечто специфически африканское. Социально-психологические установки, отраженные в этих пословицах, характерны и для многих неафриканских обществ, находящихся на примерно одинаковом с йоруба, фонами, кикуйю и ашанти уровне общественного развития. И таким образом, нет оснований к тому, чтобы ограничивать одной только Африкой безусловно верный тезис автора: перед лицом сходных проблем и ситуаций динамическое мышление вырабатывает сходные реакции (стр. 182).

И равным же образом нельзя относить к отличительным чертам одного только африканского искусства не «созерцательный», а практический-педагогический его смысл, как делает это О. Балогун (стр. 57—59, 66—67). И здесь мы имеем дело с явлением прежде всего стадийным. Конечно, сказать это вовсе не означает отрицать именно африканский характер искусства народов Тропической Африки.

В конечном счете и то, что, как отмечает П. Диань, африканский крестьянин в условиях простого воспроизводства был «менее обездолен» (*moins dépossédé*), чем современный сельскохозяйственный рабочий или городской безработный (стр. 297), тоже не проявление африканской специфики, а чисто стадийное различие. Так что и самое-то сравнение, строго говоря, не слишком правомерно.

И даже когда О. Аггеси рассуждает об особенностях африканских игр как одного из аспектов «собственно африканского» в культуре, основной пафос всего раздела заключается опять-таки в попытке доказать некий исконный африканский эгалитаризм и демократизм. Ведь правила игры таковы, что в ней не бывает проигравших: имеют-ся-де в виду прежде всего «взаимность и равенство игроков» (стр. 177—179).

Вероятно, ясное всего видна тенденция к утверждению африканской исключительности по тому, как авторы подходят к марксистской теории общественного развития. Нужно при этом иметь в виду, казалось бы, парадоксальное (и тоже не раз уже отмеченное) явление. Сами по себе заслуги К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина, их вклад в развитие общественной мысли почти никогда не ставятся африканскими националистами под вопрос; к ним неизменно относятся с глубоким уважением. Но одновременно столь же широко распространены попытки доказать, будто в африканских условиях их учение неприменимо. Подобного рода эклектицизм в полной мере присутствует и в рецензируемой книге.

Правда, проявился он по-разному. В «Прологоменах» А. Соу видел главную свою задачу, как уже сказано, в защите теории негритюда. Он справедливо говорит о том, что для своего времени это идейное течение сыграло немаловажную роль в антиколониальной борьбе (стр. 16). Можно с ним согласиться и в том, что понятие «африканства» (*africanité*), предлагаемое сейчас вместо негритюда, весьма расплывчато (стр. 25—26). Равно как и в том, что довольно нелепо по прошествии более чем полутора десятилетий независимого существования африканских государств пытаться мобилизовывать массы на защиту культурного самосознания (*identité culturelle*) Африки, каковое самосознание никому уже не приходит в голову отрицать (стр. 17—18). Почти все это справедливо, хотя позволительно усомниться в действительности теории негритюда как идейной основы современного этапа культурного строительства в независимой Африке.

Но вот Соу подходит к такому аспекту проблемы, как критика негритюда африканскими марксистами, и здесь с ним согласиться уже невозможно. Он рассуждает следующим образом: часть африканской интеллигенции и политиков считает, будто «страстное и бурное утверждение национальной самобытности и подлинности» сейчас, когда никто эту самобытность не отрицает, направлено на то, чтобы создать теоретическую пуганицу и отвлечь от марксизма-ленинизма молодежь, рвущуюся к революционному действию (стр. 27—28). Но, опираясь только на марксизм-ленинизм, эти люди рискуют-де его превратить в самоцель... и противопоставить самой революции. Для некоторых интеллектуалов и политических лидеров Африки марксизм-ленинизм, утверждает Соу, будто бы стал своего рода «закрытым метаязыком», противопоставляемым революционному действию (стр. 28—29).

«Помесь» анархического и догматического восприятия марксистской теории, к сожалению, в отдельных случаях действительно возможна. Ничего не возразишь и тогда, когда автор резко критикует здесь же практику леваков, нападающих на негритюд под тем предлогом, что он будто бы исключает из африканского единства арабов. Но из всего этого следует лишь один вывод: марксистская теория должна применяться творчески, с учетом исторической обстановки. Нельзя приравнивать, как это молчаливо делает сенегальский автор, марксизм-ленинизм вообще к догматизму, так же как нельзя в такого рода догматизме винить всех без разбора африканских марксистов и тем самым ставить под сомнение (и тоже имплицитно!) применимость марксистского учения в африканских условиях, противопоставляя его антиколониальной революции.

П. Диань высказывает такое сомнение вполне откровенно и весьма категорично. Говоря об африканских доколониальных экономических институтах, он прямо заявляет: «Итак, собственность как институт и понятие не играет в экономике и классовом развитии традиционного африканского государства той же роли, что в индоевропейской модели, которую Маркс, а особенно его последователи, ошибочно полагали универсальной» (стр. 232—233). И еще раз на стр. 296 он говорит о «собственности индоевропейского типа, или капиталистической». Повернутая таким образом старая концепция соотечественника Дианя Ш. А. Диопа несколько неожиданно превращает капитализм и, более того, всю теорию общественно-экономических формаций в нечто расово обусловленное. И превращение это тем более неожиданно, что продельывает его один из самых серьезных и трезвых сенегальских историков и социологов, весьма скептически относившийся в предшествующих своих исследованиях к концепциям африканской исключительности.

Конечно, я далек от мысли обвинять П. Дианя в расистских взглядах. Скорее речь должна идти о неудачных формулировках. Но, к сожалению, такие формулировки, единожды увидев свет, начинают в дальнейшем жить самостоятельной жизнью, независимой от воли и намерений своих создателей. И именно поэтому представляется опасным такое, например, заявление Дианя: «Африканское возрождение означало волю утвердить расу, т. е. культуру, свойственную этносу, и судьбу последнего» (стр. 222). А дальше поясняется, что как раз этим африканское возрождение и отличалось от культурного возрождения у европейских народов (стр. 223).

Как-то неловко в конце 70-х годов XX в. доказывать давно известную истину: недопустимо отождествлять расу и культуру! Но вот приходится об этом напоминать. А ведь, пожалуй, именно африканские народы больше кого бы то ни было пострадали в свое время от такого отождествления. И, кстати, теория негритюда была в немалой степени защитной реакцией на него...

Когда Диань полагает, что доколониальные (а точнее докапиталистические) общественные структуры отличались большим вниманием к человеку и его нуждам, жели структуры капиталистические; когда он настаивает на том, чтобы африканские политики и ученые внедряли в общественную жизнь наследие традиционного общества в «гуманитарной» сфере: когда он говорит о возможности использования «некоторых еще живых элементов африканского способа производства» (стр. 297), его стремление сохранить лучшие черты традиционной культуры можно понять. Отчасти с ним можно даже согласиться (хотя, конечно, сомнительны и самый этот «африканский способ производства», нигде, кстати, не определенный, и уж тем более возможность построения на его базе современной экономики). Но заявлять, будто «оппозиция „материализм — идеализм“ есть уступка европейской мысли, точно так же, как и страх перед смертью или божественный рок (*fatalité divine*)», как делает это Диань на стр. 298, значит опять подменять понятия и критерии. Ведь если и в самом деле подобные категории «не обязательно выражают заботы азиата или негро-африканца» (там же), то ведь есть бесспорным, что такие повседневные «заботы» и азиата, и африканца, и европейца, т. е., иначе говоря, соответствующие системы ценностей существуют только как нечто социально обусловленное. И сопоставлять их без учета этой обусловленности, не принимая во внимание уровни развития обществ, как раз и означает подмену социальных критериев расовыми.

Повторяю еще раз: едва ли есть основания упрекать авторов книги в сознательной расистской ориентации. Перед нами скорее еще один пример типичных издержек мифа об африканском исключительности, о якобы особом пути исторического развития народов Африки.

В журнальной рецензии невозможно детально разобрать отдельные частные суждения и конкретные примеры, приводимые авторами глав книги. Как уже говорилось, она содержит немало интересного материала, который может привлечь внимание специалистов различных научных дисциплин. Однако общее впечатление от «Введения в африканскую культуру» остается, тем не менее, довольно противоречивым. Едва ли можно сказать, что, например, поставленные П. Дианем важнейшие теоретические вопросы получили в книге достаточно убедительные ответы. И в первую очередь это относится к главному из них, ключевому для такой работы: что означает в современном мире специфика культуры и форм ее выражения? Произошло это потому, что вызывает очень основательные сомнения общеметодологическая основа, на которой авторы собираются воздвигать здание современных африканских культур. Вряд ли постоянное подчеркивание отличий сможет способствовать выявлению того общего, что народы Африканского континента уже внесли и еще внесут в сокровищницу культуры всего человечества, равно как и усвоению ими достижений культурного творчества других народов. А без такого обмена подлинное развитие культуры вообще невозможно.

Но как бы то ни было, книга «Введение в африканскую культуру», возникшая в большой мере как итог жарких споров вокруг последней и отразившая эти споры, дает богатый и полезный материал для дальнейшей дискуссии по этим важным проблемам современной африканской действительности.

Л. Е. Куббель