



МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТНОГРАФИИ И АНТРОПОЛОГИИ ЗАРУБЕЖНЫХ СТРАН

Б. И. ШАРЕВСКАЯ

«ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МЕТОД» МАРСЕЛЯ ГРИОЛЯ И ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ В СОВРЕМЕННОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

В современной французской этнографии большое место занимают труды Марселя Гриоля, его учеников и последователей. И хотя объемом исследований его самого и его учеников была и остается только Африка, значение научной деятельности этой группы выходит за пределы африканистики, так что можно говорить о школе Гриоля в современной этнографической науке.

Марсель Гриоль (1898—1956), профессор Сорбонны и неутомимый исследователь Африки, известен также и как общественно-политический деятель. С 1928 г. и до самой смерти М. Гриоль вел полевые исследования. В течение 1928—1939 гг. он организовал и возглавил пять больших экспедиций, охвативших своей работой огромную территорию от атлантических берегов Африки до Красного моря (от Дакара до Джибути) и обогативших африканские коллекции этнографического «Музея Человека» в Париже несколькими тысячами предметов. Особенное внимание уделял М. Гриоль изучению быта и духовной культуры одного из народов внутренней части Западного Судана — догонов, обитающих среди скал Бандиагары близ излучины Нигера. Ему удалось установить столь тесный контакт с догонами, что после его неожиданной смерти они «усыновили» его и устроили в его память траурные церемонии, цикл которых продолжался целый месяц.

До самой смерти М. Гриоль не прерывал также и своей преподавательской работы. Он руководил кафедрой этнологии при Парижском университете со времени ее открытия (1942 г.), читал лекции по методике полевой этнографии, был директором лаборатории этнологии при Практической школе высших знаний и руководил коллективом молодых этнографов в их полевых исследованиях. В продолжение 15 лет (1931—1946) М. Гриоль был бессменным секретарем и руководителем Общества африканистов при Институте этнологии в Париже.

Участник двух войн в качестве специалиста по аэрофотосъемке, М. Гриоль был избран членом Ассамблеи Французского союза, где он примкнул к реакционной католической группировке — МРП (Народно-Республиканское Движение). Этой группировкой он был выдвинут на пост председателя Комиссии по делам культуры и цивилизации заморских стран при Ассамблее. Столкнувшись в качестве колониального администратора и полевого этнографа с бедственным положением догонов из-за недостатка воды для орошения их полей, М. Гриоль содействовал мероприятиям по ирригации района Бандиагары.

М. Гриоль был весьма плодовитым автором. Его перу принадлежит около 175 работ, посвященных различным вопросам искусства и религии народов Эфиопии и Западной Африки. Некоторые из его трудов получили горячее признание среди определенных кругов африканской интеллигенции, многие представители которой идейно формировались под непосредственным влиянием Гриоля и его сподвижников.

Чтобы разобраться в действительном значении научной и общественной деятельности М. Гриоля, чтобы отделить в оценках поклонников Гриоля правду от преувеличений, обратимся к основным работам этого бесспорно крупнейшего французского этнографа.

В 1957 г., уже после смерти М. Гриоля, вышел его труд «Метод этнографии», подготовленный к печати дочерью и сотрудницей ученого Женьевею Калам-Гриоль. Труд этот, представляющий собой курс лекций, который М. Гриоль читал в Сорбонне, является не только методическим руководством для студентов, но и наиболее полным, хотя и сжатым, изложением теоретических и методологических воззрений ученого и возглавляемой им этнографической школы; он представляет научную программу последней.

Этим университетским курсом Гриоль продолжил деятельность своего учителя и предшественника Марселя Мосса; труд Мосса «Руководство по этнографии»¹ вышел ровно за 10 лет до книги Гриоля. Будучи крупнейшим представителем так называемой социологической школы в этнографии, возглавлявшейся Эмилем Дюркгеймом, Мосс в своем «Руководстве» исходил из основного положения, что объектом этнографического исследования является общество в целом. Однако, как известно, теоретики социологической школы, вопреки её названию, не выработали научного определения самого понятия *общества*. Дюркгейм исходил из сугубо идеалистического представления об обществе как о некоем начале особого рода, в котором составляющие его индивиды обоготворяли это коллективное начало. Хотя Дюркгейм называл общество «основной реальностью», он представлял эту реальность как метафизическую абстракцию, как мистическое начало. Это привело Дюркгейма к чрезвычайному преувеличению роли религии, к изображению жизни общества как исключительно «религиозной жизни»². Этнографическое исследование у Дюркгейма фактически сведено к изучению только духовной жизни, интерпретируемой с позитивистских, т. е. в конечном счете идеалистических позиций. Этим снижается ценность его вклада в этнографию.

Мосс пытался дать более конкретное определение общества как объекта этнографического изучения. По его словам, общество — это «социальная группа, живущая обычно в одном определенном месте, имеющая один язык, одно устройство и присущие только ей традиции»³. Эта формулировка не дает научного определения общества, так как в ней не отражена основная специфика общества как совокупности людей, связанных производственными отношениями. Но Мосс намечает пути этнографического исследования, исходя из этого определения. Предлагая пользоваться социологическим методом, Мосс подчеркивает, что он заключается «прежде всего в составлении истории данного общества»⁴. Мосс учит исследовать и описывать подразделения народа как социального целого: племена, фратрии, роды; он призывает изучать историю отдельных родов, генеалогию семей, биографии отдельных членов. Собранные конкретные данные, говорит Мосс, позволяют извлекать из них выводы общего порядка. В своем «Руководстве» Мосс также систематически изложил методику сбора этнографического мате-

¹ M. Mauss, Manuel d'Ethnographie, Paris, 1947.

² E. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1912.

³ M. Mauss, Указ. раб., стр. 17.

⁴ Там же, стр. XI.

риала с использованием разнообразных способов фиксации. В целом надо признать, что, несмотря на общую идеалистическую концепцию и слабость методологии, Мосс правильно определил основной предмет этнографии, видя его в изучении живого общества, конкретного народа или его части. Мосс учил систематизировать наблюдаемые факты и делать общесоциологические выводы.

Что же представляет собой «Метод этнографии» М. Гриоля и как он решает задачи, поставленные Моссом в его «Руководстве по этнографии»?

Гриоль дает в своем труде ряд ценных методических указаний для ведения полевых исследований: относительно состава экспедиции, продолжительности и времени года выезда в поле, составления вопросников и этнографических картосхем, способов фиксации народных обрядов, массовых церемоний, празднеств, ритуальных действий и т. п., проверки собранных сведений, выявления исторического ядра устных преданий, эпических и ритуальных традиций. Даются конкретные советы относительно формы фиксации этнографических фактов с применением кино и звукозаписи и даже зарисовок движений танцоров. Многие из этих методических приемов представляют большой интерес своей новизной и оригинальностью, и использование их несомненно поднимает технику этнографического исследования на более высокую ступень. Указания Гриоля ценны тем, что они проверены на богатом опыте им самим и руководимым им коллективом.

Но что поражает в этой основной теоретической работе М. Гриоля, так это, как ни парадоксально, именно боязнь всякой теории. Тщетно было бы искать в «Метод этнографии» какую-либо «общую идею», методологическую концепцию. Больше того, М. Гриоль вообще отрицает здесь право современной этнографии на обобщения. Так как сравнительный метод, которым часто пользовались старые этнографы, задерживал, по мнению Гриоля, развитие этнографической науки, уводя ее в тупики схематизма и мертвых абстракций, то современная этнография должна добиваться получения вместо «фрагментарной сравнительно-этнографической мозаики» исчерпывающих монографий о каждом из всех народов земли, каким бы малым и отсталым он ни был.

«Нельзя дольше, — утверждает М. Гриоль, — довольствоваться в этнологии общими трудами, именуемыми полными описаниями, в которых представлены лишь наиболее значительные институты, да и то лишь в ограниченных рамках. Теперь дело идет о том, чтобы вести углубленные и точные исследования в пределах определенного объекта изучения строго научными методами, а не приводящими только к собранию специально отобранных, исключительных или любопытных социальных фактов, из которого социологам удобно черпать иллюстрации для своих примеров. Теперь речь идет о том, чтобы создать исчерпывающие архивы, собрать полностью все данные о человечестве путем монографического описания народов, а не довольствоваться подборкой фактов, служащих лишь для демонстрации общих положений. Только тогда социология сможет выполнить свое назначение — выработать обобщения для выведения законов... До того времени, пока исследования этнографов не будут удовлетворять стоящим перед ними требованиям как по количеству, так и по качеству, — до этого времени распространенное ныне пристрастие к дедуктивным построениям и к поискам истин, приложимых ко всему человечеству, приходится рассматривать как своего рода бедствие для современной этнографии»⁵.

Таким образом, «истины, приложимые ко всему человечеству», сформулированные Морганом, Тэйлором, Энгельсом и многими другими исследователями, не пожелавшими дожидаться того времени, когда

⁵ M. Griaule, *Méthode de l'Ethnographie*, Paris, 1957, стр. 5.

полевые этнографы составят полный перечень всех народов земли и исчерпывающие монографии о них, истины о формах родовой организации и собственности в первобытном обществе, пережитках в истории культуры, социальной обусловленности явлений духовной культуры и т. п.— истины эти оказываются, по Гриолю, незаконнорожденными и должны быть лишены права гражданства в науке.

В приверженности к «фактографии» М. Гриоль обогнал многих представителей позитивистской школы, из недр которой он вышел. Мосс призывал к объяснению описываемых фактов путем обобщения и сравнения. Гриоль же провозглашает главной задачей этнографии описание как таковое.

«Когда этнограф излагает результаты своих работ, он не делает ничего другого, как описывает: он объясняет — или, скорее, его описание само по себе есть объяснение, исходящее изнутри изучаемого общества. Это значит, что его работа по описанию, которую некоторые имеют тенденцию недооценивать, параллельна работе социолога; только последний подходит к этим фактам извне и оперирует сравнениями с фактами из жизни других обществ»⁶.

Разумеется, объективность, добросовестность, точность, полнота в регистрации и описании фактов являются совершенно необходимыми условиями доброкачественного этнографического исследования, но это было хорошо известно и до Гриоля. Требование же Гриоля «описывать и только описывать», если бы оно буквально выполнялось на практике, могло бы привести только к превращению этнографического исследования в голое коллекционирование пестрых и разрозненных фактов.

Методологическая беспомощность, боязнь категорий и обобщений, уклонение от поисков закономерности сказались в том, что «Метод этнографии» М. Гриоля, содержащий ряд ценных практических указаний, помогающих полевым исследователям видеть и регистрировать этнографические факты, не дает им никаких ориентиров для отбора, классификации, систематизации и осмысливания этих фактов. Полевому этнографу вменяется в обязанность использовать и картографию, и фотографию, и звукозапись и даже аэрофотосъемку. И вот, когда исчерпывающие этнографические описания охватят все народы нашей планеты, подобно тому как описания натуралистов охватывают весь животный и растительный мир, вот тогда только, полагает М. Гриоль, собранные этнографами факты могут быть использованы соответствующими специалистами (социологами, юристами, историками религии и т. д.) для выводов и обобщений.

Но ведь всякому ясно, что даже простое коллекционирование зафиксированных наблюдением фактов невозможно без какой-то классификации. При всем своем отвращении к обобщениям, при всем пристрастии к свободной от всяких предвзятостей фиксации фактов М. Гриоль пытается дать полевому этнографу своего рода классификацию. Именно «своего рода», так как то, что предлагает М. Гриоль, является лишь суррогатом научной классификации. Вместо того чтобы положить в основу группировки фактов и явлений какой-нибудь существенный признак, определяющий их место и объективные взаимосвязи, М. Гриоль кладет в основу своей классификации способность этнографических фактов поддаваться коллекционированию.

«На практике мы убеждаемся,— говорит М. Гриоль, что человеческая деятельность имеет своим результатом факты двоякого рода. Это факты стабильные и факты в движении»⁷. К первым относятся всякого рода предметы: орудия, оружие, утварь, жилище и т. п. «Факты в движении

⁶ М. Griaule, Указ. раб., стр. 100.

⁷ Там же, стр. 43.

отличаются от стабильных фактов тем, что они не могут быть коллекционированы»⁸.

Предлагаемое Гриолем определение результатов человеческой деятельности как «фактов стабильных» и «фактов в движении» носит чисто формальный характер. А главное — ведь «фактов стабильных» вообще не существует. Это признает и сам Гриоль, когда говорит, что предмет материальной культуры связан прежде всего с процессом его изготовления, а затем и с его использованием. «Поэтому, — вынужден констатировать Гриоль, — его стабильность, неподвижность — только кажущаяся. И большая ошибка многих музеев, что они забывают об этом свойстве вещей. Надо следовать в изучении предмета тем процессам, с которыми он связан, и описывать также действующих лиц, которыми он окружен»⁹.

Но ведь главные процессы, с которыми связаны предметы, — это производственные процессы, а действующие лица, которыми они окружены, находятся в определенных производственных отношениях, и эти процессы и отношения обусловлены общественно-экономической структурой общества. Гриоль же ограничивает «факты в движении» главным образом собраниями, обрядами, церемониями. Во всяком случае наиболее существенные моменты, определяющие ход общественной жизни, не подходят под эту формальную классификацию; вернее, эта классификация теряет наиболее важные факты и явления в жизни человеческого общества. Приходится признать, что предлагаемая Гриолем классификация и практически неприменима, и методологически несостоятельна.

Не лучше обстоит дело в «Методе этнографии» с вопросом о предмете этнографии, об объектах и рамках этнографического исследования. М. Гриоль в своем руководстве не раз останавливается на этом вопросе. «Этнография, говорит он, познает материальную и духовную деятельность народов. Она изучает технику, религию, право, политические и экономические учреждения, искусство, язык, нравы и обычаи. Она рассматривает их как реальности, а не произвольно подвергающиеся изменениям прихоти человеческой фантазии. Она рассматривает общество как единое тело, отдельные части которого сочленяются в пространстве и времени. Из этого следует, что она является наукой о фактах сосуществования, повторения, последовательности»¹⁰.

М. Гриоль подчеркивает, что этнография — наука не только общественная, но и историческая. «Это, прежде всего, наука о сосуществующих фактах и явлениях... Она стремится построить некий ансамбль, который был бы наиболее точным и наиболее полным, какое только возможно, описанием рассматриваемого общества. Таким образом, можно сказать, что этнография — это история настоящего, описание нормы в ее статике»¹¹. Но поскольку этнография описывает такие явления общественной жизни, которые повторяются, а значит, при этом как-то изменяются, постольку, умозаключает Гриоль, этнография оказывается описанием явлений в их динамике. Поскольку же, наконец, «в некоторых случаях этнография стремится определить эволюцию того или иного общества за какой-нибудь ограниченный период, она тем самым сближается с историей и prepares работу социологов»¹².

Но что же все-таки представляет собой этнография как наука, чем она отличается от других общественных (и исторической, в частности) наук, тем более что М. Гриоль неоднократно говорит даже об особом «этнографическом методе» изучения общества? В своем руководстве М. Гриоль настаивает на том, что современная этнографическая экспе-

⁸ Там же, стр. 47.

⁹ Там же, стр. 46.

¹⁰ Там же, стр. 7.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

диция должна включать в себя, кроме этнографа, также социолога, юриста, лингвиста, историка религий, психолога, натуралиста, врача, географа-топографа и картографа¹³. В чем же заключается специфика применения «этнографического метода» социологом, лингвистом, историком религии и т. д. при изучении одного и того же объекта?

При самом внимательном чтении «Метода этнографии» так и не удается получить ответ на эти вопросы. Что дело здесь не только в терминологической сбивчивости или отсутствии четких дефиниций, а гораздо глубже — в методологической беспомощности, свидетельствует тот факт, что с самим объектом и рамками этнографического исследования у Гриоля получается какая-то странная неувязка.

Во введении к своим лекциям М. Гриоль заявляет: «В наши дни не дозволяется больше игнорировать существование иных народов, кроме благородных обитателей стран Средиземноморья. Никто не вправе оставаться дальше под воздействием определенной высокомерной философии, которая как будто иногда старается уклониться от долга — сравнить богатых и почитаемых классиков (т. е. тех же «благородных обитателей Средиземноморья». — *Б. Ш.*) с теми, кого несколько пренебрежительно именуют первобытными. Ни одному биологу или зоологу и в голову не пришло бы пренебрегать наиболее скромными формами жизни под тем предлогом, что они квалифицируются как низшие. Никакой социолог или этнолог не должен навлекать на себя упрека в неумении или неспособности охватить все культуры всех народов под тем дурным предлогом, что хаос этих народов еще не подвергся в полной мере классификации и наблюдению»¹⁴.

Кажется, ясно. Современная этнография должна отказаться от бывшего европоцентризма и охватить все народы, все культуры. Но вот дальше оказывается, что «этнография — это не простая наука. Это — целый конгломерат наук и методов, которые, как черепица, захватывают друг друга, подобно тому как это происходит с самими фактами в человеческом обществе. Таким образом, можно различать этнографию, этноботанику, этнозоологию, этнографию религиозную, моральную, психологическую, юридическую, экономическую, лингвистическую, технологическую, эстетическую. Каждая из них имеет свое место. Этнография является таким конгломератом дисциплин потому, что большая часть этих дисциплин — история религии, мораль, психология — доньше интересовалась преимущественно, если не исключительно, развитыми народами, предоставляя именно этнографии заботу по разрешению разнородных и даже запутанных проблем, выдвигаемых народностями, не знающими машин»¹⁵.

Так что же, этнография — особая наука, имеющая свой предмет и свои рамки, или это конгломерат отдельных дисциплин, который возник и существует лишь вследствие того, что эти дисциплины «высокомерно пренебрегали» отсталыми обществами, и который рассыплется, когда лингвистика, психология и т. д. вплотную займутся всеми народами без всякой дискриминации?

Редакция «Метода этнографии» поместила вместо заключения следующее высказывание М. Гриоля о границах этнографической науки, взятое из его незаконченной работы: «Сколь далеко этнограф должен заходить в лингвистику? До каких пределов он вправе забираться в этнологию? — Этнологам и лингвистам следует определить это. Этнограф — щедрый князь, он богат, он ждет ампутации, как дерево ждет подрезки, готовое после этого еще с большей силой устремиться к новым просторам, дать еще больше плодов, раскинуться еще пышнее, готовое

¹³ М. Grigault, Указ. раб., стр. 16.

¹⁴ Там же, стр. 4.

¹⁵ Там же, стр. 8.

подавить своей листвой самого садовника, внушив ему невольное уважение»¹⁶.

Таким образом, вследствие путаницы и противоречий в теоретических положениях М. Гриоля, сущность его «этнографического метода» так и остается нераскрытой.

Как мы видим, «Метод этнографии», представляющий определенную ценность как руководство по методике полевых исследований, не удовлетворяет требованиям, предъявляемым к теоретическому труду по методологии этнографической науки. Но что же представляет собой «этнографический метод» Гриоля в действии, какова методология его конкретных этнографических исследований?

Наиболее значительные труды М. Гриоля и работавшего под его непосредственным руководством коллектива посвящены культуре народов Западного Судана, в частности — небольшого народа догонов, обитающего в нынешней республике Мали, в гористом районе Бандиагара. Центральное место среди многочисленных работ М. Гриоля о догонах занимает его монументальный труд «Маски догонов». Содержание этой отлично изданной монографии, снабженной обильными иллюстрациями в тексте и на приложенных 32 таблицах, несколько шире ее заглавия. Главное внимание автора направлено на ритуальные церемонии с ряжением, которые еще в недалеком прошлом представляли собой неотъемлемый и очень существенный элемент всего быта догонов. Однако Гриоль дает не только самое подробное описание сакральных масок и связанного с ними ритуала, не только детальное, а порой даже и скрупулезное (как это и подобает образцовому этнографическому описанию) воспроизведение всех обрядов, жестов, танцевальных движений, костюмов, связанных с каждой маской, но и тексты мифов в двух вариантах (им посвящена вся первая часть книги): в общераспространенном варианте с вольным переводом на французский язык и в варианте на тайном сакральном языке *sigi so*, с воспроизведением подлинного текста и подстрочным переводом.

Каково же научное значение того огромного материала, который столь усердно собрал М. Гриоль в своих «Масках догонов»? Можно ли глубже, чем это сделал М. Гриоль, ограничившийся ритуалом масок и связанных с ним мифов догонов, проникнуть в происхождение, смысл и роль тех причудливых фигур, плясок, наскальных изображений, которые на первый взгляд представляют только экзотический интерес? Что нового дают они историку, социологу, исследователю религии по сравнению с тем материалом, который уже был известен до появления «Масок догонов»?

В своем труде М. Гриоль на эти вопросы не дает ответа. Он остается здесь верным своему девизу: «описывать и только описывать». Даже там, где обобщения, сопоставления, выводы напрашиваются сами собой, он либо воздерживается от них, либо загоняет их в примечания. Вот один из многочисленных примеров.

В «Масках догонов» часто фигурирует *ньяма* — некая сверхъестественная сила, которая, по представлению догонов, наличествует всюду, но в особенно сильной степени — в «Великой маске», считавшейся воплощением одного из мифических первопредков, наделенного змеиным обликом. М. Гриоль дает следующее определение этой силы: «Ньяма — мгновенно действующая, безличная, бессознательная энергия, пребывающая во всех людях, животных, растениях, в сверхъестественных существах, в предметах и в природе, придающая устойчивость и прочность своей временной или вечной опоре»¹⁷. Сведущему

¹⁶ M. Griaule, Указ. раб., стр. 107.

¹⁷ M. Griaule, *Masques dogons*, Paris, 1938, стр. 161.

читателю ясно из этого определения, как и из всех фактов, приводимых М. Гриолем в связи с понятием *ньяма*, что мы имеем здесь дело с присущим всем без исключения религиям представлением, которому в этнографии присвоено название *мана*. Да и сам М. Гриоль мимоходом признает это. Говоря в приложении, что он уверен в родстве *ньяма* с нилотским *джок* и восточноафриканским *зар*, Гриоль в примечании тут же заявляет: «Автор может только высказываться здесь за исследование понятия *мана*, рекомендованное Моссом, который говорил, что редкость известных нам примеров этого понятия не должна заставить нас сомневаться, что оно имеет всеобщее распространение»¹⁸.

В целом в «Масках догонов» М. Гриоль не делает попыток исторически подойти к собранному им и его сотрудниками материалу, рассмотреть этот материал в его социальной обусловленности и в комплексе с остальными сторонами культуры догонов, сопоставить его с данными о других существующих в мире обществах, по уровню развития близких к догонам.

Сведения об общественной организации догонов приходится почерпнуть из работ об этом народе, не принадлежащих Гриолю, например из работы Пало Марти¹⁹ и других. До самых последних лет основной социальной ячейкой у догонов была «гинуна», или, сокращенно, «гинна» — группа кровных родственников со счетом родства по отцовской линии, включающая до 50 членов. Гинна подразделяется на две меньшие группы, так называемые «тире тогу». Д. А. Ольдерогге называет гинну «основанной на отцовском родстве большой семьей, члены которой совместно ведут хозяйство»²⁰. Общее владение землей с переделом по старшинству, совместное проживание в обособленном квартале, односторонний счет родства, экзогамия и некоторые архаические пережитки родовой организации в виде обычаев так называемого «шуточного родства» — все это свидетельствует о том, что гинна сохранила еще многие черты патриархально-родовой общины с подразделением на семьи. Никакой централизованной политической организации догоны до эпохи колониализма не имели. Но, по-видимому, до прихода европейцев у них существовала своего рода иерократия жрецов-огонов во главе с главным огоном.

Из сопоставления известных нам данных об обществе догонов с описанием М. Гриоля можно сделать определенные выводы. С одной стороны, процессы и пляски масок у догонов являются пережитком тотемизма; это подтверждается преобладанием зооморфных образов среди масок. Разумеется, многое в плясках масок у догонов изменилось и переосмыслилось по сравнению с чисто тотемическими церемониями²¹. Мифы догонов, служащие одновременно и объяснением, и сценарием этих церемоний, гораздо сложнее тотемических мифов австралийцев и бушменов. Стоящая в центре церемоний Великая маска воплощает уже не предка какого-либо отдельного рода, а мифического первопредка целого народа, консолидировавшегося из отдельных племен. Однако истоки этих церемоний уходят в доисторическую древность. С другой стороны, организация общества масок, положение и роль его членов по отношению к рядовой массе общинников — все говорит о том, что у догонов сложилось ритуальное тайное общество —

¹⁸ M. Griaule, *Masques dogons*, стр. 82.

¹⁹ M. Palau Marti, *Les Dogons*, Paris, 1957.

²⁰ Д. А. Ольдерогге, *Западный Судан в XV—XIX вв.*, М.—Л., 1960, стр. 134—135.

²¹ В наши дни сакральный смысл масок догонов и их плясок уже утерян. Церемонии масок все больше превращаются в балаганные представления ряженных. Сейчас в шествиях и танцах фигурируют персонажи, лишенные всякого ритуального характера; отмечено даже появление маски, изображающей европейскую женщину, задающую вопросы и делающую заметки в своем блокноте, — забавная пародия на женщину-этнографа, ведущую полевые записи.

институт, характерный для стадии перехода от патриархально-родового строя к классовому обществу и государственности, на которой догонов застало колониальное порабощение.

Было бы, разумеется, наивно ожидать от М. Гриоля подлинно научного подхода к собранному им и его сотрудниками этнографическому материалу, тем более что материал этот относится главным образом к религии. «...Много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод»²². Этнограф должен не только видеть, регистрировать и описывать факты, но и научно осмысливать их, выявлять и понимать их генезис, их место и значение в окружающей жизни. Но мы уже знаем, что М. Гриоль предписывает этнографу не выходить из рамок описания. Удивительно ли, что основной труд М. Гриоля, несмотря на свой объем, несмотря на огромную эрудированность его автора, представляет собой шаг назад даже по сравнению с предшественниками Гриоля — крупными полевыми этнографами: Фон-ден-Штейненом, Штреловым, Спенсером и Гилленом и даже М. Моссом, которые, при всей своей буржуазной ограниченности, умели по крайней мере выявить «земное ядро туманных религиозных представлений». «Маски догонов» даже в этом отношении дают слишком мало. Это вовсе не означает, что у М. Гриоля нет никакой «руководящей идеи», никакой общей концепции. Однако чтобы уловить эту концепцию и по достоинству оценить ее, необходимо обратиться не к «Маскам догонов», а к тем его трудам, где она сформулирована достаточно отчетливо и развернуто, и прежде всего к наиболее известному из них — к «Богу воды». Это поможет нам также раскрыть, что же все-таки скрывается под «этнографическим методом» М. Гриоля.

В книге «Бог воды» М. Гриоль воспроизвел свои беседы с мудрецом Оготеммели, которые содержат мифы догонов об Амме, боге воды, о других божествах, о сотворении мира, о первопредках, о возникновении земледелия, кузнечного дела и ткачества, о происхождении обычаев и обрядов догонов.

Ознакомившись с этой книгой Гриоля, любой этнограф не может не задать себе вопроса: что же в мифах — да и вообще в религии догонов — такого, что, как утверждает Гриоль, должно потрясти до основания все прежние представления науки о мышлении не только африканцев, но и вообще людей первобытных обществ? Ведь схожие мифы о начале бытия, о героях-цивилизаторах имеются у земледельческих народов Индии и Индонезии, в Америке и в самой Африке. Существовали они и в древней Элладе.

Однако М. Гриоль утверждает, что мифология догонов — это не только новое открытие в этнографии, но что это и не мифология вовсе. По мнению Гриоля, «миф у черных»²³ — это экзотерическое, т. е. предназначенное для непосвященных повествование, под которым скрывается эзотерическое, т. е. известное только посвященным, приведенное в систему, философское и метафизическое учение. То, что Оготеммели рассказывал Гриолю, является будто бы «легким знанием» (*connaissance légère* — выражение это взято у бамбара, соседей догонов), под которым кроется философия и метафизика догонов. Гриоль неоднократно подчеркивал, что у догонов была развита космогония, столь же богатая, как у Гесиода, и что их философия стояла не ниже философии классической Греции. Эти утверждения вызывают возражения.

²² К. Маркс, *Капитал*, т. I, 1949, стр. 378, прим. 89.

²³ M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli*, Paris, 1948, стр. 8—9.

Сущность мифа, его конститутивный момент, его специфика заключаются в том, что это не только фантастическое, выдуманное повествование о сверхъестественных существах, но и важный элемент сакрального действия, ритуала, богослужения. Миф — это повествование, но повествование, имеющее магическую силу, которое не только служит сценарием для богослужебных церемоний, но и, якобы, устанавливает в процессе его рецитирования во время религиозной церемонии сверхъестественную связь между мифическим прошлым и настоящим. Как инсценировка мифа в ритуале, так и рецитация мифа на сакральном языке — это прежде всего и главным образом не простая символика, это — магический акт. Сущность мифологии состоит также в том, что в ней заключаются зародыши поэзии, философии и метафизики, если под метафизикой разумеать оперирование фикциями. Вероятно, даже перед палеолитическими людьми вставал вопрос — «откуда все это взялось». До тех пор, пока философия, поэзия, эмпирические знания были тесно переплетены с религиозными представлениями, в мифах получали свое выражение существовавшие уже тогда зачатки философии, онтологии, метафизики.

Как известно, философия в своей наиболее древней форме, образом которой может служить классическая греческая натурфилософия, дифференцировалась, отчленилась от религии лишь в классовом обществе. Что касается науки в точном смысле этого слова, то она сформировалась еще позднее.

Если еще можно согласиться с М. Гриолем, что у догонов существовала космогония столь же богатая, как у Гесиода, то его утверждение, будто у догонов под мифами скрывается стройная философская система, является лишенным всякого основания преувеличением. В любом рассказе Оготеммели перед нами оказывается не философема, а мифологема, типичная для того периода истории религии, когда последняя еще представляла собой «...культ природы и стихий, находившийся на пути развития к многобожию»²⁴. Любопытно, что, признавая наличие у догонов монотеизма, М. Гриоль озаглавил беседы с Оготеммели не «Бог догонов» или «Монотеизм догонов» или как-нибудь еще в этом духе, а «Бог воды». По-видимому, здесь сказалось чуткое опытного этнографа. Ведь и Амма, и Лебэ и другие персонажи мифологии догонов еще не совсем оторвались от олицетворявшихся ими стихий и в особенности от воды, которая имела первостепенное значение для существования догонов.

Дело, однако, не только в том, что Оготеммели будто бы открыл М. Гриолю некую эзотерическую философскую и метафизическую систему, таящуюся в мифологии догонов. М. Гриоль заверяет, что беседы с Оготеммели помогли ему выявить еще одну особенность «мышления черного мира», особенность, которая будто бы заключается в том, что указанная система лежит в основе всей культуры и цивилизации африканцев и что в ней-то и кроется тайна «души черного человека». По утверждению М. Гриоля, «символизм черных пронизывает и направляет всю их жизнь, весь их общественный строй, всю их технику, все их обряды, как и все деяния отдельного человека от рождения до могилы»²⁵.

М. Гриоль имеет здесь в виду не только тот давно уже установленный этнографией факт, что вся жизнь отсталых обществ опутана всякими суеверными обычаями и поверьями и что любой религиозно-маги-

²⁴ Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, М., 1948, стр. 104. Эти слова Ф. Энгельса относятся к ирокезам. Догонь в своем развитии ушли дальше ирокезов, но и у них мы находим еще только формирующийся поли-теизм.

²⁵ M. Griaule, Reflexions sur des symboles soudanais, «Cahiers internationaux de sociologie», т. XIII, 1952, стр. 9.

ческий обряд имеет свой этиологический миф, порою уже забытый или переосмысленный на протяжении многих поколений, а нечто большее. М. Гриоль уверяет, что беседы с Оготеммели свидетельствуют о тотальном, как он сам выражается, примате мифа или, точнее, скрывающейся под мифологической оболочкой философской и метафизической системы, во всей жизни африканцев.

Если верить Гриолю, то получается, что не только религиозные обряды, но и все поведение догонов в быту подчинено мифу, в центре которого так или иначе стоит секс и все, что с ним связано. Круглый горшок, который лепит из глины женщина-горшечница,— это символ женских гениталий²⁶. План жилища у догонов символизирует мужчину и женщину в коитальном положении. Селение должно быть раскинуто с севера на юг, как тело мужчины, лежащего на спине, воспроизводя эпизод из любовных похождений мифологического персонажа Номмо²⁷. Одежда и украшения тоже строго соответствуют различным сексуальным деталям мифа. Набедренная повязка женщины содержит в себе «речь» или «слово» Номмо, без этой повязки она не будет желанной. «Быть нагой — значит быть без слова»²⁸. Различные обряды, связанные с молотьбой окруженного сакральным ореолом местного злака «дигитариа экилис», символизируют то, что этот злак олицетворяет менструальную кровь,²⁹ и т. д. и т. п. Даже то, что при работе мотыгой в поле при каждом шаге вперед перебрасываются руки на ее рукоятке, служит якобы не просто техническим приемом, который подсказан опытом, а является воспроизведением зигзагообразной вибрации в первозданном мировом яйце³⁰.

На одной научной конференции в Женеве М. Гриолю задали вопрос, все ли догоны отдают себе отчет в метафизической подоплеке своего поведения в хозяйстве и домашнем быту. Он ответил, что всю «систему» знают лишь «учители», т. е. жрецы и знахари, что старикам известна лишь часть учения, тогда как основная масса населения ее совсем не знает. «Так поступали наши предки» — вот что могут ответить в массе своей догоны, если их спросить, почему они в разных случаях жизни действуют так или иначе³¹.

Почему же возникла такая «система» и на чем она веками держалась у догонов?

Бесполезно искать в работах М. Гриоля и его школы ответа на эти вопросы. Реальные земные корни религии догонов — экономическая и техническая отсталость, страх и бессилие в борьбе с природой, невежество и косность — все это исчезло в концепции М. Гриоля.

Вместо этого в культуре народов Тропической Африки и даже всех народов «без машинизма», на которых Гриоль распространяет свою интерпретацию культуры догонов, гипертрофируется роль сексуального начала. Гриоль и его последователи, выдавая мифологию за философию, вместе с тем дают мифологии толкование, присущее фрейдизму в позднейшей интерпретации К. Юнга. Ж. Калам-Гриоль утверждает, что, независимо от фрейдизма, у африканцев существовало представление об «анимистическом комплексе Юнга»; она доказывает это следующим рассуждением: «Черный человек проицирует свою сексуальность во вселенную; мир осознается им как сексуально подчеркнутое в человеке начало, как элемент совокупляющейся пары, двойственное единство... Черный, действительно, уже издавна знает то, что нам открыл психо-

²⁶ M. Griaule, *Dieu d'eau*, стр. 108.

²⁷ Там же, стр. 115—117, 119.

²⁸ Там же, стр. 100.

²⁹ Там же, стр. 178.

³⁰ Там же, стр. 93—94.

³¹ M. Griaule, *Connaissance de l'homme noir*. В кн.: «La Connaissance de l'homme au XX-e siècle», Texte des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève 1951, Neuchâtel, 1952, стр. 150.

анализ: существование в одном и том же существе двух душ: *animus* и *anima*. В плане же метафизическом и физическом эти установления уравнивают личность и способствуют распределению в ней духовных начал»³².

Согласно теории К. Юнга, в подсознательной сфере человека кроются комплексы, влияющие на сознание, в том числе и противоречивый по своему характеру анимистический комплекс. Каждый человек имеет мужских и женских предков; он наследует от них и мужские, и женские свойства. Мужчина от природы имеет в себе некоторые особенности женской души (*anima*), а женщина — мужской (*animus*). В каждом человеке, таким образом, борются две души. Вытекающее отсюда сложное идеалистическое объяснение ряда обрядов, распространенных у всех народов на ранней стадии развития, не удовлетворяет требованиям научно-исторического подхода к обычаям, нормам обычного права, вообще общественным институтам.

Сам М. Гриоль, а после его смерти Ж. Дитерлен, Ж. Калам-Гриоль, С. де Ганэй, Д. Заан и др. в многочисленных публикациях и выступлениях всячески старались подкрепить этнографическими данными «догонский мираж», обязанный своим возникновением беседам М. Гриоля с Оготеммели. Однако никакого переворота в этнографии беседы с Оготеммели, вопреки предсказаниям М. Гриоля, не произвели, как не удались попытки М. Гриоля, сконструировать некую стройную, гармоническую, во всех деталях отработанную метафизическую «систему мира», лежащую якобы в основе всей культуры догонов. Слишком уж далека от науки общая концепция М. Гриоля, согласно которой оригинальность, своеобразие духовной культуры народов Тропической Африки в том и заключается, что все их поведение целиком подчинено выработанной «учителями» метафизической системе и что по их представлению каждый жест человека имеет последствия космического порядка. Слишком уже очевидна порочность «методологии» М. Гриоля, отчетливо заявляющего, будто духовная культура догонов доказывает, что «духовная культура для своего расцвета не нуждается в том, чтобы идти вровень с материальной культурой»³³.

Даже из сжатого рассмотрения основных работ М. Гриоля достаточно ясно, что собой представляет и куда на деле ведет его «этнографический метод», заключающийся в отходе даже от того ограниченного и непоследовательного детерминизма, который мы находим в работах породившей Гриоля французской социологической школы. Как бы ни оценивать значение конкретно-этнографических исследований М. Гриоля и его школы, приходится признать, что их интерпретация духовной культуры народов Тропической Африки смыкается с теми клерикальными и реакционными влияниями, которые столь заметны ныне в зарубежной этнографии и которые иногда у отдельных ученых парадоксальным образом уживаются с большой эрудицией, с тщательной регистрацией и добросовестным описанием отдельных этнографических фактов.

SUMMARY

The article presents an analysis and a critical appraisal of the theoretical and methodological views of Marcel Griaule, the well-known French ethnologist specializing in African studies, as set forth in his «Méthode de l'Ethnographie» and certain other works.

³² G. Calam-Griaule, Culture et humanisme chez les Dogons, в кн.: «Aspects de la culture noire», Paris, 1958, стр. 15—16.

³³ «La Connaissance de l'homme au XX-e siècle», стр. 22.