

сти в том случае, если объем тягла у крестьянина при очередной переоброчке уменьшался, что представляло серьезное ограничение права «вечного наследственного владения». Только при условии полной нетяглоспособности крестьянина и сдачи (ввиду отсутствия других тяглицев в семье) пашенной земли соседям, дворовый комплекс мог остаться за ним пожизненно или мог быть свободным продан другим общинникам.

* * *

По словам В. И. Ленина, «господство крепостников-помещиков наложило свою печать в течение веков на все землевладение страны, и на крестьянские наделные земли, и на землевладение переселенцев на сравнительно свободных окраинах...»⁴⁴. Разница состояла лишь в том, что в черносошной (с XVIII в. государственной) деревне эта печать накладывалась непосредственно государством, и в условиях системы государственного феодализма крестьянство, особенно сибирское, сохраняло право подворного владения, а в крепостной деревне — помещиками, и община вынуждена была все более приспосабливать с XVII в. свое землепользование к требованиям помещичьего хозяйства и форм ренты. В отечественной литературе с середины XIX в. дискутировался вопрос о возникновении земельных переделов в русской деревне, и многие ученые признавали их позднее появление. Рассмотренные материалы помещико-вотчинных архивов XVIII — начала XIX в. свидетельствуют о том, что даже на позднефеодальном этапе истории крепостного крестьянства сельская община по мере регулирования своего землепользования только подходила к уравнительным переделам. Быстрее этот процесс проходил в барщинных помещичьих хозяйствах, медленнее в оброчных. Но и в том и в другом случаях в принципах земельного регулирования и в правовых нормах, их отражавших, так или иначе проявлялась общая закономерность, а именно — усиление роли деревенских общин и подчинение земельных прав отдельных крестьянских дворов общемирскому началу. При сохранявшейся общности земельного владения общины земельные права дворов приобретали сугубо условную форму. Все виды угодий в общине, в том числе росчисти и купленные участки, все более отчетливо становились объектом не наследственно-подворного, а лишь временного, условного тяглого владения двора и по вырабатывавшимся обычно-правовым представлениям использовались только при несении тягла и должны были ему соответствовать. В этом эволюционном процессе понятие «собственная» земля, которым оперировали в повседневном быту крестьяне, теряло свое реальное внутридеревенское содержание, а тем самым сдерживалось и развитие понятия «земельная собственность». В условиях тяглого обложения община в целом не только препятствовала развитию подворного землепользования, но и распространяла сплошь и рядом свою власть на купленные крестьянами земли, добиваясь даже их слияния с общинной землей, что затрудняло процесс капиталистического развития крепостной деревни даже в период кризиса крепостничества.

⁴⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 16, с. 405.

Н. М. Гиренко

ВОСТОЧНОАФРИКАНСКИЕ КУЛЬТУРЫ В ПРОЦЕССЕ ФОРМАЦИОННЫХ ИЗМЕНЕНИЙ (XIX—XX вв.)

Проблема роли и места культуры в процессе формационных изменений для Африки весьма актуальна. Ее разработка нередко приводила к практическим выводам. Прагматический подход к культурологическим исследованиям в африканистике достаточно ясно обозначился еще в колониальное время. Присутствует он и в современных исследованиях, ко-

гда африканские этносы, как правило, сосуществуют уже в рамках обширных политических образований, что для доколониальной Африки не было типичным. В колониальный период интерес исследователей был преимущественно направлен на описание отдельных социальных институтов, явлений материальной культуры и их пространственного распространения; изучались отдельные целостные общественные организмы; во всех случаях провозглашалось, что объектом исследования является культура¹.

В современных этнологических исследованиях по Африке присутствует, часто в виде подтекста, стремление найти в истории африканских культур ответ на актуальные вопросы социальной, экономической или политической практики. Это неизбежно приводит к постановке вопроса о соотношении культуры или традиционно относимых к области культуры явлений и явлений социальных, экономических, политических и пр.² Естественно растет и роль теоретического общенаучного знания; большое значение приобретает философская позиция исследователя. Показательна в этом отношении острая дискуссия о соотношении гносеологии и онтологии на рабочем семинаре в Дар-эс-Саламе (Танзания) в 1976 г. в связи с танзанийско-финскими совместными исследованиями, проводившимися с целью изучения роли культуры в программе общественных преобразований в аграрных районах Танзании (район Западное Багамоё — Прибрежная область)³. Исследовалась, однако, не культура как особое явление, а реальный процесс социальных и экономических преобразований. Впрочем, есть в истории африканских исследований и обратные примеры, когда авторы стремятся основным объектом избрать именно культуру. Наиболее показательна в этом отношении книга Д. Мердока «Африка. Ее народы и их культурная история», где региональная классификация африканских этносов по типу хозяйства, языку и другим параметрам подается как историческая типология африканских культур. Основными принципами, действовавшими в культурно-историческом процессе, оказываются диффузия и логически связанная с нею миграция. Сходство даже таких характеристик, как форма наследования, филиация, тип социального устройства, не говоря уже о языке, расценивается как признак этногенетической близости⁴. Вопрос об эволюции социальных и культурных систем, таким образом, по существу снимается, а стадийные особенности становятся неотличимыми от этнических. Основными двигателями эволюции культуры и общества оказываются заимствования и развитие технологии, причем последняя не входит в предмет исследования Дж. Мердока.

В этнографических работах понятия «культура» и «общество» часто не дифференцированы, но попытка уйти от разграничения их специфики всегда ведет к их отождествлению. Известно, что общества доклассовой фазы социальной эволюции часто берутся в целом как объект этнографического изучения и рассматриваются как «культуры». Такая первоначальная культурологическая установка нередко приводит к отождествлению культурного и общественного⁵. Это особенно касается тех случаев, когда речь идет либо о становлении человеческого общества, либо об обществах, находящихся или находившихся в недалеком прошлом на ранних фазах социальной эволюции. Представляется, что указанная посылка неверна в принципе, хотя и имеет объективную основу в том, что «культурное» и «общественное» не существуют одно без другого. Рассмотрение процесса становления и развития явления культуры часто

¹ Malinowsky B. Dynamics of Culture Change. New Haven, 1946, p. 42.

² См., например: Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies/Despres L. A. The Hague — Paris, 1975.

³ Jipemoyo Development and Cultural Research/Swantz M.-L., Jerman H. Bagamoyo Project 1/1977, University of Helsinki. Uppsala, 1979, p. 10.

⁴ Murdock G. P. Africa: Its Peoples and Their Culture History. New York — Toronto — London, 1959, p. 306.

⁵ Levi-Strauss C. Social Anthropology. N. Y., 1967, p. 356.

начинается с анализа соотношения природы и культуры, что кажется вполне правомерным, так как природа является естественной предпосылкой существования человека и общества. Однако все отдельные общественные явления, в том числе и культура, по отношению к природе действительно опосредованы существованием общества как особой формы движения, и тем самым при любом уровне теоретического исследования в обществоведении «субъект — общество — должен постоянно витать перед нашим представлением как предпосылка»⁶. При прямом соотношении отдельного общественного явления с явлением природы это основная предпосылка существования любого общественного явления неправомерно снимается. Культура реального социального организма, действительно, охватывает все стороны его жизни и тем не менее не тождественна ему. Заметим, что в работах, где «культурное» и «общественное» не различаются, терминологическая перестановка ничего не меняет в логике и выводах авторов. Сложность разграничения собственно культурного и социального давала и дает повод для далеко не безобидных произвольных манипуляций этими категориями. Известны попытки представить классовые, экономические, политические и другие противоречия как конфликт культур и рас, сняв тем самым вопрос об объективных формационных законах. Наиболее ярким примером тому является апартеид.

Представляется, что диалектика соотношения культуры и общества более всего приближается к диалектике соотношения формы и содержания. В этом смысле если любое общественное и общество как целостность — это конкретный способ деятельности и одновременно результат ее (способ воспроизводства общественной жизни), то культура является конкретной формой реализации бытия этого общества. Т. е. культура — это аспект общественного, общественное с точки зрения формы его конкретной реализации. Эта форма доступна непосредственному наблюдению, исторически вырабатывается в человеческой общественной деятельности и в деятельности же воспроизводится. Действительно, «при решении проблемы взаимоотношения общества «в узком смысле» и культуры теоретически правильным и методологически плодотворным может быть лишь такое их понимание, при котором соотношение понятий «общество» и «культура» рассматривается не как соотношение части и целого, а как выражение двух различных сторон, планов органически единого и генетически одновременно возникающего целого, различного лишь средствами логического анализа»⁷. Но в силу этого же культура вряд ли может выступать в качестве «функции общественной жизни»⁸, так как она есть форма осуществления жизни. Неразрывность формы и содержания здесь служит предпосылкой моделирования индивидуальной и коллективной деятельности, условием устойчивости системы и одновременно — условием ее вариативности.

Абстрагируясь от конкретных проявлений этой формы часто строят модель культуры или культурной среды, ее идеальную, объективированную схему. Чувственно данная форма проявления конкретного «общественного» — это первое свойство, с которым сталкивается этнограф при изучении общества. Культура отдельного общества, действительно, представляет единство, но это единство формы. Эта форма может быть сходной в различных обществах, но как целостная система культура способна действовать, изменяться только в рамках единого социума, в рамках конкретных обществ, черпая свою объективную динамику в общественной деятельности (производственной, социальной, интеллектуальной и пр.). Археологические объекты вновь становятся общественными, наполняются общественным содержанием, лишь когда их включают в современные системы знания и в соответствии с этими системами интерпретируют. Итак, если система культуры — это развивающаяся система,

⁶ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 38.

⁷ Маркарян Э. С. Очерки теории культуры. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1969, с. 57.

⁸ Маркарян Э. С. Понятие «культура» в системе современных социальных наук — Доклады советской делегации на IX МКАЭН. М.: Наука, 1973, с. 11.

то законы ее развития подчинены социальным и экономическим эволюционным законам, но, будучи законами развития формы, не могут быть им тождественны. Как отмечал К. Маркс, «если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня»⁹. Видимо, вполне закономерно полагать, что культура не только охватывает, но и не может не охватывать все общественные явления, доступные непосредственному наблюдению — чувственному восприятию. Но мы знаем, что помимо явлений, данных в непосредственном наблюдении, существуют такие явления экономики, социологии, идеологии и пр., которые в непосредственном наблюдении, чувственном восприятии не даны и из индивидуального опыта не объяснимы. Для их анализа и понимания необходимо абстрагироваться от формы, так как в этих процессах существуют содержательные, объективные закономерности, объективные тенденции развития. Известно, что говоря «о всяких вообще формах проявления и о скрытой за ними основе», К. Маркс отмечал: «Первые непосредственно воспроизводятся сами собой, как ходячие формы мышления, вторая может быть раскрыта лишь научным исследованием»¹⁰.

В рамках единой культурной системы, как системы форм, в которых осуществляется бытие общественного, возможно выделить нормативные, групповые, статусные и прочие формы культуры, признаваемые эталонными в отдельных контекстах, или культурой по преимуществу. Об особенностях таких форм можно говорить как о существующих только на общем фоне культуры.

Динамика культуры неизбежно отражает социальную динамику в отдельных ее свойствах, но не может сводиться к последней. Стремление интерпретировать социальные явления как культурные или культурные исключительно как социальные ведет к снятию крайне важного диалектического противоречия формы и содержания в эволюционном процессе. Л. Уайт рассматривал эволюцию социальную как текущий во времени и изменяющийся в этом течении поток культуры, обладающий своими закономерностями¹¹. Представляется, что эволюция культуры как аспекта общественного может лишь отражать этапы общественного развития, но не становится его содержанием. Усложнение формы — культуры — далеко не всегда отражает усложнение общественного развития в целом или тенденции развития отдельного свойства общественного в собственном эволюционном плане. Так, если тенденцию к простому воспроизводству видов общественных отношений или всей их системы рассматривать как тенденцию к традиционности, то можно утверждать, что чем более традиционно общество (конкретное, отдельное), тем более развиты, иногда доведены до структурного идеала, приближающегося к абсурду, его социальные, этические и прочие формы. Следование тенденции простого воспроизводства явления (традиция) — это необходимый компонент движения и развития, предполагающего обязательно момент удержания, накопления, но в то же время традиция препятствует качественному скачку, развитию общественного (содержательного), способствуя эволюции формы — кристаллизации, стилизации, созреванию и совершенствованию «культурного», т. е. нормативного. Так, в Восточной Африке оромо, масаи, гикуйю и ряд других этносов имели четко выраженные традиционные формы возрастной стратификации (системы возрастных классов) с детально разработанной системой ритуалов и сложными соотношениями с общественными подсистемами других уровней. Эти этносы интенсивно эксплуатировали в организации своих обществ один из древнейших принципов социальной организации — принцип половозрастной стратификации. У отмеченных этносов число возрастных градаций, детализация групповых подразделений были весьма разнообразными. Можно ли говорить о том, что чем более детализирована система возра-

⁹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. II, с. 384.

¹⁰ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 552.

¹¹ White L. The Science of Culture: a Study of Man and Civilisation. N. Y., 1969, p. 328.

стных классов, тем более развито общество или, наоборот, менее развито? Представляется, что ставить вопрос таким образом вряд ли правомерно. Сам факт детализации (развития формы отдельного явления) показывает скорее специфичность развития, в частности института возрастных классов, основанного на действии принципа половозрастного деления, существующего в любом обществе. Детализованность — это особенность собственно культурного характера. Детализация (совершенствование по форме, но не по существу) этой древней социальной подсистемы свидетельствует о неизменной жизненности древнего принципа и наличии экономических и социальных условий, стимулировавших актуальность возрастной стратификации. В течение очень длительного времени этот институт находился в соответствии с указанными условиями, будучи ими не только вызван к жизни, обусловлен, но и развит. Но в силу той же детализации, развития «внутри» на односторонней основе подобный институт при социально-экономических изменениях адаптируется к ним тем труднее, чем больше степень его детализации, структурного совершенства. В стремительно меняющихся условиях колониальной эпохи такие институты либо замыкаются, превращаясь в консервативную, т. е. не принимающую инноваций, систему, либо разваливаются под действием инноваций. У ньякюса и гикуйю возрастные системы не получили столь детального развития, как у оромо или масаи, возрастные градации шли с гораздо большими возрастными интервалами¹², и эти системы легче «адаптировались» к новым условиям, т. е. по существу постепенно исчезали на глазах этнографов. Более подвижные итесо Кении с переходом к оседлому хозяйству потеряли традицию возрастных градаций, чему способствовало также слабое развитие системы возрастных классов в рамках возрастной системы, значительный интервал между инициациями¹³. Аналогичное явление можно было наблюдать при включении такого социального института, как институт вождя в Восточной Африке, в систему колониального управления: он различным образом входил в колониальное общество и с различной скоростью разрушался, несмотря на все попытки системы «непрямого» управления сохранить его¹⁴. Эволюция явления культуры (развитие формы) в данном случае сама по себе говорит лишь о длительном периоде устойчивости, о развитии внутри как движения в некотором тупиковом варианте, после которого исторически должны произойти эволюция содержания и кризис формы. Действительно, наиболее гармоничные, детализированные, структурно совершенные формы социальной культуры мы находим в изолятах, в недифференцированных в хозяйственном отношении обществах или — в исторической перспективе — в социальных организмах, находившихся накануне некоторого локального исторического катаклизма. К таким формам относятся, например, статистические (формализованные) группирования типа дуальностей, родовых союзов, ритуализованные системы контакта социальных групп, детализированные возрастные системы типа возрастных классов и пр.

С этой позиции эволюционный переход из одного качественного состояния в другое, период смены стадий общественно-экономического развития является необходимым и определяющим динамическим толчком для возникновения качественных изменений и в социальной, и в культурной системе. Эволюция всегда предполагает как минимум три момента: появление нового в традиционном контексте; оформление, кристаллизацию этого нового; кризис старого, т. е. возникновение нового контекста. Наиболее показателен в этом отношении период перехода от доклассовой стадии к классовому образованию и государству.

¹² Различия в продолжительности циклов у различных систем возрастных классов см. *Калиновская К. П.* Возрастные группы народов Восточной Африки. М.: Наука, 1976.

¹³ *Karp I.* Field of Change among the Iteso of Kenya. L., 1978, p. 16—29.

¹⁴ Подробнее см. *Гуренко Н. М.* Колониальный режим и традиционные социальные институты (на примере Танзании). — Сов. этнография, 1974, № 1.

Социальные организмы доколониальной Восточной Африки в большинстве своем были потестарными общностями, по социальной структуре представлявшими различные стадии эволюции племени. Наиболее сильные и социально-экономически развитые из них возникали в Межозерье и непосредственно на восточноафриканском побережье. Социальные организмы Межозерья и прибрежной зоны (города-государства суахили) сложились на совершенно различных основаниях. Создание сильно стратифицированных социальных организмов в Межозерье было в значительной степени обусловлено природной средой, позволявшей получать большой объем продукции, в особенности различных видов банана, даже при мотыжном циклическом земледелии с естественным восстановлением плодородия почв. Эти природные условия способствовали увеличению плотности земледельческого населения и росту иерархичности социальных организмов. В западных районах Межозерья существовали благоприятные условия для разведения крупного рогатого скота и одновременно для земледелия. Здесь на базе сочетания земледелия и скотоводства возникали надплеменные, довольно устойчивые социальные образования, в основе экономики которых лежали оба вида хозяйственной деятельности — и скотоводство, и земледелие. Относительно больший и устойчивый продукт в этих обществах получался не за счет большего развития производительных сил или технологии производства. По культуре производства, по орудиям труда, агротехнике социальные организмы Межозерья мало отличались в принципе от окружающих обществ этой части континента. Земледельческие общины, равно как и скотоводческие, могли уходить из районов с повышенной плотностью населения в менее населенные, где постоянно шел процесс роста и сегментации социальных организмов с выработкой относительно общих свойств культуры. При сегментации расходящиеся социальные организмы стремились, естественно, остаться в той экологической нише, к которой их экономическая деятельность была наиболее приспособлена¹⁵. В Межозерье этот процесс, который можно определить как пульсацию¹⁶, тоже продолжал идти, но по отмеченным причинам был замедлен (рост социальных организмов и их распад происходили в рамках значительно большего временного интервала).

Культура государственных образований побережья возникала на принципиально другой основе, в результате контакта различных внутриконтинентальных систем натурального обмена с товарно-денежной системой ближневосточного, а затем и европейского рынков. Еще в XIX в. во внутриконтинентальных районах не сложились широкие системы обмена с единым эквивалентом¹⁷, хотя достаточно широко ходили в качестве универсальных единиц раковины каури, изделия из железа и меди, лубяная материя и циновки. Культурные центры восточноафриканского побережья возникали в местах контакта этих принципиально отличных прежде всего в экономическом отношении комплексов и тем самым были результатом взаимопроникновения, напластования систем разного эволюционного уровня. На этой основе сложилась и весьма своеобразная культурная общность — суахили, язык которой стал в настоящее время государственным языком Танзании. При всей несхожести социальных структур Межозерья и прибрежной зоны, можно выделить их общие черты, проявляющиеся в первую очередь по отношению к типичной форме социальной организации доколониальной Восточной Африки — потестарному племени.

¹⁵ Kesby J. D. The Cultural Regions of East Africa. London — New York — San Francisco, 1977, p. 267—269; Cohen R. and Middleton J. Introduction. — In: From Tribe to Nation in Africa/Cohen R. and Middleton J. Scranton, 1970, p. 11—12.

¹⁶ См. подробнее: Гуренко Н. М. Тенденции этнического развития в Уньямвези XIX—XX вв. — В кн.: Этническая история Африки. М.: Наука, 1973, с. 84—85.

¹⁷ Roberts A. Nyamwezi Trade. — In: Pre-colonial African Trade, Essays on Trade in Central and Eastern Africa Before 1900/Gray R. and Birmingham D. London — New York — Nairobi, 1970, p. 64—65.

Потестарное племя — это социальный организм. С точки зрения культуры эта исторически обусловленная форма социального устройства характеризуется тем, что можно обозначить как мононорма¹⁸ — единые формы экономической деятельности, единство материальной культуры, единые формы систем родственных отношений, единые речевые нормы, мировоззренческие установки, мифология и пр. Выделившиеся еще на племенной стадии социальной эволюции специфические, приближающиеся к индивидуальным виды деятельности (преемственность которых зависит от минимальных коллективов и даже индивидов), т. е. знахарство, колдовство, кузнечный промысел, даже на этой стадии социальной эволюции получают внеплеменной статус, хотя и разворачиваются по большей мере в рамках единой в культурном отношении общности — этноса. Мы знаем, что этническая общность в этом регионе всегда была представлена множеством племен — социальных организмов — со схожими, но не тождественными культурами. Знахарь, колдун, кузнец здесь потенциально и реально «обслуживают» множество племен, в том числе и входящих в состав различных этносов. На это обстоятельство — развитие профессиональной специализации — в этнологии обращалось внимание давно, в частности на то, что люди, занимающиеся подобной деятельностью, обладают исключительными социальными правами, воспринимаемыми как следование не норме, а антинорме. Так, М. Мосс допускал, что «обладатели» магии — это, как правило, профессионалы высшего класса и, вероятно, одни из первых профессионалов. Исследователь считал, что эти качества обусловлены особой социальной позицией¹⁹ (что вполне справедливо в функциональном плане), но, как представляется, в эволюционном плане причинно-следственная связь как раз обратная: социальная позиция таких людей в племенной организации первоначально определялась их исключительностью — нарушением культурной мононормы, чем бы эта исключительность ни была вызвана. Сама мотивировка исключительности особой позицией в общественной системе может возникнуть только как результат некоторого процесса развития системы. Логика исследования, совпадающая с логикой функционирования объекта исследования совсем не обязательно совпадает с исторической логикой становления, развития изучаемого явления. Как отмечал К. Маркс, «Размышление над формами человеческой жизни, а следовательно и научный анализ этих форм, вообще избирает путь, противоположный их действительному развитию. Оно начинается *post festum* (задним числом), т. е. исходит из готовых результатов процесса развития»²⁰.

«Профессионалы», по существу, имеют самостоятельный не только социальный, но и культурный статус, выходя за рамки монокультуры и мононормы. Чем более они от нее оторваны, тем более они способны «влиять» на нее своими исключительными качествами, своей магической силой. Так, самые выдающиеся предсказатели, колдуны и пр., как правило, члены внешних, чужеродных этносов²¹. В том случае, если местный предсказатель или колдун в силу каких-либо обстоятельств получает большой престиж, он все более отрывается от локальных статусных категорий. В связи с этим знаменитый пророк, как правило, должен быть чужаком²². Те же обстоятельства определяют тот факт, что кузнецы в доклассовом обществе (рудимент этого прослеживается и в классовом обществе), как правило, попадают в разряд колдунов и знахарей, выполняя недоступную для основной массы племени работу. Их исключительность мотивирована не позицией в социальной иерархии, а, наоборот,

¹⁸ О категории «мононорма» см. *Перишц А. И.* Проблемы нормативной этнографии. — В кн.: *Исследования по общей этнографии*. М.: Наука, 1979, с. 210—240.

¹⁹ *Mauss M.* A General Theory of Magic. N. Y., 1972, p. 27—40.

²⁰ *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 85.

²¹ *Harwood A.* Witchcraft, Sorcery and Social Categories among the Safwa. L., 1970, p. 49.

²² *Peristiany J. G.* The Ideal and the Actual: the Role of Prophets in the Pokot Political Systems. — In: *Studies in Social Anthropology*/Beattie J. H. and Lienhardt G. Oxford, 1975, p. 193.

определяет эту исключительную позицию. Они в принципе отличаются от лиц, отправляющих обряды и осуществляющих ритуалы по праву своей социальной позиции или по обязанности, что, вероятно, будет точнее, и в соответствии с общеизвестной (для данного отдельного общества) жесткой нормой. Исключительность позиции людей упомянутой выше категории подчеркивается и исключительностью атрибутов, обозначающих в первую очередь их отторженность от монономы и, по логическому опознанию, тем самым причастность к антинорме как символу недосягаемого, асоциального, внешнего. В тот же разряд попадают и лица, по каким-либо обстоятельствам нарушающие норму, проявляющие себя как исключение из общего правила (поведение, внешний вид) и тем самым противопоставляющие себя обществу по культуре — форме реализации своего бытия в обществе, а следовательно, и ко всему обществу. Колдовство и нарушение нормы для этой стадии общественного развития — явления тождественные. Продолжая известную мысль М. Мосса о том, что маги принадлежат более к миру духов, чем к миру людей²³, следует отметить, что отторгнутые от мира людей, они должны принадлежать какому-либо иному миру. Знак их отторженности (т. е. содержание антиномы) должен, как и любой знак, иметь системное содержание, которое и конструируется сознанием членов общества по принципу отрицания тех качеств, которые в реальном социуме представлены. Чужаков, инородцев считают обладателями магии в том случае, если они не причастны к высшим статусам в социальной иерархии, если по отношению к ним нет традиционно обусловленных социальных обязательств. В противном случае они могут обращаться к «иному», но тем не менее понятному миру, обладать особыми свойствами в силу статуса в социальной иерархии, использовать мистические, исключительные, но нормативные средства.

При возникновении надплеменных социальных объединений с установлением единой административной власти над множеством племен параллельно неизбежно происходит нарушение соотношения формы и содержания, характерного для родо-племенной стадии, т. е. единого социально-административного организма, где существует одна культура, выступающая как форма его реального осуществления. Объединение племен, каким бы образом оно ни происходило, предполагает включение в единый социальный организм множества мононом, монокультур; и чем больше племен включается, тем более контрастные формы неизбежно вступают во взаимодействие в рамках одной системы. У земледельцев, при всей схожести культур во множестве отдельных обществ, неизбежно присутствуют диалектные различия в языке, локально привязанная мифология, отклонения в традициях отношения к явлениям природы, привязка к местам захоронения отдельных предков и почитание воли особых (родовых, племенных) предков. Интенсивность контактов между земледельческими общинами различных племен не столь высока, чтобы создать условия для унификации культурных черт, если допустить собственно количественный рост общин в рамках единого социума. В случае такого роста вероятнее всего, произойдет сегментация, но если условия способствуют возникновению иерархии, то в пределах этого более крупного социального образования неизбежно будет представлено культурное многообразие. Различные культурные нормы в рамках новой системы обязательно вступают во взаимодействие, выстраиваются в иерархию норм, увязываются в единую систему. Конечно, этот созидательный, а одновременно и разрушительный процесс идет в соответствии с канонами предшествующего социального уровня, но само явление — объединение племен и соответственно множества мононом — качественно нового уровня. В таких социальных организациях (организмах) возникает представление о культуре центральной и периферийной, причем не как об исключительной, отторженной культурной норме, а как об особой норме в рамках единой системы. Эталон, или культурой по преимуществу,

²³ Mauss M. Op. cit., p. 40.

будет культура той части социума, которая имеет наиболее тесные традиционные связи с представителями института власти. Так, в Межозерье, где представители правящих институтов ассоциировались по большей части со скотоводами (Руанда, Бурунди, Буньоро, Нторо), изменение социального статуса связывалось со сменой хозяйственной деятельности. В таком процессе земледелец иру или скотовод хима по существу одновременно менял на глазах соплеменников и социальную, и культурную характеристику²⁴. Изменение культурной нормы в связи с изменением социального контекста становится необходимостью в классовом обществе. В Буганде тенденция развития в направлении классовообразования действовала под влиянием контакта с комплексными земледельческо-скотоводческими обществами, но при явном преобладании земледелия, и процесс развития социальной структуры сопровождался пространственным (и одновременно этническим) делением общества на центр и периферию, где баганда занимали «центральное» и доминирующее положение в социальной иерархии²⁵. Это существенным образом отразилось на тенденциях межэтнических отношений в последующий период. Этнические различия, будучи культурными различиями, продолжают воспроизводиться, но культура правящих слоев начинает обнаруживать тенденцию к унификации в рамках одного социума. Действует тот же принцип: чем более интенсивен контакт, тем более интенсивна выработка единой формы его осуществления. В силу этого же начинает складываться и особенность культуры правящих слоев, и происходит это в силу того, что культура в любом своем виде есть конкретная форма реализации общественного и индивидуального бытия. Понимается ли следование конкретной форме как принадлежность к социальному подразделению, к социальному организму в целом, как отсутствие этой принадлежности, как знак причастности к иному социуму или даже миру — она не может не быть формой, в которой для познающего субъекта такой фактор обязан присутствовать. Соответственно в такую форму всегда вкладывается содержание, наиболее приемлемое для людей конкретных обществ. В этом смысле явление культуры может менять содержание или не иметь его. Если говорить о символизме, знаковости культуры, то, по всей вероятности, это не основа ее²⁶, а необходимое свойство человеческого мышления, не существующего вне отражения материальных форм и реализующегося в материальных формах. Основу же культуры будут составлять общественные отношения, процесс производственной и интеллектуальной деятельности людей. При существенных социальных изменениях элементы культуры приобретают и понятийное, идеологическое содержание.

Уже отмечалась такая особенность, существовавшая в Межозерье, как дифференциация культур скотоводов и земледельцев в рамках единого социального организма, которая с оговорками может трактоваться как этносоциальная стратификация. Многие элементы культуры были общими для всех социальных страт. В Буганде, Руанде и Бурунди стратификация культурных систем отражала повышение (относительно племенного уровня) степени социальной иерархичности. В принципе это обусловленное особенностями бытия отличие культур в рамках единой социальной системы повторяет более общую тенденцию: различные общества или социумы вырабатывают различия и в культурах. Однако возникает существенное новое качество — эталон культуры в виде культуры высших стран. Попутно отметим, что возникновение эталона культуры, относящегося, правда, не к культуре в ее целостности, а к отдельным ее характеристикам, имитация чуждых, но престижных в отдельных своих свойствах норм могла возникать и без установления единой социально-

²⁴ Karugire S. R. A History of the Kingdom of Nkore in Western Uganda to 1896. Oxford, 1971, p. 56.

²⁵ La Fontaine J. S. Tribalism among the Gisu, an Anthropological Approach. — In: Gulliver P. H. Tradition and Transition in East Africa, Studies in Tribal Element in the Modern Era. Berkeley — Los Angeles, 1969, p. 183; Twaddle M. «Tribalism» in Eastern Uganda. — In: Gulliver P. H. Op. cit., p. 196.

²⁶ White L. The Evolution of Culture. N. Y., 1959, p. 3—6.

административной системы. Так, известно, что некоторые бантуязычные этносы имитировали своих более могущественных в военном отношении соседей (например, масаев) вплоть до принятия значительных языковых заимствований, жаргона, форм вооружения. Происходило это не столько потому что собственное оружие было обязательно менее совершенным, сколько потому, что заимствованные формы выступали как символ успеха в войне, для большего психологического воздействия на соседей немасаев.

Что касается упомянутых обществ послеплеменной фазы социальной эволюции, следует еще раз отметить, что само их формирование, возникновение как переход к новому типу общественной организации в данном случае не было обусловлено непосредственным ростом производительных сил в общинах земледельцев или скотоводов. Большая экономическая мощь появляется здесь за счет объединения различных видов хозяйства в рамках единого общества, что делало его более устойчивым. Развитие социальной иерархичности было вызвано и ростом плотности населения в этих областях. Экономические преимущества правящих слоев изначально обуславливались их постепенным отрывом от производственной сферы; после образования надплеменной иерархии эти преимущества увеличиваются. В приведенном случае создание надплеменной иерархии в исторической перспективе должно было либо форсировать изъятие продуктов общественного производства и вызывать интенсификацию последнего, либо активизировать тенденцию к внешней экспансии, в которой управленческая машина в первую очередь могла видеть источник увеличения продукта. Само по себе увеличение административной и военной машины естественным образом снижает долю непосредственно производительного населения, что должно находить компенсацию во внутренних или во внешних источниках. Увеличение прибавочного продукта в любой форме на этой стадии социальной эволюции неизбежно ведет к увеличению плотности населения, а это в свою очередь вызывает усложнение социальной организации, рост числа «чиновников», консолидирующихся в относительно самостоятельный социальный слой. Этот слой заинтересован в расширении основы своего экономического благосостояния, а тем самым неизбежно обнаруживает тенденцию к экспансии и собственному росту.

В этом отношении показательна, как представляется, тенденция к экспансии надплеменных образований, возникавших на основе трансконтинентальной (меновая) торговли. Так, суахильские города восточноафриканского побережья, возникнув в точках соприкосновения рынков натурального и товарно-денежного обмена, не имели тенденции к собственной пространственной экспансии и росту социальной иерархии. Мы можем говорить о проникновении групп суахили с караванами, об образовании в глубине континента небольших суахильских колоний, о влиянии предметов обмена на материальную культуру внутренних областей. Но пространственная экспансия мало способствовала качественным изменениям в экономике в рамках суахильского общества, так как целью караванов были золото, слоновая кость, рог носорога, рабы, предназначенные не для развития собственной экономики, а для продажи за пределы султанатов. Тем самым торговля оказывалась транзитной не только для внутриконтинентальных племен, но и для самих суахили. Население за пределами торговых центров по существу оставалось вне административной системы, хотя султаны и провозглашали над ним свой сюзеренитет. Сами продукты, участвовавшие в трансконтинентальной торговле, слабо влияли на развитие производительной базы, но стимулировали рост социальных образований, их иерархию. Это отмечал Г. Вилсон в отношении нгонде, по многим аспектам культуры и общественного устройства весьма близких ньякьюса, но в отличие от последних имеющих гораздо более развитый институт вождя, более сложную систему социальной иерархии. Торговля (меновая), служившая источником престижных ценностей, позволяла вождям нгонде аккумулировать значительные ценности и, перераспределяя их, подчинять своему авторитету.

тету других вождей. Тем самым создавалась уже иерархия во главе с сакральным верховным правителем²⁷. У близких по культуре к нгонде ньякьюса, обитавших в отдалении от основных торговых путей, такой институт не сформировался. В самых разных областях Тропической Африки можно найти аналогичные примеры. В Восточной Африке на глазах этнографов возникли и распались с прекращением караванной торговли «империи» Мирамбо и Ньюнгу Маве (XIX в.). В более южном направлении караванная торговля проникала глубоко и развивалась за-долго до португальской колонизации побережья²⁸.

В экваториальную зону (современные Кения, Танзания) караванная торговля проникла значительно позже — в конце XVIII—начале XIX в.²⁹. Где бы торговля с прибрежными социумами (т. е. связь с системами товарно-денежных отношений) ни возникала, она способствовала экспансии социальных организмов, унификации отдельных культурных характеристик, но одновременно и появлению культурного плюрализма в рамках единой социальной системы. Однако создававшиеся здесь объединения были слабы, так как основа, на которой они складывались (например, работорговля), не способствовала росту собственного экономического потенциала, а скорее, наоборот, тормозила его. Это вело к тому, что довольно скоро эти социальные образования распадалась³⁰, особенно если обрывалась связь с караванной сетью. Это явление — ускоренный рост социальной иерархичности, не обусловленный развитием внутренней экономической базы, — типично для начала колониальной эпохи. Рост богатства традиционных правителей не был обусловлен развитием производительных сил и производственных отношений. Это явление типично и для Центральной, и для Восточной, и для Западной Африки. Его причины: рост престижа вождей и усложнение социальной иерархии благодаря аккумуляции и последующему распределению среди элиты богатств, полученных через неэквивалентный обмен с внешним рынком. В дальнейшем происходил распад социального образования в силу его собственной экономической слабости³¹. Действительно, если вернуться к разбро-санном среди других этнических и социальных образований суахильским городам, то собственно товар возникал за их пределами. Один источник лежал в глубине континента, другой — на Ближнем Востоке. На месте была продовольственная база в виде земледелия, мало отличавшегося от внутриконтинентального по технологии производства, но принципиально отличного от него по производственным отношениям. Здесь уже представлено товарное производство и в силу слабости производительных сил использовался часто труд рабов из внутриконтинентальных областей. Тем не менее рабовладение не было основой развития экономики, в которой земледелие играло подчиненную роль. В силу этого в суахильских социумах внутренний обмен тоже был слабо развит. Общественная деятельность (торговая, ремесленная, земледельческая, управленческая и др.) имела достаточно ясно выраженный социально замкнутый характер. В предколониальный, колониальный и даже еще в постколониальный периоды социальная структура здесь обнаруживала черты этносоциальной стратификации. Аналогичные этностратифицированные системы, где представители различных слоев в социальной организации имеют выраженные культурные и даже расовые отличия, существовали на Африканском континенте и в далеком прошлом³². На восточноафриканском побережье ориентация высших страт

²⁷ Wilson G. The Constitution of Ngonde.— The Rhodes — Livingstone Papers/The Rhodes — Livingstone Institute. № 3. 1939, p. 48.

²⁸ Cp.: Lancaster S. S. and Pohorilenko A. Ingombe Ilele and Zimbabwe Culture.— The International Journal of African Historical Studies, 1977, v. X, № 1.

²⁹ Lamphear J. The Kamba and the Northern Mrima Coast.— In: Pre-Colonial African Trade..., p. 77.

³⁰ Vansina J. Kingdoms of the Savanna. Madison, 1966, p. 248.

³¹ Томаговская О. С. Лоанго, Каконго и Нгойо. Историко-этнографический очерк. М.: Наука, 1980, с. 189.

³² Поплинский Ю. К. Из истории этнокультурных контактов Африки и Эгейского мира. М.: Наука, 1978, с. 180.

на торговлю, идеологию, материальную культуру ближневосточного рынка практически устраняла различия в материальной культуре и связанной с торговлей идеологии в городах суахили. Культурные изменения по сравнению с культурами окружающих этносов выразились в возникновении плюрализма, наложении фрагментов культурных норм самых различных этносов, причем в разных городах этот набор имел отличия. Формировалось лингвистическое единство, но возникшая письменность из-за слабости обмена между отдельными локальными и социальными группами недостаточно способствовала унификации языка. Дialeктные различия были весьма существенными к началу колониального периода, но это были все же диалекты в рамках единого социума. Смена индивидом социальных функций в системах с культурным плюрализмом, отражающим плюрализм социальный, связывается со сменой формы и вида действий, одежды, часто даже языка. Лингвистический плюрализм в таких образованиях — культурная норма.

Особенностью суахилийских социальных образований был по существу очень слабый контакт между производителем и потребителем. Они разделены посредником — торговцем, относящимся к особому слою, возникшему не в рамках социума производителя и не в рамках социума потребителей, а одновременно с новым посредническим обществом, в его рамках. Все эти три слоя составляли основу существования суахилийского общества и определяли его лицо, его культуру.

В приведенных выше известных примерах, касающихся эволюции общественных отношений в Восточной Африке колониального и предколониального периода, можно обозначить тенденцию к изменению соотношения общественного и культурного (как одного из аспектов общественного). В процессе социальной эволюции культура всегда сохраняет свою социальную значимость, определяется социальным содержанием. Изменения этого соотношения обуславливаются трансформацией, усложнением общественной действительности в её экономическом и социальном аспектах в первую очередь. До возникновения надплеменных социальных образований культура по существу подразделяется на мононорму и антинорму, что определяет принадлежность к соответствующему общественному организму или исключение из него. Развитие социума дифференцирует и культурную норму и антинорму. Первая стратифицируется на престижные и менее престижные формы, вторая — на более близкие и менее близкие, приемлемые, т. е. оценивается не по отношению социума в целом, а в зависимости от социальной позиции воспринимающего субъекта. Происходит логическое допущение, что чужая культура присутствует в едином социуме с родной и, следовательно, должна обладать определенным социальным статусом. Это возможно лишь с формированием социально-стратифицированных надплеменных объединений. Если в племенной мононорме культурные различия были обусловлены различиями в социальных ролях и позициях, то в новых условиях культурная специфика прямо не связана с функциональной дифференциацией в рамках всего социума, а, наоборот, сама может служить обоснованием социальных претензий групп и индивидов, так как надплеменной институт (в период перехода от доклассовой к раннеклассовой фазе эволюции) является социальным, а через это и культурным эталоном. Но и здесь собственно культура выступает как знак отождествляемого с ней содержания. Как показывают исследования процесса инкорпорации культурных общностей, ни культурное отличие, ни культурное единство сами по себе не могут рассматриваться ни как способствующие, ни как препятствующие инкорпорации факторы³³. В новых условиях в новом виде предстает социальная сторона культуры как формы реализации бытия общества — её самостоятельная статусность относительно других культур в рамках единого общества. В функциональном отношении культура и общество (форма и содержание) как бы меняются местами: уже не социальное со-

³³ *Abrahams R. G. The Political Incorporation of Non-Nyamwesi Immigrants in Tanzania.* — In: *Cohen R. and Middleton. J. Op. cit.*, p. 11.

держание определяет статусность культурной формы, а сама форма используется людьми для определения пределов социальной активности, социального статуса в пределах социальной системы в целом. Возникает возможность использования культурных характеристик для создания социального положения, для получения привилегий в рамках плюралистичного в культурном отношении общества, что в прогрессирующей тенденции ведет к соответствующей реакции — культурному, этническому протесту. Именно эта новая в эволюционном процессе черта характерна, в частности, для большинства африканских обществ после оформления колониальных систем на Африканском континенте. После возникновения полиэтнических социальных образований культурное единство стало использоваться в качестве аргумента для создания социальной корпоративности, а тем самым для противопоставления одного культурного единства другим, не как принадлежность к социуму (или исключенность из него), а как определение позиции в едином социуме. В таких обществах в рамках различных в культурном отношении групп появляются параллельно тождественные в социально-экономическом отношении слои или в считающейся низшей культурной общности возникают отношения, более характерные для представителей различных культур (при этносоциальной стратификации). Такие социальные конфликты между борющимися элитами принимают форму межэтнических, как это происходило в Руанде и Бурунди³⁴.

³⁴ Lemarchand R. Rwanda.— In: African Kingship in Perspective/Ed. Lemarchand R. Plymouth, 1977, p. 89.

Ю. Е. Березкин

КУЛЬТУРНАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ НА СЕВЕРНОМ ПОБЕРЕЖЬЕ ПЕРУ В V—XV вв.

**(по данным мифологии и изобразительного
искусства)**

Вопрос, исследованию которого посвящена статья, можно считать ключевым для понимания того, на какой основе сформировалась самая значительная доинкская цивилизация Перу — культура чиму, известная по археологическим материалам, а также по испанским хроникам и документам XVI—XVII вв.

К середине I тыс. н. э. практически все северное побережье Перу входило в ареал культуры мочика (которому, вероятно, соответствовало единое государство). Соседями мочика в горах были создатели культур рекуай и кахамарка. На крайнем севере Перу, в долине Пьюры, была распространена культура викус, на центральном побережье — культура лима. Ареалы мочика и лима были разделены рядом слабозаселенных долин.

В VI—VII вв. это положение начало постепенно меняться, и в XV в. весь район был захвачен государством Чимор с центром в долине Моче (близ древней столицы мочика). Культура этого времени и носит название чиму. Ее верхняя граница определяется испанской конкистой (инкское завоевание в середине XV в. не привело к исчезновению местной специфики), но нижняя менее определена. Некоторые исследователи включают в понятие «чиму» почти все постмочикские культурные комплексы¹.

¹ Menzel D. The Archaeology of Ancient Peru and the Work of Max Uhle. Berkeley, 1977, p. 88.