

кечуанской нации. Раздел о национально-революционном движении кечуа в эпоху империализма и в современную эпоху (стр. 163—175) завершает главу. Современный этап в этом движении начинается с 30-х годов нашего века. Для него характерно постепенное слияние национального индейского движения с пролетарским и общедемократическим движением (стр. 169). Автор раскрывает роль компартий андских стран в этом процессе.

В заключение можно сказать, что Ю. А. Зубрицкий выполнил намеченную им цель — показал основные этапы истории кечуа и осветил некоторые важнейшие проблемы этой истории. В приведенной библиографии представлена цитированная литература, а также произведения, которые помогут читателю в дальнейшем изучении теоретических и конкретно-исторических проблем национальных отношений в андских странах.

Э. Г. Александренков

НАРОДЫ АФРИКИ

Е. С. Котляр. Миф и сказка Африки. М., 1975, 244 стр.

Пестрый, причудливый мир африканской сказки уже знаком советскому читателю. В нем действуют животные-герои, духи лесов и вод, могущественные колдуньи, смелые охотники, мифические вожди и прародители племен. На первый взгляд, перед нами еще одно доказательство всеобщности одних и тех же «интернациональных» сюжетов, которые мы находим в фольклоре Индии и Ирана, у индейцев Америки, в казахской или в русской сказке, разнящихся от остальных лишь именами героев, своеобразием места действия, атрибутами и т. п. Но так ли это?

Вышедшая в издательстве «Наука» книга Е. С. Котляр показывает нам фольклор африканских народов (южнее Сахары) совсем с иной стороны. Последовательно, начиная с самых низших ступеней культуры, с фольклора бушменов, автор ведет читателя вверх по сложной лестнице мифологических и религиозных представлений различных африканских народов, отмечая их развитие как в области общественных институтов, так и в познании причинно-следственных связей окружающего их мира. И по мере того как совершалось это внутреннее и «внешнее» развитие, наряду с ним, отражая его этапы, происходила незаметная эволюция устного творчества, представляя мифы далекого прошлого то в виде сказки, то — на более высоких ступенях — в виде героического эпоса, где на место личностного сознания выступает уже сознание общественное (стр. 157).

Проникновение за «внешнюю», литературную оболочку сказки (мифа) дало автору возможность систематизировать огромный практически неразработанный материал, представляющий воочию сложные онтологические процессы, протекавшие и сходно и различно у разных народов Африканского континента. Удачно совмещая в своем исследовании методику школы В. Я. Проппа, вскрывавшего в волшебной сказке и героическом эпосе пласты архаических представлений, и Е. М. Мелетинского, подходящего к мифу (и фольклору в более широком понимании) с позиций системного исследования, Е. С. Котляр на материале африканского фольклора удалось восстановить своего рода «иерархию культур», поскольку «архаические пласты мифологии (тотемические представления. — А. Н.) включаются в системы верований уже более высокого порядка — культы антропоморфных предков, обожествленных вождей и царей, политеистические пантеоны» (стр. 34, 35). Эта особенность африканского фольклора, столь же разнообразного, как язык, культура, быт и история племен, создавших его, оказывается совершенно исключительной для задач исторического литературоведения. Иными словами, перед нами одновременно проходят различные стадии одного и того же исторического процесса, который исследователями современного европейского фольклора может быть только постулирован. Так, если в фольклоре развитых народов, имеющих достаточно давние, многовековые государственные традиции, обычный герой животной сказки оказывается всего лишь трикстером, не выдающим своего тотемического происхождения, то «на африканском материале эта генетическая внутривидовая связь, общая для мирового фольклора, прослеживается очень четко и конкретно благодаря стадильной многогослойности африканского фольклора и наличию множества переходных форм — от архаических к более поздним» (стр. 126).

Однако возможно ли просто рассматривать эволюцию жанров в виде постепенного перехода сюжета с низшей стадии на высшую, в результате чего сам сюжет трансформируется, меняя свою окраску, направленность, теряя прежнее и приобретая иное смысловое содержание? Если говорить о чисто литературном процессе, как по большей части его рассматривает автор, подобное допущение правомочно. Так, если сказки бушменов рисуют нам образ жизни, организацию, этические представления охотников и собирателей, причем тотемические представления выступают здесь в неприкрытом виде, то уже у народов веда, шоа, дионо, догонов те или иные животные (прежние тотемы?)

оказываются только посредниками в широко развитом культе предков, а прежние мифы призваны всего лишь объяснить тот или иной ритуал (стр. 65 и сл.). Именно здесь, на стыке исторических эпох, отмеченных разными формами сознания, рождается волшебная сказка, приводящая, с одной стороны, к обожествлению и персонализации стихий, появлению типичного демиурга — «громовника» (стр. 81—85), а с другой — к возрастанию в сюжете этического элемента как неперемного атрибута зарождающейся «литературности». Правда, подобное наблюдение, как правило, относится к сказкам народов, испытавших достаточно сильное воздействие «арабского фольклора, пришедшего вместе с мусульманской культурой» (стр. 145), что характерно в первую очередь для Западной Африки. Но возникающий литературный процесс, приводящий к созданию героического эпоса, характеризуется здесь не только усилением этического момента.

Центральный герой волшебной сказки — культурный герой — демиург, защитник, изобретатель ремесел, похититель божественного огня и родоначальник, в возникающем эпосе уступает место тому или иному божеству, которое становится теперь родоначальником царствующей династии как некоей персонализации племени или союза племен. Происходит не обожествление героя, как можно было бы предположить, а наоборот, «создание» героев и предков из богов (стр. 107, 108). Наряду с этим действительные герои исторического эпоса, цари (Фаран у сонгаи, Сундьята у мандини), приобретая сверхъестественные черты, обращают свои силы уже не на внутреннюю организацию быта своего народа, а на укрепление его границ, на отражение врагов, на расширение территории. Соответственно с этим изменяется и задача фольклора: он становится «государственным делом», целиком отходя к профессиональным придворным сказителям, гриотам, проходящим специальное обучение, получающим свое знание от отцов и передающих его своим детям (стр. 154). Один из гриотов так характеризует свое назначение: «Мы — мешки слов, мы — мешки, в которых лежат многовековые тайны. Искуство говорить открыто нам; без нас имена царей остались бы в забвении, мы — память людей. Своим словом мы возвращаем жизнь былым делам и поступкам перед лицом новых поколений» (стр. 158). Не преувеличивая, можно утверждать, что в этом случае перед нами уже как бы продукт готовой литературы, ждущей только изобретения письменности, чтобы сделать последний и окончательный шаг от творчества устного к письменному, влившись в общемировой литературный процесс. Характерно, что при этом, как отмечает автор, прежние «тотемические имена Сундьяты переходят в разряд эпитетов» (стр. 38).

Книга Е. С. Котляр написана талантливо и интересно. Историк литературы найдет в ней множество примеров, показывающих эволюцию фольклора от наиболее ранних его стадий до завершающих; фольклорист обнаружит огромный упорядоченный материал для системных исследований, этнограф — ключ ко многим явлениям материальной и духовной культуры. В частности, можно указать на разительное совпадение одной из линий сюжета «чудесный супруг» в волшебной сказке Африки (связываемой автором с остатками тотемических представлений: тотемическая супруга приносит мужу богатство, а «чудесный» супруг — несчастье) с аналогичным сюжетом в фольклоре Северо-Восточной Азии (чукчи, эскимосы, коряки): «чудесный супруг» угрожает жизни девушки; от опасности быть съеденной мужем (животным, чудовищем) девушку спасает брат, младшая сестра или охотник, который затем берет ее в жены (стр. 144). Наконец, читатель найдет в этой книге новый, практически неизведанный нам мир космогонических и этнологических представлений африканцев. Но об этом следует сказать подробнее.

Сказка, пусть даже ранняя африканская, все-таки не сам миф, а всего лишь «хранилище мифа», хранилище множества различных представлений того или иного народа: этических, этиологических, тотемических и философских. Неспециалисту трудно увидеть их в «чистом» тексте или даже заподозрить их существование. Но когда эти сказки одна за другой анализируются последовательно и систематично, перед читателем возникают системы представлений о мире и человеке, отложившиеся в их текстах. Выше я уже коснулся эволюции и формирования некоторых мифологических представлений, о которых подробно говорит на страницах своей книги Е. С. Котляр. Но совершенно исключительный интерес вызывают космологические системы бамбара и догонов — сложные, многоступенчатые системы взаимодействующих элементов (боги), трансформирующихся и преобразующихся от этапа к этапу. Остается впечатление, что «творение» мира еще продолжается. Особенный интерес, на мой взгляд, в этих системах вызывает утверждение, что в основе мироздания и творения лежит «вибрация и спиралеобразное движение» (стр. 87, 102, 122). Насколько эта сложная для понимания европеяца «мифология» (система представлений) проникает все и вся в жизни данных народов, можно видеть по следующему примеру.

В понимании догонов «человек — это Номмо (дух воды, предок. — А. Н.) в становлении: новорожденный — это голова духа; ребенок, достигший половой зрелости, — это его грудь; в момент обручения человек уподобляется ногам Номмо, во время свадьбы — его рукам. Взрослый человек — это тело Номмо. В старости человек — это весь Номмо, представляющий человечество и всю вселенную» (стр. 120). При этом следует помнить, что Номмо — это и вода (морей, потоков, дождей), и свет (солнечные лучи), и вся «божественная сущность, которая является жизненной силой мира» (стр. 95). Еще более сложные представления заключены в мифологической символике жилища моти, тесно связанных с догонами, где каждый элемент жилища — дверь, порог, брусца остова, запор, ключ — являет собой определенный символ, имеющий соответствие в структуре те-

ла мужчины и женщины, в их физиологических отправлениях, в окружающей природе и в самой вселенной (стр. 120). Этим символам соответствуют стихии, они выражаются в числах, определяют частную жизнь человека, его быт и быт его народа. И хотя автор прямо не говорит об этом, можно понять, почему теория «негритюда», опирающаяся в первую очередь на «исконный» мистицизм и символизм сознания африканского «психотипа», возникает именно в 30-е годы нашего века, одновременно с работами М. Гриоля и его последователей (стр. 12), впервые открывших европейскому миру эти сложные «рафинированные» мифологические системы, имеющие так мало общего с традиционными представлениями о «примитивности» мышления негроидной расы.

Критиковать книгу Е. С. Котляр и просто, и сложно. Просто, потому что можно упрекнуть автора в недостаточно широком охвате материала различных народов, обитающих в Африке южнее Сахары, в ограниченном использовании эпоса, в отказе от сопоставления мифологических систем контактирующих ареалов. Но будут ли справедливы подобные упреки? Кроме того, что вопросы эти выходят за пределы четко очерченных автором границ работы, следует помнить, что исследователи африканского фольклора имеют дело с отрывочным, почти совсем не систематизированным материалом, представляющим ничтожную часть действительного его объема. Работа Е. С. Котляр, несомненно, выиграла бы при попытке совместить мифологический анализ той или иной реконструируемой системы (идеологический ряд) с анализом орнаментальных систем тех же народов (идеографический ряд), чтобы попытаться отыскать соответствие между идеей и ее преломлением в искусстве. Ощущается и чисто географический разрыв при переходе от фольклора бушменов (Южная Африка) к фольклору народов Междоустья, тем более резкий, что уровни социального развития тех и других несоизмеримы. С другой стороны, уникальный характер сведений, сообщаемых М. Гриолем и его школой, не всегда подтвержденных позднейшими собирателями, заставляет не только с большой осторожностью пользоваться этим материалом, но и требует его проверки со стороны возможных внешних влияний, почти не затронутых данной работой. Так, автор лишь вскользь упоминает о влиянии христианства и ислама на ряд мифологических представлений, но совершенно игнорирует чрезвычайно мощное и продолжительное культурное воздействие Южной и Юго-Восточной Азии на восточные области Центральной и Южной Африки. Влияние это, хорошо прослеживаемое на историческом и археологическом материале, не могло не затронуть сферу идеологии обитателей Африканского континента в зоне контакта, наиболее ярко проявившись именно в фольклоре данных районов. Вопросы эти чрезвычайно существенны, и хочется надеяться, что они не будут обойдены вниманием исследователя в его дальнейшей работе над сложной, только еще открываемой областью африканской мифологии.

Заканчивая эту, по необходимости краткую рецензию, я хочу выразить уверенность, что нужная и интересная книга Е. С. Котляр «Миф и сказка Африки», изданная безукоризненно как со стороны научного аппарата, так и ее оформления, но слишком ограниченным тиражом, явится важным вкладом в советскую африканистику и будет тепло встречена самыми широкими кругами читателей.

А. Л. Никитин