

© 1993 г., ЭО, № 5

Э. Л. Нитобург

К ДИСКУССИИ ОБ «АФРИКАНИЗМАХ» В РЕЛИГИИ АФРОАМЕРИКАНЦЕВ

Черные рабы, привезенные в Северную Америку в XVIII — первой половине XIX в., происходили из разных районов Африки, принадлежали к разным племенам и народам, говорили на разных языках. В образе жизни их и уровне культуры наблюдались существенные различия. Однако у них было и много общего, ибо основной экономики большинства народов Африки являлось тропическое мотыжное земледелие при господстве подсеčno-огневой системы и коллективной собственности на землю. Много общего имело и в их духовной культуре — музыке, танцах, устном фольклоре, верованиях, тем более что большинство рабов было вывезено из Западной Африки.

Но в Северной Америке — за тысячи километров от родины, в чуждом им окружении рабы, говорившие на разных языках и диалектах, имевшие за плечами разное социальное прошлое и низведенные до положения рабочего скота, были не только детрайбализованы, оказавшись «без роду и племени», но и лишены человеческой индивидуальности. Сразу же после выгрузки и продажи рабов небольшими группами, стремясь отделить от соплеменников, отправляли в разные места. На плантации «новичков» присоединяли к рабам, которые уже не знали Африки либо смутно помнили свою жизнь там. В силу обстоятельств «новичок» должен был адаптироваться к новой среде: осваивать английский язык, единственный, на котором он мог общаться с другими рабами и надсмотрщиком или рабовладельцем, воспринять новые трудовые навыки, нормы поведения и, наконец, религию хозяев — христианство. Порабощение разрушило семейные узы, религиозные верования рабов, лишило их идентичности. Были уничтожены возможности воссоздания социальной организации, которая позволила бы им сохранить, развивать и увековечить африканские традиции и наследие африканской культуры.

Постепенно, в течение многих десятилетий и смены поколений в условиях рабства и жестокого угнетения происходил процесс стирания, утраты африканского культурного наследия и приспособления к новому окружению — процесс культурной ассимиляции черных рабов и их потомков. Общность судьбы, языка и коренных интересов, сложившаяся в процессе приобретенного на американской почве опыта совместной жизни, труда и борьбы против рабства постепенно сплавляла их между собой и создала объективную основу для появления чувства групповой солидарности и складывания элементов социально-расовой общности, для появления у рабов зачатков общего социорасового самосознания. Особенно активно способствовали культурной ассимиляции такие факторы как общие с белыми американцами язык и религия. Конечно, культурная ассимиляция, как правило, процесс двусторонний, и негры не только воспринимали культуру окружающего их в Америке общества, но и обогащали ее элементами африканской культуры. Однако в процессе этого культурного взаимодействия они находились в подчиненном положении по отношению к господствующему белому обществу и его культуре и к тому же были оторваны от африканского культурного влияния. Большинство привозимых рабов составляли молодые мужчины. Молодежь же, как известно, слабый носитель культурного наследия народа. Кроме того, после запрещения в 1808 г. атлантической работорговли приток в США рабов-африканцев, а тем самым и африканского культурного влияния заметно сократился. Число рабов в США за период с 1810 по 1860 г. увеличивалось главным образом за счет естественного прироста, и относительно небольшое число ввезенных контрабандным путем рабов-африканцев попадало в среду рабов местного происхождения, чья память об африканском прошлом слабела с каждым поколением. После Гражданской войны и отмены в США рабства (1861—1865 гг.) этот процесс уже стал необратимым. Народная культура американских негров развивалась из опыта, приобретенного ими на американской почве, в новой окружающей обстановке и становилась афроамериканской культурой, сумма африканских черт которой, однако, на протяжении последующих почти полутора веков постепенно, но неуклонно уменьшалась.

Разрушение традиционной клановой и семейной организации еще в период рабства лишило африканские культы и мифы какого-либо значения. Поэтому для рабов, потерявших свое социальное и культурное наследие и обращаемых в христианство в его протестантской ипостаси, оно со временем стало религией, в которой они обрели возможность выражения своих самых глубоких эмоций и чаяний. В настоящее время темнокожие американцы принадлежат в основном к тем же протестантским конфессиям, что и белые. Однако ⁹/₁₀ афроамериканцев молятся отдельно от белых, в своих «черных» церквях. Да и религию их за то, что в ней долгое время сохранялись некоторые пережиточные элементы африканских традиций — «африканизмы», нередко называли «черным христианством».

О том, насколько широко были распространены эти «африканизмы» и насколько велико было их

влияние на сам характер религии афроамериканцев, в США среди этнологов, религиоведов, социологов, историков в XX в. развернулась длительная дискуссия.

Так, еще в начале века У. Дюбуа писал, что «языческие обряды» влетали у рабов в христианское богослужение, что происходили «адаптация и смешение языческих обрядов» с «ранним налетом христианства»¹.

Видный американский этнолог и антрополог М. Херсковиц, разделявший эту точку зрения и стремившийся развить ее в своих работах, утверждал, что религия рабов в США была буквально пропитана «африканизмами». Наиболее полно позиция Херсковица была изложена в его монографии «Миф о прошлом негра», в которой он поставил задачу опровергнуть утверждение о том, что американский негр не имел в Африке никакого культурного прошлого и находился чуть ли не в состоянии «дикости», от которой он был избавлен лишь посредством контактов с европейской цивилизацией в Северной Америке. А поскольку именно этим аргументом обосновывался расистский тезис о неполноценности негров, то опровержение его имело не только научное, но и важное практическое значение в борьбе против расизма. Для того чтобы оценить культурные различия между белыми и черными американцами не с расистской, а с научной точки зрения, Херсковиц считал важным добиться признания исторической уместности африканских пережитков в современной ему Америке. Различия между ценностями и поведением белых и черных американцев были, по его убеждению, результатом не «культурной отсталости» черных рабов и их потомков, а иного культурного субстрата, корни которого уходили в Африку².

Как известно, за плечами Херсковица лежал опыт многих этнографических экспедиций и обширной полевой работы в Дагомее и т. н. «Афро-Америке» — Гаити, Тринидаде, Суринаме и в меньшей степени в Бразилии. На основе этих исследований он пришел к выводу о том, что найти ключ к исследованию более неуловимых и скрытых африканских форм культуры можно только сопоставляя положение североамериканских негров с другими афроамериканскими обществами. И в этой связи им была предложена своего рода шкала сохранности «африканизмов» в странах Западного полушария, на одном конце которой оказался Суринам, где сохранились самые сильные и наиболее цельные образцы африканской культуры, а на другом — США, где проявления африканского влияния наиболее ослаблены и фрагментарны³.

При этом Херсковиц исходил из того, что Западная Африка, откуда поступило в Америку большинство рабов, составляет сравнительно единый, несмотря на отдельные локальные различия, культурный регион, а фокусом общей культуры этого региона является религия. Не случайно по всему Западному полушарию «африканизмы» наиболее ярко выражены именно в религии⁴.

Отвергая расистский миф о прошлом негров, М. Херсковиц последовательно подвергал научной критике и опровергал основные тезисы сторонников этого мифа. В частности, комментируя утверждение о том, что негры от природы наивны и по характеру подобны детям, легко приспосабливаются к самым тяжелым социальным условиям и чувствуют себя при этом счастливыми, он на ряде примеров показывает, что оно не соответствует действительности, ибо негры всегда сопротивлялись рабству и просто вынуждены были приспосабливаться к обстоятельствам⁵. Тезис о том, будто в Африке в число рабов попадали только представители беднейшего населения, а более интеллектуальная его часть и знать избежала порабощения, М. Херсковиц также опровергает фактами, доказывающими, что в рабстве оказались и представители племенной элиты, в том числе жрецы⁶. Взгляду, что у рабов не могло быть общего культурного наследия, поскольку они прибыли из разных районов Африки, имели разные языки и обычаи, а в Америке рабовладельцы не допускали концентрации их по этническому принципу, Херсковиц противопоставил такие аргументы: большинство рабов происходило из представлявших единую культурную область прибрежных районов Западной Африки, говорило на языках двух главных языковых групп — суданской и банту, которые делаются на диалекты со сходной структурой, а в Северной Америке они постепенно переходили на английский пиджин. Поэтому этническое разделение их здесь плантаторами-рабовладельцами не создавало барьеров для сохранения пережитков африканских обычаев и ценностей в общей форме⁷.

Важную роль играл широко распространенный тезис, что даже в тех случаях, когда достаточное число негров одного этнического происхождения в Новом Свете жило вместе, они, в конечном счете, все равно отказались от старых африканских культурных традиций. Это объясняли обычно тем, что культуры Африки были «примитивными» и «относительно низкими» на шкале человеческой цивилизации, поэтому европейская культура и обычаи хозяев обладали явным превосходством. Опровергая этот вывод, Херсковиц показал, что он основан на упрощенном понимании процесса аккультурации. Поскольку культура Западной Африки не была ни «дикой», ни «низкой», она не была автоматически подавлена европейской культурой, ибо Африка являлась активным партнером в процессе аккультурации в Новом Свете. Однако в США, допускает он, африканское религиозное поведение должно быть реинтерпретировано «в свете новой теологии» — христианской. Причем, степень необходимой реинтерпретации изменения религиозного поведения рабов по Херсковичу определялась двумя факторами. Первый из них — интенсивность обращения рабов к европейской культуре, определяемая численным соотношением черных и белых. Чем меньше число рабов, тем более полным представляется контроль хозяина, чем строже надзор, тем интенсивнее воздействие аккультурации. Вторым фактором, способствовавшим изменению рабами африканских форм поведения, Херсковиц считал такую традиционную и характерную черту африканского восприятия, как открытость к «новому и чужеземному», особенно проявившуюся в сфере религии, где «как завоеватели, так и завоеванные часто принимали богов своих противников». Гибкость позиций рабов в отношении новых богов способствовала пренебрежению их к внешней форме при сохранении внутренних ценностей, что, по мнению Херсковица, является «характерным для африканцев повсюду» и «самым важным определяющим фактором для понимания процесса аккультурации»⁸.

И наконец, Херскович, опровергая тезис о том, что негр в конечном счете является человеком без прошлого, показывает наличие у негров культурной истории, которая делает их такими же особыми участниками культурного процесса, происходившего в США, как и шведские, немецкие или ирландские иммигранты. «Цивилизация Африки, — подчеркивает он, — подобно цивилизациям Европы, внесла свой вклад в американскую культуру, какой мы ее знаем сегодня»⁹.

Однако в стремлении разрушить расистский миф о неграх в Америке, Херскович допускал преувеличения и порой высказывал гипотезы, не подкрепленные в достаточной мере конкретным фактическим материалом. В частности, слабой частью его концепций и аргументации были утверждения об африканских пережитках в институциональной форме и теологии определенных типов негритянских церквей, о «религиозном влечении, характерном повсюду для негров» и о том, что они «религиозны от природы», о том, что «одержимость Святым духом» стимулировала «не европейское, а африканское моторное поведение» и др.¹⁰ Так, например, то обстоятельство, что рабы в XVIII в. и позже при обращении в христианство отдавали предпочтение баптистской церкви, по его мнению, объяснялось сохранившимися в их сознании влиянием западноафриканских религиозных верований. Баптистскую практику крещения посредством полного погружения человека в воду он непосредственно связывал с памятью о распространенных в Западной Африке, откуда вывозилось большинство рабов, культурах рек. «Значение крещения в ритуальной практике негритянских христиан часто комментировалось. Имело бы смысл связать это с приверженностью к практике игравших большую роль в Западной Африке речных культов, особенно ввиду того, что... жрецы речного культа в большом числе продавались в рабство», — писал Херскович, полагая, что порабощенные жрецы из Дагомеи как раз и могли обеспечить непрерывность религиозной традиции от Африки к американскому неграму¹¹. Но эта его гипотеза, так же как и некоторые другие, вызвала ряд возражений.

Между тем против переоценки африканских реликтов в культуре и религии рабов выступил еще в 1919 г. известный американский социолог Роберт Парк со своеобразной теорией «культурного шока», согласно которой в результате шока, вызванного порабощением, рабы оставили в Африке почти все свое культурное наследие, сохранив лишь «темную кожу» и «тропический темперамент». Поэтому с точки зрения Р. Парка, религия рабов в Америке была «точной копией религии белых людей»¹².

Эту точку зрения в принципе поддержал в своих работах ученик Р. Парка известный этносоциолог афроамериканец Э. Ф. Фрэйзер, считавший систему рабства в Северной Америке настолько жестокой и такой длительной, что африканское культурное наследие там было почти полностью уничтожено. Признавая существование африканских пережитков у негроидного населения Латинской Америки и Вост-Индии, он отрицал возможность выживания сколько-нибудь значительных слоев африканской культуры в условиях североамериканского рабства. Хотя отдельные рабы помнили кое-что о своем африканском прошлом, это, по его мнению, не меняло общей ситуации. «Изолированные примеры только показывают, как трудно было рабам, сохранившим память об их африканском культурном прошлом, найти благоприятное окружение, чтобы навсегда сохранить старый образ жизни», — писал он. Рабы, по-видимому, имели только смутное представление об африканском прошлом своих отцов¹³. Образовавшийся вакуум был заполнен христианством, ставшим новым связующим фактором социального сплочения. Христианство с его библейскими рассказами и образами, воспринятыми и воспетыми рабами в их религиозных гимнах — спиричуэлс, давало новый взгляд на мир и придавало значение их жизни¹⁴.

Фрэйзер полагал, что декультурация черных рабов начиналась уже в бараках для них на побережье Африки, продолжалась в трюмах работорговых кораблей, а затем уже в Америке. Опираясь в подтверждение своей позиции на ряд факторов, способствовавших утрате рабами большей части африканских традиций, он писал: «Хотя районы Западной Африки, откуда было вывезено большинство рабов, отличаются высокой степенью культурной однородности, захват многих рабов в межплеменных войнах и отбор их на рынки рабов способствовал снижению до минимума возможности сохранения и переноса африканской культуры». И далее: «Из доступных данных, включая свидетельства о том, каким образом рабов обращали в христианство и характере их церквей, невозможно установить какую-либо преемственность между африканской религиозной практикой и негритянской церковью в Соединенных Штатах». Здесь «негры были погружены в чуждую цивилизацию, в которой что-либо оставшееся от их религиозных мифов и культов не имело никакого значения». Рабы должны были «развить новые обычаи и взгляды», чтобы «освоиться в новой обстановке»¹⁵.

Признавая, что в магических ритуалах и народных поверьях сельских негров Соединенных Штатов, вероятно, сохранились некоторые африканские элементы, Фрэйзер считал, что их очень трудно отделить от европейских народных поверий. Поэтому он отвергал утверждение Херсковича о том, что африканские верования у американских негров сохраняются под принятыми европейскими религиозными формами, заявляя, что «существование таких пережитков не может быть доказано на научных основаниях»¹⁶. Подвергал сомнению он и ряд других тезисов Херсковича, нуждающихся в подтверждении их соответствующей научной аргументацией. Так, заметив, что высказанная М. Херсковичем мысль о связи между речными культами в Западной Африке и приверженностью рабов к баптистской церкви спекулятивна, ибо ее едва ли можно доказать, Фрэйзер привел собственное объяснение этого явления, тем более что оно распространялось и на методистскую церковь. «Активность баптистов и методистов (по обращению рабов в христианство — Э. Н.) дает достаточное объяснение того факта, почему большинство негров являются членами баптистской церкви... — пишет он. — Негры-рабы, по-видимому, с самого начала их проживания в Соединенных Штатах восприняли религиозные верования и ритуалы, которые были им предложены»¹⁷.

Фрэйзер отмечал также, что баптистские и методистские церкви обладали большей степенью автономии, чем церкви других деноминаций и для негров, даже не имевших образования, там легче было стать проповедниками (с таким объяснением были согласны К. Вудсон, Ч. Гамилтон, Ф. Фонер и А.

Рэбото)¹⁸. Привлекла рабов также характерная для баптистов и методистов эмоциональная форма богослужения. «...Рабы, оторванные от своей родины, родни и друзей, чье культурное наследие оказалось утеряно, были изолированными и, так сказать, сломленными людьми. В эмоциональности полевых молитвенных собраний и ривайвелов достигалась некоторая, даже если и временная, социальная солидарность, объединявшая их со своими братьями по судьбе»¹⁹.

Хотя взгляды Э. Ф. Фрэйзера подвергались острой критике за «крайнюю» формулировку тезиса о полном разрыве в культуре американских негров и, в частности рабов с их африканским наследием, приводимые им аргументы по некоторым конкретным аспектам были более убедительными, чем гипотезы М. Херсковица. Кроме того, что касается последних, то еще в начале 1940-х гг. против утверждения Херсковица о «природной религиозности» американских негров выступил Артур Фосет, статистически доказав, что афроамериканцы посещают церкви не больше, чем белые американцы. И он же, еще до Фрэйзера, заметил по поводу тезиса Херсковица о связи между речными культурами в Африке и приверженностью черных рабов к баптизму, что многие из них избирали не баптизм, а конкурировавший с ним на плантациях методизм²⁰.

Позиции, представленные Херсковицем и Фрэйзером, продолжали в той или иной форме отстаиваться в различных дискуссиях по разным аспектам истории, культуры, искусства афроамериканцев, в том числе и дискуссиях в рамках дядшего уже не одно десятилетие в негритянском движении идеологического спора между интеграционистами и сепаратистами. Между тем в конце 1960-х и в 1970-х гг. появился ряд новых исследований по культурам Африки, а также истории, культуре и религии американских негров в эпоху рабства. Накопилось больше информации о вкладе рабов в американскую культуру, и это позволило отказаться от крайних позиций как Херсковица, искавшего «африканизмы» едва ли не в каждом аспекте афроамериканской культуры, особенно на Юге, так и Фрэйзера, считавшего, что рабство почти полностью уничтожило африканское наследие черных американцев. Исследователи вплотную занялись выяснением того, как рабы отбирали функциональные штрихи и верования в своем африканском наследии и смешивали их с американизированными христианскими обрядами и мышлением, чтобы создать религию и образ жизни, лучше приспособленные к их собственным жизненным потребностям. И если Фрэйзер утверждал, что «не существует доказательств того, что имел место синкретизм или слияние христианской веры и практики с африканскими религиозными верованиями и ритуалами, как это было с кандомбле в Бразилии»²¹, то Эрик Линкольн в начале 1960-х гг. предложил уже совсем иной подход к этой проблеме. «Черные, — писал он в предисловии к книге теолога „черного христианства“ Д. Кона „Освобождение“, — принесли с собой свою религию. Спустя некоторое время они приняли религию белого человека, но не всегда выражали ее таким же образом как белый человек. Задачей черного человека — вероятно это стало его судьбой — было сформировать, воссоздать предложенную ему христианином-рабовладельцем религию так, чтобы переделать ее, приблизив к чаяниям своей собственной души, к своим собственным специфическим потребностям». И далее он предупреждал читателя о том, что «черный религиозный опыт есть нечто большее, чем просто черный налет на белой случайности. Это уникальный ответ на историческую случайность, который никогда не смог быть повторен никаким народом в Америке»²².

В первой половине 1970-х гг. известный американский историк Юджин Дженовезе, говоря о процессе перемешивания в Новом Свете западноафриканских религиозных верований рабов с христианством, замечал, что «они гораздо лучше синкретизировались с католическим, чем с протестантским христианством. Западно-африканцы вообще верили в высшее божество, но также и в большое число „видовых“ богов. Каждый обычно имел доступ к высшему богу, обращаясь к нему при посредстве меньшего бога, как католики обращаются к Богу через посредство святых или Девы Марии... Протестантизм же, особенно в его баптистской или методистской формах, предлагал тесное приобщение. Где бы он нашел место для культа Огуна, преобразованного в поклонение Святому Георгию или Святому Антонию?..». В отличие от католической церкви в Латинской Америке, абсорбировавшей некоторые «ослабленные» в Новом Свете африканские культы, протестантским деноминациям на Юге США добиться этого в силу ряда специфических обстоятельств не удалось. Результатом, по мнению Ю. Дженовезе, было, во-первых, большое наследие «религиозных суеверий» в черной общине США, а во-вторых, появление афрохристианства, хотя и возникшего внутри еврохристианства, однако во многом оставшегося вне его²³.

«Конечно, черные восприняли многое от белых, и конечно, белые восприняли многое от черных. Черные и белые в Америке могут рассматриваться как одна нация или две нации, либо как нация внутри нации, но их общая история гарантирует, что, так или иначе, и те и другие являются американцами, — писал там же Дженовезе. — Остается фактом, что значительный пласт в культуре черных происходит от африканской традиции... Связь черной Америки с африканской традицией... оставалась и помогала сформировать полностью свою собственную культуру»²⁴.

При этом Ю. Дженовезе след необходимо особо подчеркнуть, что наиболее плодотворно «африканизмы» могут быть исследованы лишь в свете отношений между способом производства и классовой структурой общества, а также его культурной суперструктуры²⁵. Разделяя его точку зрения, финский исследователь религии рабов в США О. Алхо в 1976 г. писал: «Отделенная от африканского общества, его характер производства, разделения труда, организации родства, и от всей его структуры, африканская традиция могла выжить только в той степени, в какой новая структура (т. е. организация американского общества — Э. Н.) наделяла их новыми функциями и значением. С этой точки зрения представляется естественным, что африканская религиозная традиция, взятая в целом, никогда бы не смогла стать частью афроамериканской культуры, и столь же естественно, что те части этнической традиции, которые составляли неотъемлемую часть новой культуры могут быть в первую очередь поняты в свете их новых функций и значений и лишь затем в свете их исконных, африканских функций»²⁶.

Альберт Рэбото в опубликованной им в конце 1970-х гг. фундаментальной монографии, посвящен-

ной религии рабов в США, обращает внимание на то, что в дискуссиях об аккультурации рабов нередко игнорируется важное предположение Херсковица, что по крайней мере некоторые африканские религиозные концепции и религиозное поведение имели определенное сходство с верованиями и практикой, характерной для евангелического протестантизма. И далее Рэбото осторожно выдвигает предположение о том, что наследие американских протестантов и африканский религиозный субстрат не следует считать полностью противоположными друг другу. Культурный контакт не был в каждом случае культурным конфликтом, ибо процесс аккультурации был шире и сложнее, чем простое сохранение или разрушение «африканизма». Элементы африканских верований и поведения, пишет Рэбото, могли быть модифицированы благодаря контактам с европейской культурой и слиться с ней в новой синкретической форме. И наоборот, случалось, что европейские черты формировались или изменялись рабами в свете их африканского прошлого. С одной стороны, сходство некоторых черт делает весьма затруднительным и даже невозможным выделение того, что является по происхождению африканским, а что — европейским. А с другой стороны, это же самое сходство могло способствовать усилению определенных африканских элементов и ослаблению других в условиях жестких запретов и давления. При этом, считает он, скорее всего подобного рода изменения и синкретизация происходили в таких сходных между собой областях африканских и европейской религий, как экстатическое поведение в форме духовной одержимости, и магические народные поверья²⁷.

По мнению А. Рэбото, в споре Херсковиц — Фрэзиер нет ни победителя ни побежденного и разрешение этого спора состоит в признании верных аспектов в позициях того и другого. Херсковиц прав, разрушив миф о прошлом негра и показав взаимное влияние культур в процессе аккультурации. Его концепция реинтерпретации как фактора в культурном контакте явилась продвижением вперед по сравнению с идеей о простом исчезновении верований, ценностей, моделей поведения народа в результате систематического угнетения. Хотя не всегда критики могли оценить некоторые из его аргументов и несмотря на некоторые преувеличения, в выводах Херсковиц показал, что определенные элементы африканской культуры в условиях рабства в США выжили.

Фрэзиер, со своей стороны, был прав, оспаривая указанные преувеличения, а иногда и степень научной обоснованности ряда утверждений Херсковица. И хотя он недооценивал примеры африканских пережитков в США, но справедливо утверждал, что новая ситуация, в которой оказались рабы, была важным фактором, развивавшим их взгляд на мир и новую культуру. «Хотя остается правдой, что Африка влияла на культуру, и, в том числе, на религию черных в Соединенных Штатах, тем не менее ни африканская теология, ни африканские ритуалы не выжили здесь в той мере, в какой они выжили на Кубе, в Гаите и в Бразилии. В Соединенных Штатах, — заключает свою мысль Рэбото, — боги Африки умерли»²⁸.

Исследователи религии афроамериканцев спорят о степени, в которой внутри принятого христианства сохранилось африканское прошлое. Но в целом, несмотря на существующие различия мнений по поводу точной природы и степени сохранения тех или иных «африканизмов» в американской культуре и в том числе в религии черных американцев, серьезные исследователи в принципе согласны с тем, что рабы сохранили определенные аспекты их африканских религиозных верований и смешали их с христианством таким образом, что это позволило им противостоять разрушительным последствиям двухвекового рабства. Именно творческий религиозный синкретизм рабов, реинтерпретация ими христианства и адаптация к нему были главными причинами того, что они не оказались полностью деморализованными и не потеряли за эти два века человеческого облик. В противном случае они бы не имели никаких прочных моральных и этических основ для сохранения личного достоинства и для того, чтобы судить о рабовладельческих порядках. Не имели бы они и никаких средств эффективного протеста против рабства, ибо протест предполагает нормы, разделяемые как угнетенными, так и угнетателями. Без религии, созданной их африканским и американским опытом, рабы, по всей вероятности, оказались бы жалкой неорганизованной и отчаявшейся массой, полностью изолированной от американской культуры.

Примечания

- ¹ Du Bois W. E. V. *The Souls of Black*. N. Y., 1961. P. 142—145.
- ² Herskovits M. J. *The Myth of the Negro Past*. N. Y., 1941. P. 20—32.
- ³ *Ibidem*. P. 6—9, 15—27. См. об этом также: Африканцы в странах Америки. М., 1987. С. 342—382.
- ⁴ Herskovits M. J. *Op. cit.* PP. 60—76, 82—87.
- ⁵ *Ibidem*. PP. 86—105, 293.
- ⁶ *Ibidem*. PP. 105—109, 293—294.
- ⁷ *Ibidem*. PP. 77—81, 294—296.
- ⁸ *Ibidem*. PP. 136—142, 296—298.
- ⁹ *Ibidem*. PP. 298—299. См. также: *Afro-American Anthropology* / Ed. N. E. Whitten, J. F. Szwed. N. Y. 1970. P. 38.
- ¹⁰ Herskovits M. J. *Op. cit.* PP. 204, 225, 232—235.
- ¹¹ Herskovits M. J. *Social History of Negro // A Handbook of Social Psychology* / Ed. C. Murchison. Worcester, 1935. P. 256—257; *idem*. *The Myth of the Negro Past*. P. 225.
- ¹² Park R. E. *The Conflict and Fusion of Cultures with Special Reference to the Negro // The Journal of Negro History*. 1919. V. 4. № 2. PP. 116, 123, 131.
- ¹³ Frazier E. F. *The Negro Family in the United States*. Chicago, 1969. P. 7.
- ¹⁴ Frazier E. F., Lincoln C. E. *The Negro Church in America. The Black Church Since Frazier*. N. Y., 1975. P. 10—25.

- 15 Ibidem. PP. 1, 6, 9—10; *Frazier E. F.* The Negro in the United States. N. Y., 1957. P. 15.
- 16 *Frazier E. F.* The Negro in the United States. P. 15.
- 17 Ibidem. P. 16—17.
- 18 Ibidem. P. 18; *Woodson C. G.* The Negro in Our History. Wash. 1928. P. 154; *Hamilton C. V.* The Black Preacher in America. N. Y., 1972; *Foner P. S.* History of Black Americans. Westport, 1975. P. 561—562; *Raboteau A. J.* Slave Religion. The «Invisible Institute» in the Antebellum South. N. Y., 1976. P. 187—188.
- 19 *Frazier E. F., Lincoln C. E.* Op. cit. P. 15—16; *Genovese E. D.* Roll, Jordan. N. Y., 1974. P. 232—233.
- 20 *Fauset A. H.* Black Gods of the Metropolis. Philadelphia, 1944. P. 96—98, 101—102.
- 21 *Frazier E. F., Lincoln C. E.* Op. cit. P. 15.
- 22 *Lincoln C. E.* Preface / *Cone J. H.* Liberation. A Black Theology of Liberation. N. Y., 1970. P. 8.
- 23 *Genovese E. D.* Op. cit. P. 210—211.
- 24 Ibidem. P. 210.
- 25 Ibidem. PP. 231, 658—660.
- 26 *Alho O.* The Religion of the Slaves. Helsinki, 1976. P. 48—49.
- 27 *Raboteau A. J.* Op. cit. P. 58—65.
- 28 Ibidem. P. 86.

© 1993 г. ЭО, № 5

В. А. Шнирельман. Война и мир в традиционных обществах (По материалам западных исследований). Научно-аналитический обзор.
М., 1992. 64 с.

Необходимость хорошего знания и учета лучших достижений зарубежной этнологии (социальной, культурной антропологии), смежных отраслей науки отмечалась уже многократно. Особенно, если усилия отечественных и иностранных ученых могут быть объединены, скоординированы в обращении к глобальным, животрепещущим общественным проблемам, имеющим очевидный практический «выход». Такова современная междисциплинарная научная отрасль — конфликтология, в частности ее разделы, уясняющие истоки, сущность и возможности предотвращения кровопролитных конфликтов — войн. Сразу же с удовольствием отметим большую роль российской гуманитарной мысли в самом становлении проблематики «война и мир», особенно ставшего широко известным человечеству одноименного романа Л. Н. Толстого.

Разобраться в причинах, порождающих войны, выявить зыбкие границы мира и войны, их оценку и восприятие людьми — участниками событий можно лишь, обратившись к ранним этапам развития человеческих сообществ и привлекая, анализируя и сопоставляя этнографические данные.

Небольшая по объему работа В. А. Шнирельмана частично восполняет существующий в этой области пробел в научной литературе. Автор привлек, историографически изучил и обобщил 177 зарубежных, преимущественно англоязычных научных исследований, вышедших в свет главным образом в 1959 — 1989 гг.

Нельзя не отметить, что в работе обзорного характера В. А. Шнирельман сумел высказать и собственную точку зрения.

Автор критически и последовательно рассматривает основные подходы к проблеме в зарубежных исследованиях последних десятилетий: психологический (З. Фрейд и его последователи), этнологический, поведенческий (К. Лоренц и др.), собственно культурологический (Л. Уайт, Р. Мэрфи и др.) и кросскультурно-сопоставительный (К. Отгербейн, У. Дайвел, М. Хэррис), прагматически-функциональный (Э. Лидс, Э. Вайда и их сторонники), наконец, неозволюционистский.

При этом очень удачно показано, что у проблемы «войны и мира» имеются такие ракурсы, которые позволяют представителям разных школ и направлений выдвигать для их трактовки достаточно сходные идеи. Это касается самого понятия «война» и типологизации ранних военных столкновений и войн. При изучении этих проблем к сходным выводам могли прийти как ученые, принадлежащие, собственно, к эволюционистскому направлению и осознававшие свою принадлежность к нему (Г. Спенсер и его школа, У. Ньюкоум, М. Фрид), так и приблизившиеся в данном конкретном случае к принципу социальной эволюции функционалист Б. Малиновский, диффузионист Дж. Шнейдер, представительница психолого-поведенческого направления М. Мид (с. 33—34).

Несколько раз по тексту работы автор задается вопросом, какие методы наиболее эффективны в изучении данных ситуаций: «эмный» подход (т. е. описание и характеристика собственного отношения представителей традиционных общностей к войне и миру в их среде) или же «этний» (аналитический, но с неизбежной исследовательской концептуальной «заданностью») — сс. 14—15, 27. Вывод, думается, правлен: в связи с особой сложностью проблематики, трудностями в сборе объективной «эмной» (внутренней) информации «этний» (внешний) подход вполне обоснован и состоятелен. Хотя ни один из этих методов не является самодостаточным, и в большинстве случаев желательно, чтобы они взаимно дополняли друг друга.

С данной стороны дела связана и другая черта (явно «этная») работ исследователей указанной тематики — стремление перенести на страницы монографий о традиционных обществах мысли, категории и даже афоризмы, рожденные в условиях их собственной цивилизации, распространенные как типичные клише-установки.