

Пётр Куценков, Ника Лаврентьева, Михаил Чегодаев

Раннединастический Египет и Тропическая Африка: мнимые связи Часть II*

Древнеегипетская цивилизация и культуры Западной Тропической Африки, несомненно, имеют общие сахарские корни. Но в устной традиции народов Западного Судана только у догонов есть эпизод, прямо указывающий на долину Нила как на прародину. Однако аутентичность его весьма сомнительна: в подтвержденной археологическими источниками реальной истории заселения Страны догонов нет ничего, что указывало бы на связь с долиной Нила. Композиционные схемы африканской пластики действительно обнаруживают сходство с египетской скульптурой. Но не меньшее сходство они обнаруживают с неолитической пластикой и Балкан, и Средиземноморья. Так же обстоит дело и с архитектурой: совпадения между раннединастическими постройками в Египте и современными домами, мечетями и святилищами в принигерской саванне и в Стране догонов не выйдут за пределы простого сходства.

Ключевые слова:

неолитическая скульптура,
искусство раннединастического Египта,
сырцовая архитектура, устная традиция,
Западная Тропическая Африка.

АРХИТЕКТУРА

Архитектура периодов Накада I, II представлена как круглыми, так и прямоугольными в плане сооружениями. Полную аналогию первым можно увидеть по всей современной Тропической Африке; вторые (как и сочетания прямоугольных и круглых построек в пределах одного комплекса) действительно похожи на современные традиционные жилища и хозяйственные постройки на юге Мали (ил. 1) и в Буркина-Фасо, на севере Республики Бенин и Ганы, а также в Нигерии. (Ил. 2.)

Таким образом, архитектура Западного и Центрального Судана действительно напоминает сооружения протодинастического и раннединастического периодов, но не более, чем изображения сидящих фигур. Однако если в последнем случае можно говорить об аналогичной композиционной схеме при полном отсутствии какого-либо стилистического сходства, то в случае со строительством, напротив, речь должна идти именно о стилистическом сходстве: весьма характерный прием оформления фасадов глинобитных сооружений вертикальными пилонами в сочетании с их горизонтальным членением можно видеть в архитектуре и раннединастического Египта, и в современного Западного Судана. Столь же характерен и другой прием — подражание в оформлении стен либо циновками (подземная часть погребального комплекса Джосера), либо, как в Долине змея в Республике Мали, — имитация традиционных тканей (см. ил. 1). Иной раз возникает даже ощущение, что это практически идентичные сооружения. Но дело может быть только в сходстве, возникшем в результате использования одинаковых материалов и техники строительства в практически идентичных климатических условиях. Следует учесть, что климат Египта протодинастического и (или) раннединастического времени

* Первая часть статьи опубликована в выпуске «Искусствознания». 2015. № 3–4. С. 114–138.



1. Декор современного деревенского дома в Долине змея (*Vallée du serpent*), округ Нара, регион Куликоро, Республика Мали

был значительно больше похож на климат юга Мали, чем сейчас. О том, что в то время в Египте шли сильные дожди, говорят мощные водостоки того же комплекса Джосера. И это объяснение могло бы быть исчерпывающим, если бы не одно обстоятельство.

Дело в том, что постройки такого типа в Западной Африке встречаются примерно там же, где и изображения сидящих фигур: в древних городах принигерской саванны, в Стране догонов и в Нигерии у йоруба (тех самых йоруба, чья огдогада богов обнаруживает схожесть с гермопольской октогадой у египтян). Таким образом, на современном уровне знаний и в этом случае нет никакой возможности ответить на вопрос:

1 Авторы выражают сердечную признательность туристическому агентству Alliance Dogon Travel (Бамако, Республика Мали) и его директору г-ну Бокари Гиндо за любезное разрешение использовать фотографии (ил. 1, 4, 5 и 7) с сайта агентства.



2. Царский серех и современные маски догонов (маска Сириге, изображающая дом вождя)

так имеется или нет связь между традиционной архитектурой Западного Судана и древнеегипетской архитектурой? Отметим лишний раз, что речь идет по преимуществу о сооружениях протодинастического и раннединастического времени, то есть временной разрыв и в этом случае составляет не менее четырех с половиной тысяч лет. (Ил. 3–8.)¹

ПЛАСТИЧЕСКИЕ СПОСОБЫ ПЕРЕДАЧИ ИНФОРМАЦИИ

На ил. 2 мы не случайно поместили рядом серех конца IV тыс. до н. э. и современные маски догонов, сделанные в 2010-х годах. Они похожи; и дело тут не только в том, что нижняя часть сереха представляет собой схематичное изображение дворцового фасада, а личина маски догонов — фасада традиционного дома, который, как уже говорилось выше, в свою очередь, обнаруживает сходство с египетскими постройками раннединастического времени. Особенно важно то, что и в первом,



3. Традиционное святилище.
Деревня Ару, Плато Догон, Республика Мали

и во втором случае используется один и тот же способ передачи информации. Нижняя часть сереха и маски является носителем основного сообщения: в серехе это само царское достоинство, в случае с маской — принадлежность к социуму догонов. Тут будет уместно сравнение с масками догонов, изображающими иноплеменников. (Ил. 9.) И по материалу (ткань и раковины каури), и по стилю эти маски не имеют ничего общего с теми, что обозначают все, что связано с догонами. И в серехах, и в масках догонов верхняя часть уточняет значение сообщения. В серехе это имя конкретного царя, в случае с масками догонов — животные, на которых они охотятся, дома, в которых они живут, и т. д. Но сходство между египетскими иероглифами и африканскими масками этим не исчерпывается и, возможно, простирается на куда более глубокие пласты культуры, чем это кажется на первый взгляд.

В нашей предыдущей статье [26, с. 10–49] много и подробно говорилось о специфике египетского письма и том типе мышления, который только и мог породить такую систему, с современной точки зрения, громоздкую и запутанную, но очень простую и удобную для древних



4. Деревня Тинтан, север Плато Догон,
Республика Мали

египтян. Египетская письменность оказывается поистине бесценным сокровищем: она появилась настолько рано, что в ней зафиксировалась чрезвычайно архаическая стадия эволюции языка, фактически еще в процессе его становления. Похоже, что даже письменность шумеров отражает стадильно более позднюю фазу. Языковое мышление, стоящее за системой древнеегипетского письма, представляется первобытным. Но именно эта сложная система сохранила информацию о предшествующих состояниях древнеегипетского языка, который за 3,5 тысячи лет своего существования чрезвычайно изменился, эволюционируя от синтетического языка (каковым он был в древний период) к аналитическому (коптский язык, последняя фаза развития древнеегипетского языка). Но письмо как таковое на протяжении всего этого времени не менялось — точнее, в иероглифику могли вноситься новые элементы, но старые не исчезали.

Все это позволяет реконструировать не только состояние древнего языка, но и некоторые формы культуры: «Если посмотреть на египетский храм в обратной временной перспективе, он предстанет нашим



5. Застройка оазиса Сива, Египет

глазам как организм, находящийся в процессе непрерывного роста, или, точнее, “приумножающего обновления”. В начале времен он был примитивной хижинкой, и воспоминания о таком храме сохранились в изображениях. Как иероглиф или религиозная эмблема храм-хижина дожил до поздней эпохи (курсив наш. — Авт.). Но и в самом архитектурном облике храма многое напоминает об архаическом прошлом. В храме материализуется культурная память египтян — наполовину мифологическое, наполовину историческое осмысление огромного прошлого их культуры» [20, с. 67]. Вот эта особенность находит полную аналогию в культуре Западной Африки. Здесь нам следует на некоторое время отвлечься от Египта и совершить довольно пространный экскурс в этнографию Западной Африки.

У народа бамбара в Республике Мали распространен тип масок-наголовников, изображающих антилоп. Европейцы назвали их Чивара (*Tuɪwara, Cɪwara* — язык бамана), что не совсем верно, поскольку это имя культурного героя, некогда научившего бамбара земледелию. В Мали эти маски чаще называют Согоникун (*sogoni* — «антилопа», до-



6. Раскопки древнеегипетской деревни в Дейр эль-Медина

словно — «мясо» (*sogo*) + «маленькое» (*ni*); *kup* — «голова», то есть «маска»). В узком значении, Чивара — имя культурного героя бамбара. Это получеловек-полуживотное, в незапамятные времена научивший бамбара земледелию (именно незапамятные, поскольку земледелие в среднем течении Нигера существовало уже во II тыс. до н. э.). Он был отпрыском первого живого существа, Мусо Корони (*muso* — «женщина», *koro* — «старая», *ni* — «маленькая», то есть «маленькая старуха»), и змеи. Научившись от него обрабатывать землю, люди закопали его живьем, но потом раскаялись и сделали фетиш (*bolɪ*), чтобы дух Чивара мог воплотиться в нем [5, р. 8]. Первое упоминание посвященной ему церемонии с участием масок принадлежит перу Мориса Деляфосса [3, р. 138].

Относительно же этих церемоний в настоящее время известно следующее. Гауссу Диаварра сообщал, что они являются частью представлений народного театра Котеба [24, с. 56]. О близости церемоний с участием масок Согоникун/Чивара представлениям уже вполне светского театра Котеба писал и П. Дж. Императо [8, р. 40]. В то же время маски, неотличимые от театральных, принимают участие в церемонии



7. Фасад современного дома догонов, деревня Семари



8. Фасад современного дома догонов, деревня Тинтан

по случаю начала полевых работ на фороба (*foroba, foroba; foro* — «поле», *ba* — «большое»; это общественное поле, аналог римскому *ager publicus*).

В этих свидетельствах (а Гауссу Диаварра — носитель культуры) важно то, что организацией представлений Котеба занимаются не ритуально-религиозные объединения *дьо* (*дио* или *дио*), но «общества инициаций» *тон* (*тон*). В их деятельности имеется и религиозная составляющая (как в деятельности любого института традиционного общества), но все же *тон* — это вообще любые сообщества, отнюдь не обязательно, как в случае с *дьо*, прямо связанные с религиозной практикой. Так, личная гвардия царей бамбара в г. Сегу XVIII–XIX веков называлась *тоньон* (где *тон* — «общество», *ьон* — «раб», но последнее слово не следует понимать буквально; в данном случае оно обозначает иноплеменника, подчиняющегося чужому сюзерену).

Невозможно дать определенный ответ на вопрос, существует или нет тайное общество Чивара. Отметим только, что чем старше

свидетельство о его существовании, тем скорее оно будет указывать на его эзотерический религиозный характер. Это можно истолковать двояко: во-первых, как отражение процесса постепенной секуляризации общества Чивара и превращения его в своего рода «драмкружок» для устройства представлений традиционного театра Котеба; во-вторых, весьма вероятно, что по мере умножения знаний по этнографии бамбара становился понятен действительный характер этого общества, не-эзотерического по преимуществу. Тут следует добавить, что, основываясь на опыте своей собственной полевой работы в Мали в 2015 и 2016 годах, П. Куценков склоняется именно ко второй точке зрения. Как показывает практика, институты традиционного общества никогда не исчезают бесследно. Могут появляться новые, но старые с ними сосуществуют вполне мирно, подобно тому, как в материальной культуре Мали орудия неолита уживаются с современными изделиями.

Кроме бамбара изображения антилоп имеются и у других народов Мали. Так, у рыболовецкого народа бозо, обитающего в окружении бамбара, есть марионетки, изображающие антилоп. У бозо они замечают маски, поскольку все церемонии этого народа проходят в лодках на воде, где обычные африканские танцы попросту невозможны. На самом юге Мали у минианка, представляющих собой ветвь народа сенуфо, испытавшую сильное влияние мандеязычных народов (бамбара по преимуществу), также есть маски-наголовники антилоп. Это горизонтальные композиции, отличающиеся своеобразным динамичным стилем, имеющим мало общего с «классическими» композициями из Сегу или горизонтальными масками западных бамбара и восточных малинке (см. таблицу I и карту I).

Маски-наголовники антилоп встречаются и в сопредельных Мали странах, причем в том числе и у народа моси, говорящего на языке море вольтийской семьи (язык бамана относится к семье манде). Это маски Зазаидо, сильно отличающиеся от всех типов наголовников бамбара, но в композиции обнаруживающие некоторое сходство с горизонтальными типами. Имеются маски-наголовники, изображающие антилоп, и у северных соседей моси, народов курумба и бобо. У первых в композиции обнаруживают близость к вертикальным наголовникам бамбара. У бобо антилоп изображают шлемовидные маски, которые по степени натурализма приближаются к наголовникам бозо.

Таким образом, маски, изображающие антилоп, характерны для многих западносуданских этносов. Они очень широко варьируются

в стилистическом отношении и еще больше — по степени условности: от Н'Чербома сонгаи, представляющего собой череп антилопы, обтянутый раскрашенной кожей, до совершенно нефигуративных конструкций, распространенных у бамбара Бугуни на крайнем юго-западе Мали.

Сейчас в Мали маски антилоп можно встретить у бамбара в исторической области Сегу (тип I; см. карту I и таблицу I). Там же распространены маски, изображающие антилопу с детенышем и довольно многочисленные переходные между ними варианты. На западе Мали (юг области Кайес, юго-запад Куликоро) и на прилегающей к ним территории Гвинеи у западных бамбара и близкородственного им народа малинке распространены относительно натуралистичные горизонтальные наголовники (тип II; см. карту I и таблицу I). Наголовники III типа (см. карту I и таблицу I) можно встретить в Бугуни на юго-западе и в Беледугу (центральная часть области Куликоро) у бамбара и васулунке; в области Сикасо и прилегающей к ней крайней южной части области Сегу бытуют наголовники IV типа (см. карту I, таблицу I и ил. 10); они же распространены в южной и юго-восточной части области Сегу.

Таким образом, эти маски есть во всех исторических областях страны бамбара: Беледугу, Сегу и Бугуни (только частично соответствует современному административно-территориальному делению), а их близкие аналоги встречаются у многих соседних народов. При всем их стилистическом разнообразии такие маски обнаруживают совпадения по материалу (дерево), ритуалу (земледельческие и (или) похоронные обряды) и сюжету — в основе пластического образа всегда лежит изображение разных видов антилоп (по преимуществу орикс, *Oryxgazella*), в некоторых случаях (Бугуни и Сикасо) дополняемых схематичными изображениями панголина, трубкозуба, лошади, осла, каких-то рептилий и, возможно, крупных кошачьих хищников. В большинстве случаев они совпадают и по способу ношения: это маски-наголовники, исключения составляют только шлемовидные маски бобо и марионетки бозо.

Происхождение этих масок неясно, равно как не понятна их связь со структурой тайных обществ бамбара. Наконец, совсем уж непонятно, почему: если исходить из прочно укоренившихся представлений об африканском традиционном искусстве как о некоей неизменной во времени «стилистической константе», почему эти маски столь разнообразны с формально-стилистической точки зрения?



9. Маски догонов, изображающие иноплеменников — пель и бамбара

Поэтому следует повнимательнее присмотреться к истории распространения этих масок среди бамбара. Относительно наголовников типа III известно, что, по сообщениям информантов П. Дж. Императо, они зародились в районе Васулу, на юго-западе Мали [8, р. 40] (крайний юго-запад области Куликоро — см. карту I). Это территория в междуречье Санкарани и Бауле охватывает гвинейский берег р. Санкарани и является этнической территорией субэтнической группы васулунке в составе этноса бамбара.

Уже в 80-х годах XX века эти странные маски-наголовники были широко распространены у восточных малинке и бамбара. Сообщениям информантов П. Дж. Императо относительно того, что маски, представ-

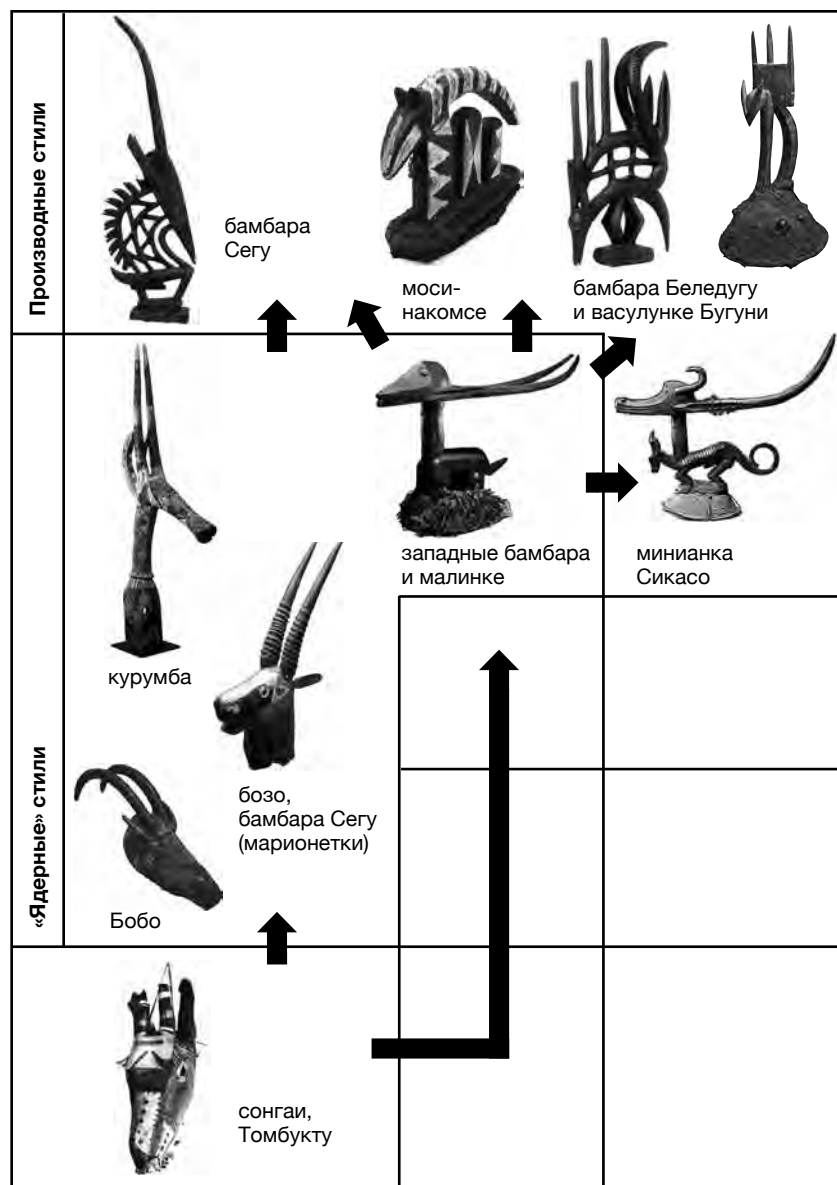


Таблица I. Этнические типы масок-наголовников, изображающих антилоп



Карта I. Распространение масок антилоп в Мали и сопредельных странах

ленные на ил. 9 слева, распространялись уже после Второй мировой войны, противоречат двенадцать очень хорошо документированных наголовников из окрестностей г. Кита в районе Фуладугу в Беледугу (область Куликоро к северу от Бамако — см. карту I). Они хранятся в МАЭ РАН им. Петра Великого (№ 1688-1-1688-12) и были получены в 1908 г. из Германии по обмену из коллекции, собранной Лео Фробениусом², т. е. датируются концом XIX — началом XX века. Наголовники из собрания Фробениуса² доказывают, что в районе Кита они существовали уже до 10-х годов XX века. Появились же эти маски в Фуладугу, скорее всего, лет за триста до путешествий Фробениуса, поскольку именно в те времена васулунке частично мигрировали из Бугуни на север и расселились в районе Кита. В любом случае, нефигуративные вертикальные маски связаны именно с васулунке, субэтнической группой в составе этноса бамбара.

² О коллекциях Лео Фробениуса в МАЭ подробнее см.: [19, с. 69–74].

Обратим внимание на одну деталь: маски антилоп выступают вместе с другими масками, стилистически имеющими с ними очень мало общего. Это маски-личины Миси (*misi* — «корова»), Сиги (*sigi* — «дикий буйвол»), Бала (*bala* — «дикобраз») и Суруку коро (*Surukukoro*; *suruku* — «гиена»; *koro* — «старая» (ил. 11). Те же маски принимают участие и в церемониях общества Коре, одного из самых могущественных тайных религиозных обществ (*duo* — яз. бамана) у бамбара.

В литературе прочно укоренилось представление, что этих обществ шесть, причем они образуют иерархическую систему в следующем порядке: Н'Домо, Комо, Коре, Коно, Ньяма и, наконец, Чивара. Однако, судя по наблюдениям того же П. Дж. Императо, такая иерархия, если она и существовала когда-либо, уже к 80-м годам прошлого века в своем первоначальном виде нигде не сохранилась [7, р. 47]. К тому же есть общества, которые в составе этой иерархии не упомянуты: так, например, в г. Сегу и его окрестностях действует весьма могущественное общество До.

Другие исследователи приводят иной список обществ бамбара. Так, малийский этнолог Бокар Н'Дьяйе не включает в число религиозных обществ Н'Домо и относит его к числу *ton* — объединений, основная задача которых сводится к подготовке подростков к инициации и проведению этих обрядов [12, р. 136]. Как уже говорилось выше, нет ясности и с обществом Чивара. Бокар Н'Дьяйе не говорит о нем ни слова, П. Дж. Императо называл его в числе тайных обществ бамбара. Крупнейший российский знаток культуры и искусства бамбара В. Р. Арсеньев считал, что общество реально существует; но при этом он отметил: «Вероятно, у бамбара в наибольшей мере связаны с земледелием тайные союзы Коре и Чивара. Хотя, впрочем, и здесь надо оговориться, что при отсутствии исторической глубины, длительной традиции исследований тайных союзов, при их реальной эзотеричности многие теоретические построения остаются гипотетичными и опираются на сегодняшнее состояние культуры бамбара, характеризующейся сложившейся согласованностью различных по происхождению и даже предназначению явлений, их всепроницаемостью и взаимным переплетением. И в этом, думаю, тоже проявляется один из ведущих принципов культурного процесса региона — всеобъемлющий синкретизм, стремление к гармонизации, согласованию, равновесию любых, даже противоречивых явлений» [19, с. 119].

Как мы видели, маски-наголовники антилоп широко распространены не только у бамбара в Мали, но и у других народов в сопредельных

странах, причем не только говорящих на языках манде, но и на языках вольтийской группы (курумба, моси). При этом они не обнаруживают не только стилистического единства между собой, но подчас даже связи с доминирующим этническим стилем (особенно это заметно в случае бамбара — ср. с ил. 12). Это именно маски-наголовники, и они всегда обозначают антилопу. Таким образом, между всеми этими масками прослеживается отчетливая связь по способу ношения и объекту изображения. Связь между этими масками прослеживается и по ритуалу: у бамбара все многочисленные типы и подтипы масок Согоникун/Чивара принимают участие в земледельческих обрядах (и в вышедших из них представлениях театра Котеба). У курумба и бобо наголовники участвуют в похоронных обрядах. В земледельческих культурах земледельческие и похоронные обряды были тесно связаны (земледелие в Западном Судане появилось не позднее II тыс. до н. э.).

Следует добавить, что эти маски образуют типологический ряд, выстроенный по принципу нарастания условности: натуралистические наголовники/марионетки бозо и бамбара из г. Сегу; наголовники курумба и тип II наголовников бамбара, а также тип IV бамбара/минианка; тип I и все подтипы типа IV бамбара, наголовники Зазаидо моси. Если же выйти за пределы произведений традиционного искусства и попытаться найти что-то имеющее отношение к антилопам среди любых артефактов западносуданских культур, то следует вспомнить Н'Чербомо³ — череп антилопы, обтянутый орнаментированной кожей. (Ил. 12.) У народа сонгаи он служит оберегом и подвешивается над входом в жилище.

Все это говорит о том, что маски-наголовники антилоп имеют очень глубокие корни в традиционной культуре народов Западного Судана и, вероятно, восходят к какому-то единому прототипу, тому самому, что, возможно, был частью того самого единого для Египта и Тропической Африки культурного субстрата, о котором уже шла речь выше. Прототип этот, возможно, даже сохранился до наших дней в виде оберегов Н'Чербомо (парадоксально, но эти артефакты сохранились только в культуре сонгаи, народа, который принял ислам раньше других народов Западной Африки). Но вряд ли мы ошибемся, если предположим, что и наш гипотетический прототип сам был унаследован сонгаи от их предшественников.

3 N'Cherbomo, дословный перевод — «голова антилопы» (яз. сонгаи), т. е. то же самое, что *Sogonikun* на бамана.



10. Наголовник Согоникун/Чивара, тип IV, народ бамбара (минианка), Мали

Дело в том, что в Западном и Центральном Судане нет ни одного народа, который не сохранил бы воспоминаний о предшественниках, которые жили на этнических территориях современных народов до появления последних. Их называют «старые», «те, кто был раньше»⁴. Иногда в воспоминаниях о предшественниках сохраняется их этноним — таковы теллем у догонов, явно принявшие участие в формировании современного этносоциального организма. Впрочем, мы вряд ли ошибемся, если предположим, что в формировании вообще всех современных суданских этносов участвовали древние автохтоны, или, как их называют в исторических преданиях моси или сонгаи, «хозяева земли» и «хозяева воды». Эти автохтонные этносы либо сохранились

4 Дословный перевод слова *niomiose* (яз. море, народ моси, Буркина-Фасо).



11. Маска Старая гиена (*Surukukoro*), бамбара, регион Беледугу, Мали



12. Н'Чербомо. Череп антилопы, крашенная кожа, пластик. Народ сонгаи, Мали. Не позднее первой пол. XX в.

в виде отдельных обособленных групп либо вошли в состав новых этносов как особые этнокастовые группы (тенгабиси в составе этноса моси). К потомкам этого древнего населения относятся уже знакомые нам курумба и бозо. Курумба сохранили свою культуру, видимо, в практически нетронутом виде: рыболовы-бозо сейчас говорят и на бамана (группа манден центральной подветви западной ветви семьи манде нигеро-конголезской макросемьи), и на языках группы бозо (северо-западная подветвь западной ветви семьи манде), но их хозяйственно-культурный тип (ХКТ) очень архаичен (присваивающее хозяйство) и явно сложился задолго до экспансии мандингов и, соответственно, языков манде в XIV–XV веках. Именно у этих народов изображения антилоп наиболее натуралистичны.

Вместе с тем самые стилизованные наголовники представлены в искусстве бамбара и моси, народов, создавших государства, в орбиту

которых в той или иной степени входили многие народы Западного Судана, и носителей относительно более развитого земледельческого ХКТ, чем курумба. Таким образом, степень условности наголовников, изображающих антилоп, вероятней всего, связана именно с ХКТ — чем он архаичнее, тем более натуралистичны эти маски. Напротив, у носителей относительно более развитого ХКТ явно нарастает степень условности.

Помимо «количества деформации» (по выражению В. Б. Мириманова) есть еще и «качество деформации», или тот прием, при помощи которого искажается натура. И здесь можно отметить весьма любопытную закономерность: чем сложнее была этническая история данной группы, тем причудливее вид наголовников. И абсолютное первенство в этом отношении принадлежит субэтническим группам в составе этноса бамбара.

Бамбара говорят на одном из языков семьи манден нигер-конголезской макросемьи. Их ближайшие родственники — народ малинке, чьи общие с бамбара предки создали средневековую империю Мали. На одном из языков семьи манден говорят также соседи бамбара и малинке сонинке, предки которых, вероятно, были по меньшей мере одними из создателей государства поздней древности и раннего Средневековья Гана. Предки этих народов входили в состав всех западносуданских государств — Гана, Мали, империи Сонгаи и царств бамбара в Сегу и Каарте. Иными словами, бамбара, как и любой современный народ, формировались на основе групп самого разного происхождения, причем процесс этот до сих пор не завершился. Именно в истории формирования этого народа есть специфика, которая, как мы увидим, имеет прямое отношение к маскам антилоп.

Еще в средневековой империи Мали существовала практика инкорпорирования иноплеменников в состав доминирующего этноса. Эти люди имели статус *jon*, «рабов», но, как уже говорилось выше, это, скорее, были иноплеменники, служившие чужому сюзерену. Ближайшая аналогия их статусу — римские клиенты, то есть люди, преданные своему патрону и ему обязанные, но лично свободные. Как и римские клиенты из вольноотпущенников, *jonke* малинке и бамбара носят те же клановые имена, что и знать: Диарра, Траоре, Конне, Кулибали, Дембеле и другие⁵.

Как видно на карте и таблице, самые странные формы наголовников, нетипичные для традиционного стиля бамбара, встречаются

именно там, где мандеязычное население активно взаимодействует с другими этносами, частично или полностью их адаптируя. Так, уже упоминавшиеся выше минианка, обитающие на стыке границ Мали, Буркина-Фасо и Кот-д'Ивуар, являются субэтнической группой народа сенуфо, чей язык входит в состав семьи атлантиско-конголезских (вольта-конголезских) нигеро-конголезской макросемьи языков (раньше включались в группу гур нигеро-кордофанской семьи).

Вне зависимости от того, какой классификации африканских языков мы отдадим предпочтение, ясно, что сенуфо достаточно далеки от народов манде и относятся к тем самым «старым», то есть к древнему населению Западного Судана, обитавшего там до экспансии мандеязычных народов (мандингов) и сонгаи. Тем не менее сенуфо давно испытывают сильное влияние мандингов — об этом говорит хотя бы то, что среди них распространены клановые имена (*джаму*) малинке и бамбара. Так, в 80-х годах прошлого века послом Буркина-Фасо в СССР был Мелеге Траоре, чье клановое имя относится к аристократическим у мандеязычных народов (в то же время президентом Мали был малинке Муса Траоре). Минианка говорят на своем языке, но в Мали (где и распространены интересующие нас маски), по меньшей мере, вторым языком общения у них является бамана. Таким образом, можно констатировать, что минианка оказались частично инкорпорированы в этнос бамбара. В то же время из всех субэтнических групп народа сенуфо только у минианка имеют маски-наголовники антилоп. Искусство сенуфо принадлежит к числу наиболее разнообразных, богатых иконографическими типами и, несомненно, изысканных традиций Западного Судана, и его влияние отчетливо проявляется в причудливых вогнутых формах этих наголовников.

Другая зона активного этнического контакта — регион Бугуни (юго-запад Сикасо и прилегающие к нему территории на крайнем юге Куликоро и на западе Гвинеи). Этническое ядро населения этого региона — васулунке (или васулунка). Иногда они считаются самостоятельным этносом, иногда — субэтнической группой в составе этноса бамбара (в Мали) или мандинка (малинке) в Республике Гвинея. Напомним, что по происхождению бамбара являются теми же малинке, в свое время «отказавшимися» от Ислама.

5 Прямая древнеримская аналогия — 10 тыс. корнелиев из вольноотпущенников диктатора Суллы.

Согласно устной традиции, зафиксированной П. Дж. Императором [6, р. 106], васулунке по происхождению фульбе⁶, осевшие на землю и освоившие сельское хозяйство. В конце XVII — начале XVIII века часть из них мигрировала в Беледугу (к северу от Бамако). До сих пор эта местность около г. Кита называется Фуладугу, то есть «место/город, где живут фульбе». Как уже говорилось выше, эти-то переселенцы, скорее всего, и принесли в Беледугу нетипичные для этого региона наголовники типа III.

Итак, в масках-наголовниках антилоп можно выделить две группы изображений: простые и сложные. Речь идет не о мере условности, но о том, что образ конструируется из разных компонентов — геометрических форм или частей тела разных животных. Очевидно также, что такие изображения присущи только этническим группам сложного происхождения — таковыми в нашем случае являются минианка (сенуфо, принявшие, по крайней мере частично, культуру мандеязычных народов), васулунке (фульбе, осевшие на землю и адаптированные земледельцами-манде) и бамбара из Фуладугу, которые по происхождению являются теми же васулунке.

В то же время простой тип представлен значительно шире, причем по преимуществу там, где древняя этничность сохранилась в более или менее чистом виде и где сохранился связанный с ней архаичный ХКТ. Из всех народов, у которых есть изображения антилоп, носителями самого архаичного (присваивающего) ХКТ являются нигерские рыболовы-бозо; живущие в Буркина-Фасо курумба — земледельцы, но их ХКТ архаичнее мандингского. То же относится и к бобо⁷, обитающим в Буркина-Фасо, Мали и Кот-д'Ивуар. Несколько нарушают эту достаточно стройную картину горизонтальные и относительно натуралистические наголовники типа II. Однако не следует забывать, что они связаны с западными бамбара и восточными малинке, причем на той территории, с которой и началась в Средние века экспансия мандингов. Последние — пришельцы на востоке страны бамбара и в Бугуни, но в го-

6 Фульбе (фула, фулани, пель) — скотоводческий и, частично, кочевой народ, проживающий в Западной Африке на территории от Мавритании до Камеруна, мусульмане-сунниты. Язык фула (фульфульде) принадлежит к атлантической семье нигеро-кордофанской макросемьи языков.

7 Бобо живут на севере Буркина-Фасо (600 тыс. человек) и юге Мали (ок. 200 тыс.). Еще ок. 100 тыс. проживают в Кот-д'Ивуар. Язык бобо, как и бамана, относят к семье манде нигеро-конголезской макросемьи (ветвь самого-бобо).

рах Манден они были такими же древними автохтонами, как сенуфо в Сикасо, или курумба и бобо в Буркина-Фасо, или бозо на Нигере. Тут, между прочим, резонно будет высказать предположение, что у мандингов изначально был распространен именно горизонтальный тип наголовников, вероятно, в древности куда более натуралистичный, чем современный тип II.

Следует также обратить внимание на то, что горизонтальные типы распространены в широтном направлении с востока на запад от гор Манден до страны моси (Буркина-Фасо), то есть в направлении экспансии мандингов в первой половине II тыс. н. э. Вертикальные же наголовники встречаются на относительно небольшой территории от Бугуни на юге до Беледугу на севере, и, как мы видели, большинство их разновидностей так или иначе связано с фульбе, что опять-таки совпадает с направлением миграций. Единственный вертикальный тип наголовников, который можно встретить на востоке их ареала, — маски курумба.

Тут следует сделать специальную оговорку: все только что обозначенные закономерности существуют только в тенденции. Исключения более чем возможны. К примеру, В. Р. Арсеньев обнаружил один наголовник типа IV в деревне Варсала на дороге из Бамако в Сегу, несколько западнее и севернее той территории, на которой этот тип распространен. В любом случае, распространение наголовников, изображающих антилопу, своеобразно отражает этнокультурное состояние малийского общества: культурное единство сочетается с этническим разнообразием, а ярко выраженное культурное своеобразие некоторых групп мирно сосуществует с неопределенностью их этнического статуса — так, минианка можно считать субэтнической группой в составе этносов и сенуфо, и бамбара. Напомним, что эти народы говорят не то что на разных языках, но на языках, относящихся к разным семьям. Такое положение характерно не только для Мали, но и для всех соседних стран. Блестящую характеристику ему с позиций этносоциологии и этноэкономики дал В. Р. Арсеньев:

[...] единство культурного континуума региона проявляется в хозяйственной специализации этносов региона. Так, бамбара и малинке — земледельцы саванны, сонинке — земледельцы сахеля и посредники в обменных операциях, обеспечивающие региональную инфраструктуру обменов, фульбе — скотоводы саванн и сахеля, туареги — скотоводы сахеля и Сахары, сенуфо — земледельцы лесосаванной зоны,

догоны — земледельцы нагорья Бандиагара, сонгаи — земледельцы прибрежной полосы излучины Нигера, бозо (сорго) — рыбаки водных артерий бассейна Нигера. Кроме этих этносов, которые можно отнести к основным, в Республике Мали имеется много этносов, уступающих последним по численности и исторической глубине, выступающих как вторичные, производные от взаимодействия первых или от сегментации, обособления их отдельных частей [19, с. 107].

Что касается традиционной культуры бамбара, то, по весьма компетентному мнению В. Р. Арсеньева, «ни по параметрам “этничности”, ни по параметрам “социальности”, дискретного в своих очертаниях, явления “бамбара” нет. <...> Парадокс же является следствием несовпадения дефиниций и объективной данности. Применительно к бамбара в популяционном плане мы имеем устойчивое взаимодействие с фульбе, сонинке, малинке, минианка и другими группами населения региона. В языковом отношении бамбара имеют несколько говоров, связанных с исторически устойчивыми географическими зонами культурного взаимодействия (Сегу, Беледугу, Каарта, Кенедугу, Васулу и др.). В рамки этого взаимодействия, особенно на периферии исторических центров бамбара, включаются языковые, культурные, популяционные и социальные массивы соседних групп. При этом такие группы, как правило, имеют свои центры влияния, выступающие источниками «силового» (интенсивного) напряжения. Для сонинке это сахель в бассейне Сенегала. Для малинке — горный Мандинг и верхнее течение Нигера. Для фульбе — районы Масина и Васулу. Для сенуфо — лесная «гвинейская» зона и др.» [19, с. 147].

Таким образом, маски-наголовники антилоп точно отражают положение, описанное В. Р. Арсеньевым: с одной стороны, нет никакого единого этноса бамбара — он при ближайшем рассмотрении оказывается конгломератом субэтнических групп часто вовсе не мандингского происхождения. Точно так же нет и единого языка бамана — он распадается на множество диалектов. Тем не менее явно присутствует сознание единства, выражаемое в зримых и осязаемых символах. Одним из таких символов и являются маски-наголовники, изображающие антилоп.

Судя по тому, что такие маски используются во время ритуальных охот в церемониях охотничьих союзов, их история уходит в самую глубокую древность — вероятно, их появление следует гипотетически отнести к африканскому позднему каменному веку. Следует учесть

поразительную устойчивость материальной культуры в Мали — так, современные железные топоры бамбара в точности повторяют форму своих каменных предшественников. В то же время чрезвычайно архаичные артефакты Н'Чербомо у сонгаи позволяют, по крайней мере, предположить, как могли выглядеть эти древние маски и из чего они развились.


Вот тут и следует вернуться к способности египетского иероглифа фиксировать в зрительно воспринимаемых формах историю изменений языка. В определенной мере это прямая аналогия способности масок Согоникун/Чивара, запечатлевших в пластических формах историю формирования данного этноса: каждый последующий тип масок-наголовников антилоп заключает в себе историю предыдущих. Стоит также учесть архаичность самого этого вида искусства, причем речь в данном случае идет не о масках как таковых, но о церемониях, частью которых являются маски. В современных традиционных культурах маски стали одним из жанров скульптуры (что очень хорошо заметно именно по маскам Согоникун/Чивара), да и то не окончательно. Однако «на заре времен» маски были лишь частью сложного комплекса хореографии, музыки, речи и изобразительного искусства. То, что сохранилось в современных африканских культурах, — лишь воспоминание о тех далеких временах. Вероятно, эти-то действия и были главным средством передачи культурной информации. Но сейчас реконструировать их во всей полноте уже, увы, невозможно.


Предположение о том, что действие предшествует речи, похоже, соответствует той, давно уже утраченной реальности. И весьма вероятно, что культурная память египтян сохраняла воспоминание о том времени, когда человеческая речь только становилась основным инструментом коммуникации, а отдельные морфемы еще только складывались в слова. Закрепление устойчивых сочетаний морфем — первичных смысловых элементов речи — как раз и было, на наш взгляд, тем самым процессом, который неразрывно соединил смысл со звуком, и благодаря которому, говоря словами Б. Ф. Поршнева, «вещи втерлись в слова»⁸. До этого момента в течение долгого времени основными средствами коммуникации

8 См.: [27, с. 415]. Кстати сказать, иероглифика, действительно являющаяся летописью истории языка, приоткрывает для нас завесу над тем, как вообще проходил этот процесс. В египетском языке имеется некоторое количество слов, в основном это обозначения животных, имеющих явно звукоподражательную природу, причем,

служили мимика, жестикация и различные действия, только сопровождавшиеся звуками, носившими эмоциональную нагрузку.

Таким образом, основным средством получения информации при коммуникации в ту пору являлось зрительное восприятие (именно с этой особенностью первобытного мышления и следует, вероятно, связывать появление масок). Лишь много позже, когда процесс получения информации при общении людей между собой стал по преимуществу сводиться к распознаванию морфем в потоке речи, его место занял слух.


что характерно, имитирующих звуки, которые они издают. Очевидно, что воспроизведение этих звуков порождало наиболее простую и очевидную ассоциацию с самими этими животными. Все эти слова являются корневыми морфемами. Так, «кот» по-египетски будет мю, осел — аа и т.д. Иногда громкое предупреждение сородичей о присутствии животного было просто жизненно необходимым, да и единственно возможным способом быстрого оповещения, если, например, речь шла о внезапно появившейся перед ними смертельно ядовитой змее — рогатой гадюке. По-египетски она обозначается одним консонантным звуком f (так на письме — в реальности это, очевидно, звучало, как и в наши дни, — афа). Так в нарождающемся египетском языке появилась морфема [f] с планом содержания «рогатая гадюка» и планом выражения [ф]. Возникновение морфем — устойчивых ассоциаций звука и смысла — можно считать моментом рождения членораздельной речи и того, что можно назвать филологическим мышлением. Устойчивые сочетания звуков стали носителями смыслов при ставшей теперь возможной вербальной коммуникации, т.е. превратились в слова (поначалу совпадавшие с морфемами, а затем усложнившиеся в результате сращения морфем и их дифференциации на корневые и служебные). То, что раньше надо было показать «живьем» или как-то изобразить (мимикой, подражанием движению, жестами, наконец — нарисовать), теперь можно было просто назвать. И происходило чудо: люди могли говорить о вещах отвлеченно, не имея их перед глазами. Название вещи, ее «имя» несло в себе все качества этой вещи, включая ее внешний облик, ибо упоминание вещи активизирует в памяти человека «каталог образов», в котором он немедленно «увидит» называемую вещь. К чему это привело, мы поговорим чуть ниже. Все, что было сказано нами о возникновении подлинного человеческого языка, действительно содержится в иероглифике, являющейся, как мы знаем, письмом морфеграфемным, т.е. системой фигуративно-письменной фиксации морфем. Когда в мышлении древнейших египтян сложилась и утвердилась система звуко-смысловых единиц, с помощью которых можно было «назвать по имени» все предметы и явления окружающего мира, оставался всего один шаг до технической фиксации этих имен. Этот процесс прошел у всех представителей рода человеческого, но удивительным образом лишь единицы догадались, как это сделать, в том числе — египтяне. Они стали рисовать вещи, «втершиеся в слова». Так, в частности, в иероглифике появился знак  — одноконсонантная морфеграфема, изображающая афу и передающая звук [ф], вне зависимости от его связи со змеей, т.е. являющаяся в таком употреблении графоморфодом. Способность египетских морфеграфем менять план содержания или вообще отказываться от него при сохранении плана выражения — это еще одна поразительная черта египетской логики: если что-то звучит как [ф], то оно должно выглядеть как афа, коль скоро такой «портрет» этого звука уже имеется в письменности. Тут невольно вспоминается «Дневник Адама» Марка Твена: где Ева с легкостью дает названия предметам, мотивируя это тем, что они так выглядят. Адам не может понять, почему, например, додо похож на «Додо» и негодует: «Да он так же похож на "Додо", как я сам!», однако вынужден подчиниться, поскольку иной логики в мире еще нет.

Разумеется, произошло это не мгновенно, и еще очень долго зрительное получение информации сочеталось с фонетическим. Строго говоря, это замещение не вполне завершилось и в наше время, когда мимика и жестикация продолжают играть важную (а в некоторых культурах — особо важную) роль в коммуникации. Древние египтяне, чье внимание в гораздо большей степени, чем нас, занимал процесс возникновения собственных эмоций и поступков, воспринимали речевой акт как вторичный по отношению к действию. Так, например, царь Уах-Анх Антеф II описывает свою молитву богине Хатхор следующим образом:  — «Делают руки 'Приди, приди (ко мне)' — тело говорит, губы повторяют»⁹. То есть интенция рождается в телесном действии, а речь только воспроизводит ее. При этом интенция может быть сформулирована и точно переведена с языка жестов на язык фонетический. Поистине, поразительное воспоминание о довербальной фазе коммуникации!

Однако подобное восприятие процесса говорения в полной мере отражается и в самой письменности. Как мы уже отмечали, для египтян иероглифика была разновидностью устной речи — удивительным для нас средством преобразования слов Бога в слова человеческого языка [26, с. 34–38]. Воспринимая, как и мы, морфемы своего языка как смыслозвуковые единицы, они в то же время не отделяли их от зрительных образов, также неразрывно связанных со смыслами. Для нас такая знаковая единица уже не будет строго лингвистическим явлением, поскольку она включает обязательный экстралингвистический элемент.

Здесь мы сталкиваемся с фундаментальным отличием современного описания действительности от древнеегипетского, что заставляет задуматься над принципиальной разницей между объективной реальностью и системой ее описания. Наша система, описывающая взаимосвязь смысла и выражения в языке, ограничивается рамками лингвистики, исключая все, что выходит за ее пределы. Несмотря на то что мы неоднократно называли вслед за Н. С. Петровским египетскую систему письма морфеграфемной, она, строго говоря, таковою не является! По сути дела, объявляя иероглиф морфеграфемой, мы выбрасываем зрительный образ — важнейший элемент, без которого само возникновение подобной письменности было бы невозможным. Ограничиваясь

9 Стела царя Уах-Анха Антефа II из Дра Абу эль-Нега. Музей Метрополитен, Нью-Йорк. 13.182.3-10. См.: [18, pp. 258–259; 2, p. 10].

в описании первичного мыслительного элемента выявленными современной лингвистикой чертами, мы создали «морфему», невероятно обеднив объективно существующее явление. В отличие от нас египтяне мыслили иными категориями, и в их системе описания оно выглядит принципиально иначе. В картине мира древних египтян, разумеется, никаких морфем не существовало, ни истинных, ни ложных. И вовсе не потому, что они не догадывались об их существовании, поскольку науки лингвистики еще не было. Наоборот, они прекрасно осознавали наличие подобной знаковой единицы. Более того, они даже дали ей название! Только морфемой, в нашем ее понимании, она никак быть названа не может. Такими отдаленными аналогами морфем были  *kdw* (*кеду*) — образцы и первообразы всех сотворенных Богом вещей. Как известно, он замыслил их в сердце, произнес вслух их имена и, когда они вышли из его уст, увидел их своими глазами. В этом древнейшем изложении процесса Творения триединая природа вещей описывается исчерпывающе точно. Мифологическое мышление стремится к максимальной объективизации чувств, эмоций, переживаний и рассуждений. То, что мы воспринимаем как наше собственное субъективное, часто эмоциональное *описание* явлений окружающего мира, оно рассматривает как *основу и суть* мироздания.

Для древних египтян сам язык был непрерывной манифестацией законов и взаимосвязей вещей, возникших в момент творения, подобно тому, как всякая человеческая деятельность не создает что-либо новое, а воспроизводит Богом сотворенные образцы. Триединство сущности вещей — смысл, название (имя) и образ, будучи действительно объективной реальностью, обладает свойством универсальности, присущим всему, что существует в мире, включая человека. И триединство это неразрывно. Абсолютно прав был А. О. Большаков, подметивший в представлениях египтян неразрывную связь человеческих сущностей — *ка* (его зрительный образ) и *рен* (имя) [22, с. 65–69; 23, с. 3–20]. Добавим, что это не только египетская, а общечеловеческая черта: называя человека по имени, мы автоматически представляем себе его внешность. Опыт подсказывал египтянам известную аксиому: все, что существует, — имеет имя. Для них абсолютным было и обратное: все, что имеет имя, — существует. А все, что существует (а потому имеет имя), — имеет и образ. Не может существовать чего-то, что не имело бы какого-то из этих трех проявлений. Все было когда-то создано Богом и имеет свой *кеду*. Возведя природу мироздания к языковому мышлению, египтяне не только










осознали, но и необычайно возвеличили его «минимальные знаковые единицы». В отличие от морфем *кеду* были не «двухсторонними знаковыми единицами»¹⁰, а, так сказать, «трехсторонними», у которых план выражения распадался на фонетический и зрительный. И как раз эта их особенность подсказала египтянам способ технически зафиксировать то, что иначе зафиксировать просто невозможно. Поскольку смысл передается через звук, а его мы можем только произнести, ничего другого не остается, как зафиксировать внешний облик, также передающий смысл и звучание имени предмета или действия. Причем фиксируются не сами вещи (еще одна специфическая черта мифологического мышления: буквально *повторить* вещь мы не в силах!), а их первообразы, их *кеду*. Именно их представляют собой знаки египетской письменности, именно их мы называем «иероглифами». Получается, что репертуар знаков египетского письма — это, так сказать, «каталог образов» египетского мира, возникшего в результате того, что Бог-творец замыслил все вещи «в сердце своем» и произнес вслух их имена. Так связывающие воедино смысл, звук и образ египетские «элементарные языковые единицы» стали первичными кирпичиками мироздания.

Иероглифика — *меду нечер* — речь Бога, а Бог говорит всеми *кеду* вещей окружающего мира. Поскольку египтяне воспринимали любое изображение, включая иероглифы, как дверь [21, с. 23–25], слова Бога, проникая сквозь них в наш мир, обретали звучание и превращались в слова человеческого языка [28, с. 257–264]. Именно поэтому иероглифику египтяне не читают, а слушают¹¹, поскольку бог Тот — изобретатель письма — «дает говорить написанному».

Бог создал не только вещи, но и действия. Точно так же, как и предметы, они были замыслены и названы по имени; точно так же они

10 То есть имеющими смысловой «план содержания» и фонетический «план выражения».

11 Понятия «чтение» в нашем понимании у египтян не существовало. Их мышление раскладывает всякую перцепцию на составные элементы, объективизируя каждый. Сам эргативный строй их языка заставляет субъекта воспринимать себя как объект, на который направлены все действующие в мире силы. То есть субъективные чувства и эмоции воспринимались как объективные, приходящие извне. Читая глазами текст, человек начинает его слышать. Собственно, поэтому иероглифика и является разновидностью устной речи. Пониманию египтянами процесса чтения как слухового восприятия речи есть достаточно много подтверждений. Например, гробничные надписи и стелы, особенно так называемые обращения к живым, прямо призывают выслушать их, а один царь эпохи Пятой династии, который пожелал скопировать для себя надписи из гробницы жреца Раура в Гизе, приказал «взять папирусный свиток и записать все, что было в ней услышано» [14, pp. 14–15].





существуют как перводействия и, наконец, у всякого действия есть зрительное выражение. Все это находит отражение в иероглифике. В египетском письме имеется множество знаков, которые недвусмысленно изображают совершаемое действие, представленное в самой характерной для него форме — жесте, повороте, наклоне или позе человека, это действие совершающего:  и т. п. При этом некоторые знаки, передающие, так сказать, «типическое действие», становятся детерминативами, показывающими именно «типичность» такого действия. Например, абстрактные действия, больше связанные с чувствами и восприятием, нежели с активными проявлениями — «думать», «рассуждать», «вспоминать», «голодать» и т. п., получали на письме детерминатив , а действия связанные с применением силы, — . Сами же слова, называющие действия, записывались фонетически. Точно так же действия, наиболее наглядно проявляющиеся в мимике — улыбка, радость, удивление и т. п., писались с детерминативом , изображавшим то самое, что эту мимику и порождает. Но многие более конкретные действия часто записывались одними идеограммами, имевшими звуковое выражение, и в таком виде они также полностью соответствовали своим кеду. Например, ритуальное действие *hwt* (хену — прославление, восхваление) завершалось характерным жестом , так и обозначавшимся в речи. Таким образом, слово хену получало на письме явственное зрительное выражение с помощью одного этого знака. Сходным образом междометие *i* «О!», служащее обращением к кому-либо, записывалось соответственно «звучащим» знаком , радость и ликование *h3i* (хаи) — знаком , а молитва, почитание *dw3* (дуа) — знаком . Для написания отрицательной частицы *n* «не» использовалось изображение одного из самых универсальных действий — жест разведенных в стороны рук . Надо отметить, что эти знаки-жесты использовались не только как знаки письма. Для египтян разницы между иероглифами и прочими изображениями не существовало. На рельефах и росписях мы постоянно встречаем персонажей, совершающих те же действия и использующих те же жесты, что и соответствующие иероглифы. Произведения египетского искусства действительно можно не только созерцать, но и читать в буквальном смысле слова¹².












12 См. об этом в книге Р. Уилкинсона [17].




13. Рамсес II в облике царственного младенца под защитой бога-сокола Хоруна. XIX династия Египетский музей, Каир

Удивительным образом это относится не только к двумерным, но и к объемным изображениям. Очень часто имя, написанное на статуе, не получает необходимого определителя, поскольку таковым является сама статуя. Иногда бывает так, что статуя оказывается сочетанием вполне однозначно читающихся иероглифов. Так, известная статуя из Каирского музея, представляющая Рамсеса II в облике царственного младенца под защитой бога-сокола Хоруна (ил. 13), имеет не только символическое, но и фонетическое значение. Маленький царь имеет

над головой солнечный диск, что недвусмысленно указывает на его божественную солнечную природу, а в руке он держит растение  *sw* (*cy*), являющееся эмблемой-иероглифом слова «царь». Однако помимо чисто репрезентативного обозначения бога-царя во всем этом содержится и звучание: солнечный диск  имеет фонетическое значение Ra (*Pa*), фигурка сидящего младенца с косичкой на виске и с пальцем у рта повторяет иероглиф , имеющий фонетическое значение *ms* (*mes*) «дитя», «мальчик» (букв. «рожденный»). Знак  помимо значения слова «царь» имеет и гораздо более распространенное употребление в качестве объектного местоимения третьего лица мужского рода («его») с тем же фонетическим значением. Таким образом, получается фраза *R^c-ms-sw* «Ра родил его», то есть собственное имя фараона.

Возможность подобных ребусных конструкций, которые египтяне любили и которыми часто пользовались, заключается в природе иероглифического письма. Мы уже видели, что оно вполне успешно могло передавать фонетическое обозначение действий. Помимо конкретных действий оно могло фиксировать и совершенно абстрактные. Например, действие, сопряженное с перемещением пешком, писалось с помощью знака . При этом возможность комбинировать фонетические знаки с идеограммами, а также наличие в их письменности не только *кеду*, но и *кеду-морфоидов* (назовем это так), то есть знаков, использовавшихся для передачи сходно звучащих, но имеющих совсем иное значение *кеду*, подсказали египтянам возможность при необходимости сочетать знаки в совершенно абстрактные комбинации, так называемые монограммы. На практике это выглядело так:  — сочетание *кеду-морфоидного* фонетического знака  *s* (*sh*) (*кеду* «пруд») со знаком  для записи слова *sm* (*шем*) «шествовать». Могли получаться и еще более экзотические знаки, например . Для всевозможных манипуляций с предметами использовались различные изображения рук. Так достигалась возможность отображать весьма сложные действия:  *hni* (*хени*) «грести»,  *hpt* (*хепет*) «обнимать»,  *di* (*ди*) «давать»,  *h3* (*аха*) «сражаться» и т. д. Подобная манипуляция применялась и для еще более сложных комбинаций, когда деятелем выступал какой-либо абстрактный субъект. В таком случае руки получали эмблемы номов, знаки абстрактных и отвлеченных понятий, например  или . Все это в еще большей степени относится и к изобразительному искусству.

Но, наверное, самым неожиданным в этой истории окажется то, что все эти, казалось бы, очень умозрительные операции с иероглифами

берут начало в той эпохе, когда письменности у египтян еще не было. От времени рубежа культур Накада I и Накада II (ок. 3900–3650 гг. до н. э.) сохранилось несколько удивительных керамических сосудов, демонстрирующих способность египтян уже тогда создавать очень сложные абстрактные образы. Особенно поразительным выглядит небольшой горшок из красной лощеной глины, стоящий на двух человеческих ногах (музей Метрополитен, Инв. № 10.176.113). Этот самый ранний из дошедших до нас подобных горшков был найден в 1910 году во время раскопок погребений в Меримде Бени Салама в дельте Нила — одном из самых древних поселений, появление которого относят к концу V тыс. до н. э. (Ил. 14.) Как показал Г. Дж. Фишер, этот и подобные ему горшки со всей очевидностью были прототипами сложных «композиционных» иероглифов, в частности иероглифа  *ini* (*ини*), передававшего понятие «приносить», «доставлять» что-либо, а также «дар» и «приношение», то есть сочетание заполняемого объема, емкости и движения, передаваемого с помощью изображения ног, как знака перемещения в пространстве [4, р. 7, № 19].

Вывод из этого оказывается неожиданным: принцип комбинирования образов как знаков письма, создание читающихся произведений искусства и использование элементов изображений для передачи абстрактных понятий не был порожден развитием письменности. Более того, он возник в сознании древних египтян по меньшей мере за полтысячи лет до появления первых надписей, а скорее всего, гораздо раньше. Как ни парадоксально это прозвучит, но похоже, что языковое мышление египтян в то время, когда они только начинали писать, еще помнило о том, как действия и предметы обретали свои названия, а «вещи попадали в слова». Ведь сложение слов — это и есть комбинации морфем, игра со смыслами, открывающая безграничную возможность творить сложные образы и новые сущности. На этой базе и родилось то, что мы называем египетской иероглификой — образное мифологическое мышление, выраженное цепочками морфем и зафиксированное их изображениями-дверками на камне; божественная речь, преодолевающая расстояние и время и через тысячелетия «дающая говорить написанному». Современное мышление ничего подобного породить не сможет. Морфеграфемное (точнее — *кеду-графемное*) письмо, бесспорно, стало величайшим достижением древнеегипетской культуры, но приходится признать, что оно было не грандиозным шагом вперед принципиально нового мышления, а великим порождением первобытности.

Таким образом, предшествующее вовсе не исчезает бесследно; оно либо включается в образную ткань последующего, либо продолжает сохраняться, как Н'Чербомо, в практически нетронутым виде. Это очень отличается от эволюции, например, китайского письма. В Китае, где периодически проходили реформы письменности, по единодушному мнению синологов и вообще всех людей, знающих китайский язык, по старому начертанию иероглифа можно догадаться, как он будет выглядеть в упрощенном виде; однако по реформированному знаку совершенно невозможно восстановить древнее начертание.

Таким образом, и в Древнем Египте, и в современной (а равным образом, по крайней мере, средневековой) Западной Африке существовал и существует до сих пор один и тот же способ фиксации культурной информации в зрительных образах. Может ли такое совпадение служить доказательством существования реальных связей между долиной Нила и принигерской саванной?

Увы, как и во всех предыдущих случаях, мы вынуждены дать отрицательный ответ: если в Древнем Египте такой способ фиксации информации был прямым следствием особенностей образного мышления человека рубежа мезолита и неолита, то в Западной Африке это, скорее, инерция, следствие размеренной традиционности, позволяющей подчас очень архаичным чертам культуры сохраняться на протяжении тысячелетий именно в виде инерционного рудимента, не имеющего никакого воздействия на мышление носителей данной культуры. Иными словами, это то же самое, что воспроизводство древней формы каменных топоров современными железными орудиями.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, нам не удалось обнаружить весомых доказательств связи между Древним Египтом и Тропической Африкой — впрочем, нам не удалось и убедительно опровергнуть эту гипотезу.

Причины же этих неудач просты: отсутствие памятников, недвусмысленно подтверждающих существование таких связей, и хронологические провалы в несколько тысяч лет, полностью лишаящие смысла любые рассуждения на эту тему. Вместе с тем существуют памятники и источники, не дающие возможности просто отвергнуть гипотезу о связях между культурами двух частей одного и того же Африканского материка.



14. Горшок на человеческих ногах.
Красная глина. Эпоха Нагада I-II
Музей Метрополитен, Нью-Йорк

Почти не вызывает сомнений, что египетская цивилизация и, по меньшей мере, западносуданские культуры имеют общие сахарские корни, поскольку оба региона либо заселялись по преимуществу именно с территории современной пустыни, либо оттуда периодически приходили все новые и новые волны переселенцев. Практически у всех народов Западной Тропической Африки есть легенды об их северо-восточном происхождении. Только в устной традиции догонов (и родственных им курумба) есть эпизод, прямо указывающий на долину

Нила как на прародину. Однако аутентичность его весьма сомнительна: в подтвержденной археологическими источниками реальной истории заселения Страны догонов нет ничего такого, что указывало бы хоть на какую-то связь с долиной Нила. То, что археологические и этнографические источники подтверждают достоверность исторического предания в целом, вовсе не является подтверждением достоверности «египетского» эпизода этого предания, и только способствует укреплению подозрений в недавнем происхождении исхода из Египта теллем и (или) догонов. В общем, то же можно сказать и о египетской версии устной традиции курумба, которые, в чем почти нет сомнений, частично являются потомками теллем: если они ничего не знают о Египте, то как удалось установить, что именно о нем идет речь в одном из преданий их традиции? Излишне говорить, что ответом на этот вопрос мы, к сожалению, не располагаем.

В то же время некоторые композиции африканской пластики действительно обнаруживают сходство с египетской скульптурой. При этом они выявляют не меньшее сходство и с неолитической пластикой Балкан (культура Винча конца V — начала IV тыс. до н. э.), и Средиземноморья («Кикладские идолы» III тыс. до н. э.). Причем в этом случае совпадений, по крайней мере, не меньше, чем между искусством Древнего Египта и Западной Африки. И как уже говорилось выше, хронология и география не оставляют ни малейших шансов порассуждать о какой-либо непосредственной связи между этими культурами.

Так же обстоит дело и с архитектурой: параллели между раннединастическими постройками в Египте и современными домами, мечетями и святилищами в принигерской саванне и в Стране догонов не выходят за пределы простого сходства, обусловленного, скорее всего, природно-климатическими условиями и техникой сырцового строительства. Точно так же нубийская неолитическая лепная керамика иногда напоминает керамику догонов, а неолитические полированные топоры из принигерской саванны похожи на нубийские. Однако одно такое сходство не может быть доказательством реальных связей между долинами Нила и Нигера.

Несколько сложнее обстоит дело со способностью египетских иероглифов и африканских масок фиксировать в зрительных образах, в первом случае, историю языка, во втором — этническую историю. Однако и это не может быть доказательством связи между древнейшей цивилизацией и современными традиционными африканскими культурами:

первые письменные памятники раннединастического Египта и самые ранние из известных памятников африканской скульптуры разделяют 3 тыс. лет. За это время само человеческое мышление претерпело радикальные изменения, и поэтому характерная для Западной Африки фиксация этнической истории в зрительных образах представляет собой лишь инерцию традиции, механически воспроизводящей то, что многие тысячи лет назад в Египте было способом мышления.

Из всего сказанного выше напрашивается наиболее правдоподобный вывод, повторяющий мысль Лекляна и Коростовцева: в основе этих совпадений лежит единый культурный субстрат, но следы его, скорее всего, погребены под песками Сахары или унесены ветрами с голых скал вади. Однако тот же субстрат прослеживается на Ближнем Востоке, на Балканах и на острова Восточного Средиземноморья. Это внушает некоторую надежду на то, что когда-нибудь он все-таки станет доступным для изучения.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Blom H. Dogon. Images & Tradition. Brussels: Momentum Publication, 2010.
2. Clère J. J., Vandier J. Textes de la Première période intermédiaire et de la XIème dynastie. Bruxelles, 1982.
3. Delafosse M. Haut-Sénégal-Niger: Le Pays, les Peuples, les Langues; l'Histoire; les Civilisations. 3 T. — Paris: Émile Larousse, 1912. T. I.
4. Fischer H. G. The Evolution of Composite Hieroglyphs in Ancient Egypt // MMJ 12, 1977.
5. Imperato P. J. The Dance of the TyiWara // African Arts. 1970. Vol. 4. №1.
6. Imperato P. J. Historical Dictionary of Mali. Metuchen, NJ.: Scarecrow, 1977.
7. Imperato P. J. Bambara and Malinke Ton Masquerades // African Arts. 1980. Vol. 13. №4.
8. Imperato P. J. Sogoni Koun // African Arts. 1981. Vol. XIV. №2.
9. Laude J. La statue du pays Dogon // Revue d'Esthétique, 17, 1964.
10. Mayor A., Huysecom E. Histoire des peuplements pré-dogon et dogon sur le plateau de Bandiagara (Mali) // Roost Vischer L., Mayor A. & Henrichsen D. Brücken und Grenzen. Passages et frontières. Forum suisse des Africanistes, 2. Münster: LIT, 1999.

11. *Midant-Reynes B. Préhistoire de l'Égypte. Des premiers hommes aux premiers pharaons. Paris: Armand Colin, 1992.*
12. *N'Diaye B. Groupes ethniques au Mali. Bamako: Editions Populaires, 1979.*
13. *Sankaré A. L'Égypte pharaonique. Les Dogon: espaces de rencontre. Bamako: Éditions Jamana, 2010.*
14. *Shirakawa E. Sound metaphor: Functions of Wordplays in Ancient Egypt. Liverpool, 2008.*
15. *Tishkoff S. A., Reed F. A., Friedlaender F. R., et al. The genetic structure and history of Africans and African Americans // Science, no. 324. 2009. Pp. 1035–1044.*
16. *Wengrow D. Landscapes of Knowledge, Idioms of Power: the African Foundations of Ancient Egyptian Civilization Reconsidered // Ancient Egypt in Africa/Ed. by D. O'Connor. London: UCL Press, 2003.*
17. *Wilkinson R. Reading Egyptian Art. London, 1992.*
18. *Winlock H.-E. The eleventh Egyptian dynasty // Journal of Near East Studies. Vol. 2. No. 4. 1943. Pp. 249–283.*
19. *Арсеньев В. П. Бамбара: культурная среда и овеществленный мир западносуданского этноса в коллекциях МАЭ РАН. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 69–74.*
20. *Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М.: Присцельс, 1999.*
21. *Берлев О. Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего Царства. М., 1978.*
22. *Большаков А. О. Человек и его двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб., 2001.*
23. *Большаков А. О. Изображение и текст: два языка египетской культуры // Вестник древней истории. 2003. № 4. С. 3–20.*
24. *Диаварра Г. Котеба — традиционный театр бамбара // Пути развития театрального искусства Африки. Сб. трудов/Сост. В. М. Турчин. М.: ГИТИС, 1981.*
25. *Коростовцев М. А. Древний Египет и народы Африки южнее Сахары // Древние цивилизации: от Египта до Китая. Изб. ст. из журнала «Вестник древней истории»/Под ред. А. И. Павловской. М.: Ладомир, 1997. С. 120–136.*
26. *Куценков П. А., Чегодаев М. А. Додинастический Египет: образное мышление и искусство эпохи перехода // Искусствознание. 2014. № 1–2. С. 10–49.*

27. *Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. М.: Наука, 1974.*
28. *Чегодаев М. А. На каком языке говорил Бог? // Тарасенко М. О. (ред.) Доисламський Близький Схід: історія, релігія, культура. Київ, 2014. С. 257–264.*