

# ФИЛОСОФИЯ И МИФОТВОРЧЕСТВО

## БЫТИЕ И ВРЕМЯ В АФРИКАНСКОЙ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

**Г.Х. Шингаров**

Современная гуманитарная академия  
*Ул. Кожевническая, 3, Москва, Россия, 113114*

**И.Г. Татаровская**

Институт Африки РАН  
*Ул. Спиридоновка, 30/1, Москва, Россия, 123001*

В статье рассматриваются основные положения африканской мифологии, касающиеся бытия и времени. Показано, что в ней время понимается как сумма конкретных явлений и событий; время разворачивается не линейно от прошлого к будущему, а от настоящего к прошлому. Все действия, совершаемые человеком, исследуются через призму мифологического мышления. Внимание авторов акцентируется на существенных особенностях человеческого бытия, разворачивающегося в различных измерениях времени: прошлого («макрохронос») и настоящего («микрохронос»).

В традиционной европейской философии время рассматривается как форма бытия материи, выражающая длительность бытия и последовательность состояний всех материальных систем. Хотя о сущности времени написано много, проблема времени и бытия изучена мало. Специально она была поставлена и исследована Хайдеггером в вышедшей в 1927 г. его работе «Бытие и время» («*Sein und Zeit*»). В этом исследовании немецкий философ ставит вопрос о смысле бытия, который, по его мнению, оказался «забытым» традиционной европейской философией. Пытаясь построить онтологию на основе гуссерлианской феноменологии, Хайдеггер стремился раскрыть «смысл бытия» через рассмотрение человеческого бытия, поскольку лишь человеку изначально свойственно понимание бытия. По Хайдеггеру, онтологическую основу человеческого существования составляет его конечность, временность. Поэтому время следует рассматривать как самую существенную характеристику бытия. Хайдеггер стремился переосмыслить европейскую философскую традицию, рассматривающую чистое бытие как нечто вневременное. Причину такого «неподлинного» понимания бытия он видел в абсолютизации одного из моментов времени — настоящего, «вечного присутствия», когда подлинная временность как бы распадается, превращается в после-

довательный ряд моментов «теперь», в физическое (по Хайдеггеру «вульгарное») время. Основным пороком современной науки, как и современного европейского мирозерцания вообще, Хайдеггер считал отождествление бытия с сущим, с эмпирическим миром вещей и явлений.

Африканская мифологическая концепция времени и бытия принципиально отличается от европейской, и в ней онтология и время выступают неразрывно связанными между собой. Для африканцев Тропической Африки все существующее является сакральным феноменом. Человек — сугубо религиозное существо, живущее в мифологической вселенной. Практически все действия, совершаемые им, рассматриваются и воспринимаются через призму религиозного понимания и значения. Имена людей имеют сакральное происхождение и мифологическое значение, камни и бульжники не просто части природы, а части мифического мира, звуки барабана — религиозный язык и т.д. У большинства народов Африки есть своя особая онтология. Эта онтология антропоцентрична, в том смысле, что в ней все рассматривается относительно человека.

Африканский исследователь J.S. Mbiti выделяет следующие основные категории этой онтологии.

1. *Бог* как основное объяснение зарождения и существования как человека, так и всего сущего.
2. *Духи* — сверхчеловеческие существа и души умерших людей.
3. *Человек* — включает в себя ныне живущих людей и тех, кто скоро появится на Свет.
4. *Животные и растения.*
5. *Явления и объекты неживой природы* [11. Р. 16].

Бог является «началом» и «кормильцем» человека. Духи объясняют судьбу человека. Человек — центр этой онтологии. Животные, растения и другие явления природы составляют окружающую среду, в которой живет человек. Они предоставляют средства к существованию и в некоторых случаях человек устанавливает мистическую связь с ними.

Для того чтобы увидеть, как африканская онтология соответствует мифологии, нужно, прежде всего, разобраться в африканской системе времени в качестве ключа к пониманию основной концепции бытия. Для африканцев в их традиционной жизни время как некоторая общая абстрактная категория существования мира не представляет особого интереса. Для них *время* — это сумма событий, которые произошли, происходят сейчас или произойдут через короткое время после настоящего момента. События, которые не осуществились, или те, вероятность немедленного наступления которых мала, относятся к категории «*не-времени*». То, что стопроцентно произойдет или соответствует ритму природных явлений, относится к категории «*неизбежного*» или «*вероятного времени*». Линейная концепция времени с ее неопределенным будущим несовместима с африканским представлением о времени как о двухмерном явлении с его долгим прошлым, настоящим и практически отсутствующим будущим. Реальное время — это про-

шлое и настоящее время, и оно протекает назад к прошлому. Это временная ориентация, управляемая двумя измерениями — настоящим и прошлым — доминирует в африканском понимании индивида, социума и вселенной. Для того, чтобы время было реальным и имело смысл, оно должно быть ощущаемо.

Африканская онтология глубоко связана с временными измерениями и с грамматическим временем глаголов. Рассмотрим категорию времени в языках банту (1). Традиционное учение о трех основных временах глагола — настоящем, прошедшем и будущем — сложилось на почве античной грамматики. В грамматической традиции чаще всего речь идет не столько о языковых формах категории времени и их значениях, сколько о психологических планах времени, об абстрактных линиях и точках времени. А.В. Добиаш пишет: «Настоящее время есть, в конце концов, произвольная линия во временном пространстве, для каждого особого случая говорящим устанавливаемая; прошедшее время есть то временное пространство, которое предшествует начальной точке, а будущее — то, которое следует после окончательной точки произвольного в каждом отдельном случае особо устанавливаемого говорящим настоящего времени» [3. С. 117—118].

Для многих африканских языков описание категории времени представляет трудности. Европейские языки демонстрируют регулярность парадигм. Для африканских языков типично наличие нескольких конструкций, выражающих базовые значения рассматриваемой категории. Категория времени — это дейктическая категория, содержание которой составляет абсолютно-временная характеристика глагольного денотата. Речь идет о локализации события или состояния на оси времени относительно момента речи, который приравнивается к настоящему времени. И. Франк-Каменецкий замечает, что: «С точки зрения научно-логического понимания настоящее, строго говоря, остается неуловимым для непосредственного восприятия, являясь подвижной гранью между не существующим более прошедшим и еще не наступившим будущим. Для мифического мышления (как, впрочем, и для современного обыденного) настоящее есть наиболее осязаемая непреложная реальность, отнюдь не обладающая нулевой протяженностью» [9. С. 104—105].

Количество форм, используемых для выражения отнесенности к настоящему, ограничено. Многие языки банту вообще не имеют специальных морфологических средств. В этой функции используются либо аспектуальные формы с темпоральным признаком, либо некоторые временные формы, преимущественно выражающие отнесенность к прошедшему или будущему. Поэтому некоторые лингвисты (Guthrie, Welmers) считают, что в языках банту грамматическая категория настоящего времени отсутствует. Например, в языке баса (Камерун) для выражения отнесенности к моменту речи протекающего действия употребляется форма будущего времени, а для отнесенности к общему настоящему — форма прошедшего времени: *mé ñkéí suklu* «я хожу в школу» (вообще, обычно); *mé ñjè* «я ем» (в данный момент) [1. С. 212].

Морфологические формы, выражающие прошедшее время, — полисемантически, т.е. наряду со значением прошедшего времени они выражают различные аспектуальные или другие темпоральные значения. План содержания прошедшего времени в языках банту реализуется в системах оппозиций по признаку темпоральной (временной) дистанции (ТД). Морфологическая категория ТД представлена не во всех языках банту, однако она распространена в большинстве языков. Грамматическая ТД отражает разную степень удаленности события от момента речи. И.С. Аксенова выделяет шесть значений ТД применительно к категории прошедшего времени: П1 — непосредственно прошедшее; П2 — прошедшее сегодняшнего дня; П3 — вчерашнее прошедшее; П4 — близкое прошедшее; П5 — среднее прошедшее; П6 — далекое прошедшее [1. С. 213—214]. Каждая из этих позиций имеет много подпунктов. Например, П3 — 1) событие произошло раньше сегодняшнего дня, 2) сегодня или вчера, 2) вчера, 3) в течение дня, предшествующего дню речевой ситуации, 4) действие произошло недавно, но не позже чем за день до речевой ситуации, 5) не раньше 48 и не позже 24 часов до начала речевой ситуации и т.д. Наиболее часто в языках банту представлены 2 формы ТД. Варианты могут быть разные, самая распространенная — П1/П2 — П6. В небольшом количестве языков банту представлены все 5 или 6 ТД, к таким языкам относятся — кикую (Кения, Танзания), ньянга (Республика Конго) — 5 ТД; болия (Республика Конго), гуси (Уганда, Кения), лаади (Демократическая Республика Конго, Республика Конго, Ангола) — 6ТД.

План содержания категории будущего времени представляет собой систему пересекающихся оппозиций, основанных на различных признаках. Одним из главных является признак различной временной удаленности от момента речи. Но для языков банту ТД в будущем времени развита в меньшей степени, чем в прошедшем времени. Это проявляется в более ограниченном числе градаций по степени удаленности от момента речи. В рамках категории будущего времени И.С. Аксенова выделяет следующие значения ТД: Б1 — значение будущего, начинающегося в настоящем; Б2 — значение непосредственного будущего; Б3 — близкого будущего; Б4 — далекого будущего [1. С. 216]. Среди языков банту встречаются языки, где представлены все 4 ТД формы. Однако это очень редкое явление. К таким языкам относится язык бемба (Республика Конго, Замбия).

Категория ТД будущего времени характеризуется нечеткостью, изменчивостью границ между отдельными значениями. Например, Б1 может иметь следующие значения: 1) действие началось в момент речи и продолжается после окончания речевой ситуации, 2) действие начинается после момента речи, 3) действие началось в момент речи и будет длиться 24 часа. По сравнению с прошедшим и настоящим временем будущее является, как правило, более поздним образованием. Так, будущее время представлено не во всех языках мира. Этим объясняется широко встречающееся во многих языках обозначение будущих действий формами настоящего времени; кроме этого, различают будущее время модального и аспектуального происхождения. Например, в языке гуси (Кения, Танзания) зафиксировано восемь форм будущего времени, две

из которых имеют признаки ТД, а шесть выражают аспектуальные и модальные значения. В ряде языков банту отсутствует ТД в отношении будущего времени. К таким языкам относятся суахили (Кения, Танзания), дуала (Камерун), мпонгве (Габон), часу (Танзания), шамбала (Танзания), тонга (Замбия), гереро (Намибия) и т.д. Будущее у них выражает общую идею. Например, в языке суахили существует только один показатель будущего времени — *ta-*, который обозначает, что названное глаголом действие следует за моментом речи: *Nitaandika* «Я буду писать = я напишу» [15. С. 688]. Морфологических изменений при образовании будущего времени в языке суахили не наблюдается. В тех случаях, когда надо уточнить временную удаленность, помогает контекст и некоторые слова.

Всю гамму глагольных времен J.S. Mbiti сгруппировал в два временных периода, для обозначения которых он предлагает слова из языка суахили: *sasa* и *zamani*. Для того, чтобы выявить содержание и функции понятий, Mbiti представил глагольные времена, используемые у камба и кикуйю в Кении и Танзании, в рамках которых содержится вся онтология африканской мифологии [11. Р. 18].

Время	Камба	Кикуйю	Русский	Примерное время
1. Отдаленное будущее	Ningauka.	Ningoka.	Я приду.	Около 2—6 месяцев от настоящего момента.
2. Ближайшее будущее	Ninduka.	Ninduka.	Я приду.	В течение ближайшего времени после того или другого события.
3. Неопределенное будущее	Ngooka (Nguaka).	Nindoka.	Я иду.	В течение часа.
4. Настоящее или настоящее продолженное	Ninukite.	Nindiroka.	Я иду.	Сейчас, в процессе действия.
5. Ближайшее прошлое как совершенное время	Ninuaka.	Nindoka.	Я пришел (только что).	Примерно час назад.
6. Сегодняшнее прошлое	Ninukie.	Ninjukire.	Я пришел.	От времени пробуждения до примерно двух часов назад.
7. Недавнее или вчерашнее прошлое	Ninimaukie. (Nininookie.)	Nindirokire.	Я пришел.	Вчера.
8. Далекое прошлое	Ninookie (Ninaukie.)	Nindorire.	Я пришел.	Любой день, предшествовавший вчерашнему.
9. Неопределенное	Tene ninookie (nookie tene).	Nindookire tene.	Я пришел.	Неопределенное время в прошлом.

Времена 1—7 принадлежат периоду *sasa*; времена 5—9 — периоду *zamani*.

В представленной таблице времен период *sasa* охватывает настоящее время — с первого по седьмое в таблице. Периоду *sasa* присущи актуальность и близость событий от настоящего момента. В периоде *sasa* любое значительное собы-

тие должно быть обязательным — настолько, чтобы человек мог «почувствовать» его. Когда событие удалено от человека на долгие годы, его реальность, его бытие находятся абсолютно за пределами периода *sasa*. В соответствии с мифическим мышлением *sasa* «проглатывает» то, что в западной линейной концепции времени считалось бы будущим. События, составляющие время в измерении *sasa*, должны либо произойти в скором времени, либо происходить непосредственно, сейчас же, либо имели место совсем недавно. Таким образом, период *sasa* является наиболее значимым для индивида, так как у него есть воспоминания о происшедших событиях или он вот-вот переживет их. *Sasa* — это расширение событий в ближайшем будущем и в неограниченном прошлом (*zamani*) времени. Оно не является математически постоянным. Чем старше человек, тем длиннее его *sasa* — период. В сущности, *sasa* является полным временным измерением с коротким будущим, динамичным настоящим и осуществленным прошлым. Его можно назвать «микро-временным», которое имеет значение лишь для того человека или социума, которые непосредственно вовлечены в его события.

Время *zamani* не ограничено рамками того, что в других языках известно как «прошлое». У *zamani* есть собственное прошлое, настоящее и будущее, но в более широком масштабе. Это время можно назвать «макрохронос» (большое время). *Zamani* переплетается с *sasa*, и они неотделимы друг от друга. *Sasa* растворяется в *zamani*. Но прежде чем события станут частью *zamani*, они должны быть актуализированы и осознаны в контексте *sasa*. Когда это происходит, события «откатываются» назад из *sasa* в *zamani*. Так *zamani* становится временем, за пределы которого ничто не может выйти. *Sasa* обычно связывает людей с их окружающей средой. Это время сознательной жизни. *Zamani* — время мифа, дающее чувство опоры или «защищенности» периоду *sasa*. *Zamani* связывает все существующее и все становится частью макрохроноса (большого времени), становится сакральным. С этой точки зрения, вряд ли можно согласиться с мнением Е.М. Мелетинского о том, что мифическое время можно делить на начальное сакральное и эмпирическое [5. С. 252]. В африканской мифологии оба периода времени — *sasa* и *zamani* — имеют сакральный характер.

В своей основе история африканских народов строится на представлениях о соотношении настоящего и прошлого — *sasa* и *zamani*. История, согласно традиционным африканским представлениям, движется назад — из *sasa* в *zamani*. В африканском традиционном мышлении нет идеи развития истории вперед, к будущей критической точке, к концу света. Поскольку период будущего очень короток (не более нескольких месяцев), то представления о радикальных изменениях в будущем отсутствуют. Центром заветных желаний и мыслей является *zamani*. Миф является доминантой как истории, так и доисторических времен. Бесчисленные мифы объясняют такие вещи, как сотворение Вселенной, происхождение первого человека, уход Бога из мира людей, происхождение племени и его переселение на место обитания и т.д. Люди постоянно смотрят в сторону *zamani*, так как там находятся основы, на которых покоится *sasa*, и с помощью которого можно объяснить и понять *sasa*. Существуют многочисленные мифы

o zamanı, но нет ни одного, в котором говорилось бы о конце света, так как время не имеет конца.

В африканской мифологии расчет времени связан с конкретными событиями, имеющими значение для жизни индивида и всего сообщества. В традиционных африканских обществах числовые календари фактически не существуют. Вместо них имеются такие, которые можно назвать календарями «явлений или событий». Так, до колониального периода африканцы имели свои собственные «календари», которые позволяли им ориентироваться во времени достаточно точно. Например, народ лари использовал «веревочку с узелками» для того, чтобы объявить вовремя о каком-либо событии или празднике. Сколько осталось узелков на веревке, столько и дней осталось до события, которое ожидается на большой или малой неделе. В этих календарях день, месяц, год, чья-то жизнь или человеческая история — все они определяются в зависимости от конкретных событий, так как это и делает их осмысленными. Не имеет значения, встает ли солнце в пять или в семь утра. Когда кто-то говорит, что он встретит друга на восходе, то, что встреча произойдет в пять или в семь часов утра, не имеет значения до тех пор, пока она произойдет в период того, что называется восходом солнца. Кстати, интересно отметить, что Гомер считал время по «рассветам», а кельты и германцы по «ночам» [2. С. 10].

Точно так же не имеет значения, когда люди ложатся спать — в девять часов вечера или в двенадцать ночи — важен сам факт, что люди отходят ко сну. В технологическом обществе время — это товар, который нужно использовать, продать или купить. В традиционной жизни африканцев время должно быть создано или произведено. Человек не является рабом времени. Наоборот, он «делает» столько времени, сколько ему кажется нужным. Когда иностранцы приезжают в Африку и видят людей, сидящих где-то и, на первый взгляд, не делающих ничего, они часто произносят фразу: «эти африканцы попусту тратят время, просто лениво сидят». Такие рассуждения основываются на незнании того, что значит время для африканских народов. Те, которых видели сидящими, на самом деле не тратят время, а либо ждут времени, либо находятся в процессе его производства. Базовая концепция времени оказывает большое влияние на жизнь традиционного африканского общества.

Наряду с религиозными практиками и представлениями большое влияние на формирование представлений народов Африки о времени оказывает их экономическая жизнь. День рассчитывается в соответствии со значимыми событиями. Например, для анкоре в Уганде скотоводство является основой их экономической жизни. Поэтому день делится на промежутки, соответствующие основным процедурам ухода за скотом. На этой основе день делится примерно следующим образом: шесть утра — время доить, «акашеше»; полдень — время отдыха для людей и скота, «барии амубираго»; час дня — время забирать воду из колодцев и рек, «база ахамазиба»; два часа дня — время водопоя скота, «амасье ниганьва»; три часа дня — скот выгоняется на пастбище, «амасае нигакуе»; пять часов вечера — время возвращения скота домой «энте ниитиха»;

шесть часов вечера — время, когда скот входит в краали, «энте заатаха»; семь часов вечера — снова время доить. На этом день заканчивается [14. Р. 139].

Надо отметить, что лари различали два вида недели: «в первой, малой, — четыре дня, и каждый из них отведен для своей ярмарки: мпика, нкойи, букондзо, тсаба. Следующие четыре дня — мандзакала, бумунгу, кади-кади и тсаба-диаманко — составляют вместе с днями малой недели большую неделю, в которой, таким образом, насчитывается восемь дней» [7. С. 47—48]. У народа аква (Республика Конго) неделя состоит из четырех дней: «итого, оконзо, окия, тсоно» [7. С. 48]. День «тсоно» соответствует воскресенью. В этот день строго запрещается работать, ходить в лес или в поле. Аква в день «тсоно» остаются у себя в деревне. Старейшины собираются в мужской хижине и занимаются главным образом тем, что пьют вино и беседуют. Отдых должен быть всеобщий, запрещено даже советоваться с жрецами. «Оконзо» — это базарный день, а «итого» и «окия» — рабочие дни. Д.А. Ольдерогге полагал, что «обозначения времени выражаются пространственными обозначениями из-за невыработанности представлений о времени, а не по чему иному» [8. С. 348].

Большое распространение в африканском обществе имеют лунные, а не календарные месяцы. Месяцы именуются в соответствии с наиболее значимыми событиями либо с преобладающими погодными условиями. Существуют, например, такие месяцы, как «жаркий», «месяц первых дождей», месяц охоты, месяц бобового урожая и др. Народ латуко (Судан), например, называет месяцы по следующим важным погодным условиям: октябрь называется «Солнце» — самое жаркое время года; декабрь — «поделись с дядей водой, так как запасы воды незначительны»; февраль — «пусть копают», в это время люди подготавливают поля для посева; май — «зерно в ухе», в это время всходят злаки; сентябрь — «сосисочное дерево», в это время начинает плодоносить *kadulia africana* [13. Р. 11]. Так завершается цикл времен года, и природные явления начинают повторяться снова.

Год состоит из событий, более масштабных, чем составляющие его день или месяц. В сельскохозяйственных сообществах год составляют сезонные события, связанные с агрикультурой. В субэкваториальной зоне празднуют по два сезона дождей и засухи. Когда эти четыре сезона проходят, год считается завершенным. Год рассчитывается в связи с событиями, а не подсчетом дней. В силу этого реальное число дней не представляет особого интереса. Один год может иметь 350 дней, а другой 390. Годы могут отличаться по числу дней, но никак не по событиям и сезонам, их составляющим. У котоко (Камерун, Нигерия, Чад) год делился на три основных сезона: 1) дождей; 2) прохладный сезон и 3) сухое время. Год начинался дождями, и этот сезон считался «женским». Котоко считали, что он подобен женщине, которая рождает ребенка. В сезон дождей сеяли урожай. Прохладный сезон сочетал в себе женские и мужские черты. В это время собирали урожай. Сезон сухой жаркой погоды противостоял сезону дождей, как мужское начало противопоставит в природе женскому. Необходимо отметить, что у котоко не только время имеет три ступени, но и про-



странство они делили на три ступени: северная, южная и промежуточная. Единство времени и пространства является характерной чертой для многих народов Африки. В.Б. Иорданский считает, «что общественное сознание у скотоводческих и земледельческих народов не противопоставляло времени и пространства, а осмысляло их в тесном единстве, причем временные представления были столь же сложны, столь же разнообразны, как и пространственные. Степень их абстрактности, как и конкретности, в общем, одинакова. Время, согласно архаичному мировидению, было как бы формой движения пространства, неотделимой от наполняющих пространство предметов, явлений, событий» [4. С. 231]. «Для нас, — пишет М. Элиаде, — основным является повсеместное существование понятия конца и начала временного периода, выделенного на основании наблюдений над биокосмическими ритмами и вписанного в более обширную систему регулярных очищений (ср. очищения, посты, исповеди в грехах и т.п. во время потребления нового урожая и циклического возрождения жизни)» [10. С. 85].

Время больше, чем год, безразлично для африканцев. Годы приходят и уходят, дни и лунные месяцы сменяют друг друга. Африканцы считают, что сезоны дождей и засухи, посев, жатва, охота, будут продолжаться и повторяться всегда. Бесконечность или вечность — нечто находящееся в прошлом, т.е. умноженное на бесконечность неопределенное время в прошлом. Когда европейцы говорят о вечности на языках камба или кикуйю, они употребляют выражение: *tepe na tepe*, т.е. период или состояние неопределенного в прошлом времени. Это значит, что вечное находится за пределами человеческой истории.

В своем ежедневном существовании африканец погружен в религиозную жизнь, начинающуюся до его рождения и продолжающуюся и после его смерти. Все действия, совершаемые человеком, рассматриваются и воспринимаются через призму религиозного понимания и значения мира. Для африканца все его существование — религиозный феномен, он существует в религиозной вселенной. Жизнь человека имеет собственный ритм. У отдельного индивида этот ритм включает в себя: рождение, половое созревание, инициацию, брак, репродукцию, старость, смерть, вхождение в общество предков, и, наконец, вступление в состав духов. Этот ритм — онтологический, а перечисленные временные моменты являются ключевыми в существовании индивида. Старая, человек, по сути, движется постепенно от *sasa* к *zamani*. Во многих обществах индивида не считают полностью человеком, пока не будут пройдены этапы, следующие за физическим рождением — обряды с дачей имени, инициация и брак (а иногда и появление потомства). Только тогда человек становится полноценным индивидом, его «рождение» завершается.

Взгляды африканцев на смерть — особые. Смерть для них — только разлука, но не исчезновение, уход в небытие. Умиравший внезапно отделяется от человеческого общества, но в то же время люди связаны с ним. Сам акт смерти — трагедия, перед которой человек абсолютно беспомощен. Окружающие смотрят на умирающего и не могут помочь ему избежать смерти. Это личный

опыт, и никто другой не может вмешаться в эту драму. О чувстве человеческого горя и человеческой беспомощности перед лицом смерти можно в какой-то степени судить по погребальным песням. Смерть как одномоментный акт является лишь началом продолжительного процесса, постепенно переносящего человека из *sasa* в *zamani*. После физической смерти индивид продолжает существовать в *sasa* и не исчезает моментально из него. Усопшего вспоминают родные и друзья. Когда умирает последний человек, знавший ушедшего в этой жизни, умерший выходит за пределы *sasa* и полностью переходит в *zamani*. Таким образом, к смерти у многих африканских народов амбивалентное отношение. Это особенно проявляется в преодолении того, что смерть порождает жизнь.

До тех пор, пока усопшего вспоминают по имени, он еще не умер. Он жив и его можно было бы назвать «живым мертвецом». Такой человек физически мертв, но обитает в сознании живых людей и в мире духов. И пока его помнят, он находится в состоянии *персонального бессмертия*. Это бессмертие выражается в чувственно воспринимаемом виде через унаследование потомками черт покойного. Оно для живых выражается еще и в таких действиях, как поминание усопших, различные подношения, возлияния и выполнение наказов потомкам. Если у человека нет родственников, которые могли бы его вспоминать после смерти, он исчезает из человеческого существования. Таким образом, брак, согласно африканской мифологии, это обязанность как религиозная, так и онтологическая. Создание потомства — единственный способ не лишиться возможности личного бессмертия. «Если мы принимаем смерть спокойно, то лишь потому, что умираем с мыслью, что наша жизнь не кончается, раз мы оставили на земле сына... Умереть и не оставить после себя детей — для нас это настоящее горе. Значит, мы не сделали чего-то важного, значит, наша жизнь была неполной» [7. С. 76].

С течением времени живые мертвецы уходят за горизонт *sasa*. Это происходит, когда никто тех, кто знал их в жизни и вспоминал после их физической смерти, не остается в живых. Так завершается процесс и период персонального бессмертия. Но это не значит, что умершие перестают существовать. Они переходят в состояние коллективного бессмертия — в общество духов. Духи больше не являются членами семей, живые теряют личный контакт с ними. Имена духов — «пустые имена», имена без личности, характера или, в лучшем случае, обладающие мифологическим характером. В некоторых африканских сообществах такие духи могут выходить на связь через медиума или стать покровителями клана или всего племени. Духи давно умерших составляют мир, находящийся между людьми и Богом. Человек не может подняться выше этого мира духов.

У отдельных африканских народов представления о загробной жизни существенно отличаются друг от друга, но в целом — основа общая: земная и загробная жизни неотделимы друг от друга. И та, и другая принадлежат периоду *sasa*. Для народов, которые верят, что загробная жизнь находится в другом мире или удаленном месте, еда и оружие погребаются вместе с телом того, кто умер,

чтобы поддержать человека в путешествии. Однако для большинства народов Африки загробная жизнь, в сущности, находится географически «здесь», отличаясь от земной жизни только свойством быть невидимой человеческому глазу. У народа чага (Танзания), например, существует поверие, что путешествие занимает девять дней, а душа должна пройти через опасный пустынный регион. В конце пути душа должна быть принята духами предков.

По представлениям некоторых племен, загробный мир находится под землей. Возможно, так считается в силу того, что мертвых хоронят в земле. Таким образом, земля, по которой ходят люди, — наиболее тесная точка соприкосновения живых и их усопших близких. Земля соединяет *sasa* живущих и *zamani* умерших. Для африканцев земля — нечто обладающее сакральной энергией и объединяющее поколения предков и их потомков. В племенах лози (Буркина-Фасо, Кот-д'Ивуар, Гана), шиллук (Судан), туркана (Кения, Танзания, Уганда) и йоруба (Нигерия, Бенин, Гана, Того) считается, что душа человека отправляется на небеса или к богу. Однако они не отделяются от своих родственников, которые считают, что с душой можно вступать в контакт посредством молитвы, подношений или возлияний. Для большинства африканцев другая жизнь — точная копия земной. Следовательно, характеры, положение, профессии людей остаются неизменными и, хотя душа отделяется от тела, она сохраняет многие — если не все — природные и социальные характеристики человека. Поэтому в смерти африканцы видят всего лишь разлуку. Человек умирает, но продолжает жить, он — живой мертвец. Что бы ни случилось с духовной частью человека после смерти, его родные не желают, чтобы он тут же исчез из *sasa*: они вспоминают его, поддерживают в состоянии личного бессмертия. Это и объясняет существование культа усопших практически во всех африканских обществах.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Языки банту распространены на обширных территориях африканского континента, от Камеруна на северо-западе до Кении на северо-востоке; они занимают практически всю территорию юга Африки.

#### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Аксенова И.С., Топорова И.Н.* Введение в бантуистику. Имя. Глагол. — М., 1990.
- [2] *Бикерман Э.* Хронология древнего времени. — М.: Наука, 1975.
- [3] *Добиаш А.В.* Опыт семасиологии частей речи. — Прага, 1897.
- [4] *Иорданский И.Б.* Звери, люди, боги. — М., 2005.
- [5] *Мелетинский Е.М.* Время мифическое // Мифы народов мира. Т. 1. — М.: Советская энциклопедия, 1978.
- [6] *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. — М., 1978.
- [7] *Оканза Ж.* Африканская действительность в африканской литературе. — М., 1983.
- [8] *Ольдерогге Д.А.* Эпигамия. Избранные статьи. — М., 1983.
- [9] *Франк-Каменский И.* Первобытное мышление в свете яфетической теории и философии // Язык и литература. Т. 3. — Л., 1929.
- [10] *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. — СПб.: Алетейя, 1998.

- [11] *Mbiti J.S.* African Religions and philosophy. Heinemann. — London — Ibadan — Nairobi, 1963.  
[12] *Gray R.F.* The sonjo of Tanganyika. — Oxford, 1963.  
[13] *Nalder L.F.* (ed). Atribal Survey of Mondalla Province. — Oxford, 1937.  
[14] *Roscoe J.* The northern Bantu. — Cambridge, 1915.  
[15] Русско-суахили словарь. — М., 1996.

## **BEING AND TIME IN AFRICAN MYTHICAL-POETICAL TRADITION**

**G.H. Shingarov**

Modern Humanitarian Academy  
*Ul. Kozhevnickeskaya, 3, Moscow, Russia, 113114*

**I.G. Tatarovskaya**

Institute of African Studies, RAS  
*Ul. Spiridonovka, 30/1, Moscow, Russia, 123001*

In the article, main provisions of African mythology, those about being and time, are considered. It is displayed that time is understood as an aggregate of specific phenomena and occurrences; time spreads not linearly from past to future, but from present to past. All doings of a man are explored through the prism of mythological thinking. Authors' attention is centered at the substantial peculiarities of a man's being that spreads in different dimensions of time, i.e. of past (macro chronos) and of present (microchronos).