

## Кагоро, язык и народ: На грани мифа и реальности

В рамках своей концепции культуры как сущности этнического (в противопоставлении социальному), Н.М. Гиренко не раз отмечал высокую степень мобильности культурных общностей в Африке колониального и предколониального времени:

В колониальный период были фактически разрушены традиционные социальные организмы, широкие традиционные сети социального взаимодействия... локальные, региональные, социальные и прочие виды общностей, воспринимавшиеся как собственно культурные общности, теряют свою определённую в изменившихся условиях. Параллельно возникают новые культурные ареалы [Гиренко 1987, 133].

В данном случае речь шла именно о ситуации в «колониальном обществе». Однако, несомненно, такие же процессы, пусть и менее взрывные по характеру, проходили в Западном Судане и в доколониальную эпоху: возвышение и падение гигантских политических организмов (Гана, Мали, Сонгай, Сегу, государство эль-хадж Омара...) не могло не влиять на формирование и последующую «перетасовку» культурных ареалов, внешним проявлением которых можно считать этнические границы. В результате этого можно наблюдать складывание весьма причудливых комбинаций различных компонентов этничности (языка, самоназвания, этнической самоидентификации), с одной из которых мне пришлось столкнуться в ходе исследования малоизвестного и малочисленного языка кагоро.

Сведения о языке кагоро, которые можно найти в существующих публикациях, весьма отрывочны и неполны: кроме одной небольшой (впрочем, весьма содержательной) статьи Дени Крессельса, можно упомянуть лишь крохотные разделы в двух диалектологических обзорах языковой общности манден. Это побудило нас отправиться весной 1998 года в экспедицию,<sup>1</sup> целью которой было – определить место этого языка среди других языков и диалектов манден, его социолингвистические перспективы (по некотором предварительным и не лишённым основания сведениям, кагоро следовало относить к числу умирающих языков), а также уточнить его географический ареал.

Учитывая ограниченность времени, имевшегося в нашем распоряжении, уточнение ареала проводилось по довольно бесхитростной методике: в каждой деревне кагоро, в которой мы останавливались для заполнения диалектологического вопросника, мы спрашивали жителей, на каких языках говорят в окрестных деревнях. Кроме того, по пути следования мы останавливались почти в каждой деревне хотя бы на несколько минут и спрашивали подходящих людей об их языке. При всём его несовершенстве, такой опрос дал некоторое представление об этнолингвистической мозаике района, по которому мы проезжали.

88 идентифицированных нами деревень кагоро образуют шесть или семь более или менее компактных зон, раскиданных на территории протяжённостью более чем в 600 км – от западных округов провинции Сегу до юго-западной части области Каарта (см. прилагаемую языковую карту): «зона Моголя», «зона Камико», «зона Себекоро», «зо-

---

<sup>1</sup> Наша экспедиция состояла из четырёх человек. Санкт-Петербург был представлен, кроме меня, Дмитрием Идиатовым (в то время – студентом третьего курса восточного факультета СПбГУ); от Летнего лингвистического института были американцы Брад и Сюзан Смелъцеры.

на Джумара», «зона Дьема», «зона Гисимбине», «зона Сефето».<sup>2</sup> В лингвистическом отношении каждая из зон характеризуется своими особенностями, при этом выделяются три диалектных группы: восточная (Моголя, Камико), западная (Сефето), центральная (все остальные). Рассмотрение особенностей каждого из диалектов дано в книге [Vydrine 2000], откуда заимствована и прилагаемая языковая карта.

Уже после поездки в страну кагоро, работая над книгой, я постарался собрать всё то, что было опубликовано о кагоро историками, этнографами и фольклористами. В этих публикациях нашлись и некоторые указания о зоне расселения народа кагоро. Между данными, собранными в ходе нашей экспедиции, и данными предшественников, обнаружилось некоторые вопиющие расхождения.

Так, в статье Робера Пажара [Pageard 1959] воспроизводится карта из *Carte des populations de l'Afrique Noire. Notice et catalogue. La Documentation française*. На этой карте одной из основных зон кагоро обозначены области Вагаду и Бахуну (Нара-Дьагаба-Гумбу). Маган Данчоко [Dantioko 1985, 10] уточняет: кагоро-Магаса живут в Себугу около Фалу, а кагоро-Камара – в Дембасала около Гумбу. Он упоминает также тот факт, что в некоторых мавританских деревнях района Селибаби (Дафоро, Сесагари, Буванси) вождями являются кагоро. Как легко убедиться, все эти районы лежат много севернее тех деревень, которые называли нам наши информанты.

Вторая большая область кагоро, Каарта, также представлена в этих источниках совершенно иным образом. На *Carte des populations...* деревня Мунтан-Кагоро указана как крайний юго-западный пункт зоны кагоро, в центре которой находятся Дьангуте-Камара и Ламбиду (последняя является важным торговым и культурным центром). Ламбиду и Дьура упоминаются, в числе деревень кагоро, и у Данчоко. По нашим же данным, зоны кагоро расположены к юго-востоку и юго-западу от описываемой зоны, соприкасаясь с ней лишь в одной точке – Мунтан-Кагоро. Что до Дьангуте-Камара, то эта деревня, действительно населённая кагоро, окружена со всех сторон деревнями сонинке, бамана и мавров, в то время как Ламбиду и Дьура наши информанты называли деревнями сонинке.

Пажар и Данчоко не забыли и о восточной группе деревень, которую я называю здесь “зоной Моголя” (которая находилась в центре внимания Пажара), но и тут обнаруживаются существенные расхождения в деталях. Так, Пажар упоминает Ченле (кантон Фарако) как деревню кагоро, тогда как по нашим данным речь идёт о поселении бамана.

Отмечу также, что три наших зоны – Камико, Себекоро и Джумара – остались незамеченными в работах предшественников.

Одна из возможных причин таких расхождений – миграции, имевшие место в течение XX века. Однако, по словам наших информантов, их деревни были основаны чаще всего не позднее XIX века. Поэтому я более склонен объяснять их разными подходами исследователей. Для нашей экспедиции главным критерием был язык, на котором говорит современное население. Для остальных же авторов на первом месте стояла, очевидно, этническая принадлежность (критерии определения которой эксплицитно не определялись). По-видимому, кагоро из Вагаду (Гумбу-Нара), Бахуну и Мавритании говорят на сонинке, косвенным свидетельством чего является сам факт того, что «Сказание о кагоро», опубликованное Маканом Данчоко [1985] и Мамаду Сумаре [1987], было рассказано на сонинке.<sup>3</sup> То же относится и к населению Ламбиду

<sup>2</sup> Зоны названы по деревням, в которых мы проводили опрос (за исключением «зоны Дьема», которую, возможно, следует объединить, по диалектологическому признаку, с «зоной Гисимбине»).

<sup>3</sup> В обоих случаях текст записан от одного и того же сказителя, Дамана Симага – соответственно в апреле 1976 г. и сентябре 1982 года. Интересно отметить, что оба эти автора утвер-

и других деревень, расположенных между Дьема и Сефето – следует отметить, что место действия обеих устных традиций о сонинкском линидже Ньяхате, записанных и опубликованных Маканом Данчоко, имеет своим центром Ламбиду, что создаёт впечатление о доминировании сонинке в этой деревне.

Обратимся к сведениям по истории кагоро.

Морис Деляфос [Delafosse 1912/1972, vol. 1, 282-282] опирался, повидимому, на устные предания сонинкаизированных кагоро из Гумбу. Он отмечает, что кагоро, «сохраняя физический и моральный тип древних земледельцев манде и походя в этом на бамана, говорят на диалекте, несомненно схожем с языком сонинке». Родину кагоро он помещает в Багана, к западу от Дьага (Масина; отметим, что из Дьага, по мнению Деляфоса, происходят и сонинке). Он ссылается на предания о древней миграции кагоро из Каньяга на Фута-Джаллон, что произошло, по его мнению, в восьмом веке, одновременно с «первой сонинкской колонизацией Каньяга». Этой миграцией Деляфос объясняет и фонетическое сходство языка сусу, распространённого тогда на Фута-Джаллоне, с сонинке (речь идёт, повидимому, о наличии в обоих языках заднеязычной фрикативной фонемы /x/). В XIII в., потерпев поражение от Сундъаты, кагоро, под предводительством Алидью Магаса, вернулись в Каарта и создали там небольшое государство. В XIV в. правнук Алидью, Коса, остался в Каарта, а его брат Амади эмигрировал в Уахаро (Каньяга). В XVIII в. правнук Коса, Сегеба Магаса, объединил обе части народа кагоро; Дьара Макаса, которого и застал Деляфос, был потомком Сегеба в девятом колене.

Робер Пажар [1959] утверждает, что кагоро восходят к манден и отвергает версию Деляфоса об их происхождении из Багана. По его мнению, сонинкаизация большинства кагоро датируется периодам, предшествующим войне Сундъаты (XIII в.), во время которой они были союзниками Сумаоро. После поражения в этой войне кагоро-Фофана мигрировали на берега Нигера (при этом автор ссылается на предания Фофана из деревень Моголя и Тамани).

Более подробно говорит Пажар о кагоро-Койта, основываясь на предании, рассказанном сказителем Зумана Сисоко: их прародитель Силамаканба Койта жил в Горка (Каарта). После путешествия в Дженне он обосновался в Соро, к западу от нынешнего Сегу. Затем он вступил в конфликт к могущественным Самба Дуга Ньяхате из Ламбиду, историю которого излагают следующим образом: этот последний женился на Накана Траоре, дочери Джинэ Марико-Траоре из Дьакаба (Вагаду). Задетый неосторожным замечанием жены, Самба Дуга приказывает убить своего тестя. В отместку Накана Траоре тайно призывает Силамаканба Койта. Тот убивает Самба Дуга и женится на Накана Траоре (текст этого сказания на бамана был опубликован в ежемесячной газете *Kibaru*). Ссылаясь на Буайе (Boyer. Un peuple de l'Ouest soudanais. Les Diawara. MIFAN 29. Dakar, 1953), Пажар относит эти события к эпохе Ндамана Гийе (по Буайе, между 1355 и 1437) или даже более ранней. Он исходит при этом из того, что гегемонии Дьавара предшествовала эпоха господства Ньяхате из Кинги.

Разрушив Ламбиду,<sup>4</sup> Силамаканба Койта возвращается в Соро, а через четыре года после этого умирает. Его четыре младших брата снова мигрировали на север: Самба – в Гумбу (Вагаду), Джимэ – в Горка (Каарта), Букари – в Сурдиана (?), Малики – в Тутта (Беледугу, в 15 км к северо-западу от Банамба). Потомки Джиэ затем снова вернулись на юг и поселились в Сегеля, к западу от Сегу.

---

ждают, что в момент записи сказителю было 75 лет, что служит забавной иллюстрацией тезиса об условности датировок в устной традиции Западного Сахеля.

<sup>4</sup> Отметим, что ни в одной версии предания о Ньяхате из Ламбиду, опубликованной Маканом Данчоко [1985], не упоминается ни Самба Дуга Ньяхате, ни разрушение этого поселения, учинённого Силамаканба Койта.

Что до кагоро-Магаса (потомков Фьо Магаса-Кринэ) и Камара-Дансоко (потомков Макана Камара-Табо), то они остались после войны с Сундъатой на севере (области Каарта, Бахуну, Вагаду). От них ведут свой род кагоро-Камара из Баруэли (к юго-западу от Сегу, на правом берегу Нигера).

Пажар причисляет к «благородным» линиджам кагоро, помимо Камара, Магаса, Фофана и Койта, также Магасуба и Ньяхате. К числу *nùmú* (каста кузнецов-столяров) кагоро он относит Канте, Дьарага, Траоре, Мангаля, Багайоко, Даньо. Тункара он называет сказителями благородных Фофана, Конте – сказителями благородных Камара, Сисоко – сказителями Койта. Он упоминает также о «шуточном родстве» между кагоро и дьогораме (дьявамбе), которое восходит к заступничеству Фьо Магаса за некоего знатного дьявамбе перед «вождём манинка в Конге». Замечу к этому, что шуточное родство (*sànkuyá*) между кагоро и дьявамбе предполагает взаимную бракозапретность, что встречается в Мали довольно редко (две другие известные мне пары баркозапретных *sànkú* – это бозо и догоны, фульбе и *nùmú*). Помимо этого, конечно же, каждый отдельный линидж кагоро имеет и своих собственных *sànkú*.

Предание, записанное от Дамана Симага из Гасамбуру, сказителя при Куса (субэт-носе сонинке), являет собой эпическую историю линиджа Камара. Две его версии, опубликованные в [Dantioko 1985] и [Soumare 1987], практически совпадают. Вот его краткое содержание.

Вначале говорится о «шести близнецах из страны кагоро». Первыми были Хусени и Ласана (как известно, Хусейн и Хасан – имена, которые обычно даются у мусульман мальчикам-близнецам). Потомки первого из них, Хусени – это кагоро-Ньаре, которые живут в Барсафа (Бахуну). Вторая пара близнецов – Муса и Дьямби, их отцом был Кафахе Махан, а матерью – Банна Бамбадо, вдова отца Дама Гийе (и, возможно, его мать); последний, как известно, был основателем крупного политического образования Дьявара. От этих близнецов происходят кагоро из Хасахаре (Бахуну).

Третья пара близнецов – Танне Махан Камара (по прозвищу Кафахе или Бандехо Хайаджо) и Келе Мончон (Фобали). Им и их потомкам и посвящена основная часть сказания. Напуганные следующими друг за другом рождениями близнецов, кагоро решили избавиться от Келе Мончона и бросили его в реку. Это держали в тайне, потому он и получил прозвище *Фобали* (на языках манден это означает «то, о чём не говорят»). Ребёнка подобрал и воспитал Варан из Ньяни (Макан Данчоко считает, что речь идёт о Ньяни-столице Древнего Мали).

Когда Танне Махан вырос, он стал великим охотником и взял 15 жён, но ни одна не могла родить ему ребёнка. По совету марабута (учёного мусульманина), он совершил хадж, где священные книги «Хурани» (повидимому, Коран) и «Лавали» (очевидно, от араб. *al-‘awwal* ‘первый, исходный’) сказали ему, что он должен найти своего близнеца в реке. Вернувшись, Танне Махан находит своего брата, приносит требуемые жертвы, и они скрепляют свой союз кровью. При этом Варан<sup>5</sup> Ньяни предсказывает свою гибель от руки Келе Мончона, после чего варан станет тотемным животным всех Камара-Данчохо.

Танне Махан предложил брату, чтобы они имели равные права на всех его жён. И вскоре каждая из жён родила по девочке. Затем все жёны опять забеременели, и на этот раз они родили, день в день, по мальчику. А жили они в то время в Гимбаля.

Затем произошло большое нашествие народа моси на куса, при этом моси потребовали дани и с кагоро. После того, как мужчины решили уступить требованию многочисленного врага, старшая сестра близнецов, Аса Тудо Камара, возглавила войско, и моси были изгнаны после сражения у Гимбаля. Кагоро гнали их через Фалу и Себугу

---

<sup>5</sup> В языке сонинке грамматический род отсутствует, но в данном случае ясно, что речь идёт самке, потому что Келе Мончон обращается к варану “моя мать”.

до самого берега Нигера.<sup>6</sup> Там кагоро оставили Дамана Ньаре охранять берег реки от новых набегов моси, а сами вернулись на Запад.

Там тем временем развернулась знаменитая интрига, в ходе которой царь Сосо, Сумаоро Канте, подарил колдуньям-*nègán* быка, чтобы они убили Сундъату. Сундъата “перекупает” колдуний, подарив им двух буйволов. Колдуньи боятся, что Сумаоро снова попытается заставить их убить Сундъату. Чтобы не отступить от своего слова, они похищают у Сумаоро разум и вверяют его Варану Ньани. Сумаоро заболевает. Узнав от гадателей причину болезни, он посылает своих рабов-дружинников убить Варана. Но Варана охраняют колдуны, духи и львицы, и дружинники не могут приблизиться к цели.

В этот момент и приходят кагоро. Из уважения к своему гостеприимцу-Сумаоро, Келе Мончон решает убить Варана, следуя предсказанию, что он и делает.

Далее следует рассказ о долгих странствованиях кагоро по обширным пространствам к северу от Нигера, при этом упоминаются их походы в Гамбию и на Фута-Джаллон. Завершается повествование следующей любопытной фразой: “Вагаду принадлежало кагоро, но начальствовали там куса, ведь кагоро и куса тесно связаны, мать предка кагоро была тёткой прародителя куса”.

Кагоро не были обойдены вниманием и Сулемана Канте, создателя письменности нко и литературного языка манинка. В своей “Истории Манден” [Kante 1991, 64] он пишет, что первой династией в Вудума (*Wùdumá*, якобы, древнее название Манден) были Камара, которых называли *Kàmára Kàkóró* ‘Старые Камара’. После государственного переворота они бежали в Каарта, а их эпитет дал название народа какоро-кагоро. Надо отметить, что подобное объяснение (“старый, прежний”) предлагалось и нашими информантами-кагоро. Впрочем, такую этимологию следует признать народной хотя бы потому, что в языке кагоро слово “старый, старший” *kòtó, kòdó*, но никак не *kòró* (-r- в позиции между гласными в подобных случаях – несомненная инновация в бамана и восточном манинка). Таким образом, если бы эта версия была истинной, самоназвание народа должно было бы звучать *kàkóto* или *kàkódo*.

Происхождение кагоро было объектом долгой и оживлённой дискуссии, проходившей под сильным влиянием идей Шейха Анта Диопа, на семинаре Ассоциации SCOА «Связи Среднего Нигера с Древней Ганой» [SCOА 1983, 111-170]. По мнению основного докладчика, Юсуфа Тата Сисе (поддержанного К.А.Марико), кагоро заселяли в древности весь Сахель, от Нила до Сенегала; это были бродячие охотники, говорившие на языке манден. Они изгнали своих предшественников, «покрытых шерстью карликов-троглодитов» (К.А.Марико), на юго-запад (ср. «войны предков манден против пигмеев-корогба», описанные с большим количеством подробностей Сулеманом Канте [1991]), но их, в свою очередь, вытеснил Динга со своими людьми (легендарный предок сонинке), пришедший из Египта, в котором он оказался после долгих странствий по Индии, Йемену и т.д. Ю.Т. Сисе считает кагоро самым важным народом всей древней истории этого региона: “Примерно 80% сенуфо происходят от каколо, так же как и большинство марка-дафин и манинка-фин, почти все дьалонка, ба-

---

<sup>6</sup> Гимбаля упоминается во многих преданиях кагоро и сонинке: это место называют прародиной Ньахате [Dantioko 1985, 222-223], там же Ньахате останавливаются во время своего хаджа [Dantioko 1985, 240-241]. По-видимому, подобные предания и дали основания Морису Деляфосу считать область Масина (Дьа, Дьага), где ныне имеется деревня Гимбаля, прародиной сонинке. Однако путь, по которому кагоро гнали побеждённых моси, свидетельствует о том, что речь идёт о какой-то другой деревне с таким же названием, расположенной где-то на севере области Каарта или в Бахуну – иначе этот путь выглядит очень странно: от Масины 500 км строго на запад, затем – резкий поворот на юго-восток, и ещё 500 км до берега Нигера к западу от Сегу.

сари и коньаги» [SCOA 1983, 118]. Далее к этому списку прибавляются и некоторые другие современные этнические группы, такие как сереры, и, конечно же, ставится знак равенства между малийскими кагоро и кагоро из Нигерии (этническая группа, язык которой относится к числу языков плато группы бенуэ-конго; другое название их языка – гворок).

Несмотря на всю смелость выводов участников Семинара, выводы которых нередко поражают своей нетривиальностью (в чём с ними могли бы поспорить разве что российские поклонники «Велесовой Книги»), дискуссия содержит много интересных деталей, дающих пищу для беспристрастного этноисторического анализа.

\* \* \*

Сравнение всех рассмотренных источников производит странное впечатление – в каждом из них речь идёт как будто бы о другом народе. Не совпадает ни одно историческое событие, ни один персонаж (если не считать Сундьяту, Суморо и Ндамана Гийе, которые следует считать, по отношению к истории кагоро, фигурами внешними).

По-видимому, это впечатление не случайно. Судя по всему, кагоро действительно являются наследниками некоей значительной культурной общности. Однако, даже если за этой общностью когда-то и стояло более или менее гомогенное социально-политическое образование, то такой политический организм должен был существовать задолго до Сундьяты (с которого, собственно говоря, начинается действительно исторический период Западного Судана). Письменные источники об этом ничего не сообщают, а устные предания о таких отдалённых временах невероятно трудны для исторической интерпретации (и, в то же время, дают большой простор для псевдоисторических спекуляций). По сути дела, строгая историческая реконструкция той эпохи наталкивается на труднопреодолимые препятствия – ведь даже идентификацию Древней Ганы арабских источников с Вагаду устной традиции сонинке нельзя считать надёжно установленной. Поэтому установить характер древней общности кагоро, степень её культурной гомогенности сейчас уже не представляется возможным. Не исключено, что это была общность скорее социального, чем культурного (этнического) характера. Ср. у Гиренко [2000, 58]:

... в различные эпохи в качестве наиболее важных признаков принадлежности к «нашей» группе могли выступать совершенно различные культурные признаки, (так что) понятие «этничности» как определение принадлежности к некоторой культурной традиции на африканском континенте возникает по существу только с образованием структуры колониального общества и начавшимся процессом разрушения традиционных социальных институтов. До этого времени преимущественно функционировали определения принадлежности людей к общностям социальным ..., региональным ..., конфессиональным.

Сегодня же можно говорить по крайней мере о двух культурных общностях, объединённых одним именем. Сонинкаязычные кагоро из областей Вагаду, Бахуну и Гидимаха идентифицируют себя, по-видимому, с сонинке – по сути дела, они представляют собой одну из подгрупп последних (наряду с куса, с которыми эти кагоро находятся в привелигированных отношениях). Судя по «Легенде о кагоро» Дамана Симага, исламизация кагоро произошла довольно давно, пути их миграций и военных походов нередко были такими же, как и у сонинке, и лишь некоторые намёки (такие, как мандингское прозвище Келе Мончона, *Хобали/Фобали*) указывают на то, что их предки говорили когда-то не на языке манден. Те же кагоро, которые сохранили свой ман-

дингский язык, сопротивлялись исламу значительно дольше: их обращение в веру Пророка произошло лишь в конце колониальной эпохи или даже после получения Мали независимости, что роднит их с основной массой сельского населения бамана. Так, в деревне Себекоро мне говорили, что её жители стали мусульманами лишь 30-40 лет назад. С тех пор число фетишистов (*bólitigi*) существенно уменьшилось, но некоторые всё же упорствуют и до сих пор. Улучшение средств сообщения, ликвидация неграмотности на языке бамана, растущая мобильность молодёжи, которые всё чаще ездят в торговые и административные центры, способствует интеграции этих кагоро с бамана, с которыми они идентифицируют себя всё в большей степени.<sup>7</sup>

Впрочем, всё вышесказанное не означает, что консолидация кагоро и их превращение во «вторичный этнос» уже невозможна. Очевидно только, что, если она и произойдёт, то основа её будет весьма далека от того, что можно было бы считать историческими корнями. Тут можно ещё раз процитировать Н.М. Гиренко, который писал, имея в виду ситуацию в колониальном или пост-колониальном обществе:

Идея «этничности» прежде всего появляется... у лиц, потенциально причастных к административной колониальной системе, у политических лидеров, используется ими в общественной практике и лишь впоследствии распространяется на остальные слои населения. Было замечено, что в аграрных районах Африки наиболее горячими сторонниками развития и сохранения этнической культуры, языка и т.д. являются учащиеся, недавно вернувшиеся в родные места..., в то время как основное население к идеям национализма и трайбализма относилось достаточно индифферентно [Гиренко 1987, 134].

В последнее время наблюдается попытка мобилизации этнических чувств кагоро. Была создана «Ассоциация кагоро»,<sup>8</sup> первый съезд которой состоялся в деревне Дебо-Кагоро, в 20 км к западу от Дъема (Каарта) в марте 1998, за несколько дней до приезда в эту деревню нашей экспедиции. По словам участников, там было представлено 70 деревень кагоро, население которых составляет 30 тысяч человек. По этому случаю в Дебо-Кагоро построили «Дом Кагоро» и договорились, что в этом доме будет вершиться верховный арбитраж по всем конфликтам, которые будут возникать между кагоро.

Интересно отметить, что в рамках Ассоциации кагоро не проводилось какого-либо различия между теми, кто говорит на сонинке и теми, кто сохранил язык кагоро: на съезде представлены были и те, и другие, так что языком общения и выступления сказителей был, чаще всего, бамана. Другой знаковый момент – выбор места съезда: в настоящее время население Дебо-Кагоро полностью перешло на бамана, лишь старики помнят, что в молодости они ещё говорили на кагоро.<sup>9</sup> Учитывая реальную ситуацию, не приходится предполагать, что возрождение языка кагоро будет относиться к числу приоритетов Ассоциации – скорее можно ожидать, что её деятельность (если

---

<sup>7</sup> Как раз в момент моего пребывания в деревне Себекоро проходила перепись населения Мали. Как выяснилось, все кагоро были записаны как бамана.

<sup>8</sup> Очевидно, это стало возможным в рамках политики децентрализации, проводимой администрацией Президента Альфа Умара Конаре. По всей вероятности, здесь ощущается и определённое влияние примера хасонка и манинка, которые создали свои ассоциации, а их языки получили в 90-х годах в Мали официальный статус. Вся эта деятельность являет собой разительный контраст с тем, что можно было наблюдать в эпоху Мусы Траоре, когда проводилась жёсткая политика объединения всех языков манден в Мали под эгидой бамана.

<sup>9</sup> Как мне объяснили, выбор именно этой деревни связан с тем, что именно здесь жил Куяа Магаса, «отец всех кагоро». Налицо, таким образом, апелляция к легендарно-мифологическому ряду, а не к современным реалиям.

она вообще будет оказывать какое-то влияние на жизнь кагоро), парадоксальным образом, будет способствовать ускорению баманизации кагоро.

Что же касается положения языка кагоро, то оно сильно разнится от одной зоны к другой. По данным нашего опроса, самые слабые позиции этот язык имеет в Моголя: в этой деревне на кагоро говорят дома лишь в некоторых семьях, а за пределами дома продолжают упорствовать лишь старики. Примерно такая же ситуация сложилась в Камико. Намного лучше обстоят дела в Себекоро, где, по данным опроса, на кагоро говорят люди всех возрастов и во всех ситуациях, даже дети «говорят на хорошем кагоро, без примеси бамана». Сильны позиции языка кагоро также в Джумара и Сефето, тогда как в Гисимбине молодое поколение оказывается в значительной мере двуязычным и часто переходит на бамана.

Следует отметить также, что во всех обследованных деревнях к западу от Петли Бауле значительная часть населения владеет также и сонинке.

Впрочем, эти оценки базируются на опросе старшего поколения (как правило, разговор шёл с вождём деревни и его сверстниками; таким образом, опрос был всегда коллективным). Индивидуальный же опрос, более детальный по характеру, который мне удалось провести в Себекоро, дал несколько иные результаты, которые, несмотря на его малую репрезентативность, заставляют переставить акценты. Во-первых, оказалось, что даже старшее поколение далеко не единодушно в своей поддержке языка кагоро. Две пожилые женщины, которых я опрашивал, дали совершенно разные ответы, причём старшая из них (70-летняя) высказалась в пользу бамана и французского как языков преподавания в школе и предсказала скорое исчезновение языка кагоро: «Пусть лучше все говорят только на бамана» – и это при том, что она же назвала кагоро «языком, который она любит больше всех других языков». Ещё более сильны такие «пораженческие» настроения у людей среднего поколения: люди не верят в будущее языка кагоро, не хотят, чтобы на нём преподавали в школе, отмечают, что люди всё больше смешивают кагоро с бамана... О том же свидетельствуют и данные наблюдения повседневного речевого поведения людей в деревне: молодёжь и дети чаще всего говорят на бамана; дети, при том что они вполне способны переходить с бамана на кагоро, часто вставляют в свою речь баманские формы. Таким образом, за идиллической картиной, которую рисуют консервативные деревенские старики, «глобализация по-малайски» подрывает устои языка кагоро и в тех дальних уголках, где он, казалось бы, мог бы чувствовать себя в безопасности.

И, наконец, последний вопрос, который встал перед членами нашей экспедиции в конце путешествия: **можно ли считать кагоро языком?**

Мы задумались об этом после того, как обнаружили, что говор манинка-баге на юге области Каарта, где деревни манинка и кагоро расположены вперемежку, почти идентичен местному диалекту кагоро. Более того – обследованный говор манинка-баге можно считать промежуточным вариантом между центральными и западными диалектами кагоро. При этом манинка-баге идентифицируют себя с манинка Киты, а свой говор – с диалектом манинка окрестностей Киты. По правилам формальной логики, кагоро в этой ситуации следовало бы признать диалектом манинка.

В этой связи интересно будет процитировать жителя одной деревни из округа Фарако, население которой считает себя манинка:<sup>10</sup> «Наш язык и язык кагоро – почти одно и то же, нас разделяет происхождение». Недаром это различие не всегда улавливается соседями: и в Каарта, и в «зоне Моголя» были случаи, когда соседи относили какую-то деревню к числу «деревень кагоро», а её жители называли себя манинка –

---

<sup>10</sup> Наша экспедиция обнаружила компактную группу деревень манинка в непосредственном соседстве с деревнями кагоро «зоны Моголя». Насколько мне известно, упоминания об этом анклав манинка вблизи Сегу в специальной литературе отсутствуют.



или наоборот.

Таким образом, если исходить из «классических» определений народа («единство языка, территории, и т.д.), то ситуация оказывается вдвойне парадоксальной. Народ кагоро состоит из двух частей (или даже трёх, если иметь в виду и баманаязычных кагоро), из которых только одна говорит на языке кагоро. Встаёт вопрос: можно ли считать кагоро единой этнической группой, если единство языка отсутствует? Я назвал бы сегодня кагоро «субъективно-номинальным этносом».<sup>11</sup> И тут – второй удар: «язык кагоро», сохраняемый половиной народа, с чисто лингвистической точки зрения оказывается диалектом другого языка, манинка. Что же остаётся от идентичности кагоро?

Очевидно, вопрос о статусе идиома кагоро не имеет простого ответа. Конечно же, простой близости между двумя идиомами недостаточно, чтобы считать их диалектами единого языка. Достаточно вспомнить о сербском и хорватском, румынском и молдавском языках, которые, в лингвистическом отношении, являются абсолютно взаимопонимаемыми вариантами одного языка, и имеют статус самостоятельных языков по чисто политическим причинам. Более близкий к кагоро случай – ситуация с хасонка и манинка в Мали. Как известно, малийские диалекты манинка представляют собой языковой континуум, при этом те из них, которые граничат с зоной хасонка (район Васубидьянья), похожи на хасонка гораздо больше, чем на манинка района Кангаба или Кита. Теперь же и хасонка, и манинка имеют в Мали статус «национальных языков», что закреплено законодательно – повидимому, становление «субъективных этносов», в существовании которых кровно заинтересованы соответствующие слои образованного населения, будет продолжаться и дальше. Как сложится судьба манинка Васубидьянья – интегрируются ли они в общность хасонка или манинка? Какие основания возобладают – языковые или «субъективно-этнические»?

По-видимому, такой же вопрос встанет когда-то и перед кагоро в Каарта. Впрочем, языковая ситуация в этом районе такова, что здешние кагоро могут перейти на бамана прежде, чем им придётся всерьёз задуматься о степени своей близости к манинка.

## Литература

- Гиренко 1987 – Н.М. Гиренко. Взаимодействие культуры и общества в свете ленинской диалектики. – В кн.: Ю.В. Бромлей, Р.Ф. Итс (ред.). *Ленинизм и проблемы этнографии*. Л.: Наука, с. 118-146.
- Гиренко 2000 – Н.М. Гиренко. Этнос: Трагический миф XX века. – *Манифестация*, 1. СПб: Европейский Дом, с. 53-60.
- Dantioko 1985 – Oudiary Makan Dantioko. *Soninkara tarixinu. Récits historiques du pays Soninké*. Niamey : OUA-CELHTO, 343 p.
- Delafosse 1912/1972 – Maurice Delafosse. *Haut-Sénégal-Niger*. 3 vols. Paris.
- Kantè 1991 – Kántè, Sùlemáana. *Màndén d̀f̀ k̀ǹf̀l̀c̀ m̀ǹ k̀é dá S̀ǹjada k̀ó` j̀é*.

---

<sup>11</sup> «Номинальными этносами есть смысл считать определение народов в исторических источниках до выяснения реально существовавшего уровня единства культурных признаков, так как вполне вероятно, что в источниках тоже могли использоваться для обозначения социальные, региональные и пр. обозначения, которые распространялись на группы населения, реально не относящиеся к группам с единством культурных свойств... Субъективный этнос – это уже позднее явление, когда собственно культурные характеристики, точнее – представление о таких характеристиках, выступает в качестве определителя принадлежности к единой традиционной общности – народу-этносу, в противоположность другим аналогичным общностям» [Гиренко 2000, 58-59].

- [История Манден. Книга 1: То, что произошло до Сундъаты]. Egypte. 119 p.
- Pageard 1959 – Robert Pageard. Note sur les Kagoro et la chefferie de Soro. // *Journal des Africanistes*, vol. 31-32, pp. 261-272.
- SCOA 1983 – Association SCOA pour la recherche scientifique en Afrique Noire. *Premier séminaire international de l'Association SCOA: Rapport du Moyen Niger avec le Ghana Ancien. Actes du Séminaire. Niamey, 14-21 janvier 1981*. Paris, 1983, 291 p.
- Soumare 1987 – Mamadou Soumare. *Wagadu-biida und Kagoro. Text, Übersetzung und Analyse oraler Literatur der Soninke (Mali)*. Dissertation. Marburg : Universität Marburg, 358 SS.
- Vydrine 2000 – Valentin Vydrine. *Esquisse contrastive du kagoro (Manding)*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 274 p.