

Российская академия наук
Институт Африки

ТРАДИЦИОННЫЕ КУЛЬТУРЫ АФРИКАНСКИХ НАРОДОВ:

прошлое и настоящее



Москва
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
2000

УДК 930.85
ББК 71.05
Т65

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
согласно проекту № 01-16036

Ответственный редактор
доктор исторических наук, профессор
Р.Н.ИСМАГИЛОВА

Редактор издательства
Н.А.КОЧНЕВА

Т65 **Традиционные культуры африканских народов: прошлое и настоящее.** — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. — 271 с.

ISBN 5-02-018158-7

В книге дается характеристика этнических культур и их роли в современной Африке. Особое внимание уделяется анализу традиционных институтов власти, автохтонных религиозных верований и культов, тайных союзов, возрастных классов, а также семейно-брачных отношений, традиционных систем образования и воспитания. Подробно описываются нравы и обычаи, особенности быта, фольклор ряда африканских народов. Некоторые разделы написаны на материалах собственных полевых исследований авторов.

ББК 71.05

ISBN 5-02-018158-7

© Авторы глав, 2000
© Институт Африки РАН,
2000

ТРАДИЦИОННЫЕ ЭТНИЧЕСКИЕ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОЙ АФРИКЕ: ТОЛЬКО ЛИ ПРОШЛОЕ?

(Вместо введения)

Этническая культура присуща каждому народу, и основные ее элементы, бережно сохраняемые даже в самых экстремальных ситуациях, переходят из поколения в поколение.

Некоторые исследователи различают культуру этноса и этническую культуру. Причем под культурой этноса понимается совокупность способов, которыми институционализируются различные виды человеческой деятельности и которые обеспечивают функционирование и развитие этноса как социального организма, а под этнической культурой — своеобразное сочетание различных элементов культуры, являющихся универсальными, общими для всех или ряда этносов, в их специфической, этнической выраженности¹. Однако в научной литературе, как правило, термин «этническая культура» объединяет оба эти определения.

В этнографических исследованиях используется также словосочетание «народная культура» (например, народный костюм и т.д.).

В данной книге термин «традиционные этнические культуры» включает в себя комплекс понятий: самобытность, специфика, культурное наследие, культурное достояние.

Термины «традиционная культура», «этническая культура» употребляются нами как синонимы. Подобное название вовсе не предполагает «недоразвитость» и ограниченность этой культуры (по сравнению с современной). Эту оговорку приходится делать потому, что некоторые африканские исследователи выступают против использования данного термина. Так, например, бенинский ученый Г.Агвесси считает, что описание африканской культуры как традиционной не всегда отражает ее действительную сущность: «Концепция традиции в некоторых случаях имеет обедняющий смысл, поскольку означает предвзятость, рассмотрение культуры как чего-то застывшего, заклинивание на прошлом»². Г.Агвесси считает, что африканской культуре присущи открытость и динамика, способность обогащаться за счет усвоения плодотворных элементов других культур³.

Такая эмоционально окрашенная позиция автора объяснялась стремлением к самоутверждению, особенно в первые годы после достижения независимости. В последующие годы на смену этой точке зрения пришли другие концепции, возвеличивающие традиционные африканские

культуры, противопоставляющие культурные ценности (включая религию, систему воспитания и т.д.) «бездуховности» Запада; особенно это касается современной массовой культуры.

Каждая этническая культура вырабатывалась в определенных природных условиях и является результатом многовекового развития. Нет культур «плохих» и «хороших», «менее развитых» и «более развитых». Они все равны, и каждая из них составляет частичку мировой культуры, внося свой вклад в общую сокровищницу.

В последние десятилетия интерес народов к собственным культурным ценностям в силу ряда факторов усилился во всем мире, в том числе и в государствах, возникших на территории бывшего Советского Союза. Эти факторы определяются ситуацией в каждой конкретной стране: протест против ассимиляции и амхаризации в Эфиопии; поиски собственных этнических корней в США, несмотря на воплощение в жизнь концепции «плавильного котла», а может быть, именно поэтому; стремление избежать русификации в Средней Азии, на Кавказе, ряде регионов России и др.

Изучение этнокультурной ситуации в России, Узбекистане, Таджикистане, на Кавказе и в других регионах показывает удивительную живучесть этнической культуры. Несмотря на многие годы советской власти и объявленную войну «старому», народы сохранили не только свои языки, обычаи и обряды, но религиозные верования и даже традиционную социальную организацию (кланы, большие семьи, власть старейшин, советы старейшин и др.). Хотя обычай кровной мести был запрещен, в том числе и законодательно, он сохранился у ряда народов Кавказа и Средней Азии. В феврале 1999 г. правительство Российской Федерации было вынуждено пойти навстречу требованиям Ингушетии учитывать при применении законодательства (включая уголовный кодекс) национальные обычаи, такие, как кровная месть и умыкание невесты.

Если традиционные этнические культуры живы в России с ее достаточно высоким уровнем развития образования и культуры, это еще в большей степени относится к Африке (и Азии).

В африканских странах этническая культура пережила несколько исторических периодов. Система «косвенного» управления в английских колониях использовала в своих интересах власть традиционных правителей и другие традиционные институты, уделяла внимание развитию местных языков и письменности. Этому способствовала и активная деятельность миссионеров. «Прямое» управление во французских владениях не смогло уничтожить этнические культуры, да в общем-то такая задача и не ставилась. Ассимиляторская политика португальцев нанесла больший урон местным африканским культурам, но она в конечном счете затрагивала лишь небольшой слой так называемых ассимилядуш.

После достижения независимости интерес к собственным культурным ценностям усилился во всех странах континента.

Культура в определенном смысле, а именно как внебиологически выработанный и передаваемый способ человеческой деятельности⁴, является общей для всего человечества. Люди, принадлежащие к разным этносам, повсюду трудятся, строят жилища, добывают пищу, женятся,

рожают детей, воспитывают их, создают определенные системы социальной организации и т.д. Но у каждого народа это происходит по-своему. Даже один и тот же вид трудовой деятельности (например, земледелие, скотоводство, охота или рыболовство) имеет различия у разных этносов — другие орудия труда, другие приемы и методы. То же относится и к таким формам материальной культуры, как одежда, пища. Все это, дополненное духовной культурой, и составляет культуру того или иного этноса.

Культура каждого народа не существует изолированно; более того, она претерпевает изменения в процессе взаимодействия с культурами других этносов. Но, несмотря на активные процессы аккультурации, ассимиляции, этнокультурной консолидации и интеграции, основные элементы этнической культуры сохраняют свою устойчивость. Именно они и определяют лицо этноса. И можно отличить, например, по традиционной одежде грузина от русского или от йоруба, не говоря уже о многообразии в кухнях разных народов.

Соотношение общемировой и традиционной культур неодинаково в разных странах. Наибольший удельный вес первой наблюдается в странах Западной Европы и Северной Америки. Пожалуй, наиболее этнически обезличенный характер эта культура приобрела в США, хотя и здесь (индейцы, эскимосы, китайцы, мексиканцы и др.) традиционная культура сохраняется. В последние годы в связи с поисками различными этническими группами своих корней интерес к культуре своих предков значительно усилился и у других народов (англосаксонцы, ирландцы и др.). Другой пример — Япония, где все население практически полностью восприняло общемировую культуру, но в то же время всецело сохранило все компоненты своей этнически специфической, традиционной культуры. В странах Латинской Америки и Африки по-прежнему преобладает традиционная культура⁵.

В эпоху быстрого распространения более или менее единообразной общемировой культуры этническое своеобразие народов в материально-бытовой сфере все более стирается. Происходит все большая унификация. Это относится прежде всего к городскому населению, но и в сельских районах под влиянием различных факторов (разрушение традиционных устоев, социальное расслоение, воздействие средств массовой информации и многое другое) происходят значительные изменения. Подобные процессы, хотя и в меньшей степени, затронули и Африку, но можно думать, что с усилением процессов глобализации тенденция к универсализации культуры и выработке этнически нейтральных форм будет нарастать. Поэтому так важно для специалистов изучение еще сохраняющихся этнических культур.

Сохранение традиционной культуры (и новая тенденция ее усиления) объясняется рядом сложных, но закономерных и социально обусловленных факторов. В каждой стране есть своя специфика. Так, во франкоязычных или португалоязычных странах Африки иногда можно наблюдать обостренное, нередко эмоционально окрашенное отношение к собственным культурным ценностям, что объясняется долгими годами колониального господства и унижения. Поэтому в годы после достиже-

ния независимости наблюдается психологическая потребность в специальном этническом самоутверждении. Наиболее яркий пример — Заир при Мобуту и проводимая политика аутентичности, когда возврат к прошлому и отрицание всего европейского приобрели гипертрофированные формы. Все имена, названия городов были заменены на африканские. Если в колониальный период в ряде стран африканские женщины в городах, принадлежавшие к высшим слоям общества, старались сделать все, чтобы выпрямить курчавые волосы, то после независимости стало модным подчеркивать африканскую специфику, в том числе и в прическах.

На смену престижному, элитарному европейскому костюму вновь приходит традиционный костюм, и даже на дипломатических приемах многие послы облачаются в этнически специфическую одежду. В новых социально-экономических условиях национальному костюму отдается приоритет.

Если говорить о тенденции, то в современных городах наиболее «вестернизирован» быт средних слоев населения, высшие же слои возвращаются к этническим формам культуры (что, впрочем, не мешает им иметь последние марки автомобилей или телевизоров). Что же касается сельских жителей, то в своей массе они сохранили приверженность к традиционной культуре, и их ценностные ориентации слабо затронуты влиянием стандартов общеевропейской культуры.

В современных условиях, несомненно, имеются отличия в образе жизни, например, университетской элиты и жителей сельских районов. В первом случае меняется форма жилища, мебель, утварь и т.д., иными словами, происходит все большее восприятие отдельных частей материальной и духовной общемировой культуры, во втором случае господствует традиционная культура, хотя в быту и появляются металлические посуда, приобретенная в магазине, радиоприемники и другие предметы современной культуры. Однако в системе ценностей, взглядов, ориентаций, форм поведения, этнических стереотипов сохраняется этническая специфика. Именно это обуславливает сохранение этнического самосознания. Более того, как показывают исследования (в том числе и автора), например в Нигерии, в последние десятилетия наблюдается тенденция к приобретению университетской элитой традиционных титулов и рангов.

То же можно сказать о некоторых среднеазиатских (или, как их принято называть ныне, «центральноазиатских») государствах, где титулы «ходжа», «ишан» и другие считаются весьма почетными и ныне.

Вопрос о роли традиционных структур и институтов в общественно-политической и культурной жизни современных африканских государств не сходит с повестки дня уже много десятилетий, что, в свою очередь, говорит о том, что традиционные институты, хотя и претерпели серьезные изменения, тем не менее не стали анахронизмом и являются и в настоящее время составной частью образа жизни и политической культуры практически всей Тропической Африки. Более того, они продолжают оказывать непосредственное влияние на современную политическую жизнь африканских государств и часто являются ключом к пониманию таких характерных для современных африканских обществ явлений, как

непотизм и клиентелизм, с их господством связей по родству и возрастной стратификацией. Традиционные институты также во многом объясняют причины довольно длительного существования военных авторитарных режимов наряду с современной парламентской моделью.

Под термином «традиционные структуры и институты» обычно понимаются автохтонные социально-политические и культурные институты, существующие на территории данного государства (как правило, в измененном или трансформированном виде) с доколониального времени. Наиболее значимым элементом традиционных структур является институт традиционных правителей — социальной группы, занимающей высшее руководящее положение в данной общине. Основой легитимности такого положения является сама традиция, которая держится на целом ряде наследуемых культурных норм и обычаев, образе жизни и всей истории народа, моральных и социальных ценностях, традиционных религиозных воззрениях и т.д.

Традиционные власти (короли, вожди разных рангов, старейшины и др.) продолжают играть значительную роль и оказывают влияние на общественно-политическую жизнь, что особенно заметно в сельских районах. Они зачастую воздействуют на претворение в жизнь социально-экономических и культурных программ правительства, определяют поведение электората на выборах в органы власти и т.д. Попытки некоторых правительств в первые годы после завоевания независимости покончить с институтом традиционных правителей не увенчались успехом. Не случайно поэтому их роль ныне признана конституциями многих стран, а в парламентах ряда государств существуют палаты вождей.

Традиционные институты претерпевают большие изменения. Происходит все большая политизация вождей. Эти институты вовлекаются в борьбу за власть, поддерживают те или иные кланы и т.д. Иными словами, меняется их сущность, что привело к появлению в литературе нового термина «неотрадиционализм». При сохранении прежней формы традиционные институты и структуры наполняются новым содержанием.

Небольшой пример из собственного опыта. В 1969 г. в качестве вице-президента Советской ассоциации дружбы с народами Африки я была приглашена в Нигерию для участия в работе Учредительного съезда Нигерийско-советского общества дружбы. Отделения этого общества создавались в разных районах страны, и этот процесс не везде шел гладко. Были определенные трудности в сельских районах, связанные, как правило, с тем, кто будет возглавлять местные общества дружбы. Будучи этнографом, я знала какую большую роль играют в Нигерии традиционные власти. Поэтому было предложено назначать патронами обществ вождей разных рангов, начиная от *они* Ифе, который считается верховным духовным вождем всех йоруба, до вождей небольших селений. И механизм заработал. По указанию вождей создавались все новые общества дружбы, росло число их членов. Вожди приобрели не свойственные им прежде функции.

В данной работе рассмотрена роль традиционных правителей в современной общественно-политической жизни на примере ряда государств Африки: Нигерии, Ганы, Зимбабве, Замбии, а также Южной Африки.

Другая проблема, разработка которой имеет большое значение для характеристики этнической культуры, — это традиционные автохтонные религии и культы.

Религия играет существенную роль в любой культуре. Однако особое значение она имеет в традиционных обществах народов Африки, где традиционные религии пронизывают всю жизнь человека. В ней совмещаются не только чисто сакральные моменты, верования и ритуалы, но также мораль, обычаи, соответствующие институты, связанные непосредственно с отправлением культов.

М.Гриоль, видный ученый, глава французской африканистики, утверждал, что все поведение африканцев в быту подчиняется и следует религиозному мифу. Даже когда при работе мотыгой в поле при каждом шаге вперед перебрасываются руки на ручку мотыги, это, считает М.Гриоль, не просто технический прием, а воспроизведение зигзагообразной вибрации в первозданном яйце мира⁶. Он считал, что если африканцы откажутся от автохтонных религиозных традиций, то для них это будет равносильно культурному геноциду⁷. Может быть, это некоторое преувеличение, но тот факт, что традиционные верования выжили в условиях колониального режима и продолжают существовать, говорит об их значимости и необходимости именно в повседневной жизни людей.

Каждому этносу присущи свои религиозные верования и культы. Однако, несмотря на огромное число локальных религий, у них немало общих черт⁸.

Наибольшее распространение получил культ предков. Исследователи считают Африку классическим примером культа предков. Он развит как у земледельческих, так и у скотоводческих народов. На более поздней стадии в связи с укреплением племенных и межплеменных союзов, и в особенности с появлением ранних государственных образований, развился «государственный» культ предков — обожествление предков вождей, царей, султанов и др.

В значительной степени сохраняются и такие формы религиозных верований, как вера в духов — повелителей рек, лесов, холмов и т.д., фетишизм, тотемизм, черная и белая магия. Образы духов природы отражают главным образом хозяйственные — земледельческие, скотоводческие и охотничьи — культы.

И хотя в африканских странах широкое распространение получили христианство и ислам, автохтонные религии и культы продолжают существовать. Степень их сохранности различна в разных странах и не всегда зависит от уровня социально-экономического и культурного развития. Даже в тех случаях, когда можно говорить о полной христианизации или исламизации, архаические пласты религии сохраняются, либо превращаясь в новые синкретические религии, либо существуя в виде отдельных ритуалов. Некоторые элементы африканских традиционных верований и культов продолжают и ныне бытовать в странах Карибского бассейна и даже в США⁹. Завезенные когда-то рабами из стран Западной Африки, эти элементы оказались необычайно живучими, и автор имела возможность исследовать эти архаические пласты религии йоруба на Кубе.

Как показывают исследования крупных ученых-этнографов и религиоведов, культ предков, тотемизм, фетишизм, анимизм, магия, умиротворяющие жертвоприношения свойственны не только африканским религиям, они составляют неотъемлемую часть мировых религий¹⁰.

С давних пор сохранился и такой институт, имеющий отношение к автохтонным религиям, как возрастно-половые инициации, или посвященные обряды. Они возникли на раннеплеменной стадии развития первобытного общества и связаны с материально важными интересами племени: поддержание и воспроизводство его состава, рабочей силы, сохранение и воспроизводство сложившегося общественного строя, поддержание установившихся форм возрастно-полового разделения труда, передача норм морали и т.д.

В каждом племени существовал и существует ныне комплекс освященных традицией обрядов, которые проводятся в торжественной обстановке и знаменуют переход юношей и девушек к совершеннолетию — в ранг взрослых членов племени. В науке они получили название «зародышевая форма племенного культа» или «раннеплеменные культы»¹¹.

Инициации, или посвященные обряды и обычаи, составляют важную часть традиционной системы воспитания. Они призваны приобщить молодежь к существующим обычаям и нормам племенной морали, например уважительному отношению к старшим, соблюдению норм в семейно-брачной сфере и др., а также обучить молодых навыкам хозяйственной деятельности.

В данной работе инициации рассматриваются как очень важный элемент традиционной системы воспитания. В разной степени они сохранились почти у всех народов. Но жизнь требует внесения определенных коррективов: например, в наши дни невозможно устраивать «лагеря»-посвящения на несколько месяцев, как это было в прежние времена. Но основные элементы обряда посвящения сохраняются. Обряды инициации связаны у многих народов с институтом возрастных классов и знаменуют переход из одной возрастной группы в другую.

Возрастные классы, играющие столь значительную роль у некоторых народов и в наши дни, давно привлекают внимание исследователей, в том числе российских (см. ниже, гл. VII).

Некоторые западные ученые под впечатлением существующего института воинов-моранов у масаи в Кении склонны были рассматривать возрастные классы как исключительно военные организации. Впоследствии эта точка зрения была поставлена под сомнение крупнейшим этнографом-африканистом Э.Эванс-Притчардом. Изучение нуэр в Судане позволило ему сделать в 1936 г. вывод о том, что возрастные классы не играют значительной военной или политической роли. Он утверждал, что они прежде всего способствуют внутренней интеграции общества, поскольку такие классы объединяют представителей разных кровнородственных групп и более прочны¹². Впоследствии многие этнографы приняли эту концепцию как нечто само собой разумеющееся¹³.

Новым этапом в изучении этого института стало появление двух монографий: «Возраст, поколение и время» (издана под редакцией

П.Бакстера и У.Алмагора)¹⁴ и «Возраст, власть и общество в Черной Африке» (М.Абель и Ш.Коллар)¹⁵. Авторы первой книги утверждают, что возрастные классы являются своего рода идеологическим институтом, который призван создать в обществе «познавательный (cognitive) и структурный порядок», который регулировал бы демографические проблемы и обеспечивал долговременную социальную стабильность¹⁶. В работе М.Абеля и Ш.Коллар упор делается на изучение отношений старшие—младшие в системе родства. Авторы обоих этих исследований утверждают, что возрастные классы не носят ни военного, ни политического характера, и рассматривают их функции исключительно как ритуальные.

С такой точкой зрения не согласны другие ученые, в частности Э.Куримото и С.Симонсе. По их мнению, во многих обществах эти институты выполняют военные и политические функции (как у кипсигис в Кении). Часто невозможно определить различия между политической и ритуальной сферами (масаи и оромо)¹⁷. Они считают, что ритуалы, используемые возрастными классами, имеют политическую значимость. Объектом исследования стал институт возрастных классов в Северо-Восточной Африке, где существует огромное разнообразие их форм и структур, как и систем регуляции внутри их. Поскольку часто эти классы «пересекают» этнолингвистические границы, авторы считают необходимым использовать метаэтнический подход. Очень интересным примером такого подхода может служить работа немецкого ученого Гюнтера Шлее «Эволюция идентичностей», посвященная исследованию возрастных систем и клановой структуры у кушитских народов на границе Кении и Эфиопии¹⁸.

Избранный в упомянутой выше работе под редакцией Э.Куримото и С.Симонсе метаэтнический региональный метод позволил исследовать такие проблемы, как роль возрастных классов в отношениях между обществами или этническими группами, антагонизм между поколениями и возрастными классами, роль систем возрастных классов и поколений в политических и социальных изменениях. Разумеется, в основе всех этих работ полевые исследования, которые, к сожалению, ныне совсем недоступны русским ученым.

Известны случаи, когда члены более младших возрастных классов принимали участие в акциях протеста против колониальной администрации либо выражали недовольство политикой правящей возрастной группы. Например, по имеющимся данным, в Кении в начале 60-х годов в антиколониальном движении кикуйю Мау Мау принимало участие младшее поколение Майна, которому не давало прийти к власти старшее поколение Мванги. Майна были крайне враждебно настроены к Мванги и обвиняли этот возрастной класс в продаже земель племени англичанам¹⁹.

Деятели Мау Мау нередко обращались к традициям кикуйю, в том числе и к системе возрастных классов. Они, например, призывали молодежь создать новое поколение Иреги («повстанцев», «мятежников») для борьбы с чужеземным господством и провести новую церемонию *итвика*, символизирующую передачу власти, что помогло бы отдать землю, захваченную колонистами, ее подлинным хозяевам. Отрядам Мау

Мау были даны имена прежних поколений, а штаб-квартира Мау Мау называлась *тингира*, по наименованию хижины, в которой жили (и живут ныне) какое-то время молодые люди, прошедшие обряд посвящения²⁰.

Система возрастных классов и институт храбрых воинов используются современными политиками. В Кении, например, в 1991 г. во время межэтнических столкновений в Рифт-Вэлли правительство правящей партии КАНУ (Африканский национальный союз Кении) мобилизовало воинов календжин (этническая группа, к которой принадлежит президент Даниэль арап Мои). Они были вооружены традиционным оружием, раскрашивали лица так, как это было принято во время церемонии посвящения в разряд воинов²¹.

«Образом» воинов-календжин, воинов-масаи широко манипулируют как на местном уровне, так и на государственном. Хотя система возрастных классов у календжин, по мнению некоторых ученых, исчезла, ее пытаются искусственно возродить²².

В Юго-Восточном Судане среди нилотоязычных этнических групп (лотуко, локойя, лопит, охориок, логир, пари, ачоли, тенет и др.) существует система возрастных классов, один из которых называется *моньёмиджи* (*monyomiji*) (от *моньё* — «отцы», «собственники» и *амиджи* — «деревня»). Как показывают исследования этнографов, она существует до сих пор и играет значительную роль в общественной жизни. Ее не уничтожили (и даже не ослабили) ни долгие годы иностранного владычества, ни чиновники правительства после достижения независимости, ни гражданская война²³.

Термином *моньёмиджи* обозначается правящая возрастная группа. Эта группа располагается между старшим поколением и молодежью. Моньёмиджи представляет собой своего рода сильное и сплоченное «коллективное правительство», членами которого являются все мужчины данной возрастной группы. Оно имеет политическую, военную и судебную власть. Некоторые местные авторы даже называют его «этническое правительство»²⁴. Система моньёмиджи демократична и рассматривается как образец автохтонной демократии: все мужчины среднего возраста, составляющие данную группу, имеют право участвовать как в обсуждении проблем общины, так и в принятии решений. Район, находящийся под властью моньёмиджи, не охватывает территорию всей этнической группы (исключение составляют пари), и, как правило, у одного и того же этноса имеется несколько возрастных систем.

Церемония передачи власти новому поколению происходит приблизительно раз в двадцать лет. Она проходит очень торжественно, и наступление новой эры, нового правления символизирует ритуал зажигания нового огня во всех очагах (подобная церемония существует также у масаи и самбуру в Кении). Однако лишившиеся власти члены возрастной группы, перешедшие в ранг старейших, продолжают оказывать влияние на дела общины. К их советам прислушиваются, они принимают участие в различных ритуалах. Молодежь отстранена от управления и обязана полностью подчиняться старшим, что нередко вызывает недовольство и приводит к конфликтам. Именно члены младшей возрастной группы нередко оказывали сопротивление английским колониальным

властям на местах. В середине 70-х годов во время гражданской войны они присоединились к борцам анянья, а в 1985–1989 гг. вошли в состав Народно-освободительной армии Судана. Это давало им преимущество над правящей возрастной группой Аньва²⁵.

Система возрастных классов, связанные с ними ритуалы, установления, обряды достаточно широко используются политическими деятелями как для мобилизации сторонников, так и для усиления этнического самосознания. Например, краеугольным камнем идентичности для оромо является институт гада, существовавший в прошлом. Чтобы объединить оромо, Фронт освобождения оромо стремится возродить этот институт (в названиях официальных лиц, различной внешней атрибутике и т.д.).

Основной стратегической целью такой политики является создание государства Оромия (в настоящее время в Эфиопии имеется штат Оромо).

В 1988 г. на ассамблее членов этнической группы боран (одно из подразделений оромо) в Гайо (Южная Эфиопия), которая проводится раз в восемь лет, было принято решение о возврате к традиционным ценностям, и прежде всего к системе возрастных классов гада. Таким путем пытались противостоять растущему влиянию сомали, их соседей. Это проявлялось в усилившейся за последние годы исламизации, увеличении числа смешанных браков, проникновении в общество боран сомалийских обычаев и элементов культуры, результатом чего стали территориальные претензии сомали²⁶.

Система гада для боран означает сплочение всей этнической группы против агрессии сомали. Единство боран, наличие возрастных групп рассматриваются как необходимость сохранения мира — *нагаа*, который противопоставляется сомалийскому джихаду. Любопытно, что боран не считают джихад священной войной против неверных, как это трактует ислам, а рассматривают его как проявление жадности сомали и их раздробленности на всех уровнях²⁷.

По мнению некоторых ученых, народы, сохранившие систему возрастных классов, оказали серьезное сопротивление попыткам насаждения ислама²⁸.

Конечно, система возрастных классов не есть что-то застывшее и, как и другие компоненты общественной жизни, подвержена изменениям. Однако едва ли ее можно считать анахронизмом в сегодняшних условиях. Прежде всего, это традиция, часть самобытной культуры того или иного этноса, бережно сохраняемая после многих лет колониального господства. Но, будучи неотъемлемой частью политической трансформации общества, система возрастных классов также подвержена изменениям.

Развитие новых товарно-денежных отношений, рыночной экономики и элементов капитализма приводит ко все большему изменению ситуации даже в отдаленных уголках Африки. Это сказывается и на институте возрастных классов: на смену делению общества по возрасту приходят иные формы стратификации. Воздействие рыночной экономики проявляется иногда в совершенно неожиданной форме. Так, например, у женщин кипсигис в Кении, которые активно включились в товарно-

денежные отношения, появились новые псевдовозрастные группы, называемые *чертонгло*, что в переводе означает «женщины десяти пенсов»²⁹.

Еще одна проблема, анализ которой необходим для понимания современных этнических культур, — существующие и ныне в ряде стран Западной Африки тайные союзы, или тайные религиозно-магические общества. Несмотря на большое число публикаций, нельзя считать этот вопрос достаточно изученным. Это особенно верно, когда речь идет о роли этих структур в современном обществе.

Тайными эти общества называются потому, что значительная часть их деятельности связана с эзотерическими обрядами. Во время обрядов посвящения и других ритуалов демонстрируется связь этих обществ с потусторонним и сверхъестественным. Использование устрашающих масок и одежд, тайна, окружающая все действия посвященных, призваны запугать и подчинить своей воле рядовых общинников.

Возникнув первоначально как важная часть посвяжительных обрядов, целью которой было подготовить молодых людей к самостоятельной жизни, познакомить их с нормами морали и обычаями, тайные общества впоследствии в условиях разложения первобытнообщинных отношений и развития социального неравенства приобрели властно-управленческие функции³⁰.

Тайные общества, или тайные союзы, как в прошлом, так и ныне, весьма различаются между собой. Большой интерес представляет материал по 150 тайным обществам, собранный английским ученым Ф.Бэтт-Томпсоном. Несмотря на то что эта книга издана много лет назад, она не утратила своей значимости. Бэтт-Томпсон попытался дать классификацию тайных союзов³¹. Он разделил их по происхождению на три группы: языческие — наиболее древние; мусульманские — ответвление и видоизменение мусульманских орденов Северной Африки и мусульманско-языческие, возникшие позднее. В свою очередь, языческие общества делятся на религиозно-мистические, демократические и патриотические (в том числе спортивные, танцевальные, военные и др.) и «извращенно-преступные».

Наибольшее распространение получили религиозно-мистические, или, как более принято в российской африканистике, религиозно-магические, тайные общества (мужские и женские). Среди них — мужской союз Поро в Сьерра-Леоне и соседних странах, Эгбо, Огони в Южной Нигерии у ибибио, Огбони в Западной Нигерии у йоруба, Нда у конго и др.

В науке до сих пор продолжаются дискуссии о том, считать ли тайные союзы формой религии или одной из форм общественной организации. По мнению крупнейшего этнографа и религиоведа С.А.Токарева, тайные союзы являются прежде всего общественной организацией, характерной для эпохи разложения общинно-родового строя. Более того, это один из важнейших рычагов ниспровержения материнского рода и установления господства мужчины в семье и обществе. Тайные союзы призваны также защищать интересы нарождающейся верхушки общества. Они являются одной из зародышевых форм примитивной государственной власти³². Но осуществление этой административно-

репрессивной функции было бы невозможно, если бы тайные союзы не выполняли религиозно-магических функций. Система тайных союзов включает почти всегда и везде одни и те же вполне определенные верования и обряды, органически связанные с этой системой. Все это, считает С.А.Токарев, дает право говорить о тайных союзах как о форме религии³³. Конголезский ученый Ж.Оканза утверждает, что могущество тайных обществ в Африке напрямую связано с верой людей в магию, колдовство, сверхъестественные силы³⁴.

В литературе была высказана любопытная точка зрения о сходстве института тайных религиозно-магических обществ и системы возрастных классов. Так, Эсеи Куримото и С.Симонсе считают, что «два института, которым даны этнографами разные наименования, а именно возрастные классы и тайные общества, имеют больше общего, чем можно было предполагать»³⁵. Однако это пока что гипотеза.

Интересные наблюдения о деятельности и роли тайных обществ высказал японский ученый Ичиро Маджима на основании изучения общества Поро в Западной Африке. Он использовал метаэтнический подход к исследуемой проблеме. Тайные общества Поро, существующие среди многих мандеязычных народов, с одной стороны, значительно различаются между собой по своей структуре и функциям, с другой — членство в них не ограничивается лишь одной этнической группой, а представляет собой разветвленную сеть, имеющую межэтнический характер³⁶.

Тайные общества продолжают действовать во многих странах — Нигерии, обоих Конго, Сьерра-Леоне, Гвинее, Либерии, Кот-д'Ивуаре и др. Особенно заметна их роль в сельской местности. Более того, в последние десятилетия значительно возрос к ним интерес в городах среди африканской интеллигенции. Они рассматриваются как достояние культурной традиции прошлого. Наряду с традиционными тайными религиозно-магическими обществами возникают и новые, которые приспосабливаются к новым условиям. Так, у йоруба общество Огбони раскололось на два: Огбони туземное и Реформированное Братство Огбони, в котором соединились традиционные верования и культы с христианством. Его доктрина, обрядность и структура испытали сильное влияние масонства³⁷.

Появился еще один тип тайных обществ — разного рода студенческие тайные общества в университетах. Некоторые из них превратились в полупреступные организации с использованием варварских обрядов.

В истории человечества ареал распространения тайных союзов охватывает Меланезию, Северную Америку и Западную Африку. Пережитки их обнаружены в Полинезии, Китае, в античной Греции, у некоторых народов Кавказа. Это тоже вызывает вопросы, и один из них: если тайные союзы возникли на стадии начавшегося разложения первобытно-общинного строя как симптом и одновременно как орудие этого разложения, то почему их не было в других регионах земного шара?

Данная книга — пятый том серии работ по культуре Африки, подготовленных Сектором национальных и культурных проблем Института Африки РАН³⁸. В ее задачу входит дать характеристику традиционной

этнической культуры. Африка настолько многообразна, что описать культуры всех ее народов не под силу даже большому авторскому коллективу. Проблем, составляющих понятие «этническая культура», также великое множество. Поэтому надо было выбрать наиболее характерные из них и значимые для современного этапа развития африканских стран. Было решено взять для анализа такие проблемы, как роль традиционных вождей, автохтонные верования и культы, тайные религиозно-магические общества, возрастные классы, традиционная система воспитания и образования, семья и брак.

Вне анализа оставался целый ряд важных для характеристики этнической культуры сюжетов: жилище, одежда, пища, орудия труда, нравы и обычаи. Восполнить этот пробел могла лишь этнографическая характеристика наиболее представительных народов.

Выбор этносов для детальной этнографической характеристики определялся необходимостью показать особенности культуры у земледельческих народов (на примере акан), у скотоводческих (на примере фульбе) и у охотников-собирателей (на примере бушменов). Хотя у других народов, живущих в разных странах Африки (кикуйю, амхара, конго, йоруба, игбо и др.), есть немало отличного, тем не менее описание группы акан поможет лучше понять основные особенности культуры всех земледельческих народов. То же относится к скотоводам. Афар, масаи, туареги и другие имеют свои особенности, но у них немало и общих черт. Что же касается охотников-собирателей — разные группы пигмеев в Конго, Камеруне, Уганде, бывшем Заире, ндзоро в Кении, хадзапи, сандаве в Танзании, — все они имеют общие черты, и подробное описание бушменов дает представление о других охотниках и собирателях.

Так, хотя описанные в книге бушмены, в отличие от пигмеев, живут в совершенно других в экологическом отношении районах, различны их исторические судьбы, оказавшие воздействие на их культуру, у них немало общего, а именно такие черты, как чувство коллективизма, сотрудничество, стремление жить в мире и по возможности не вступать в межгрупповые конфликты, не говоря уже о некоторых элементах сходства в охоте, употреблении отравленных стрел, способах сооружения жилищ, пище и др.

Анализ различных сторон традиционной культуры показывает, что эти культуры не являются лишь частью прошлого, а продолжают существовать и развиваться. Это и служит ответом на поставленный в заглавии вопрос.

Помимо сотрудников Института Африки и других российских научных центров в написании монографии приняли участие ученые из Южно-Африканской Республики, Демократической Республики Конго (бывший Заир), Германии.

В книге есть глава «Сакрализация власти царей и вождей в Африке южнее Сахары». Она написана д.и.н. Б.И.Шаревской, видным специалистом по традиционным религиям. Берты Исааковны давно нет с нами, но материал, который мы нашли в ее архиве, не утратил своей значимости, и в знак памяти и признательности мы решили поместить его в нашу монографию.

Главы XXII, XXIII, а также «Вместо введения» написаны д-ром ист. наук проф. Р.Н.Исмагиловой; I — д-ром ист. наук Б.И.Шаревской; II, III, VIII, X — канд. филол. наук Ю.А.Вознесенской; IV, V, XII, XIII, XIX, XX — О.Я.Ивановой; VI — д-ром К.Готшалком (ЮАР); VII — д-ром ист. наук К.П.Калиновской; IX, XI, XVII — Н.Б.Дёминым; XIV — д-ром Ж.-Б.Мураири (Демократическая Республика Конго); XV — д-ром К.Элверт-Кречмер (Германия); XVI, XVIII — канд. ист. наук О.Л.Николаевой; XXI — д-ром ист. наук В.А.Поповым.

¹ Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М., 1989, с. 200.

² L'affirmation de l'identité culturelle et la formation de la conscience nationale dans l'Afrique contemporaine. P., 1981, p. 20.

³ Там же, с. 25.

⁴ Маркарян Э.С. Очерки теории культуры. Ер., 1969.

⁵ Подробнее см.: Арутюнов С.А. Народы и культуры, с. 138–142.

⁶ Griaule M. Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli. P., 1948, p. 93–94.

⁷ Griaule M. Connaissance de l'homme noir. — La Connaissance de l'homme au XX-e siècle. Neuchatel, 1952, p. 156–157.

⁸ Подробнее о традиционных религиях и культах см.: Шаревская Б.И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964; она же. Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986; Токарев С.А. Религии в истории народов мира. М., 1965; он же. Ранние формы религии. М., 1990.

⁹ См. подробнее: Культуры Африки в мировом цивилизационном процессе. М., 1996.

¹⁰ См., например, работы: Токарев С.А. Религии в истории народов мира; он же. Ранние формы религии и др.

¹¹ Токарев С.А. Ранние формы религии, с. 207, 307.

¹² Evans-Pritchard E.E. The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Institutions of a Nilotic People. Oxf., 1940, p. 260.

¹³ Gulliver P.H. The Age-Set Organization of the Jie Tribe. — Journal of the Royal Anthropological Institute. L., 1953, vol. LXXXIII, № 2, p. 165, 167.

¹⁴ Age, Generation and Time. Some Features of East African Age Organization. Eds. P.Baxter and U.Almagor. L., 1978.

¹⁵ Abélès M., Collard Ch. Age, pouvoir et société en Afrique noire. P., 1985.

¹⁶ Age, Generation and Time..., p. 5.

¹⁷ Conflict, Age and Power in North East Africa. Age Systems in Transition. Eds. Eisei Kurimoto and S.Simonse. Oxf., Nairobi, Kampala, Athens, 1998.

¹⁸ Schlee G. Identities in the Move: Clanship and Pastoralism in Northern Kenya. Manchester, 1989.

¹⁹ Githige D.M. The Religious Factor in Mau Mau with Particular Reference to Mau Mau Oats. Master's Thesis. University of Nairobi, 1978.

²⁰ Lonsdale J. The Moral Economy of Mau Mau, Wealth, Poverty and Civic Virtue in Kikuyu Political Thought. — Unhappy Valley: Clan, Class and

State in Colonial Kenya. Eds. B.Berman and J.Lonsdale. L., 1992. Vol. II, p. 345.

²¹ Divide and Rule: State-Sponsored Ethnic Violence in Kenya. — Human Rights Watch/Africa Watch. N. Y., Washington, L., 1993, p. 15–16.

²² *Komma Toru*. Peacemakers, Prophets, Chiefs and Warriors: Age-Set Antagonism as a Factor of Political Change among the Kipsigis of Kenya. — Conflict, Age and Power...

²³ *Kurimoto E.* Resonance of Age-Systems in Southern Sudan. — Conflict, Age and Power..., p. 31.

²⁴ Например, исследователь Ф.Ломодонг Лако — локоя по этническому происхождению: *Lomodong Lako Ph.* Lokoya of Sudan, Culture and Ethnic Government. Nairobi, 1995.

²⁵ *Kurimoto E.* Civil War and Regional Conflicts: The Pari and Their Neighbours in South-Eastern Sudan. — Ethnicity and Conflict in the Horn of Africa. Eds. K.Fukui and J.Markakis. L., 1994, p. 106–109; *Kurimoto E.* Resonance of Age-Systems..., p. 73.

²⁶ *Spencer P.* Age Systems and Modes of Predatory Expansion. — Conflict, Age and Power..., p. 168.

²⁷ Там же, с. 170.

²⁸ *Trimingham J.S.* The Influence of Islam on Africa. L., 1968, p. 40.

²⁹ *Komma Toru*. Peacemakers, Prophets, Chiefs and Warriors: Age-Set Antagonism as a Factor of Political Change among the Kipsigis of Kenya. — Conflict, Age and Power..., p. 204.

³⁰ *Першиц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П.* История первобытного общества. М., 1982, с. 175.

³¹ *Butt-Thompson F.W.* West African Secret Societies, Their Organizations, Officials and Teaching. L., 1929, p. 13–20.

³² См.: *Токарев С.А.* Ранние формы религии, с. 307.

³³ Там же, с. 308.

³⁴ *Оканза Ж.* Африканская действительность в африканской литературе. Этнолитературный очерк. М., 1983, с. 165.

³⁵ Conflict, Age and Power..., p. 4.

³⁶ *Majima Ichiro.* Historical Study on the «Central West Atlantic Region» and the Poro. — Journal of Asian and African Studies. Tokyo, 1997, № 53.

³⁷ *Кочакова Н.Б.* Тайные общества Западной Африки в прошлом и настоящем. — Восток. 1993, № 3, с. 21–22.

³⁸ Африка: культура и общественное развитие. М., 1984; Африка: культурное наследие и современность. М., 1985; Африка: взаимодействие культур. М., 1989; Культуры Африки в мировом цивилизационном процессе. М., 1996.

Часть 1

ТРАДИЦИОННЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ И ИНСТИТУТЫ

Глава 1

САКРАЛИЗАЦИЯ ВЛАСТИ ЦАРЕЙ И ВОЖДЕЙ В АФРИКЕ ЮЖНЕЕ САХАРЫ

Начиная со второй половины XIX в. вопрос о сакрализации власти царей и вождей привлекает к себе пристальное внимание в африканистике. И в наше время этнографы, социологи, философы и историки с разных сторон освещают и разрабатывают эту проблему, привлекая все новый и новый материал, относящийся не только к прошлому народов Африки, но и к современной общественной жизни. Этот живой, не ослабевающий интерес к указанной проблеме находит себе объяснение и оправдание в той значительной роли, которую сакрализация власти играла и продолжает еще играть в быту и культуре африканских народов.

Термины «сакрализация» и «сакральное» имеют в научном религиоведении совершенно определенный смысл, отличный от смысла родственных им по происхождению терминов «святое» и «священное». Последние, хотя и доставшиеся нам от старого религиозного словаря, подверглись ныне переосмыслению и употребляются обычно в демистифицированном значении: мы говорим о «священной родине», о «святой материнской любви» и т.п. Термин «сакральный» (от лат. sacer, по значению близкого латинскому sanctus — «святой», «священный») обозначает «священный» в мистическом, религиозно-магическом, т.е. связанном с верой в сверхъестественное, смысле слова. Богословы и философы-идеалисты немало мудрили и мудрят с терминами «сакральное» и «святое». Для примера достаточно указать донныне пользующийся большим авторитетом труд Рудольфа Отто «Святое»¹. Не имея возможности вдаваться здесь в разбор различных тонких и запутанных дефиниций «сакрального» и «святого», условимся, что под «сакрализацией власти правителей» мы разумеем окружение носителей власти мистическим ореолом, возведение их в ранг сверхъестественных существ, приписывание им сверхчувственных свойств и способностей, установление целого ряда более или менее сложных религиозно-магических обрядов, регламентирующих отношения простых смертных с властителями.

Центральное место в сакрализации правителей занимает представление об особом начале, именуемом мана, которому здесь приходится посвятить несколько слов.

За последние десятилетия в африканистике, а также в религиоведении много внимания уделяется встречающемуся в африканских религиях представлению о некой сверхъестественной, мгновенно действующей, безличной и бессознательной потенции, силе или энергии, которая может пребывать в людях, животных и растениях, в предметах и во всей природе, а также в сверхъестественных существах. По верованиям африканцев, эта сила может быть благотворительной или вредоносной, она может передаваться от одного носителя к другому, от нее зависит жизнь, устойчивость ее временного или вечного носителя. Эта фантастическая «жизненная сила» имеет у разных народов Африки разные названия: *ньяма* — у догон, мандинго и других народов Западного Судана; *эвур* — у фанг Камеруна; *элима* — у народов Северного Конго; *бванга*, *канга* — у луба и других народов банту бассейна Конго и т.п. Всюду с этой силой связывают магические свойства культовых объектов, сверхъестественные способности вождей, колдунов и жрецов, всякую особую удачу в повседневной жизни. Некоторые африканисты (например, патер Пласид Темпельс, М.Гриоль, Э.Смит и др.) готовы усмотреть в этом представлении общую для всех африканских культов и исключительно им свойственную черту, позволяющую говорить о некой единой африканской религии, которую они называют динамизмом, витализмом и пр. Однако при внимательном изучении фактов оказывается, что мы имеем здесь дело с присущим всем религиям представлением, известным в религиоведении под названием *мана*. Введший в науку это понятие этнограф и миссионер Р.Кодрингтон характеризует представление о мане у меланезийцев (из языка которых взято само слово) как невидимой силе, «которая... вызывает все эффекты, превосходящие их (меланезийцев) понятие о правильном течении природы, и присутствует... в духовной части живых людей или в духах умерших и сообщается ими их именам и различным вещам, связанным с ними»². Всякий успех человека есть доказательство, что данный индивид имеет ману: от нее зависит авторитет вождя, удачливость охотника и воина, урожай, благополучие рода или семьи. Это представление о мане в разных вариантах и трансформациях обнаруживается в религиях всех континентов (у североамериканских индейцев, например, под названием *оренда*, *вакан* или *маниту*) и всех стадий развития (в христианстве, например, «благодать»).

Таким образом, сакрализацию власти у народов Африки южнее Сахары можно охарактеризовать как наделение сверхъестественной силой — маной носителей власти в ее традиционных формах, сложившихся до колонизации, и использование власти имущими этого мистического ореола для господства над подчиненными.

История древнего мира и средневековья дает нам множество примеров сакрализации власти. Достаточно назвать обожествление фараона в Древнем Египте, культ императоров в Древнем Риме, папскую теократию в средневековой Европе и т.д. Все это, однако, относится к далекому прошлому. В Азии и в Европе пережитки сакрализации верховной власти даже там, где они еще очень живучи (в Японии, например), теряют свой сверхъестественный характер и превращаются в традиционную

символику, которую господствующие слои общества стараются наполнить националистическим содержанием.

Совсем иную картину мы находим в странах Тропической Африки. Сакрализация власти правителей здесь не достояние архивов и музеев, а живая действительность. Если первые европейские пришельцы застали ее в полном расцвете, то и в наши дни она еще не уходит со сцены. «Сверхъестественный аспект власти африканских правителей всегда приводит в недоумение, а иногда и ставит в тупик европейских чиновников», — читаем мы в одном из наиболее солидных трудов, посвященных традиционным формам правления в Африке южнее Сахары³. Не только колониальные чиновники, но и этнографы часто бывали озадачены, когда приходилось констатировать: «...и под европейским господством местные африканские правители сохраняют свои ритуальные функции еще долго после того, как они утратили большую часть своей светской власти, которую эти функции призваны были освящать»⁴.

В этом явлении нет, вопреки недоумению некоторых этнографов, ничего загадочного. Оно закономерно как отражение в идеологии исторических процессов, имевших место у народов Тропической Африки. Правда, историко-этнографические данные нередко интерпретируются неправильно. Некоторые исследователи пытаются представить сакральный ореол африканских правителей как унаследованное по традиции от родоплеменного строя почитание старейшин, уважение к их опыту. Это не соответствует фактам.

В родоплеменных обществах, в которых еще не было социальной дифференциации, вершителем всех общественных дел являлся совет старейшин. В доколониальный период у бушменов и готтентотов, у ряда племен банту, например гереро, старейшины пользовались авторитетом не только как хранители традиций и опыта минувших поколений, как руководители хозяйства, но и как блюстители культа предков. Были здесь и профессиональные колдуны, ведавшие разными видами магии. И родовые патриархи, и цародеи были наделены в глазах общинников маной (хотя и различного характера). Но ни те ни другие не обладали авторитарной властью над сородичами и не могли использовать приписывавшуюся им ману для господства над общиной, для подчинения себе соплеменников.

Однако уже ко времени вторжения колонизаторов первобытнообщинный строй в его архаических формах сохранился в Африке южнее Сахары лишь у меньшинства населения. У многих народов к этому времени уже достаточно далеко зашло расслоение общины, выделение более знатных и богатых родов, формирование органов светской и духовной власти, стоявших над общей массой единоплеменников. В племенах или союзах племен выделялись вожди и военачальники, которым теперь было нужно усилить и возвысить свою власть, подчинить себе своих конкурентов в лице старейшин и колдунов. Они выступают теперь в роли обладателей наиболее сильной маны, необходимой для магического воздействия на природу и общения с духами предков.

По мере углубления социальной дифференциации в родоплеменной общине усиливается борьба между разными носителями сакрального

авторитета, принимающая порой очень острую форму. Так, например, прославленный зулусский вождь Чака (умер в 1828 г.), объединивший всю страну в упорной борьбе против европейских захватчиков, изгнал всех колдунов, вызывавших дождь, и закрепил за собой всю магию погоды. У зулусов, как и у других африканских народов, стоявших на грани образования государства, вождь был сакральной фигурой. Ему приписывалась сверхъестественная способность, с его маной связывалось благополучие страны, многодетность его подданных, плодородие их земель и плодovitость скота. С образованием государственного правления вождь — теперь уже царь — монополизировал использование магических приемов, взяв на себя вызывание дождя, освящение первинков урожая и даже «исцеление» больных различными снадобьями. Колдуны-знахари обязаны были сообщать ему рецептуру своих «лекарств». Эта борьба за сакральное превосходство была отражением в религии борьбы за захват власти; присвоение главой светской власти функций верховного жреца и наделение его даже сверхъестественным могуществом были отражением в идеологии процесса формирования раннего государства.

Любопытные пережитки подобного положения можно было наблюдать еще в 40-х годах XIX в. Страну одного из народов южных банту — ловеду, обитающих на северо-востоке Трансвааля, называли «государством королевы дождя». Во главе страны ловеду номинально стояла царица Муджаджи III, которая слыла могущественной чародейкой, повелевающей стихиями, особенно дождем, в котором так нуждается население Юго-Восточной Африки. Каждый год царица в торжественной ритуальной церемонии «устанавливала погоду» перед началом сельскохозяйственных работ. Состояние погоды считалось неразрывно связанным с состоянием самой царицы. Так, сильная засуха 1938 г. приписывалась тому обстоятельству, что Муджаджи была огорчена семейными неурядицами и находилась в душевном расстройстве.

Если в родоплеменных обществах старейшин рассматривали как членов общины, лишь немногим отличающихся от остальных, то в африканских ранних государствах царь возвышался над всей массой своих подданных, считался находящимся под непосредственным покровительством главного бога пантеона или даже сам почитался как бог. В обожествлении царской власти получила отражение та огромная дистанция, которая образовалась между царем и его подданными. Для царя уже никакие обычаи и законы, обязательные для простых смертных, не были действительны. Это нашло выражение в ряде причудливых и уродливых обычаев, связанных с сакрализацией царской власти. Для примера можно взять пресловутую иорогамию, «сакральный брак». Если для всех смертных в африканских обществах инцест (кровосмешение) считался преступлением, каравшимся смертью, то царь в ряде африканских государств был обязан при вступлении на престол сочетаться «сакральным браком» с одной из своих сестер (обычно сводных) или даже с матерью-царицей.

Обожествление царей типично в той или иной мере и форме для всех африканских государств, как, впрочем, и для большинства ранних госу-

дарств на других континентах. Царь земной являлся воплощением «царя небесного», который всюду представляет собой фантастический образ либо обожествленного первопредка царского рода, либо какого-нибудь божества природы. Такие божества возглавляли политеистические пантеоны, пришедшие на смену безликим пандемониумам, сонмам духов родоплеменных обществ.

В государствах бассейна р. Конго — Конго, Лунда и еще более в государствах Межозерья — Буганда, Анколе, Буньоро и др. царь был одновременно и первосвященником. Стоя над иерархией жречества, служившего в храмах многочисленных богов, цари совершали в особо торжественных случаях наиболее важные религиозные церемонии. Считалось, что цари находятся под покровительством главных богов. Духи умерших царей были окружены культом, как настоящие боги: им возводили храмы, обслуживаемые жречеством, к ним обращались как к оракулу (голос умершего царя имитировал специально подготовленный жрец-медиум).

Наивысшего развития достигло обожествление царей в государствах Западной Африки — Ашанти (на территории нынешней Ганы), Бенине и у йоруба (Нигерия). В царстве йоруба Ойо царь считался потомком и воплощением бога грозы Шанго. На годовой ритуальной церемонии царь представлял божество неба, а его первый сановник — божество земли. В царстве эдо, в Бенине, царь представлялся прямым потомком божества плодородия Оудуа, поэтому ему приписывали управление погодой и воздействие на урожай.

В государстве Ашанти верховный правитель — *асантехене* и его мать обожествлялись при жизни. Душа асантехене — *окра* — это как бы частица солнца, воплощающаяся в правящем царе; после смерти правителя его *окра* якобы воссоединяется с солнцем. Аналогичное представление связывало мать асантехене с луной, именно ей приписывалась способность вызывания дождя в нужное время года, а поэтому и обеспечение урожаем. В традиционной религии ашанти большое место занимал культ *манов*: каждый род находился под покровительством духов своих предков. Но духи предков асантехене считались покровителями всей страны, заботящимися обо всем народе. Поэтому вся правящая династия почиталась божественной. Сакрализация власти правителей была связана с представлением, что цари и верховные жрецы обладали особенно сильной маной, а их фетиши считались более могущественными, чем мана и фетиши патриархов и младших вождей. Этой мане приписывался амбивалентный, т.е. двойственно-противоречивый характер. От нее ожидали благодатного, спасительного, исцеляющего эффекта, но в некоторых случаях ее считали способной причинить вред и даже оказаться губительной. Вот почему личность царя окружалась множеством табу, ритуальных запретов; воцарение и смерть правителя обставлялись сложными, пышными и жестокими обрядами, а действенность его маны проверялась различными способами.

В государстве Лунда (бассейн р. Конго), например, верховный правитель Муато-ямва и его соправительница Лукокеша, «мать народа», считались наделенными божественной маной, столь сильной, что она

представлялась опасной для всего окружающего. Этих обожествленных правителей носили, чтобы их прикосновение к земле не обесплодило почву, а простым смертным вообще запрещалось смотреть на них.

У шиллук Верхнего Нила каждый правящий царь считался воплощением Ньяканга, мифического предка шиллукских царей. Так как со здоровьем и физической силой царя связывалось благополучие всего народа, то при первых же проявлениях старости или немощи царя обрекали на насильственную смерть: любой из членов царского рода имел право напасть на царя и, в случае неспособности последнего защитить себя, умертвить его, чтобы занять его место. Ритуал этот относится к далекому прошлому; в начале XX в. остался только обычай, запрещающий царю спать ночью: ведь в прошлом царю приходилось бодрствовать по ночам, чтобы уберечься от нападений.

В некоторых государствах мана царя проверялась не путем борьбы и испытания физических сил, а посредством гадания, подобно тому как в древней Спарте жрецы-эфоры каждые девять лет выходили в ясную ночь смотреть на небо, чтобы, в случае если им довелось бы увидеть падающую звезду, сообщить, что мощь царя ослабела и он должен быть низложен.

В государстве Буньоро (Уганда) обряд ритуального умерщвления царя существовал в форме, напоминавшей известный древнеавилонский праздник Загмук, на котором вместо царя убивали преступника; последнему на пять дней перед этим предоставляли права и привилегии правителя. Каждый год правящий царь ньоро в день смерти своего отца назначал какого-нибудь простого крестьянина на роль «заместителя» умершего царя-отца. В течение семи-восьми дней ему даровались царские привилегии, вплоть до права жить с вдовами покойного. «Заместитель» умершего царя-отца благословлял живого правителя и весь народ, сам принимал дары и одарял, кого хотел. На восьмой день злополучного крестьянина убивали на могиле покойного царя, чтобы таким путем нейтрализовать возможное ослабление сил у живого правителя, что грозило бы гибелью стране и народу.

Во всех государствах Тропической Африки существовал сложный церемониал, предназначавшийся для возвеличения персоны царя, внедрения в сознание подданных мистического трепета перед его особой. В этом направлении особенно сильно действовала целая система религиозных запретов, оберегавших подданных от общения с царями: даже смотреть на них считалось опасным. При появлении царя подданные склонялись до земли или простирались ниц, а у некоторых народов обязаны были отворачиваться от царя, даже становиться спиной к нему. Предметам, окружавшим царя, его регалиям, одежде и утвари тоже приписывалась сверхъестественная сила. Царские барабаны, жезлы, троны, зонты, носилки рассматривались как фетиши и пользовались особым почитанием, прикосновение к ним считалось опасным. Особенно прославился культ ритуального трона царей ашанти — так называемого золотого стула, деревянного трона — скамеечки, украшенной резьбой и аппликациями из золотых пластинок. Считалось, что этот предмет воплощает душу народа ашанти, и, чтобы эта душа не отдели-

лась от него, к трону были приделаны золотые оковы, как бы удерживавшие душу при троне. Этому фетишу приписывалась столь большая сверхъестественная сила, что даже цари не сидели на нем; только во время коронации верховного правителя *асантехене* поднимали над «золотым стулом» и опускали на мгновение так, чтобы он лишь прикоснулся к сиденью, а затем скамеечку быстро уносили. Аналогичный трон, но только серебряный, принадлежал матери *асантехене*. В период борьбы ашанти с британскими колонизаторами английский резидент, стремясь завладеть государственной святыней ашанти и тем самым сломить их сопротивление, требовал, чтобы ему выдали «золотой стул». Он кричал: «Где же ваш золотой стул, почему я не сижу еще на нем?!» Такое кощунство, разумеется, только возбуждало еще большую ненависть к захватчикам.

Впоследствии колониальные чиновники не без помощи этнографов поняли, что им невыгодно задевать религиозные чувства африканцев. Политикой так называемого косвенного управления и восстановления в 1926 г. «королевства Ашанти», фактически марионеточного, английские колониальные власти добились привлечения на свою сторону высшей знати ашанти. В знак своего примирения с колониальными властями царица-мать послала английской королеве специально для нее изготовленный «серебряный стул».

Этнографы и социологи немало ломали голову над объяснением сакрализации власти в Африке южнее Сахары.

В современной этнографической литературе имеется ряд трудов, коллективных и монографических, которые посвящены специально типологии форм сакрализации власти в Африке южнее Сахары и каталогизации ее атрибутов, т.е. связанных с нею фетишей, регалий и ритуальных установлений. Для примера можно указать из более старых обстоятельную монографию шведского африканиста Т.Ирстама «Царь Уганды»⁵, цитировавшийся выше сборник под ред. М.Фортеза и Э.Эванс-Притчарда «Африканские политические системы», монографию К.Диттмера «Сакральные правители гурунси в районе Верхней Вольты»⁶ и сборник, изданный Институтом социологии в Брюсселе, «Власть и сакральное», в котором основное место занимают две статьи африканиста Г.Л. де Хёша о «сакральной природе» власти у народов Африки⁷. Некоторые из ученых, сторонники теории миграционизма, пытались найти объяснение сакрализации власти в Африке в воздействии различных чужеземных культур и цивилизаций. Опираясь на сходство отдельных представлений и обрядов у африканцев и народов других континентов, они выдвигали предположение, что на процесс возникновения африканских государств оказали свое влияние занесенные извне элементы культур Средиземноморья, Древнего Египта или Переднего Востока, носителями которых считали хамитов. Несостоятельность миграционистских теорий ныне окончательно выявлена обильным историческим и этнографическим материалом, позволяющим проследить автохтонность африканских религий вообще и сакрализации власти в частности. Что же касается отдельных черт сходства в культах африканцев и других народов мира, то они объясняются большей частью не заимствованиями (за исключением

некоторых случаев, действительно имевших место), а вполне закономерной, социально обусловленной конвергенцией, как и во всех сферах материальной и духовной культуры человечества.

Другое объяснение выдвигали представители теории сакрального происхождения власти. И так как сакрализация царей и правителей была представлена в государствах Ашанти, Бенин, Буганда (и вообще в Африке южнее Сахары) особенно ярко, то именно здесь черпали исторический и этнографический материал для попыток обоснования этой теории ее основные сторонники, в первую очередь Дж.Фрэзер⁸. Согласно данной концепции, власть царей и вождей представляет эволюцию авторитета колдунов; цари и вожди являются наследниками и преемниками магов. По Фрэзеру, колдуны, используя веру народа в их магические способности и силу, захватили реальную власть в обществе и сделались вождями и царями, совмещающими в себе светских и духовных властителей. Эта теория, как и другие идеалистические концепции, ставит факты с ног на голову. В исторической действительности процесс сакрализации власти шел в обратном порядке. Не власть вождей и царей обязана своим происхождением их сакрализации, а наоборот, сакрализация вождей и царей уходит своими корнями в расслоение общества, в выделение господствующей эксплуататорской верхушки, которая захватывает власть над остальной частью общества. В раннем государстве к бессилию человека перед природой присоединяется бессилие рядовой массы людей перед двойным социальным гнетом, политическим и экономическим. Этот процесс находит свое отражение в том, что носители власти окружаются сверхъестественным ореолом; радикально перестраивается вся идеология. Отношения господства и подчинения переносятся в потусторонний мир. В африканских культурах, как и во всех религиях мира, теснейшая связь между порядками в «царствах земных» и в «царстве небесном» выступает с такой убедительной закономерностью, что даже далекие от материализма и атеизма исследователи вынуждены признать, что без божественных царей не было бы и богов.

В сакрализации вождей и царей особенно отчетливо проявляется значительная роль, какую всегда играли и продолжают играть религиозные представления и их обратное воздействие на жизнь народных масс. Разумеется, с уничтожением суверенных государств при колонизации Африки культ божественных монархов потерял свой былой помпезный характер. Однако сакрализация правителей вплоть до вождей племен и феодалов бытует в Африке и ныне.

Некоторые этнографы, особенно представители так называемой функциональной школы, пытаются идеализировать сакрализацию вождей и царей в Африке. Они утверждают, что это автохтонная традиция, которая связана с существованием выработавших ее народов.

Конечно, традиция, обусловленная отсталым и уходящим из жизни общественным строем, обречена на постепенное отмирание. Но традиции, как показывает история, сами по себе не отмирают. Сакрализация вождей и царей — это не только тема исторических или этнографических исследований, но и актуальная социально-политическая проблема, разрешение которой потребует немало усилий и политической мудрости.

- ¹ *Otto R.* Das Heilige. Breslau, 1917.
- ² *Codrington R.* The Melanesians. Oxf., 1891, p. 191.
- ³ African Political Systems. Eds. M.Fortes and E.E.Evans-Pritchard. L., 1941, p. 19.
- ⁴ Там же, с. 21.
- ⁵ *Irsam T.* The King of Ganda. Studies in the Sacral Kingship in Africa. Stockholm, 1944.
- ⁶ *Dittmer K.* Die sacralen Hauptlinge der Gurunsi in Obervolta-Gebiet Westafrika. Hamburg, 1961.
- ⁷ См.: Le pouvoir et le sacré. Bruxelles, 1962.
- ⁸ *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. Вып. 1. М.-Л., 1931, с. 60-63; *Frazer J.G.* The Magic Art and the Evolution of Kings. Vol. 1-2. L., 1911; он же. The Magical Origin of Kings. L., 1920.

Глава II

РОЛЬ ТРАДИЦИОННЫХ ИНСТИТУТОВ ВЛАСТИ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ НИГЕРИИ

Традиционные социально-политические и культурные институты, до сих пор существующие в Нигерии, продолжают играть заметную роль в общественно-политической жизни этого крупнейшего западноафриканского государства с ярко выраженной этнорелигиозной и социальной неоднородностью, долгие годы развивавшегося в условиях авторитарных военных режимов. Наиболее значимым элементом автохтонных политических структур является институт традиционных правителей.

Следует подчеркнуть, что на территории современной Нигерии роль и функции традиционных правителей не были единообразны и значительно отличались в зависимости от типа политической культуры тех или иных регионов страны, составлявших в прошлом самостоятельные государственные или этнополитические образования.

В Нигерии выделяются три географических региона, в доколониальную эпоху находившиеся на разных уровнях социально-политического развития и отличавшиеся типами традиционных институтов власти, — Север, Запад и Восток, с некоторыми вариациями как внутри, так и между данными регионами.

Наиболее централизованными автократическими государственными образованиями были хауса-фульбские эмираты Северной Нигерии, во главе которых стояли эмиры, обладавшие сильной законодательной, судебной и исполнительной властью. На более низких уровнях (в городах и деревнях) правила *саракуна* (в переводе с языка хауса «правители»), в подчинении которых находились все *талакава* («крестьяне»).

Эмир являлся религиозно-политическим главой населения и правил, по существу, самодержавно, не будучи ни перед кем подотчетным¹. Такой порядок вещей был канонизирован исламом. Хотя ислам по сути является чужеземной для Тропической Африки религией, тем не менее начиная с VII в. он настолько глубоко проник в традиционные общества Северной Нигерии, что, без сомнения, воспринимается как традиционная местная религия.

Традиционное общество Западного региона также характеризовалось сильной централизованной властью правителей, однако не столь неограниченной, как на Севере. Сакрализованные правители городов-государств йоруба (*оба*, *бале* и др.) выбирались вождями общин из

числа определенных родов, главы которых обладали значительным политическим весом и активно участвовали в управлении, являясь членами городского совета, куда также входили представители тайных обществ и богатые влиятельные лица. На провинциальном уровне вплоть до деревни каждый вождь опирался на совет и в какой-то степени зависел от него.

Наименее централизованными были традиционные общества Восточной Нигерии, подавляющее большинство народов которой (в том числе и самый крупный из них — игбо) не имели института традиционных правителей, за исключением областей Онитши и Арочокву. Высшим уровнем политической организации было селение или группа селений, где все важные вопросы решались на сходах жителей, а окончательное решение принималось старейшинами². Социальный статус и политическое положение отцов не наследовались детьми, которые должны были сами зарабатывать свой авторитет и положение. Этим, в частности, объясняется высокая адаптивная способность современных игбо, их готовность к новациям и переменам³.

Изучение различных африканских обществ показывает, что африканцы, как и многие другие народы, воспринимали власть как дар сверхъестественного происхождения, поэтому всегда инаугурация сопровождалась специальными ритуалами и жертвоприношениями. С такой концепцией власти — как дара богов — само правление предполагало быть пожизненным. Любое событие, приводившее к потере власти, рассматривалось как проявление недовольства богов и духов предков. Таким образом, традиционные африканские общества «воспринимали своих правителей как конечную и священную вершину существующей системы управления, как олицетворение традиционных ценностей и обычаев»⁴.

Традиционные правители воплощали в своем лице законодательную, судебную и исполнительную власть: они фактически распоряжались жизнью и смертью членов общины. Традиционные правители следили за поддержанием мира и порядка в пределах своих общин, осуществляли правосудие, мобилизовывали население на выполнение совместных общественных работ, возглавляли многочисленные религиозные празднества и церемонии. Так как африканские религии неразрывно связаны с культурой и повседневной жизнью африканцев, то фактически традиционные правители являлись и религиозными правителями, осуществляя духовное руководство общиной.

Сила и авторитет традиционных правителей были тем фактором, который побудил британскую колониальную администрацию использовать этот институт для успешного управления завоеванными территориями. Но именно в колониальную эпоху традиционные структуры претерпели значительные изменения. Этому способствовал ряд обстоятельств: создание новой политической карты Африки без учета границ существовавших государственных образований и границ расселения этносов, распространение христианства, развитие западного образования, урбанизация, зарождение товарно-денежных отношений.

Помимо объективных причин существенное влияние на изменение места и роли традиционных правителей оказали реформы местного

управления, проведенные британской администрацией. Суть их сводилась к тому, что традиционные власти как суверенные правители были лишены основных прерогатив, которые перешли к английскому генерал-губернатору. Традиционная власть в большинстве случаев потеряла сакральный и наследственный характер, став назначаемой и полностью зависимой от расположения колониальной администрации. Были изменены и функции традиционной власти, которые контролировались министерством колоний. Так, были значительно урезаны права традиционных правителей в области налогообложения и тем самым сокращены источники их доходов: право отчуждать землю по своему усмотрению, право иметь собственные вооруженные силы и др. Взамен иерархии правителей различных рангов и титулов вводилась унифицированная колониальная система подчинения, включавшая в себя только часть местных правителей, так называемых «признанных вождей», чей статус был одобрен англичанами. «В интересах колониального управления было выгодно иметь дело с немногими „сильными вождями“, которые доносили бы приказы колониальной администрации до народа, по возможности игнорируя традиции общинной демократии и минуя обсуждение этих приказов на промежуточных советах вождей и старейшин»⁵.

В последнее десятилетие существования колоний, в 1950-е годы, вместо системы «туземной власти» (Native Authority) был введен принцип выборного и представительного управления, в значительной степени лишивший традиционных правителей их главных административных функций. Фактическое руководство местными делами британская администрация передавала выборным представителям через районные, окружные и местные советы. Традиционные вожди входили в эти советы, но их число в них было ограничено, хотя почетные посты председателей советов сохранялись за вождями.

Еще одним фактором, оказавшим в этот период влияние на уменьшение роли и престижа традиционных правителей, явилось широкое распространение христианства, которое оказало дезинтегрирующее воздействие на местные африканские культуры, тесно связанные с традиционными религиями. Обращение африканцев к христианству объективно ослабляло влияние традиционных правителей и традиционных ценностей на членов общины. К тому же и переход части самих традиционных правителей в христианство, часто по политическим соображениям, также ослаблял институт вождества.

Таким образом, ко времени получения независимости традиционные политические структуры претерпели существенные изменения, которые привели к уменьшению влияния и престижа традиционных правителей и выходу на общественно-политическую сцену новой, нарождающейся нетрадиционной элиты, нередко имеющей западное образование, получившей некоторый опыт управления и стремящейся закрепить его в новых условиях независимого развития.

Первые годы политической независимости характеризовались борьбой новой элиты за устранение традиционных верхов из управления. Однако новые правительства были вынуждены считаться с тем, что традиционные структуры имели обширную социальную, политическую и

культурную базу — общинное крестьянство и городские низы, для которых вождь был и остается связующим звеном с предками, священным источником благоденствия и процветания своего народа. Поэтому в повседневной жизни высшей инстанцией по-прежнему были традиционные правители, которые часто определяли и политическую ориентацию своих общин.

Менее всего изменилась ситуация в Северной Нигерии. Традиционная политическая система продолжала здесь действовать и после получения независимости. Эмиры и вожди (*саракуна*) занимали доминирующее положение как в центральных органах управления, так и на местах. Они имели более 60% мест в парламенте Северного региона и 74% — в районных советах. Лишь с конца 1962 г. начал действовать порядок, в соответствии с которым половина членов местных советов должна была быть избираемой⁶. Традиционные правители эмиратов, сохранившие контроль за местным управлением в своих руках, усиленно сопротивлялись принципу избираемости состава советов и установлению контроля со стороны региональных властей. Но даже и выборные члены администрации долгое время во многом зависели от эмиров, которые в большинстве случаев обеспечивали избрание нужных кандидатов.

Кроме того, многие министры и другие высокопоставленные чиновники, которые не принадлежали к привилегированным феодально-аристократическим родам, чувствовали себя подданными эмиров и продолжали соблюдать соответствующий традиционный этикет по отношению к ним⁷.

Уже во время Первой республики (1960–1966) наметилась явная тенденция со стороны многих политических деятелей к получению традиционных титулов различного ранга, которые возвышали бы их в традиционной иерархии, придавая в глазах народа «истинную» легальность их власти. Так, Ахмаду Белло, первый премьер-министр Северной Нигерии, придя к должности, сразу же стал претендовать и на роль духовного главы мусульман. Получив титул Сардауны Сокото, он таким образом утвердил свои высокие полномочия и по всем нормам традиционного общества стал незыблемым авторитетом среди всех мусульман Нигерии.

В Западной и Восточной Нигерии, традиционная политическая система которых претерпела в период колониализма гораздо более существенные изменения по сравнению с Севером, бюрократическая прослойка, включавшая значительную часть новой выборной элиты, преобладала на всех уровнях власти. И хотя вожди еще участвовали в работе законодательных органов, а при парламентах существовали палаты вождей, они постепенно становились не более чем церемониальным учреждением и вскоре после прихода к власти военных в 1966 г. были распущены. То же произошло и с советами вождей на местах.

Следующим шагом на пути ограничения участия традиционных правителей в политическом процессе явилась реформа местного управления в 1976 г. В соответствии с этой реформой управление на местном уровне переходило от традиционных правителей и их советов исключительно к советам местного управления, три четверти членов которых должны были избираться демократическим путем.

Однако правительство не могло полностью игнорировать традиционных вождей, и поэтому традиционные советы или советы эмиратов (в Северной Нигерии), которые существовали при каждом местном правительстве, были наделены следующими функциями:

- формулировать общие предложения в качестве рекомендаций местному правительству;

- координировать свою деятельность с деятельностью районных советов посредством обсуждения проблем, стоящих перед ними, давать рекомендации и общее направление деятельности;

- участвовать в совместном обсуждении и координации планов развития;

- совместно с районными советами определять размеры налогообложения для своих территорий. Оказывать помощь в сборе налогов, что являлось обычной практикой;

- проводить религиозные мероприятия;

- поддерживать искусство и культуру;

- контролировать присуждение традиционных титулов и должностей, кроме тех случаев, когда это является исключительной прерогативой эмира или верховного вождя. В этих случаях функции традиционного совета носят рекомендательный характер;

- вести дела, относящиеся к нормам обычного права, включая земельные;

- совместно с местным правительством представлять общее мнение центральному правительству или любой другой организации;

- принимать участие в обсуждении и выработке общего мнения для представления правительству по поводу дел, имеющих особое значение для данного эмирата или подопечной территории, а также по запросу правительства или другой организации⁸.

Как видно из перечисленного выше, традиционные правители и на местном уровне были лишены функций, в соответствии с которыми они могли непосредственно влиять на принятие решений во всех трех областях: законодательной, судебной и исполнительной. Их роль сводилась к совещательной и церемониальной.

Традиционный совет утверждался губернатором и включал: верховного традиционного правителя, который являлся президентом совета, а в случаях, когда в районе имелось два верховных вождя и более, президентство осуществлялось по очередности; остальных носителей традиционных титулов; председателя местного совета, а в случае двух и более местных советов — председателя всех советов данной территории; нескольких представителей по усмотрению губернатора, которые более широко могли бы представлять интересы данного района.

В 1979 г. в Нигерии была принята Конституция, в которой функции традиционных правителей в сфере управления по-прежнему имели сугубо совещательный и рекомендательный характер.

Тем не менее вся современная история Нигерии показывает, что успешное претворение в жизнь той или иной правительственной программы находилось в прямой зависимости от ее поддержки вождями, которые оказывали непосредственное влияние на население, в основном

плохо ориентировавшееся в политике и прямо следовавшее указке традиционного правителя, будь то деревенский староста, старейшина квартала, оба или эмир. Недаром в наиболее трудные, кризисные моменты политические деятели постоянно обращались и обращаются за помощью к традиционным правителям, которые играют значительную роль в урегулировании этнических и этноконфессиональных конфликтов, периодически возникающих в различных областях страны.

Следует отметить, что и сами традиционные правители претерпели значительную трансформацию и часто уже не являются символом отсталости и патриархальности. Многие из них — высокообразованные люди, имеющие «гражданскую» профессию. Так, в Нигерии оба Лагоса в 80-е годы был фармакологом, эмир Кано — дипломатом; ова народа иджеша имел высшее экономическое образование, был издателем до того, как стал традиционным правителем; оба Бенина, получивший высшее образование, служил постоянным секретарем в федеральном правительстве⁹.

Стремясь идти в ногу со временем и приспосабливаясь к современным условиям, многие вожди, исполняя традиционные ритуальные и церемониальные обязанности, в то же время отправляют христианские или мусульманские обряды, привлекая таким образом на свою сторону больше подданных. Многие из них превратили землю, в пользовании которой они имели привилегии, в личную собственность и приспособили ее к целям личного обогащения. Есть множество примеров, когда традиционные правители активно участвуют в бизнесе, являются предпринимателями, президентами банков, руководителями коммерческих структур и т.п.

Поэтому вполне понятна неудовлетворенность традиционных верхов своим ограниченным участием в политических процессах и совещательной ролью при решении важных государственных задач как на федеральном, так и на местном уровне. Так, султан Сокото Ибрахим Дасуки, один из наиболее влиятельных представителей традиционных верхов, неоднократно выражал сожаление по этому поводу: «Я придерживаюсь мнения, что сделана большая ошибка при выработке Конституции (1979 г.), так как наши традиционные правители, которые, несомненно, могут быть использованы для участия в социальном, экономическом и политическом развитии Нигерии, были отстранены... Благодаря уважению, которым они пользуются среди своих подданных, традиционные вожди в полной мере являются арбитрами, с какими бы сложными проблемами им ни приходилось сталкиваться»¹⁰. Многие верховные правители, говоря о своей роли в управлении страной, сравнивали себя с «беззубым бульдогом, который лает, но не может кусать»¹¹.

Своей основной задачей традиционные верхи считают достижение конституционного закрепления фактического права на участие в управлении страной. Результатом нескольких совещаний и конференций традиционных правителей явился, в частности, меморандум, который нигерийские оба штатов Огун, Ойо, Оndo и Лагоса направили Ибрагиму Бабангиде, бывшему в то время президентом¹². В этом документе они обосновывали необходимость пересмотра тех положений конституции, которые касались деятельности традиционных правителей. Кроме того,

они предлагали создать Совет верховных правителей (Council of Paramount Rulers), куда бы входили не просто вожди, а традиционные верховные правители, с тем чтобы от имени традиционной власти выражать свое мнение в высших законодательных и исполнительных органах государства (по аналогии с положениями о верховных правителях действовавшей в то время Конституции Замбии).

Тем не менее многие политические и государственные деятели считали и считают, что наделение исполнительной и законодательной властью неизбираемых представителей народа (каковыми и являются традиционные правители) противоречит демократическим принципам государственности, основам парламентской модели, к которой стремится большинство африканских государств. Этим объясняется и тот факт, что при выработке проекта следующей Конституции Нигерии (несмотря на то что к работе в Конституционной ассамблее были привлечены традиционные правители) не прошли формулировки, законодательно закрепляющие права традиционных правителей на участие в управлении страной на всех уровнях власти.

В соответствии с Конституцией 1989 г. (гл. VI, ч. II, ст. 195), традиционные правители представлены на уровне штата Советом вождей штата (State Council of Chiefs)¹³, функции которого сводятся к следующему:

«Совет имеет право давать рекомендации губернатору по вопросам, относящимся к обычному праву или культуре, внутриобщинных отношений и традиционного управления.

Совет также имеет право по мере необходимости давать рекомендации губернатору по поводу поддержания общественного порядка в штате или какой-либо его части и других вопросов по поручению губернатора»¹⁴.

Однако сразу следует подчеркнуть, что законом вовсе не предусмотрено, чтобы президент или губернатор в обязательном порядке совещались с Советом вождей, т.е. вполне возможна ситуация, когда губернатор не принимает во внимание мнение Совета штата и Совета вождей.

Аналогичным образом Конституция регламентирует функции традиционных правителей и на местном уровне (разд. 4, ч. II), которые включают:

- общие рекомендации местному совету;
- рекомендации местному совету по предложенным планам развития;
- помощь в сборе налогов, если необходимо;
- рекомендации по делам религии;
- рекомендации по вопросам вождества и присуждения традиционных титулов и должностей на основе закона штата;
- участие в выработке и предоставлении любой организации общего мнения по поводу наиболее важных для района проблем в целом или по запросу правительства или другой организации;
- помощь в мобилизации людских и материальных ресурсов для самообеспечения общины, увеличения ее благосостояния;
- некоторые другие функции по просьбе местного совета¹⁵.

Отдельный, заключительный пункт этого раздела гласит: «Ничто в данном разделе не должно быть истолковано как предоставление Тра-

диционному Совету исполнительных, законодательных и судебных полномочий»¹⁶.

Таким образом, и новая конституция ничего не изменила в официальных полномочиях традиционных правителей. В этом, собственно, и заключается двойственность их положения в современной Нигерии: с одной стороны, отсутствие законных рычагов власти, с другой — усиление реального влияния (особенно с конца 80-х годов) во всех сферах политической, социальной и духовной жизни.

При этом среди деловых и политических кругов наметилась явная тенденция к закреплению своего положения в обществе путем приобретения традиционных титулов. Ведь присвоение высокого традиционного титула не просто дань уважения. Будучи своеобразной мерой общественного признания, он означает вхождение в элиту общества. Его обладатель имеет больше перспектив преуспеть в своей сфере за счет более широких возможностей для установления контактов на самом высоком уровне, надежной опоры на тот конкретный регион или этнос, чей титул он носит. В значительной степени это касается политической деятельности, где традиционный титул гарантированно обеспечивает голоса определенной части избирателей, способствует росту авторитета и влияния.

Усиление роли традиционных верхов особенно наглядно проявляется на Севере, где этот институт всегда имел особое значение, более весомое, чем в южных регионах, что обусловлено тесным переплетением традиционной и религиозной властей. При этом следует отметить, что если ранее теократия халифата Сокото распространяла свое влияние в основном лишь на Северный регион страны, то по мере расширения этнорегиональной базы ислама, в частности его укрепления на территории йоруба, соответствующим образом расширяется и влияние традиционной северной элиты.

Этому способствовал и целый ряд назначений на высшие посты в традиционной политической иерархии Севера. В марте 1990 г. состоялась торжественная коронация султана Сокото Ибрахима Дасуки, на которой присутствовало множество влиятельных лиц страны, включая бывших президентов, министров, губернаторов штатов, а также традиционных правителей из всех регионов страны (подобная церемония была проведена впервые за последние полвека). В приветствии, poslanном тогдашним президентом И. Бабангидой, говорилось, в частности, о той большой роли, которая отведена султану в выполнении переходной программы правительства, а также о том, что «правительство продолжит нормальное взаимовыгодное общение с традиционными правителями страны и будет в любое время готово выслушать их мудрый совет»¹⁷.

Вслед за этим событием последовали еще два высоких назначения, которые, несомненно, также способствовали укреплению института традиционного правления Севера. В ноябре 1991 г. секретарю действовавшего в то время федеративного правительства А.Мухаммаду был присвоен традиционный титул Вазири Джама'а, а министр финансов и экономики А.Альхаджи был возведен в ранг Сардауны Сокото¹⁸.

А.Мухаммад являлся одной из основных фигур в нигерийском руководстве. Хауса по этнической принадлежности, он имел давние хорошие отношения и с народами, населяющими Средний пояс (прежде всего со столь влиятельным из них, как тив), а сеть его связей охватывала все регионы страны.

Должность Сардауны Сокото оставалась свободной в течение 25 лет после того, как в ходе военного переворота 1966 г. был убит последний ее обладатель — Ахмаду Белло, пользовавшийся огромным авторитетом. Поэтому присуждение этого титула А.Альхаджи, выходцу из королевской семьи Сокото, выделялось в ряду других аналогичных событий, имея большое символическое и политическое значение. Этот титул как бы «канонизировал» его носителя, превращая практически в незыблемый авторитет.

Все эти события еще раз показали, что халифат Сокото — это не просто традиционно-феодальный институт прошлого, но и важный фактор нынешней политической жизни страны. Его значение не ограничивается лишь мусульманским сообществом Нигерии, а этот фактор непосредственно влияет на взаимоотношения администрации с традиционными правителями в целом, которые нередко служат надежным каналом для общения с массами, обеспечивая в определенной степени внутриполитическую стабильность. Вместе с тем институт традиционных правителей, сама его природа, в определенной степени тормозит процессы политической модернизации, переход к современным демократическим формам правления.

Это наглядно продемонстрировали события 90-х годов, когда все усилия, направленные на переход Нигерии от военно-авторитарного к гражданскому обществу, потерпели провал: были аннулированы результаты президентских выборов 1993 г., перечеркнуты многие прогрессивные идеи, выдвигавшиеся на Конституционной ассамблее, и страна вновь вернулась к военному тоталитарному режиму, возглавляемому выходцем с Севера генералом Сани Абача¹⁹.

Каково же будущее традиционных структур управления в африканских государствах, в частности в Нигерии?

Существует несколько взглядов на роль традиционных правителей в современном африканском обществе. Сторонники одного из них делают упор на сакральное происхождение правителей и считают недопустимым их участие в политической деятельности. Традиционные правители, по их мнению, не могут быть поставлены в такое положение, когда они должны поддерживать ту или иную политическую группировку или партию против другой. Как «отцы» всего своего народа, они должны оставаться вне политики и использовать свое влияние для поддержания мира и стабильности в пределах своих общин, умирняя вражду и конфликты, регулировать земельные споры, следить за назначением и смещением местных вождей и т.п., способствуя в целом сохранению традиций и культуры²⁰.

Приверженцы противоположного взгляда считают, что так как сами традиционные посты являются политическим институтом, то традиционных правителей невозможно изолировать от политики как в широком,

так и в узком смысле слова. Они должны занять достойное место в общественно-политических структурах государства, и их роль должна быть закреплена законодательно.

Сторонники третьего подхода открыто отвергают институт традиционных правителей с его «устаревшими монархическими традициями, которые давно пришли в противоречие с общественным развитием современных государств»²¹. Многие негативные явления, с которыми сталкиваются современные африканские государства, такие, как трибализм и этноцентризм, регионализм и сепаратизм, коррупция государственного аппарата, клиентелизм, система патронажа и др., приверженцы этой точки зрения напрямую связывают с воздействием традиционного политического мышления.

Более глубокое изучение характера этих явлений показывает, что эти проблемы действительно нередко восходят к традиционным политическим культурам и являются непосредственным отражением столкновения старого и нового.

Так, во-первых, верховное традиционное управление не предполагало выборности и было пожизненным, не подлежали переизбранию на какой-либо регулярной основе и традиционные правители более низкого ранга. Поэтому неудивительно, что современный глава государства стремится к авторитаризму и всячески противится оставлению своего поста, так как это противоречит вековой традиции.

Во-вторых, традиционные «правительства» были этническими. Это гарантировало лояльность верховному правителю или вождю со стороны подданных и внутреннюю солидарность общины. Современные государства — полиэтнические, тем не менее глава государства нередко рассматривается не как представитель всех составляющих этнических групп, а как верховный правитель определенного этноса, чему нередко способствует и сам руководитель государства, который (часто неосознанно) проявляет на практике свою этническую приверженность соплеменникам.

В-третьих, традиционное правление не допускает никакой отчетности перед своими подданными. Все, что находилось в государстве или в ведении общины, принадлежало царю или правителю. Даже в небольших линиях правитель никогда не отчитывался в доходах и расходах перед своими родственниками и соплеменниками. Эта традиция невольно переносилась и на современные государственные структуры, в которых «национальный пирог» практически целиком поступал в распоряжение держателей политической власти.

Наконец, система клиентелизма и патронажа, широко распространенная в современных африканских обществах, также опирается на политическую практику традиционных властей, авторитет которых в немалой степени зависел от числа вассалов и клиентов. Многие представители современных политических и государственных верхов — патроны окружают себя зависимыми и готовыми к услугам клиентами, которые подбираются чаще всего по признаку родства, места рождения, этнической общности. Для патрона важна не профессиональная пригодность подчиненных, а их лояльность. Здесь вступают в действие традиции большой семьи.

Учитывая все эти факторы, сторонники третьей системы взглядов на роль традиционных структур власти считают современную западную парламентскую модель, предполагающую выборную демократическую систему правления от деревенского до центрального, федерального уровня, единственно возможной и правильной.

Однако практика показала, что слепое копирование политических институтов бывших метрополий и других государств, включая социалистические, без учета сложившихся веками собственных традиций и особенностей, не принесло ожидаемых положительных результатов ни одному африканскому государству. Кроме того, идеологический и духовный кризис, переживаемый африканской интеллигенцией, нередко направляет их поиск выхода из сложившейся ситуации в русло традиционализма, рост которого стал особенно заметен с 80-х годов. Определенное усиление на этом фоне влияния традиционных структур власти еще раз показало, что, несмотря на неоднозначное отношение к ним в обществе, институт традиционных правителей в целом выдержал проверку временем и стал общепринятым социальным фактором. Он по-прежнему является одним из основных элементов африканской культуры, и нет, пожалуй, никакой иной структуры в государстве, которая «олицетворяла бы собой в такой степени, как традиционные правители, национальные и культурные традиции, служила бы историческим стержнем духовного сплочения африканцев, особенно сельского населения, составляющего большинство, модернизация его коснулась в наименьшей степени»²². В этих условиях было бы огромной ответственностью (а в большинстве случаев и просто невозможно) упразднить этот институт именно в такой момент истории, когда африканские государства стоят перед выбором собственного пути культурного и политического самоопределения.

¹ *Whitaker C.S. The Politics of Tradition, Continuity and Change in Northern Nigeria (1946–1966). Princeton, 1972, p. 32–35.*

² *Afigbo A.E. The Warrant Chiefs. L., 1972, p. 15–27.*

³ *Глуценко Е.А. Нигерия: некоторые черты политической культуры и политического процесса. — Народы Азии и Африки. 1985, № 5, с. 32.*

⁴ *Ekong E. Issues in the Analysis of African Traditional Political Institutions. — African Traditional Political Thought and Institutions. Lagos, 1989, p. 131.*

⁵ *Кочакова Н.Б. Эволюция традиционных политических структур Нигерии в колониальный период. — Народы Азии и Африки. 1982, № 2, с. 38.*

⁶ *Whitaker C.S. The Politics of Tradition..., p. 319–321.*

⁷ *Suberu R.T. Traditionalism, Federalism and Conflict in Nigeria. — African Traditional Political Thought..., p. 324.*

⁸ *Guidelines for Local Government Reform Reproduced by the Government Printer. Benin City, 1976, p. 6. Цит. по: Local Government and the Traditional Rulers in Nigeria. Ile-Ife, 1985, p. 256.*

⁹ *Oladosu S.A. The Role of Nigerian Traditional Rulers in Nation-Building. — Local Government and the Traditional Rulers in Nigeria. Ile-Ife, 1985, p. 162.*

¹⁰ Sunday Punch. Lagos, 1983, 20 March, p. 16.

¹¹ Там же.

¹² The Position of Obas under the Constitution of Nigeria. — Nigerian Herald. Lagos, 1987, 25 Sept., p. 6.

¹³ The Constitution of the Federal Republic of Nigeria. Lagos, 1989, p. 75.

¹⁴ Там же, с. 141–142.

¹⁵ Там же, с. 144.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Sultan Enthroned. — West Africa. L., 1990, 26 March — 1 April, p. 511.

¹⁸ A New Sardauna of Sokoto. — West Africa. L., 1991, 19–25 March, p. 465.

¹⁹ Подробнее см.: *Olukoshi A.O.* The Deepening Crisis of Nigerian Federalism and the Future of the Nation State. — Challenges to the Nation State in Africa. Uppsala, 1996, p. 74–101.

²⁰ *Oladosu S.A.* The Role of..., p. 154.

²¹ *Ekong E.* Issues in the Analysis of African Traditional Political Institutions, p. 137.

²² Там же, с. 131.

Глава III

ТРАДИЦИОННЫЕ ИНСТИТУТЫ ВЛАСТИ В ГАНЕ

Сложившиеся в доколониальную эпоху традиционные институты народов Ганы, как и других народов Африки, по-прежнему оказывают значительное воздействие на современную общественно-политическую и культурную жизнь. В этой связи изучение традиционных структур и политических институтов, истории их эволюции помогает понять многие современные процессы, происходящие в этой стране.

Одним из наиболее известных традиционных институтов является институт традиционных правителей, который в каждой историко-культурной области имеет свои особенности, связанные с этносоциальной организацией того или иного народа или группы народов.

В Гане можно выделить три региона, которые в доколониальное время отличались уровнем социально-политического развития и типом традиционной политической культуры:

- Конфедерация Ашанти — централизованное государство с развитой традиционной политической структурой, управляемое родовыми вождями во главе с верховным правителем;

- территория, ставшая впоследствии собственно колонией Золотой Берег, где каждый этнос имел определенную иерархию традиционных правителей, возглавляемую верховным вождем;

- северные территории — аморфные предгосударственные образования со слабой степенью политической централизации.

Во главе *омана* — традиционной территориально-родовой организации народов акан, к которым принадлежат и ашанти, — стоял *оманхене* (*охене*). Сакрализация этого титула выражалась в том, что он считался священной особой, посредником между умершими предками и живыми членами общины. Подданные должны были соблюдать определенные табу в отношении оманхене. Запрещалось смотреть, как он ест и пьет, — это каралось смертью. Сам оманхене не имел права ходить босым — и специальный слуга постоянно носил за ним запасные сандалии. Кроме того, оманхене вообще не мог каким-либо образом касаться земли, и в связи с этим церемония его смещения сводилась к тому, что его сажали три раза на землю, и таким образом оскверненный вождь уже не мог соответствовать принятому эталону магической чистоты¹.

На традиционных советах за пределами *омана* оманхене разрешалось говорить только через переводчика-интерпретатора, который был

посредником при всех беседах и выступлениях вождя. Оманхене считался хранителем земель предков и осуществлял контроль над землепользованием, хотя сам лично не мог распоряжаться землями. В его функции входило также ведение судебных дел, обеспечение порядка в омане, объявление и прекращение войны, а также руководство всевозможными религиозными церемониями.

В отличие от традиционных правителей других африканских народов, оманхене не был единоличным правителем. Так как ашанти ведут матрилинейный счет родства, то женщина играет значительную роль и в традиционных политических институтах. По традиции считалось, что истинным «хозяином» омана являлась королева-мать — *оманхема* (*охема*), а сам оманхене лишь исполнитель власти.

Как правило, оманхема не была матерью вождя, а являлась его сестрой или сестрой его матери. При выборах нового верховного вождя ей принадлежало приоритетное право как главе всех ветвей данного рода.

Если совет старейшин, который выносил окончательное решение, высказывался против той или иной кандидатуры вождя, королева-мать должна была предложить другой вариант. Оманхема могла выдвинуть в общей сложности три кандидатуры. Если и третий выбор был отвергнут (для чего должны были быть довольно веские основания), то совет старейшин выбирал одного из членов данного королевского рода². Эта процедура в настоящее время по многим причинам не всегда соблюдается. Иногда оманхемы делают выбор в пользу своих детей, которые не всегда способны выполнять функции вождя. Нередко имеют место и чисто денежные соображения.

В функции оманхемы входило руководство женским населением омана, церемониями «посвящения» девочек, а также ведение некоторых судебных дел. Кроме того, оманхема имела непосредственное отношение к процедуре смещения вождя.

«Разжалование» вождя (*destoolment*) происходило по решению совета старейшин, но инициатором, как правило, была оманхема. Обычно это происходило, когда правитель совершал серьезные проступки: нарушал табу, был уличен в адюльтере или совершил убийство. Если оманхеме не был согласен с решением совета старейшин своего омана, он мог обратиться к верховному вождю своего народа. У ашанти это *асантехене*, верховный правитель всех ашанти. После решения асантехене провинившийся вождь лишался титула оманхене и, естественно, власти и ее символа — деревянного трона, украшенного резьбой и аппликациями.

Таким образом, в доколониальный период институт традиционных правителей ашанти представлял собой сочетание, с одной стороны, сильной централизованной власти в лице вождя омана и федерального верховного правителя асантехене и, с другой стороны, элементов демократии, представленных советом старейшин, который частично ограничивал власть вождей.

Народы, населяющие Атлантическое побережье и впоследствии вошедшие в собственную колонию Золотой Берег, — фанти (аким, акваим, фету), га, эве (анло, анехо) и другие уже имели институты власти, сходные с ашантийскими, но с некоторыми отличиями.

Фанти, как и все народы акан, имели матрилинейный счет родства. Главой семьи считался дядя матери. Однако, в отличие от ашанти, вожди не имели соправительниц-оманхем и были более независимы от верховных правителей.

Народы га вели патрилинейный счет родства. Большая роль принадлежала военным организациям (*асафо*), так как га вели активные военные действия, связанные с охотой на рабов. В мирное время общину возглавлял вождь-жрец — *мантсе*, а в период военных действий — выборный военный вождь.

У эве должность вождя большой патриархальной семьи хотя и считалась выборной, но постепенно становилась наследственной, а роль совета старейшин была значительно меньше, чем у народов акан³.

Северные районы Ганы — наименее изученные — населены народами вольтийской группы: дагомба, моси, мампруси, нанумба, конкомба и др. Наиболее крупным народом являются дагомба. Верховная власть у дагомба принадлежала правителю *я-на* и передавалась по мужской линии по наследству. Большую роль играл совет старейшин, который являлся своего рода верховным судом и мог накладывать любые наказания, вплоть до смертного приговора или обращения в рабство.

Верховный правитель у мампруси назывался *на-йири*, у годжа — *ябум-вuru*, у нанумба — *бимбила-на*.

В отличие от южных народов, символом власти традиционных правителей которых были деревянные троны, у северных народов власть символизировали шкуры животных, на которых восседали правители во время празднеств и торжественных церемоний.

Основное отличие института традиционного правления Севера от Конфедерации Ашанти и народов побережья состояло в том, что вождества на Севере были абсолютно независимы друг от друга во всех делах и не имели такого центрального политического аппарата, какой был, например, в Конфедерации Ашанти⁴.

Как уже отмечалось, традиционные правители считались священными особами, которые помимо своих основных функций руководства повседневной жизнью общины осуществляли и посреднические функции между духами предков и живыми.

Култ предков, составляющий основу традиционных верований африканских народов, касался в первую очередь умерших вождей и старейшин. Согласно традиционным представлениям, предки постоянно присутствуют среди живых и оказывают воздействие на их повседневную жизнь, руководят поступками человека, способствуют благосостоянию общины, наказывают за нарушение норм и обычаев рода и т.п.

Руководство торжествами и церемониями, посвященными предкам, было прерогативой традиционных правителей. Обычно эти ритуалы сопровождались пышными обрядами и жертвоприношениями в честь умерших оманхене и асантехене, освящением нового урожая, просьбами к духам предков о покровительстве и т.д.

Наиболее известным празднеством, посвященным культу предков, у народов Ганы был и остается фестиваль *Адаз*, который происходит

дважды в течение каждых 42 дней. Один из них, более пышный, выпадает на воскресенье (Аквасидаэ), другой — на среду (Вукудаэ).

О наступлении праздника оповещается боем барабанов, специально изготовленных из кедра (связанного, по поверьям, с духом дерева) и кожи уха слона. Барабанщики боем и пением вызывают к наиболее известным предкам своего народа и воспевают историю рода. Крестьяне приходят и из отдаленных деревень, чтобы принять участие в праздновании.

Основное действие совершается в специальном помещении, где хранятся троны-скамейки предков и куда могут войти только вождь и несколько старейшин. Вождь обычно окропляет пол дома и скамейки предков водой и пальмовым вином, а также раскладывает на скамейки приготовленную для них еду. После этого приносится в жертву овца, кровью и нутряным жиром которой смазываются скамейки. При этом вождь перечисляет имена предков рода, начиная со старейшего и наиболее почитаемого. Таким образом сохранялась память о предках, чья жизнь и поведение могли служить образцом для последующих поколений.

После основной церемонии поминания и умилоствления предков начинался непосредственно сам праздник, сопровождавшийся пением, танцами, игрой на барабане⁵.

Другими праздниками, связанными с почитанием умерших вождей, например у народа фанти, являются фестивали Эгуадото и Ахобаа. Последний обычно происходит в конце мая — начале июня и связан с освящением нового урожая ямса⁶.

В целом культ предков сплачивал людей на основе родственных связей, общей земли, чувства неразрывности с прошлым, и вождь являлся живым символом всего этого.

Сила и авторитет традиционных правителей Ганы были тем фактором, который побудил британскую колониальную администрацию не только не разрушать, но использовать этот политический институт для успешного управления завоеванными территориями.

Тем не менее в колониальный период традиционные структуры претерпели ряд изменений, связанных с приспособлением их к нуждам английской колониальной администрации.

Реформы местного управления 1920-х годов значительно укрепили позиции верховных правителей за счет ослабления прерогатив вождей более низких рангов. Именно из среды верховных вождей избирались представители в Законодательный совет и в местные советы, учрежденные в каждой провинции. Как отмечают исследователи, провинциальные советы вождей не имели аналогов среди традиционных политических институтов собственно колонии Золотой Берег. Это был новообразованный институт с традиционными элементами⁷.

Должностные иерархии правителей различных рангов, отличавшиеся друг от друга у ганских народов, были нарушены. Закон о местной администрации 1927 г. признавал существовавшую у фанти иерархию вождей в качестве универсальной и распространил ее на всю территорию Атлантического побережья⁸.

Конфедерация Ашанти была наиболее централизованным государством на территории современной Ганы с четко сложившимися политическими структурами власти, более всего подходящими для британской системы косвенного управления. Тем не менее английская колониальная администрация в начале своей деятельности не могла использовать существовавшие традиционные институты для колониальных служб, так как ашанти, в отличие от других народов, завоеванных англичанами, оказали сильное вооруженное сопротивление. Во главе этой борьбы стояли традиционные верховные правители. В связи с этим Великобритания была вынуждена проводить политику прямого управления, фактически разрушив политические структуры конфедерации. Лишь к середине 20-х — началу 30-х годов XX в. традиционные политические институты ашанти были постепенно восстановлены и приспособлены английскими колониальными властями к системе непрямого управления. К этому времени (1935 г.) вышло несколько законов о восстановлении Конфедерации Ашанти, состоящей из 21 омана. Был создан Совет конфедерации во главе с верховным правителем — асантехене, наделенный законодательной и судебной властью по отношению ко всем ашанти.

Однако, несмотря на внешнюю самостоятельность, деятельность традиционной власти жестко контролировалась колониальной администрацией. Колониальные чиновники определенных рангов могли назначать и распускать суды, отменять приговоры, вынесенные традиционным судом, увольнять членов судов и т.п. Хотя вожди избирались в соответствии с существовавшей традицией, их статус тем не менее должен был быть одобрен губернатором.

В этот период были нарушены и традиционные взаимоотношения между асантехене и верховными вождями, самостоятельность последних в решении внутренних дел была значительно сокращена, в то время как полномочия асантехене, возглавлявшего Совет конфедерации, расширены, что было удобно колониальной администрации.

На севере Ганы реформы местного управления привели к тому, что произошло смешение вождей, получивших свои титулы по традиционным нормам и обычаям, с вождями, назначенными колониальными чиновниками и нередко имевшими незнатное происхождение, чьи предки никогда не возглавляли родовые общины. В результате в местные органы управления вошли назначенные вожди, которые не пользовались авторитетом у местного населения. Эти органы власти составили новый политический институт, не имевший корней в традиционном обществе.

Кроме того, в отличие от вождей прибрежных территорий и Конфедерации Ашанти, вожди Севера были лишены такой важной традиционной функции, как право распоряжаться землей. В 1931 г. все земли северных территорий Ганы были объявлены общественными и переданы под контроль губернатора⁹.

Таким образом, административные реформы колониальных властей в целом ослабили институт традиционных правителей фактически во всех регионах Ганы, уменьшив властную и финансовую самостоятельность вождей, нарушив должностную иерархию правителей различных титулов и рангов, повысив prerogative верховных властей и в то же время

уменьшив их престиж в глазах общинного крестьянства как проводников непопулярных мер колониальной администрации. Кроме того, широкое распространение христианства и обращение многих вождей в эту религию существенно снизили значимость института традиционных правителей.

По мере развития колониального общества изменялось положение традиционной знати. Появились определенные слои (торговцы, бизнесмены, группы интеллигенции, получившие западное образование), представители которых были нередко гораздо состоятельнее многих вождей и экономически от них никак не зависели.

Происходило постепенное обуржуазивание и самих традиционных правителей. Многие из них использовали в целях личного обогащения общинные земли, где выращивали деревья какао для продажи какаобобов, занимались торговлей, ростовщичеством, открывали через подставных лиц счета в банках и т.д. Многих вождей можно было обвинить в злоупотреблениях и коррупции. В то же время многие традиционные правители, особенно в глубинке, были неграмотны и консервативны¹⁰.

Все это способствовало тому, что ко времени получения независимости большой авторитет приобрела нарождающаяся нетрадиционная элита, нередко имеющая высшее европейское образование и получившая некоторый опыт управления в колониальной администрации — в местных советах, судах и т.п., и которая составляла серьезную конкуренцию традиционным правителям.

Однако новые правительства понимали, что в повседневной жизни для большинства сельского населения и городских низов вожди по-прежнему оставались высшей инстанцией, связующим звеном с предками и своими соплеменниками. Так, верховный правитель одной из областей Ганы — Нана Квадо Адухене II отмечал в 1991 г., что если он будет хотя бы присутствовать при объявлении какого-либо мероприятия, то население области проведет его в жизнь, но оно обречено на провал в любом другом случае¹¹.

Поэтому уже первое правительство независимой Ганы, существенно ограничившее статус и prerogatives вождей, не устраняло их полностью из управления, так как «любая попытка в этом направлении вызвала бы ответную реакцию, которую президент К.Нкрума не мог допустить»¹².

Последующие правительства Ганы также стремились максимально ограничить власть традиционных правителей. Если согласно «Акту о вождях» 1971 г. вождям для представительства в районных советах выделялась одна треть мест, то Закон о местном самоуправлении 1981 г. такого положения не предусматривал. В нем лишь говорилось о том, что традиционные вожди являются одной из групп, с которой Высший совет Национальной обороны (правительство Ганы) консультируется при назначении своих представителей в районные ассамблеи.

Учитывая складывающуюся ситуацию и стремясь идти в ногу со временем, а также для упрочения своего положения и демонстрации лояльности центральному правительству Ганы традиционные советы при местных органах власти предприняли ряд шагов. Они объявили о пересмотре некоторых норм традиционного права, которые уже длительное время

подвергались резкой критике руководства страны. В частности, районная ассамблея г. Бавку (Верхне-Восточная область) по предложению традиционного совета приняла решение об уменьшении выкупа за невесту. В Центральной области традиционный совет объявил запрет на ритуальные убийства, осуществляемые после смерти вождя. Национальная палата вождей Верхне-Западной области вынесла на обсуждение ассамблеи вопрос о наложении запрета на ритуалы, ущемляющие права детей. Раньше речи вождя для традиционного совета писались клерками и зачитывались от имени вождя особым чиновником, состоящим при нем, — интерпретатором. В настоящее время многие вожди выступают сами на симпозиумах, дают анализ событий, принимают активное участие в дискуссиях. Многие из них подают пример грамотного управления в области сельского хозяйства, в бизнесе¹³.

Современные политики прекрасно понимают сохраняющуюся роль традиционных структур в жизни ганского общества. Недаром в наиболее трудные и кризисные моменты политические деятели постоянно обращались и обращаются за помощью к традиционным правителям, которые играют значительную роль в урегулировании этнических и этноконфессиональных конфликтов.

Это со всей очевидностью продемонстрировали события 1994 г., когда в межэтнических столкновениях на Севере Ганы между конкомба, с одной стороны, и нанумба, дагомба и гонджа — с другой, погибло огромное число людей¹⁴. Именно к традиционным советам вождей обратились за помощью региональные власти Северной области, с тем чтобы остановить кровопролитные столкновения, продолжавшиеся в течение всего года. Активное участие в разрешении этого конфликта принял и президент Национальной палаты вождей — Оденехо Одуру Нумапао.

Помимо своей функции хранителей самобытной культуры, древних традиций и обычаев «вожди всегда представляли силу в политической жизни Ганы, и сегодня они предлагают правительству свою мудрость и опыт как в деятельности Национальной палаты вождей, так и в региональных палатах»¹⁵.

Эта идея зафиксирована и в новой конституции Ганы, положения которой гарантируют сохранение института вождей и деятельность традиционных советов.

¹ См. подробнее: Попов В.А. Этносоциальная история аканов в XVI–XIX веках. М., 1990, с. 105; Busia K.A. The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti. L., 1968, p. 26–27.

² Instruments of Progress: Odeneho Oduro Numapau. President of the National House of Chiefs Speaks to Kojo T.Vieta. — West Africa. L., 1994, № 4017, p. 1670–1671.

³ Sarpong P.A. Ghana in Retrospect. Tema, 1974, p. 32.

⁴ Barker T.R. The Nasara: Groupings and African Traditional Religions. — Anthropos. 1994, vol. 89, № 4, p. 571–577.

⁵ Opoku K.A. West African Traditional Religions. Accra, 1978, p. 39–43.

⁶ Там же, с. 43.

⁷ История Ганы в новое и новейшее время. М., 1985, с. 87.

⁸ *Edsman B.M.* Lawyers in Gold Coast Politics: 1900–1945. Stockholm, 1979, p. 109–110.

⁹ *Staniland M.* The Lions of Dagbon: Political Change in Northern Ghana. Cambridge, 1975, p. 42.

¹⁰ *Sarpong P.A.* Ghana in Retrospect, p. 98.

¹¹ Материалы ТАСС. 19.07.1991.

¹² West African Chiefs. Ile-Ife, 1970, p. XXVII.

¹³ Instrument of Progress. — West Africa. 1994, № 4017, p. 1671.

¹⁴ *Akwetey E.O.* Ghana: Violent Ethno-Political Conflicts and the Democratic Challenge. — Challenges to the Nation-State in Africa. Uppsala, 1996, p. 102–135; *Davis D.* Fatal Miscalculation. — West Africa. 1994, № 3987, p. 356.

¹⁵ Cultural Policy in Ghana. P., UNESCO, 1975, p. 13.

Глава IV

РОЛЬ ТРАДИЦИОННЫХ ПРАВИТЕЛЕЙ В СОВРЕМЕННОЙ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ЗИМБАБВЕ

Традиционные структуры продолжают существовать и играют значительную роль в общественно-политической жизни Зимбабве. Одним из основных традиционных институтов является институт вождей.

У шона и ндебеле вожди существовали еще в доколониальный период и были весьма почитаемы. Еще в первой половине II тыс. возникновение имущественной и социальной дифференциации и вызванное этим обострение противоречий внутри общества, как и межплеменные войны, привели к усилению власти вождей у шона, а затем к образованию межплеменного объединения, во главе которого стоял главный вождь — *мвене мутапа*. Это межплеменное объединение, часто называемое «империя Мономотапа», просуществовало, по разным оценкам, до XVI–XVII вв. В конце XVII в. вождь (*мамбо*) другого племени шона — розви создал новое межплеменное объединение — Чангамире. С начала XIX в. в междуречье Замбези–Лимпопо началась новая волна миграций племен ндебеле с юга. Самое крупное вторжение этих племен произошло в 1830–1837 гг.; в результате этого вторжения ндебеле, возглавляемые вождом Мзиликази, захватили территорию нынешнего Матабелеленда и основали собственное государство.

Власть вождей не потеряла своей актуальности и в XX в. Рассмотрим племенную структуру на примере шона. В их общинно-племенной организации выделяются три локальные единицы: *ньяка*, *дунху* и *муша*. *Ньяка*, по Дж.Холмуну, — это «племенная территория», «племенная общность»¹. Для шона *ньяка* — это территория, на которой когда-то поселилась группа кровных родственников, возглавляемая вождем. Через несколько поколений вождь — основатель поселения — стал восприниматься как племенной дух-прародитель. На территории *ньяка* обязательно был холм-убежище, который почитался как место погребения предков вождя этого племени. В составе населения *ньяка* выделились две категории: люди, принадлежащие к роду вождя, и члены племени, принадлежащие к другим родам. Все население *ньяка* признавало власть вождя племени, олицетворявшего собой духовное и политическое единство *ньяка* и осуществлявшего ритуальные, судебные и другие функции.

Каждое племенное объединение у шона делится на несколько подразделений — *дунху*, которые образовались в результате социальной

сегментации ньяка. Дунху состоят из группы кровных родственников, во главе которых стоит либо сын вождя племени, либо родственник вождя племени, принадлежащий к младшей ветви рода. Власть вождя дунху передается по наследству. Официально вождь дунху подчиняется вождю племени, на деле же первый имеет достаточно самостоятельности.

Уже в середине XX в. объединения различных дунху под властью племенного вождя представляли собой в первую очередь политический союз, подкрепленный кровнородственными связями. Отсюда и некоторые различия в функциях вождя дунху и вождя племени: на первого помимо осуществления ритуалов и судебных разбирательств ложилась обязанность регулирования ведения общинного хозяйства.

Под юрисдикцию вождя племени подпадали более серьезные дела, чем те, которые решались вождями дунху: убийства, колдовство, оскорбления персоны вождя, т.е. дела, затрагивавшие интересы всего племени. В суде вождя племени также обжаловались решения вождя дунху. Каждая сторона, свидетели, все присутствовавшие могли свободно высказывать в суде вождя свое мнение о деле. Как правило, к концу такого «судебного заседания» вождь составлял четкое представление о мнении большинства и обычно выносил свое решение в соответствии с ним².

Ритуальные функции вождя племени состояли в основном в умиротворении духов предков своего рода. Для этого приносилось в жертву животное, обычно бык. Значимость ритуальной церемонии определялась степенью отдаленности смерти предка, дух которого требовалось умиротворить. Однако даже на очень значимом жертвоприношении присутствовали лишь наиболее важные члены рода вождя и небольшое число близких родственников.

В компетенцию вождя племени не входило совершение обрядов по случаю удачного завершения сбора урожая или вызыванию дождя; этим обычно занимались вожди отдельных дунху. Тем не менее в случае особенно длительной засухи вождь мог послать свои дары наиболее известным медиумам, вызывавшим дождь.

Однако существуют два ритуала, на которые собирались и собираются до сих пор все члены племенной группы: смерть вождя и введение в должность племенного вождя его наследника. На церемонии инаугурации новый племенной вождь получает подарки от старейшин деревень, вождей дунху, уважаемых членов своей семьи и даже от дружественных вождей соседних племен. Эти подарки, форма и количество которых варьируются в широких пределах, имеют двойное значение: являются свидетельством проявления радости по поводу «вступления в должность» нового вождя и служат знаком признания его политической власти³.

Необходимо отметить, что вождь племени у шона олицетворял не только политическое и социальное единство, он влиял и на единство духовное (религиозное). В жизни шона чрезвычайно важное значение имеет культ предков. Наиболее важным из них является дух основателя племени — Мхондоро. У племенного вождя домашний культ предков и культ Мхондоро совпадают; предок вождя — это одновременно и глав-

ный дух племени, покровитель всей ньяка. Более того, сам вождь и после смерти сохраняет свое значение патриарха, ответственного за благополучие племени. Таким образом, из культа предков развивается культ вождей, что свидетельствует об их значительной роли в религиозно-духовной жизни шона⁴.

Непосредственную связь с духами предков, по верованиям шона, осуществляют специальные люди — медиумы. Вероятно, они появились еще во времена политических объединений Мономотапа и Чангамире (Розви) и представляли собой клан жрецов верховного божества и других духов. Жрецы-медиумы жили в пещерах в местах поклонения духам предков. Такие святыни были у каждого вождя племени и назывались *зимбабве*. Вероятно, уже в те времена жрецы были сильной опорой власти верховных вождей⁵.

В настоящее время, как и в прошлом, медиумы являются духовной основой и опорой власти вождей. Именно медиум руководит церемонией похорон вождя и возведением в ранг нового вождя. Более того, отмечены случаи, когда медиумы вмешивались в вопрос передачи власти, устраняя неугодного им кандидата в племенные вожди якобы от имени духа предков⁶.

В колониальный период англичане умело использовали роль и значение вождей шона в своих интересах. Была введена так называемая политика косвенного управления, представлявшая собой по существу двойную правовую систему, сочетавшую нормы английской и местной систем. Вожди стали считаться младшими служащими колониальной администрации. Часть из них продолжала наследовать свой «пост», часть назначалась колониальными властями из числа угодных им лиц. Вождей лишили права распоряжения землей, за исключением незначительной ее части в резерватах. Это привело к падению значения племенных вождей в глазах простых общинников: если раньше право на землю они получали от вождя по воле духа предка, что имело некоторый сакральный оттенок, то теперь это право предоставлялось просто администрацией⁷.

В годы правления колонизаторов были существенно урезаны также судебные функции племенных вождей, в ведении которых оставались лишь некоторые гражданские дела, в основном касающиеся семейно-брачных отношений⁸.

Таким образом, лишив вождей их функции осуществления социального контроля над действиями общинников, в значительной степени разрушив их сакральный ореол, английские власти способствовали падению престижа и роли племенных вождей шона. Однако необходимо отметить, что институт вождей в Южной Родезии продолжал существовать, хотя и в несколько измененной форме, являясь как бы «службой двух господ» — колониальной администрации и общинников-шона.

В независимой Республике Зимбабве вожди, в соответствии с Конституцией, включены в государственную структуру: 10 вождей входят в высшую палату парламента — Сенат, из них 5 вождей избираются членами Совета вождей от Машоналенда, 5 — членами Совета вождей от Матабелеленда⁹. Очевидно, что при 10 из 150 мест в парламенте (результаты выборов 1995 г.) институт вождей не может играть серьез-

ной роли в политической жизни страны. Однако в последние годы в Зимбабве наметилась тенденция к восстановлению политического значения института традиционных вождей. В частности, за это с 1993 г. выступает оппозиционная партия Форум Зимбабве, включившая пункт о восстановлении прежней власти вождей в свою программу¹⁰.

Отношение правительства независимой страны к традиционным вождям претерпело определенные изменения. Так, в первые два-три постколониальных года вождей лишили их самых престижных прав: права на распределение земель между общинниками, которое в сильно урезанном виде, но все же сохранялось при колонизаторах, и вершения судов в соответствии с нормами обычного права. Можно предположить, что эта мера была ответной реакцией на проанглийские настроения части вождей в колониальный период. Однако со временем новые власти пришли к пониманию того, что авторитет традиционных вождей в сельской местности по-прежнему велик и с этим нельзя не считаться, особенно в стране с преобладанием аграрного населения, о чем свидетельствует хотя бы такой факт. В ходе выполнения правительственной программы переселения (из бывших резерватов) многие жители Матабелеленда, населенного в основном ндебеле, соглашались переселяться только целиком всей общиной во главе со своим вождем¹¹. Правительство сделало верные выводы из существующего положения и в дальнейшем взяло курс на управление в районах крупных общинных земель через органы местного самоуправления при тесном взаимодействии с традиционными вождями, что приносит реальные положительные результаты.

Подводя некоторые итоги, следует заметить, что институт традиционных вождей в Зимбабве продолжает существовать и фактически представляет собой форму руководства крестьянским обществом, которое осуществляется наиболее оптимальным способом, привычным зимбабвийским сельским жителям, составляющим подавляющее большинство населения страны. Кроме того, традиционные правители имеют влияние на наиболее важную сферу жизни крестьян — управление земельной общиной, использование выпасов и т.д., т.е. на сферу повседневной жизни.

Тем не менее следует отметить, что борьба ведущих оппозиционных политических партий, направленная на изменение конституции страны, возможно, будет способствовать расширению роли института вождей в политической жизни Зимбабве, поскольку одной из задач оппозиции является возможное увеличение представительства традиционных вождей в парламенте.

¹ Holleman J. Shona Customary Law. Cape Town, 1952, p. 15.

² Там же, с. 16–19.

³ African Agrarian Systems. Leopoldville, 1960, p. 195.

⁴ Aspects of Central African History. L., 1968, p. 6, 115.

⁵ Howman W. Chiefs and Councils in Southern Rhodesia. — From Tribal Rule to Modern Government. Lusaka, 1959, p. 42.

⁶ *Gelfand M.* African Background. The Traditional Culture of the Shona-Speaking People. Cape Town, 1965, p. 5.

⁷ African Agrarian Systems, p. 195.

⁸ *Holleman J.* Some Shona-Speaking Tribes of Southern Rhodesia. — Seven Tribes of British Central Africa. Oxf., 1951, p. 370.

⁹ Конституция Зимбабве, гл. V, ч. II. М., 1982.

¹⁰ Facts and Reports. Amsterdam, 1993, vol. 22.

¹¹ *Ranger T.* Peasant Consciousness and Guerrilla War in Zimbabwe. L., 1985, p. 336.

Глава V

ТРАДИЦИОННЫЕ СТРУКТУРЫ ВЛАСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАМБИИ

Традиционные структуры продолжают не только существовать, но и активно влиять на самые разные стороны политической, социально-экономической и культурной жизни Замбии. Их исключительная живучесть объясняется тем, что корнями они уходят в многовековые, наследуемые из поколения в поколение нормы и обычаи, определяющие образ жизни, традиционные религиозные верования, моральные и социальные ценности, которые существуют у каждого народа.

Население страны отличается чрезвычайной этнической пестротой: здесь насчитывается более 70 народов. Основные из них: бемба (43% всего населения), тонга (17%), лувале (12%), народы малави (12%), лози, или баротсе (10%)¹. Все они принадлежат к языковой группе банту.

Уже с конца XV в. на территории современной Замбии начали возникать межплеменные территориальные объединения — «вожества», которые управлялись верховными вождями. Процесс объединения в вождества происходил либо путем слияния близкородственных племен, либо путем поглощения слабых более сильным соседом. Вождество в Тропической Африке вообще являлось ранней формой социально-экономической организации, политических институтов и власти. Во главе их становился вождь, ранее руководивший деревенской общиной или бывший главой родственной группы. Он был главным распорядителем и организатором сельскохозяйственных работ, наделял общинников земель, осуществлял связь живых с духами умерших предков, являлся судьей, разрешавшим межплеменные и внутриобщинные конфликты, обеспечивал культурную преемственность поколений и пр. Основатели родов почитались наравне с духами предков, а их имена превращались в наследственные титулы верховных вождей.

Одним из первых вождеств на территории современной Замбии было Марави, возникшее на рубеже XV в. Основателем правящей династии в Марави стал один из родов племени чева — Пири, происходивший от правителей государства Лунда (бывший Заир). Имя вождя этого рода — Калонго стало титулом верховных правителей, также известных под именем *марави*, которое впоследствии дало название современному народу малави. В XVIII в. вождество Марави вступило в период упадка². Другое вождество, возникшее в XVII в. на северо-востоке Замбии в районе р. Луангула, во второй половине XVIII в. превратилось в сильное не-

зависимое «государство» Казембе. Его этническим ядром было племя луунда, близкое к лунда. Правители этого «государства» носили имя Казембе. Центральная часть «государства» Казембе была разделена на небольшие области, во главе которых стояли правители, не принадлежавшие к королевскому роду лунда. Во главе деревенских общин были вожди, большинство из которых относилось к различным матрилинейным родам. Вожди разных уровней, относившиеся к роду лунда или к другим родам, были связаны родственными и брачными узами. По существу, Казембе было «государством», основанным на завоеваниях: поглотив и ассимилировав множество местных племен бемба, сами лунда составляли небольшую замкнутую группу, ревностно сохранявшую свою привилегированность³.

Другим влиятельным политическим образованием на территории современной Замбии было государство Лози (Баротсе). Оно было создано на основе вождества луйи, появившегося здесь в XVII в. По одной из версий, основателем рода был вождь Мбуйу, один из сыновей которого стал верховным вождем и получил титул *литунга*, который носят правители лози до настоящего времени. Согласно легендам, литунга управлял от имени Верховного бога — Ньямбе, который олицетворял дух предка племени, чья могила якобы находится вблизи первого поселения луйи в районе г. Калабо⁴.

Ко времени начала колонизации в конце XIX в. влиятельной политической силой являлись также бемба, занимавшие огромную территорию между озерами Танганьика, Ньяса, Мверу. В основе политической системы бемба лежал союз племен, опиравшийся на сложную иерархию вождей во главе с верховным правителем — *читимукулу*. Родоплеменная аристократия вела свое происхождение от главенствующего «рода крокодила». Военная и административная власть, функции верховного судьи и жреца культа предков были сосредоточены в руках читимукулу. Для бемба характерен матрилинейный счет родства, поэтому должность вождя переходила по наследству сыновьям сестры.

В период колонизации была изменена политическая структура народов, населявших Северную Родезию (ныне Замбию), они не имели никакой независимости (исключение составляло государство лози, о чем будет сказано ниже). Однако роль вождей всех рангов в повседневной и духовной жизни осталась весьма заметной. Так, у бемба «главный» вождь продолжал отвечать за благосостояние своей деревни и назначать «деревенских» вождей (представителей традиционной власти более низкого ранга), он по-прежнему был судьей в делах, имевших отношение ко всему племени. Однако самая важная функция вождя у бемба — соблюдение различных ритуалов, некоторые из которых могут показаться довольно суровыми: при приближении смерти верховный вождь мог быть задушен, чтобы его дух распространился по подвластной ему земле. Религиозная сила вождя происходит, по представлениям бемба, из того факта, что он наследует имена умерших вождей и поэтому может непосредственно обращаться к большому числу духов предков. Вожди владеют священными реликвиями, которые хранятся в специальных хижинах-святилищах. Именно там происходит общение вождя с духами предков⁵.

Особая система власти и контроля за ней сложилась у лози, которые и при колониализме сохранили определенную независимость: Баротселед не входил в состав Северной Родезии, а подчинялся непосредственно метрополии. В государственной системе лози каждая официальная функция была уравновешена другой: монарху (*литунга*) противостоял его совет, каждому высокопоставленному члену совета — другой член совета или его заместитель, а в основе всей системы лежал принцип двойственности. Так, у самого высшего чиновника, обладавшего исполнительной властью и называвшегося государственным *нгамбела*, имелся свой *нгамбела*, который был постоянным членом совета, стоявшим выше других членов совета, и в обязанности которого входило контролировать деятельность государственного *нгамбела*⁶. Институт *нгамбела* отражал родовую концепцию, предусматривавшую наличие заместителя или помощника, который одновременно должен был предотвращать чрезмерную концентрацию власти. По словам Б.Дэвидсона, «эта концепция и практическая деятельность института *нгамбела* благодаря системе взаимодействующих ограничений оказывались эффективными во всех ситуациях жизни баротсе, когда возникала необходимость в контроле над властью»⁷.

Значительную роль, которую традиционные вожди играют в жизни сельских жителей, не могли не учитывать политики независимой Замбии. Так, по первой (1964 г.) и по второй (1973 г.) конституции в состав парламента входила Палата вождей в качестве консультативного органа. В дальнейшем К.Каунда, проводя в жизнь свой лозунг «Одна Замбия — один народ», рядом поправок к конституции упразднил Палату вождей. Однако жизнь заставила замбийских руководителей изменить отношение к традиционным вождям, и по конституции страны, принятой в 1991 г. (третья), вожди участвовали в работе парламента: в нижнюю Палату представителей прямым тайным голосованием избиралось 18 вождей — по два от каждой провинции. По последней конституции (1996 г.) число вождей в парламенте увеличено до 27 — по 3 от каждой провинции, однако это не изменило их роли в органах государственной власти⁸.

В настоящее время в Замбии насчитывается 265 традиционных вождей. Все они находятся в сильной финансовой зависимости от правительства президента Ф.Чилубы, поскольку получают от него денежные «компенсации». Однако как организованная политическая сила вожди не имеют серьезного влияния на верхние эшелоны власти, тем не менее их влияние на жизнь сельского населения, на «свой» народ, остается весьма значительным. Об этом свидетельствуют такие факты. Когда в Южной провинции разгорелся скандал по поводу передачи части племенных земель вождей Мача и Мапанза некоему дельцу, первый вождь заявил: «Закон не изменился, и в своих владениях вождь является хозяином земли и распоряжается ею»⁹.

Характерное в целом для страны засилье на важнейших постах представителей бемба нередко приводит к ущемлению прав традиционных вождей других народов, проявляющемуся в попытках продажи племенных земель «некоренным» бизнесменам, объявлении их ненастоящими замбийцами и т.п. Естественно, такое отношение не может устраивать

традиционных вождей. Недовольство традиционных вождей серьезно беспокоит правительство Ф.Чилубы, которое опасается каких-либо решительных действий с их стороны. Это даже вынудило власти пойти на установление слежки за вождем народа нгони. Оппозиция резко осудила такие действия властей. Лидер Оппозиционного альянса и Либерально-прогрессивного фронта Р.Чонгве заявил по этому поводу: «Ф.Чилуба не уважает традиционных вождей, потому что сам воспитывался не в духе традиций... На уважительное отношение должен рассчитывать каждый традиционный вождь в этой стране»¹⁰. Отношение простого народа к взаимоотношениям традиционных вождей и властей хорошо выразил рыночный торговец из Лусаки: «Вожди имеют право противостоять правительству, когда оно делает ошибки, и они имеют право поддерживать оппозиционные партии, когда те оказываются правы»¹¹.

Совершенно особое положение среди традиционных вождей занимает король (литунга) лози Илуте Йета. Это объясняется целым рядом историческими причин — существованием самостоятельного государства лози в доколониальный период, которое обладало древнейшей на территории Замбии культурой и имело высокую военно-политическую организацию. В колониальный период Баротселенд имел статус протектората. После обретения Замбией независимости было подписано трехстороннее соглашение между Великобританией, Замбией в лице К.Каунды и литунгой Леваникой III о фактическом вхождении Баротселенда в состав Замбии на правах автономии. Однако К.Каунда постоянно нарушал это соглашение, и уже к 1969 г. Баротселенд практически потерял свою автономию и был переименован в Западную провинцию, очевидно, чтобы окончательно стереть последние воспоминания о его особом статусе. Лози не смирились с этим фактом. Они по-прежнему глубоко почитают своего литунгу и всячески поддерживают его стремление вновь обрести автономию.

С началом процесса демократизации страны вопрос об особом статусе Баротселенда вновь приобрел актуальность. Особые надежды возлагались на разработку проекта новой конституции. По мнению лидеров лози, в основной текст конституции достаточно было включить договор 1964 г. Однако принятые в 1996 г. многочисленные поправки к конституции (вместо принятия собственно новой конституции) не внесли никаких изменений в статус лози. Тем не менее литунга Илуте Йета не устает подчеркивать, что игнорирование договора об автономии Баротселенда все равно никогда не приведет к его исчезновению. Все подданные литунги поддерживают его действия. Так, например, когда в марте 1994 г. в Западной провинции распространился слух, что правительство якобы намерено арестовать Илуте Йета, традиционными барабанами была объявлена всеобщая тревога, и буквально через час три тысячи воинов окружили дворец литунги в Леалуи с намерением защищать своего короля и противостоять представителям официальных властей. К счастью, этот инцидент не имел продолжения, но лози показали, как они относятся к литунге и насколько готовы бороться за свою автономию, ярким сторонником которой тот является.

Очевидно, что традиционные вожди продолжают играть весьма важную роль в общественной жизни замбийцев. При этом можно предпо-

жить, что борьба оппозиции может оказаться успешной, что приведет к неизбранию на следующий срок нынешнего президента Ф.Чилубы (выборы должны состояться в 2001 г.) и к принятию новой конституции, по которой традиционным вождям будет предоставлено место на политической сцене, соответствующее их влиянию в повседневной жизни.

¹ Чуваева М.А., Ксенофонтова Н.А. Республика Замбия. М., 1996, с. 28.

² Подробнее см.: *Langworthy H.W. Chewa or Malawi Political Organization in the Precolonial Era. — The Early History of Malawi. L., 1972, p. 104–122.*

³ *Roberts A.D. History of Zambia. L., 1976, p. 94–96.*

⁴ *Jalla A. History Traditions and Legends of the Barotse Nation. L., 1959, p. 5–6.*

⁵ *Whiteley W. Bemba and Related Peoples of Northern Rhodesia. L., 1951, p. 24–26.*

⁶ *Turner V. The Lozi Peoples of North-Western Rhodesia. L., 1952, p. 38–40.*

⁷ Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры. М., 1975, с. 48–49.

⁸ The Constitution of Zambia Act, 1973. Sec. 10, pt VII. Lusaka, 1973; The Constitution of Zambia Act, 1996, pt XIII. Lusaka, 1996.

⁹ The Post. Lusaka, 21.10.1996.

¹⁰ The Post. Lusaka, 12.12.1996.

¹¹ Там же.

Глава VI

ТРАДИЦИОННЫЕ СТРУКТУРЫ В ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ЮЖНОЙ АФРИКЕ

Традиционные структуры доколониальной Южной Африки управлялись главами патриархальных семей, старейшинами, вождями и королями. Отношения между кланами, «вождествами» и королевствами включали как войны, ссоры и кражу скота, так и торговлю, браки и междинастические союзы.

Традиционные структуры скреплялись скорее иерархическими связями, чем горизонтальными. В отличие от современной популистской концепции этничности степень лояльности учитывала возрастно-половые характеристики: от самой нижней ступеньки — детей и женщин, к обрядам инициации, переводившим в ранг взрослых мужчин, отцов семейств и патриархов, и к самой высшей ступеньке — старейшинам, вождям и королям. Они были выразителями не воли народа, а воли предков, закрепляя существовавшие с незапамятных времен обычаи.

Система патронажа-клиентелизма в большей степени, чем этническая принадлежность, способствовала объединению кровнородственных членов домохозяйств в кланы и вождества или кварталы в поселках тсвана и гарнизонных городках воинов зулу. За исключением правления короля Чаки, как правило, не существовало абсолютных монархий, так как почти ни одно из подобных государственных образований не могло содержать постоянные армии.

Поселенческо-колониальный период. 1652–1990 гг.

Колониальное завоевание фактически привело к деградации суверенных правителей и превращению их в лиц, получающих денежное довольствие.

Колониализм имеет три классические стадии стратегии управления. Первая, когда вождества все еще являются главными военными и политическими центрами сопротивления; завоеватели считают послушных ассимилированных подопечных, «воспитанников» миссионерских поселений своими верноподданными. Монархии, добившиеся наибольшего успеха в длительной войне против своих завоевателей, уничтожены; их

территории превращены в разрозненные вожества в географически разделенных туземных резервациях. Более мелкие вожества, которые продолжают военное сопротивление, полностью лишаются собственности. Их территории расчленяются для продажи или для передачи поселенцам под фермы, а подданные в соответствии с пожизненным договором де-факто превращены в крепостных или в лучшем случае в издольщиков.

Вторая стадия, когда первое поколение африканского класса «белых воротничков» самоутверждается и выдвигает первые политические требования; зрелый колониализм переходит к официальному закреплению авторитарного варианта трибализма и вожеств под управлением Департамента по делам туземцев. Лишенные трона монархи теперь превращаются властями в верховных вождей. В качестве награды лояльные вожди переводятся в ранг верховных вождей даже там, где их раньше не существовало¹. В этот период местные группы молодых рабочих-мигрантов выступают как передаточный механизм, который переносит клановые связи в горнодобывающих и других рабочих поселках за пределы вожеств и королевств, раздробленных колониальными поселенцами. А Департамент администрации по делам банту даже превратил некоторые давно разрушенные вожества в лагеря для сотен тысяч жертв проведенной им этнической чистки. Это также использовалось для поощрения тех вождей, которые сотрудничали с властями.

Третья и окончательная стадия означает упадок поселенческого колониализма. Когда к классу местных «белых воротничков» присоединяется городской пролетариат, обнищание в сельской местности приводит к постепенному формированию элементов рабочего самосознания и рыночной экономики. Такая политическая экономия разъедает саму базу традиционных суперструктур патриархата, вожеств и кланов. Трибализм отныне уступает место формирующейся классовой идентичности. Стратегия государства поселенцев, начиная со времени Фервурда, заключалась в восстановлении иерархических (вертикальных) вожеств и племенных объединений в качестве горизонтального неотрибализма или узаконенного этнисизма. Государственная власть стремилась создать формы популистской этничности, с тем чтобы раздробить усиливающийся и распространяющийся по всей стране национализм². В девяти из десяти случаев этнисизм в бантустанах потерпел крушение в период 1989–1992 гг.

Переходный период. 1990–1994 гг.

Партия свободы Инката (ИФП), единственная среди ныне существующих южноафриканских партий, поддерживается главным образом в сельских округах, а также жителями городских трущоб — выходцами из сельской местности. Ее социальная база — традиционалисты зулу. Иерархия традиционной власти была реформирована ИФП, но не воссоздана полностью. Женской бригаде этой партии удалось получить

поддержку Мангосуту Бутелези в одной важной реформе. В период существования бантустанов законодательный орган Квазулу отменил тот раздел «Туземного права» провинции Натал, который уменьшал роль женщин, приравнивая их в правах с несовершеннолетними. С этого времени женщины, как и мужчины, легитимно получали свой независимый статус в 21 год³. Однако исполнительный комитет ИФП держал Молодежную бригаду в более жестком подчинении, чем в демократических партиях. Некоторые из первоначальных ее лидеров были вынуждены уйти после того, как они потребовали от ИФП принять программу активных действий⁴. Старейшие члены партии и главы патриархальных семей сохранили свой высокий социальный статус.

Во время переговоров 1991–1993 гг. ИФП требует включения пункта о федерализме, переименования провинции Натал в Квазулу и четкой гарантии сохранения власти зулусской монархии во временной конституции.

Первое требование, означавшее отказ ИФП от политики сохранения унитарного государства, выраженное еще в 1982 г. Комиссией Бутелези, попросту отражает то, что в последующие годы опора ИФП заметно сузилась и она могла рассчитывать на власть лишь на провинциальном, а не на государственном уровне. Второе требование ИФП предусматривало превращение этой провинции в единственную, имеющую в своем названии этническое наименование, что должно было помочь усилению этнического самосознания и использованию его для политической мобилизации. Третье требование отражает беспокойство ИФП, что левое крыло антимонархистов в АНК (Африканский национальный конгресс) захочет упразднить институт наследственной власти. У АНК не было планов отменить официально признанную в то время власть вождей. Но это беспокойство во многом составляло суть предвыборной стратегии ИФП, нацеленной на традиционализм как часть популистской и «этнической мобилизации» зулу, особенно во время неоднократных перерывов в переговорах 1992 г. ИФП риторически заявляла, что политика АНК, где «доминируют *кóса*», направлена на подрыв «нации зулу», «государства зулу» и аналогичных социальных построений.

АНК пошел на уступку, согласившись на расширение власти законодательных органов провинций, и согласился с компромиссным названием провинции — Квазулу-Натал (это название стало стандартным)⁵. По третьему требованию представители АНК согласились на дополнение, что «конституция провинции может... предусматривать положение об учреждении, роли, полномочиях традиционного монарха в провинции, и такое положение будет предусмотрено в разделе о Королевстве зулу в провинции Квазулу-Натал».

Эти дополнения были включены во временную конституцию⁶, принятую в январе 1994 г., в соответствии с которой и состоялись первые свободные всеобщие выборы в парламент, законодательные органы провинций и местные органы власти. Временная конституция оставалась в силе до 1996 г.

В результате переговоров был добавлен еще один пункт к конституционным принципам, которые следовало соблюдать при подготовке постоянной Конституции:

«1. Учреждение, статус и роль традиционного правления в соответствии с местным (indigenous) законом признается и защищается Конституцией. Местные законы, как и обычное право, признаются и применяются судами в соответствии с основными правами, содержащимися в Конституции, а также с законодательством, касающимся их.

2. Положения любой Конституции провинции, имеющие отношение к учреждению, роли, полномочиям и статусу традиционной монархии, признаются и защищаются Конституцией»⁷.

Для привлечения другого типа консервативных, но разрозненных представителей «этнической мобилизации» АНК пошел еще на одну уступку и согласился с тем, что временная конституция должна предусмотреть институт для обсуждения того, что можно обозначить как неоили квазитрадиционалистская структура: восстановление гражданства по расовому признаку в «народном государстве» — Фолкстате. Частью компромисса, результатом которого была демобилизация нескольких тысяч вооруженных белых расистских контрреволюционеров и участие Констанда Фильюна и возглавляемой им партии Фронт свободы во всеобщих выборах, было создание Совета Фолкстата.

Ультраправые требовали создания для белых африканеров Фолкстата суверенного, имеющего полномочия изгонять или дискриминировать всех «небелых» таким же образом, как при прежнем режиме. Сторонники Фильюна согласились, что суверенитет является этнической фантазией и выступили за автономию на уровне конфедерации.

Временная конституция была дополнена положением о возможности назначения Конституционной ассамблеей Совета Фолкстата из 20 человек, «избранных членами Парламента, которые поддерживают создание Фолкстата для тех, кто этого желает». Это убедило ультраправых в том, что в Совете не будут преобладать антирасистские сторонники АНК. В обстановке, когда происходили отдельные случаи убийства белыми расистами черных граждан, поправка к Конституции провозглашала, что «Совет будет служить конституционным механизмом для того, чтобы позволить сторонникам Фолкстата конституционным путем стремиться к созданию такого Фолкстата, а также:

а) собирать, обрабатывать и делать доступной информацию относительно возможных его границ, полномочий и функций, а также законодательных, исполнительных и других структур такого Фолкстата, его предполагаемых конституционных отношений на общегосударственном уровне и уровне провинции...

б) провести соответствующие исследования...

в) сделать представления и дать рекомендации Конституционной ассамблее и Комиссии по делам правительств провинций...

И далее:

(1) Признание... права южноафриканского народа на самоопределение в целом не должно быть интерпретировано как исключяющее конституционное положение о праве на самоопределение любой общности, имеющей общее культурное и языковое наследие, будь то в виде территориальной единицы в пределах Республики или любым другим признанным путем.

(2) В Конституции может быть предусмотрена любая конкретная форма самоопределения при условии существенной поддержки со стороны общности, заинтересованной в такой форме самоопределения»⁸.

Традиционные структуры при демократии

Так как белые африканеры не составляли большинство ни в каких районах, демократия проявилась в том, что парламент отверг осуществление подобных этнических притязаний. Ультраправые тогда отошли от требования создания Фолкстата и стали настаивать на создании сети «кантонов» со всеми полномочиями швейцарских кантонов. Это неизбежно включало право депортировать неграждан из этого кантона. Они стремились также к созданию Советов по культуре, подобно бельгийским для фламандского населения. Чтобы сохранить «лицо» и обеспечить ультраправым возможность остаться в рамках парламентской политики, а не пытаться совершить контрреволюцию, прибегнув к оружию, постоянная Конституция предусмотрела создание Комиссии по развитию и защите прав культурных, религиозных и языковых меньшинств⁹.

Данная комиссия, состоявшая примерно из равного числа мужчин и женщин, должна была широко представлять основные культурные, религиозные и языковые общности Южной Африки. Это означало, что, в отличие от Совета Фолкстата, африканеры, белые, протестанты могли рассматриваться в Комиссии только как представители одного из меньшинств, наряду с другими. Функции Комиссии также далеки от задач «этнической мобилизации». Помимо того что Комиссия имела право рекомендовать создание или признание советов по культуре для различных общностей, согласно Конституции, она должна:

«а) обеспечивать уважение прав культурных, религиозных и языковых общностей;

б) содействовать миру, дружбе, человеколюбию, терпимости и национальному единству между культурными, религиозными и языковыми общностями на основе равенства, свободы объединений, отсутствия всякой дискриминации»¹⁰.

Ясно, что эти пункты направлены на то, чтобы помешать использованию Комиссии в целях этнического разобщения или расизма. Однако тот факт, что, несмотря на важность этих задач, единственной специально упомянутой в Конституции Комиссии все еще не существует, свидетельствует о том, что ее создание не является приоритетом для правительства.

Однако правительство учредило Общеюжноафриканский языковой совет, хотя средства выделены лишь на полторы ставки. Официальное признание Конституцией поднимает престиж всех языков, используемых традиционными структурами Южной Африки: исиндебеле, сепеди, сесото, сетсвана, сисвати, чивенда, исикоса, кситсонга и исизулу¹¹. Полномочия Общеюжноафриканского языкового совета заключаются в следующем:

«Содействовать признанию, использованию и распространению многоязычия... и развитию ранее дискриминировавшихся языков...

III. 3 (а). Предотвращать использование какого-либо языка с целью эксплуатации, господства или разобщения.

IV. Способствовать развитию многоязычия»¹².

Таким образом, и в этих положениях содержится стремление не допустить использования языковой политики в интересах «этнической мобилизации». В то же время государство отходит от покровительства африкаанс и намерено справедливо распределять средства для развития тех местных языков, которые используются советами и судами вождей.

Далеко не все страны, устанавливая демократические порядки, отказываются от официального признания наследуемых должностей и титулов. Так, спустя 80 лет со времени введения всеобщего избирательного права государственный договор Великобритании все еще признает собственность королевской семьи, а также сословие пэров, баронов и рыцарей, дам и более 122 вождей шотландских кланов и семейств¹³.

Африканская доколониальная аристократия по своей структуре обычно отличалась меньшей сложностью, чем ее феодальный двойник в Европе. В Южной Африке аристократия имела только три категории — королевская семья, вожди и старейшины. Последняя категория занимает социальное положение, близкое к положению сквайров в Старой Англии. В настоящее время демократическое государство унаследовало официальное признание около 11 королевских родов, 700 вождей и 10 тыс. старейшин. Государство выдает соответствующие денежные выплаты всем представителям первых двух категорий, в то время как южноафриканский эквивалент «Цивильного листа» Великобритании не содержит ясной позиции по отношению к третьей категории: жалование получают только некоторые, но далеко не большинство¹⁴. Практика привилегий в сельской местности, естественно, способствует тому, что претендентов на наследственные титулы, включая уже отошедшие в прошлое, оказывается еще больше. Например, всегда существуют два претендента на должность «капитана» — вождя гриква, каждый из которых, естественно, требует, чтобы государство выплачивало ему зарплату, предоставило служебный персонал и возвратило исторические земли гриква их владельцам.

В первый год после введения демократии шесть провинций, где имеются традиционные структуры, учредили свои провинциальные Палаты традиционных вождей (соответствующие законы вынесены в Приложение), каждая из которых избрала и направила трех представителей в Национальный совет традиционных вождей¹⁵. Такое представительство не является пропорциональным ни в отношении числа вождей, ни в отношении числа их подданных в каждой провинции, что имеет политические цели — уменьшить с помощью вождей пяти провинций «силу голоса» вождей королевства Зулу. Члены общегосударственного Совета традиционных вождей не могут быть ни членами парламента, ни членами Законодательных собраний провинций по аналогии с Вестминстером, где члены Палаты лордов не могут быть избраны в Палату общин. В то

же время, в отличие от английского парламента, традиционные вожди не должны отказываться от своего титула, чтобы стать членом парламента или членом провинциальных Палат традиционных вождей. Это позволило, например, президенту Партии свободы Инката Мангосуту Бутелези стать членом парламента и членом кабинета министров, сохранив при этом титул(ы) и должность вождя и принца, а также заседать в Палате традиционных вождей провинции Квазулу-Натал. Член парламента и кабинета министров, член АНК и Южноафриканской компартии Сидней Мумфамеди происходит из королевского рода венда.

Совет традиционных вождей был создан через три года после провозглашения демократии и не имеет никакого влияния на национальное законодательство, в отличие от Палаты лордов Великобритании. Совет собирается в зданиях парламента, но не рассматривается как третья палата двухпалатного парламента. В учреждающем его законе нигде не сказано о полномочиях данного совета, а говорится только о «целях» и «функциях», таких, как «содействовать», «усиливать», «советовать» и «исследовать». Он должен собираться не менее одного раза в год и иметь тот же срок полномочий, что и парламента, — пять лет. Более того, его функции определены с большой осторожностью.

«1. Совет традиционных вождей должен¹⁶:

а) содействовать выполнению роли традиционного руководства в рамках конституционного, демократического устройства;

б) способствовать усилению единства и взаимопонимания между традиционными сообществами;

в) развивать сотрудничество между Советом и различными палатами с целью рассмотрения вопросов, представляющих общий интерес.

2. Совет может:

а) давать национальному правительству советы и рекомендации по любому из таких вопросов, как деятельность традиционных властей, роль традиционных вождей, обычное право, обычаи общностей, соблюдение обычного право;

б) проводить исследования и делать доступной информацию по всем перечисленным выше вопросам;

в) давать президенту, по его просьбе, советы в отношении любого вопроса, упомянутого выше;

г) представлять ежегодный отчет парламента».

Рассмотрение стандартных, изложенных юридическим языком фраз в контексте политического времени и пространства позволяет выявить тонкие нюансы. Так, слова «в рамках демократического, конституционного устройства» ясно показывают на неправомерность любых претензий на авторитарное правление или государственные полномочия избранного традиционного вождя. Слова «единство», «взаимопонимание» и «сотрудничество» также препятствуют использованию Совета в целях клановой вражды, трибализма или этнического разобщения.

В речи на торжественном открытии национального Совета традиционных вождей президент Мандела сконцентрировал внимание на этих же вопросах. Указав в своей речи на необходимость национального единства, он прежде всего обратился к традиционным вождям с поже-

лением отказаться от иерархических представлений и перейти к демократическим принципам политики: «Мы отваживаемся заявить, что обсуждения, открытость и справедливость были краеугольными камнями ранних обществ, из которых мы все вышли... Так как мы предназначены быть лидерами народа, наш выбор не может отличаться от выбора народа, поэтому избранные и традиционные власти должны не конкурировать, а дополнять друг друга». Затем президент указал на то, что традиционные структуры должны творчески развиваться «в доменной печи реального опыта», особенно в вопросе неравноправия полов. «Мы смеем утверждать, что в таких вопросах, как женское равноправие, традицию — хорошую и плохую, в прошлом и настоящем — нельзя рассматривать как статичную. Наш долг перед памятью предков — построить в Южной Африке единую демократическую страну без дискриминации как в отношении расовой принадлежности, так и в отношении пола»¹⁷.

Министр по делам провинций Мохамед Вэлли Муса заявил о подготовке его департаментом Белой книги по традиционным структурам. Он настаивал на уважительном отношении друг к другу избранных местных правительств и традиционных вождей, за которыми сохраняются функции глав традиционных властей, т.е. они должны председательствовать на судах, где применяется обычное право, поддерживать закон и порядок, давать рекомендации по распределению земель и разрешению земельных споров, консультировать традиционные общности¹⁸. Выражение «давать рекомендации» по распределению земель показывает, что традиционная прерогатива вождей жаловать земли в пожизненное владение для выращивания сельскохозяйственных культур и отбирать их в настоящее время может быть передана в ведение демократической власти с целью обеспечить общинникам более надежную защиту владений.

Аграрная реформа

Наиболее важные тенденции часто не звучат в заголовках средств массовой информации. Правительство АНК спокойно, без лишнего шума разработало законодательные предпосылки для проведения социальной реформы.

При колониализме вожди располагали абсолютной властью:

- выделяли каждому главе семьи — мужчине в пожизненное владение участок земли для сельскохозяйственных работ;
- разрешали пользоваться общественным выгоном для скота, собирать дрова и брать воду;
- могли отобрать наделы по собственному усмотрению;
- могли взыскивать любое количество поборов и налогов на свое содержание, не предоставляя при этом никаких ежегодных финансовых отчетов по расходованию этих средств;
- могли налагать запрет на все протесты против их решений, а также штрафовать и изгонять протестующих за «неуважение».

Опираясь на поддержку государства, вожди не могли быть смещены собственными общинами. Абсолютная власть вождей включала и их участие в качестве судей, как членов судов вождей, в разборе собственных дел. Раннефеодальные манориальные суды могли преследовать оппонентов, конфисковывать сбережения и собственность подданных, отказывать им в средствах к существованию.

Правительственная программа аграрной реформы на территории общинных земель изложена в преамбуле закона: «Основным требованием правительства с этого времени станет расширение прав землепользования и защита землевладения путем разнообразия форм владения... необходимо охранять права и интересы потенциальных владельцев и обеспечивать минимум мер для демократической процедуры по принятию решений»¹⁹.

Этот законодательный акт, как и предшествовавший ему, предусматривает передачу государством племенных земель в «полную собственность» племен. Он также предусматривает передачу права владения в собственность, в случае когда арендаторы, где бы они ни были, хотят стать теми, кого европейские историки называют фермерами и мелкими собственниками. Как мера предосторожности против отчуждения общинных земель вождями в их частную собственность закон предписывает, что «любое решение распорядиться правом на племенные земли может быть принято только большинством членов общины старше 18 лет», которые должны к тому же иметь возможность воспользоваться данным правом²⁰. По крайней мере, благодаря этим законам вожди не могут быть ни деспотическими иерархами колониального Департамента туземной администрации, ни доколониальными абсолютными монархами, а являются председателями собраний в духе прямой демократии. Этот закон пошел даже дальше, чем колониальная «демократия», включив в понятие «большинство» не только мужчин, но и женщин.

Ограничение наследственной власти, которое необходимо как предварительное условие появления мелких землевладельцев с правом на собственность, было с неодобрением воспринято ИФП. Парламентские дебаты переросли в кризис при рассмотрении другого аграрного законопроекта, в котором предлагалось предоставить право любой общине заменить власть вождей над общинными землями демократическим коллективным органом:

«желательно, чтобы поставленные в невыгодное положение общины создавали соответствующие юридические институты, с помощью которых они могли бы приобретать собственность, владеть и управлять ею сообща;

необходимо обеспечить, чтобы такие институты были учреждены и управлялись на основе принципов равноправия и демократии, без какой-либо дискриминации, и были ответственны перед своими членами;

необходимо обеспечить, чтобы члены таких институтов были защищены от злоупотреблений со стороны других членов»²¹.

Закон специально подчеркивал равенство членов, недопустимость дискриминации на почве расы, пола, этнической или социальной принадлежности, сексуальной ориентации, инвалидности, религии, миро-

воззрения, культуры или языка. В других разделах предписывалось, чтобы эти общества (ассоциации) указывали, каким образом они будут бороться с такими нарушениями закона, как коррупция, nepотизм, злоупотребление властными полномочиями²². Этот закон также давал женщинам, особенно главам семей, право на землю, равное с мужчинами.

ИФП голосовала против законопроекта на основании того, что он будет подрывать власть традиционных вождей²³. Ассоциации по защите общинной собственности не были созданы. Реформы пока что остаются лишь на бумаге²⁴.

Африканский национальный конгресс (используется его нынешнее название) был учрежден в 1912 г. согласно уставу, который предусматривал создание Палаты вождей и одновременно отрицал право женщин на членство в партии — они могли выполнять лишь вспомогательные функции. В 1936 г. этот устав был пересмотрен и Палата вождей ликвидирована, а женщины были признаны полноправными членами. Некоторые вожди оставались в партии в качестве членов или как представители традиционных властей до тех пор, пока в 50-е годы правительство апартеида не приказало вождю Альберту Лутули и другим вождям выйти из партии под угрозой смещения с постов вождей.

В настоящее время имеются две организации, наиболее активно выступающие в защиту прерогатив традиционных властей, — Конгресс традиционных правителей Южной Африки (КОНТРАЛЕСА), основанный в 1987 г., и Партия свободы Инката (ИФП), основанная в 1975 г.

Первоначально почетным лидером ИФП (используется ее нынешнее название) был король зулу с его традиционным символом власти — инката (сплетенная и сложенная кругами веревка, символизирующая единство зулусского королевства). Социальную опору ИФП почти полностью составляют зулу в сельских районах и зулу—выходцы из сельских районов, включая многих рабочих-мигрантов в Хаутенге и других местах. Антагонизм между ИФП и АНК после 1979 г. характеризовался соперничеством и борьбой за власть. Особое значение для данного исследования имеют события, приведшие к убийствам людей — сначала во время студенческой демонстрации протеста в 1982 г., а затем, после 1984 г., во время массовых акций против муниципальных и других политических органов, созданных в рамках системы апартеида.

Толчком к началу этих братоубийственных действий в обоих случаях послужило то, что молодые демонстранты подвергали словесным и физическим оскорблениям тех последователей ИФП, которые были старше их, что являлось прямым вызовом традиции почитания старших. Для традиционной власти зулу половозрастная иерархия столь же важна, сколь класс для капитализма. Не менее существенной была традиционная военная культура, при которой особо высоко ценится стойкость и преданность сородичам, поэтому угрозы и оскорбления, которые воинственная молодежь обрушила на представителей старших поколений, вызвала большее возмущение со стороны старейшин, чем в других провинциях, что и привело к применению оружия. Потребовалось целых шесть лет (1990–1996), чтобы преодолеть братоубийственную поляризацию и достичь соглашения о полном прекращении огня. Политическим

следствием этого, в частности, явился беспрецедентный процент вождей и старейшин Квазулу-Натала, ставших активными членами как ИФП, так и правительственных структур Квазулу. Политика королевского дома зулу была сложной и противоречивой, она отражала династическое соперничество.

В политических схватках с АНК ИФП стремилась так сформировать Палату традиционных вождей Квазулу-Натала, чтобы политически контролировать короля и облегчить его свержение. Другим предметом раздоров был контроль над выплатой вознаграждений традиционным вождям за их политическую поддержку. Национальное правительство, руководимое АНК, стремилось отнять эту функцию у провинциальных правительств²⁵; речь, в частности, шла об увеличении вознаграждения для кооптирования наследственных вождей²⁶. ИФП всячески боролась против этого законопроекта. Другой областью парламентских столкновений между ИФП и АНК был вопрос о праве распоряжаться общинными пастбищами, которое принадлежало зулусскому королю (от лица его подданных). Беспрецедентным результатом этого конфликта явилось то, что провинциальный законодательный акт был принят и затем отменен в один и тот же день. ИФП противилась принятию закона о Совете традиционных вождей, потому что в соответствии с ним Бутелези лишился членства в этом Совете, если только не подавал в отставку как член парламента и член кабинета министров.

Зулусский король продолжал придерживаться той позиции, которую он занимал с 1994 г., согласно которой традиционные вожди не должны быть вовлечены в партийную политику²⁷.

Перед началом кампании по выборам 1999 г. ИФП постаралась предстать в новом виде, прибегнув, в частности, к использованию королевского символа — слона в качестве партийного. Как утверждалось, роялистские и традиционалистские круги ИФП делали это для того, чтобы принизить этничность, возвышая при этом королевские символы²⁸.

23 сентября 1987 г. вожди и члены королевской семьи ндебеле, а также вожди моутсе (moutse), которые подвергались преследованиям со стороны полиции безопасности Южной Африки и полиции Квандебеле, создали Конгресс традиционных правителей Южной Африки (КОНТРАЛЕСА). Цели новой организации были таковы:

- а) объединить всех традиционных вождей страны;
- б) поддержать требования общин, действуя вместе с ними;
- в) выступать против «независимости» бантустанов, бороться за уничтожение самой системы бантустанов и за восстановление единого гражданства для всего народа;
- г) разъяснять традиционным вождям сущность освободительной борьбы и их роль в ней;
- д) вернуть земли предков и разделить их между теми, кто их обрабатывает, чтобы ликвидировать голод и нехватку земель.

Временным председателем КОНТРАЛЕСА стал Морган Матебе, сын вождя моутсе Гибеона Матебе, а вождь Макхосана Мхлангу, член королевского дома ндебеле, вошел в комитет. Другие члены комитета были из Бопутатсваны и Венды²⁹.

В течение года кабинет бантустана Квандебеле вызывал к себе членов КОНТРАЛЕСА, чтобы предупредить их, что кабинет низложит их как традиционных вождей, если они будут противостоят требованиям правительства бантустана о независимости. Полиция Квандебеле угрожала им арестом. Пятнадцать вождей—членов КОНТРАЛЕСА бежали из бантустана³⁰.

Понятно, что такое развитие событий привело к тому, что КОНТРАЛЕСА вначале симпатизировала АНК. На эту поддержку откликнулись региональные молодежные конгрессы Объединенного демократического фронта, что обеспечило организационную базу для сторонников АНК и их союзников. Зулусский принц Исраэл Мквайзени присоединился к КОНТРАЛЕСА. В июне 1989 г. президентом КОНТРАЛЕСА стал поддерживающий АНК зулусский вождь Мхлабунзима Мапумуло. Когда запрет на деятельность АНК был снят, отделение КОНТРАЛЕСА в провинции Натал заявило в мае 1990 г., что оно поможет АНК организовать филиалы в сельских районах.

Это вызвало вторую волну политических событий. Уже в сентябре 1989 г. вождь Мангосуту Бутелези, лидер ИФП, подверг нападкам КОНТРАЛЕСА на собрании вождей. Он заявил, что КОНТРАЛЕСА пытается вонзить «копье в сердце зулусского единства... Мы должны сделать то, что должно быть сделано... Наш долг — очиститься от всего, что хоть как-то подрывает единство и солидарность нашего народа... Мы пришли... сказать вождю Мапумуло, чтобы он убирался к черту»³¹. В феврале 1991 г. вождь Мапумуло был убит³².

С наступлением периода демократических преобразований начался последний акт политической драмы: напряженность между первым и третьим «сословиями», т.е. между АНК и КОНТРАЛЕСА, усилилась. Последний президент КОНТРАЛЕСА вождь Патекиле Холумиса в 1994 г. начал сетовать на «ярко выраженное нежелание» как АНК, так и Национальной партии (НП) предоставить традиционным вождям больше прав на переговорах по вопросу о путях перехода к демократии. КОНТРАЛЕСА выступила против законопроекта о Совете традиционных вождей, так как он предоставлял Совету лишь совещательные функции. КОНТРАЛЕСА хотела, чтобы по временной конституции наследственные вожди стали полноправными членами Сената с правом законодательной инициативы³³.

КОНТРАЛЕСА протестовала еще сильнее, когда местные переходные органы власти были наделены полномочиями по всей стране, включая территории, находящиеся под юрисдикцией вождей. Патекиле Холумиса заявил, что КОНТРАЛЕСА считает выборы в местные правительства в областях, управляемых вождями, недействительными. Вожди будут выступать против вновь избранных членов советов в деревнях в этих местностях. Национальный организатор КОНТРАЛЕСА, вождь Мвело Нонконьяне, обвинил некоторых вождей в том, что они «продались» АНК и Южноафриканской национальной организации общин (САНКО). Он призвал членов КОНТРАЛЕСА не допускать их к управлению в своих районах³⁴. АНК подверг дисциплинарному наказанию вождя Холумису за публичную критику и противостояние политике его собственной партии и

по схожим причинам исключил из своих рядов его брата — Банту Холомиса, который в то время являлся членом парламента и заместителем министра по вопросам окружающей среды. Тогда Банту Холомиса основал Объединенное демократическое движение (УДМ), ставшее соперником АНК. Все эти события могли лишь ухудшить отношения между КОНТРАЛЕСА и АНК. Они также привели к оздоровлению отношений между КОНТРАЛЕСА и ИФП, которые в 2000 г. выступили с совместным обращением к правительству о том, что избранные местные власти ни в коей мере не должны ограничивать власть неизбранных традиционных правителей³⁵.

В настоящее время КОНТРАЛЕСА выступает за то, чтобы остальные 10 традиционных монархов получали бы такое же жалование, как король зулусов Гудвилл Звелитини (305 тыс. рандов ежегодно); всем вождям, которых насчитывается около 700, было повышено жалование до 72 тыс. рандов; всем старейшинам, которых имеется около 10 тыс., было повышено жалование до 30 тыс. рандов³⁶. Таким образом, сейчас в Южной Африке к профсоюзному движению «белых воротничков» (конторских служащих, т.е. людей, не занимающихся физическим трудом) присоединился первый профсоюз по «голубой крови».

Этот профсоюз для аристократии за год добился выполнения большей части их требований. Менее чем за два месяца до всеобщих выборов 1998 г. правительство провинции Восточный Кейп предоставило каждому из шести верховных вождей жалование в размере 322 800 рандов в год; 121 вождю было повышено годовое жалование до 77 472 рандов, а 950 старейшинам — от 10 308 до 12 756 рандов³⁷.

Выводы

Во-первых, традиционные вожди организационно и политически разобщены между ИФП, КОНТРАЛЕСА и АНК³⁸. В настоящее время КОНТРАЛЕСА, АНК и зулусский король³⁹ призывают наследственных вождей не присоединяться ни к какой политической партии. Это не нравится ИФП, стратегия которой в основном сосредоточена на традиционных вождях Квазулу. ИФП контролирует подавляющее большинство традиционных вождей в Квазулу-Натал. В этой провинции имеется очень мало членов КОНТРАЛЕСА. Входящие в нее 1 200 вождей и старейшин проживают главным образом в Восточном Кейпе, Северной провинции, Мпумаланге и Свободном государстве⁴⁰. Политическое противостояние постепенно уменьшается благодаря тому, что правительство учло недовольство традиционных лидеров поправками к закону «О муниципальных органах власти» и предложило к рассмотрению на парламентской сессии 2001 г. компромиссный вариант.

Во-вторых, даже там, где наследственные вожди входят в один политический альянс, династические распри и фракционные споры, такие, как претензии на традиционные посты, приводят к расколу, иногда к вооруженным столкновениям в сельских местностях. Подобные кон-

фликты обычно усугубляются там, где сражающиеся присоединяются к соперничающим официальным организациям в надежде мобилизовать своих союзников. При местных конфликтах обычно одна сторона занимает пост в местной организации АНК, а другая — в САНКО или как, например, в кейптаунском предместье Кроссроудз — Южно-Африканской коммунистической партии (ЮАКП). Конфликты редко возникают по чисто политическим вопросам, обычно спор идет из-за постов.

В-третьих, большинство наследственных вождей еще не имеют в своем распоряжении телефонной или почтовой связи, не говоря уже о доступе в Интернет. Это ослабляет попытки создания общенационального лобби наследственных вождей в сельских районах, приводя к непомерным затратам.

В-четвертых, возникающий на общинных землях класс африканских фермеров-производителей не может объединиться автоматически с традиционными вождями. Развитие событий приведет к разным классовым союзам в разных местностях.

В-пятых, в течение одного поколения в стране завершится процесс урбанизации. Большинство африканцев уже урбанизировано. Даже среди сельского меньшинства многие живут не в районах, управляемых вождями, а в деревнях или работают на фермах, принадлежащих белым. И в относительных, и, в конечном счете, в абсолютных цифрах все меньше африканцев будут жить и работать в районах, управляемых вождями или королями, чье политическое влияние будет уменьшаться.

В-шестых, до тех пор пока этого еще не произошло, черные южно-африканские фермеры не будут обладать достаточным политическим весом, чтобы требовать постоянной поддержки и субсидий, которые белые фермеры-поселенцы с 1910 по 1971 г. получали от Национальной партии и других правительств белых. Приоритетным направлением правительственной политики на селе является помощь беднейшим слоям сельского населения. А от нищеты и недоедания страдают не наследственные вожди, а простые общинники.

Наконец, в-седьмых, как и в других странах, в Южной Африке к обладателям наследственных титулов относятся по-разному — от ненависти до глубокого почитания. Дальнейшая судьба обладателей титулов будет зависеть от их репутации и положения в обществе.

¹ В качестве примеров этой стратегии см.: The Native Administration Act, 38/1927, sect. 2 and 24.

² О стратегии апартеида см.: The Bantu Homelands Constitution Act, 21/1971 and the Status of the Transkei Act, 100/1976.

³ Survey of Race Relations in South Africa. Eds. M. Horrell et al. South African Institute of Race Relations (далее — SAIRR). Johannesburg, 1982, p. 304.

⁴ Интервью автора с одним из первых членов Молодежной бригады.

⁵ Constitution of the Republic of South Africa Amendment Act, 2/1994.

⁶ Constitution of the Republic of South Africa Act, 200/1993.

⁷ Constitution of the Republic of South Africa Second Amendment Act, 3/1994, sect. 1 (b) and 2.

- ⁸ Constitution of the Republic of South Africa Amendment Act, 2/1994.
- ⁹ Constitution of the Republic of South Africa Act, 108/1996, sect. 185.
- ¹⁰ Tam xe, sect. 185 (1).
- ¹¹ Tam xe, sect. 6 (1) and (2).
- ¹² Pan South African Language Board Act, 59/1995.
- ¹³ Whitaker's Almanack 1995. Ed. H.L.Marsden. 1994, p. 212–213.
- ¹⁴ Laurence P. Democracy's Chief Problem. — Financial Mail. 12 June 1998, p. 38.
- ¹⁵ Council of Traditional Leaders Act, 10/1997, sect. 4 (1).
- ¹⁶ Tam xe, sect. 7.
- ¹⁷ Address by President Nelson Mandela at the Inauguration of the National Council of Traditional Leaders. Cape Town, 18 April 1997, p. 2, 3, 5.
- ¹⁸ Mntuyedwa V. Respect for Traditional Leaders Urged. — Cape Times. 5 June 1998.
- ¹⁹ Upgrading of Land Tenure Rights Amendment Act, 34/1996.
- ²⁰ Upgrading of Land Tenure Rights Act, 112/1991, preamble and sect. 1 as amended.
- ²¹ Communal Property Association Act, 28/1996, preamble.
- ²² Tam xe, sect. 9, 14, and the Schedule's point 21.
- ²³ South African Survey 1996/1997. Eds. E.Sidiropoulos et al. — SAIRR. Yohannsburg, 1997, p. 770.
- ²⁴ Oomen B. Tradition on the Move: Chiefs, Democracy and Change in Rural South Africa. The Netherlands Institute for Southern Africa. Amsterdam 2000; Ntsebenza L. Democratization and Traditional Authorities in the New South Africa. — Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. 1999. Vol. XIX, № 1, p. 83–94.
- ²⁵ Remuneration of Traditional Leaders Act, 29/1995.
- ²⁶ KwaZulu-Natal Ingonyama Trust Re-Enactment Act, 6/1996. KwaZulu-Natal Ingonyama Trust Re-Enactment Repeal Act, 7/1996.
- ²⁷ South Africa Survey 1996/1997, p. 548.
- ²⁸ Gumede M. Inkatha Relaunches to Shed Zulu Nationalist Image. — Sunday Independent. 14 June 1998.
- ²⁹ Race Relations Survey 1987/1988. Eds. C. Cooper, et al. — SAIRR. 1989, p. 922.
- ³⁰ Race Relations Survey 1988/1989. Eds. C. Cooper, et al. — SAIRR. 1989, p. 122.
- ³¹ Race Relations Survey 1989/1990. Eds. C. Cooper, et al. — SAIRR. 1990, p. 510, 676, 713.
- ³² Race Relations Survey 1991/1992. Eds. C. Cooper, et al. — SAIRR. 1992, p. 498.
- ³³ Race Relations Survey 1994/1995. Eds. E. Sidiropoulos, et al. — SAIRR. 1995, p. 344.
- ³⁴ South African Survey 1995/1996. Eds. E. Sidiropoulos, et al. — SAIRR. 1996, p. 448, 458.
- ³⁵ Sunday Independent. 19 November 2000.
- ³⁶ Laurence P. Democracy's Chief Problem. — Financial Mail. 12 June 1998, p. 38.
- ³⁷ Mail and Guardian. 16–22 April, 1993.

³⁸ Financial Mail. 12 June 1998, p. 38.

³⁹ South African Survey 1996/1997, p. 548.

⁴⁰ Laurence P. Democracy's Chief Problem, p. 37.

Приложение

ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫЕ АКТЫ

Statutes

Native Administration Act, 38/1927

Bantu Homelands Constitution Act, 21/1971

Status of the Transkei Act, 100/1976

Upgrading of Land Tenure Rights Act, 112/1991

Constitution of the Republic of South Africa Amendment Act, 2/1994

Constitution of the Republic of South Africa Second Amendment Act,
3/1994

Remuneration of Traditional Leaders Act, 29/1995

Pan South African Language Board Act, 59/1995

Communal Property Association Act, 28/1996

Upgrading of Land Tenure Rights Amendment Act, 34/1996

Constitution of the Republic of South Africa Act, 108/1996

Council of Traditional Leaders Act, 10/1997

Законодательные акты провинций

Восточный Кейп

House of Traditional Leaders Act, 1/1995

Свободное государство

House of Traditional Leaders Act, 6/1994

Квазулу-Натал

KwaZulu-Natal Act of the House of Traditional Leaders, 7/1994

KwaZulu-Natal Ingonyama Trust Re-Enactment Act, 6/1996

KwaZulu-Natal Ingonyama Trust Re-Enactment Repeal Act, 7/1996

Мпумаланга

Eastern Transvaal House of Traditional Leaders Act, 4/1994

Payment of Members of the Eastern Transvaal House of Traditional
Leaders Act, 7/1994

Северная провинция

Northern Transvaal House of Traditional Leaders Act, 6/1994

Northern Transvaal House of Traditional Leaders Amendment Act,
1/1995

Северо-Западная провинция

House of Traditional Leaders for the Province of North West Act,
12/1994



Глава VII

СИСТЕМА ВОЗРАСТНЫХ КЛАССОВ В АФРИКЕ

Половозрастная стратификация — универсальное явление в историческом развитии общества. Многочисленные факты обосновали несомненность положения о том, что на ранних этапах развития общества, в условиях низкого уровня производительных сил и производственных отношений только половозрастной принцип позволял осуществлять общественное разделение труда и объединять людей в тяжелом процессе хозяйственной деятельности, давая этим возможность обществу выживать и осуществлять процесс воспроизводства. Действие этого естественного принципа, дифференцировавшего общество на половозрастные страты, создавало в обществе систему социальных, так называемых вертикальных подвижных связей, которая вместе с системой горизонтальных генеалогических связей, пересекаясь, образовывала структуру общественной организации.

Самое раннее и примитивное, естественное по своей объективной природе, разделение труда с эпохи первобытнообщинных отношений оставалось и в последующие исторические фазы развития общества, в том числе и классового, сохранив достаточно большое значение в общественной жизни и в нашу эпоху. На базе простейшего разделения труда в обществе любого исторического уровня присутствует естественная половозрастная стратификация. Вместе с тем науке сегодня известны многочисленные факты существования в разных обществах социального института, называемого «системой возрастных классов». Однако эти два социальных явления далеко не одно и то же. Системы возрастных классов не всеобщее явление, хотя и широко известное в разных областях мира. В тех обществах, где они зафиксированы, принцип естественного разделения труда определил производственные и социальные роли различных половозрастных групп общества, которые постоянно воспроизводились в практике жизни, соответственно закрепленной традицией нормативной системе половозрастного разделения труда. В основе воспроизводства этой традиции было осознанное обществом предположение, что группа молодых людей одного возраста и пола может удовлетворить ту потребность общества, которую не могут реализовать старики, и наоборот. На ранних этапах этот принцип разделения труда поддерживал структуру общественной организации, способ самообеспечения соответствовал принципу распределения. Такой корреляцией

отличались ранние пастушеские подвижные общества; позднее такие социальные явления стали широко известны среди кочевников, а затем их нашли у многих земледельческих обществ с пастушеским прошлым.

Низший (простейший) уровень разделения труда по полу и возрасту обнаруживается на ранних этапах в любых обществах в спорадически возникающих объединениях членов общества для выполнения единовременной конкретной задачи, требующей общих усилий. Однако такие группировки стихийно возникают по мере необходимости и после выполнения задачи распадаются, они не институализированы и не воспроизводятся в социальной структуре. Там, где зафиксированы системы возрастных классов как социальный институт, существует более высокий уровень общественного разделения труда, складывающийся на более поздних этапах первобытности, в процессе становления предклассовых обществ. Вместе с тем нужно отметить, что подобные социальные структуры в земледельческих обществах с интенсивными формами производства стали гораздо раньше распадаться и деформироваться, поскольку лежащий в их основе принцип общественного разделения труда не соответствовал интенсивным формам хозяйства и социальных отношений. В кочевых обществах, отличающихся экстенсивным производством и экстенсивными производственными отношениями (т.е. неразвивающимися, стагнирующими, воспроизводящимися неизменно), принцип общественного разделения труда хотя и соответствовал им, однако общественная структура подобного типа была исторически туковой, не имеющей внутренних стимулов развития. Поэтому многочисленные этнографические факты свидетельствуют, что системы возрастных классов у кочевников разрушаются, перестают «работать» в обществе как организатор общественной деятельности тогда, когда эти общества переходят к оседлости, начинают заниматься интенсивным земледелием, изменяют свой исторический хозяйственно-культурный тип, перестают быть кочевыми.

Пол и возраст, их соотношение, социальное значение в жизни общества уже давно стали объектом внимания ученых и сформировались в серьезную проблему этнологии. Первые шаги в этом направлении были предприняты такими крупными исследователями, как Р.Лоуи, Г.Кунов, Г.Шурц, Л.Фробениус¹. Учеными было выявлено, что у народов Австралии, на Новой Гвинее, Банковских островах, среди некоторых групп индейцев Америки и — широко — в Африке половозрастные объединения не редкий феномен, а постоянно из поколения в поколение воспроизводящееся формирование, структурная модель типа социального института. Небезосновательным было предположение первых исследователей, что подобная система группирования по возрасту и полу — одна из древнейших форм организации общества.

В начале века двумя известными ориенталистами, А.Шляхером и И.Гвиди, был открыт письменный памятник XVI в. на древнеэфиопском языке «История галла» — хроника столетних событий в истории Эфиопии, рассказывавшая о столкновениях местного населения страны с нахлынувшими на ее земли кочевниками галла (оромо)². Особенно важным для этнологии в этом источнике оказалось детальное описание

социальной организации номадов галла, структурным принципом которой оказался учет возраста и пола. С этого времени проблема половозрастной стратификации прочно заняла место в науке, а социальный институт типа галла получил научный термин — «система возрастных классов».

Следующий этап на пути исследования систем возрастных классов — середина нашего столетия, отмеченная обилием публикаций эмпирического материала и разнообразной его интерпретацией³. В поле зрения науки появилась масса живого этнографического материала, который вместе с «Историей галла» XVI в. дал в руки исследователей возможность изучения систем возрастных классов в их историческом развитии. Расширяя границы конкретных примеров этого социального института, исследователи натолкнулись на обширную область, где система возрастных классов была обнаружена у многих народов и в начале века оставалась действующим институтом. Этой областью оказалась Восточная Африка, а границы распространения этого феномена протянулись от Южного Судана, через весь Сомалийский полуостров в область Великих озер и далее — в Мозамбик. В то время еще не были известны многочисленные следы аналогичного социального явления у народов Западной Африки, Азии и других регионов.

Объектами исследований этого научного этапа стали прежде всего оромо, кипсигис, туркана, масаи, нанди, консо, дарасса, нгонде, нуэр, динка и другие этносы Восточной Африки. У этих народов исследователи обнаружили в той или иной степени действие половозрастного принципа в общественном разделении труда и структурные элементы системы возрастных классов. Во всех этих обществах проводились обряды инициации, т.е. посвящения во взрослую социальную жизнь, юношей и подростков. У всех этих народов считалось социально престижным показателем приобщение к системе возрастных классов, без чего индивидуум оказывался социально ущербным, неполноценным членом общества, становился подверженным частичному ostracism. Например, не прошедшему инициацию было трудно, а иногда и просто невозможно жениться и образовать свою семью и домохозяйство. В этих обществах все подростки, достигнув определенного возраста, собирались в группу и инициировались в первую младшую ступень (степень) возрастной системы. Одна или несколько таких групп сверстников образовывали возрастную класс, который двигался по ступеням возрастной системы, изменяя от степени к степени свои социальные функции по возрастающему социальному значению.

По собранным данным, однако, оказалось, что в большинстве случаев конкретные возрастные подразделения в современных обществах не отличались, как это фиксировалось в прошлом, однородным возрастным составом, т.е. они не были группами, состоящими из реальных сверстников. Поскольку возрастной спектр этих подразделений был очень широк — нередко от младенцев до стариков, — отсюда следовало, что эти объединения не являлись гомогенными коллективами, физически способными выполнить традиционно присущую им общую социальную задачу, например защитить общество от врагов. Нередко в составе

возрастных групп, достигших высшей социальной степени управления обществом, кроме взрослых мужчин оказывались дети и подростки. При внешнем сохранении структуры системы возрастных классов отчетливо проявлялся ее функциональный разлад. Как и в материалах XIX в., в современных данных прослеживалось наличие такой возрастной градации, как подразделения младших — «сыновей», старших — «отцов», старейших — «дедов». Однако в отличие от данных времен Л.Фробениуса и Г.Кунова, когда эти возрастные страты существовали структурно и функционально в гармонии, в новых данных явно просматривалось некое структурно-функциональное несоответствие. В каждом из формально определяемых как три поколения возрастных подразделений возрастной критерий, являющийся принципом их формирования, оказывался «сбитым» и не «работал» как структурный принцип. Факты такого несоответствия были столь многочисленны, что они «рассыпали» четкое представление прошлых периодов в науке о стройности системы возрастных классов как основы социальной организации определенного типа. На основе современных этнографических данных сформировался вывод о функциональной «нерациональности» и «неработоспособности» системы возрастных классов, а возраст выпал как ключевой элемент этого социального института. В науке возникла контроверза: «Возраст не является критерием формирования возрастных классов»⁴.

Следующий этап в изучении систем возрастных классов привел к новым выводам. В исследованиях был использован системный анализ всего ряда данных в их исторической последовательности. Эти исследования открыли перспективу к разрешению научной контроверзы⁵. Прежде всего выяснилось, что в возрастных системах на исторической стадии их нормального функционирования связи между возрастными подразделениями в структуре системы возрастных классов носили групповой, а не индивидуальный характер. Кроме того, эти связи были не просто групповые, а социально-групповые. Младший возрастной класс, терминологически обозначаемый «дети», включал в свой состав всех общих «детей» класса их общих «отцов», т.е. эти две категории условны, они носят классификационный характер, в отличие от категорий кровнородственных отцов и детей. Принадлежность к системе возрастных классов определялась общими социальными отношениями, при этом индивидуальные генетические связи роли не играли, так как возрастной класс формировался по принципу реального сверстничества из всех детей, достигших определенного возраста за фиксированный системой промежуток между новым формированием и предшествующим ему классом таких же сверстников, его условных социальных «отцов». Эти два смежных социальных поколения отделяет, согласно норме системы, определенный временной интервал, социальная дистанция, различная в системах разных народов. У оромо Эфиопии она равна 40 годам и складывается из пяти степеней системы, помноженных на восемь лет пребывания каждого возрастного класса в каждой степени, определявшей социальный статус класса в течение восьми лет. Таким образом, в каждом классе «детей» и «отцов» находились люди различных социальных связей, иногда были и родственники по крови, но не это в целом опре-

деляло состав и статус возрастных подразделений. Все определял возраст.

Возрастной критерий в системах возрастных классов отличался от индивидуального биологического возраста членов класса. Например, возрастные группы у оромо формировались из мальчиков, собранных в течение восьмилетнего интервала между классами. Следовательно, возрастной разброс их биологического возраста составлял от 0 до восьми лет после рождения к моменту инициации. Однако эта разница в индивидуальном возрасте не может нарушить общий состав группы, входящей в систему как младшее подразделение «учеников», которым ничего серьезного еще не поручается. Возрастной класс должно отличать что-то общее, и категория формирования подразделения должна быть групповой, чтобы создать гомогенность возрастного подразделения. Это непосредственное требование для выполнения коллективной общественной задачи возрастного класса. Если это класс воинов, то он должен соответствовать социальной сущности этого структурного подразделения в общественной организации. В возрастной системе есть только одна категория, отвечающая групповому характеру признака-критерия формирования возрастного подразделения. Это «социальный возраст» — критерий групповой, одинаковый для всех членов возрастного подразделения, поскольку начинает исчисляться для всех членов группы с момента приобщения ее к системе возрастных классов, формально с момента инициации «детей» и перехода их в следующий возрастной класс. Единицей измерения социального возраста является период пребывания группы в возрастной степени. У оромо это восемь лет, у масаи (маасаи) — 15 лет, однако эти вариации имеют у всех народов с возрастными системами допустимый предел, не нарушающий гомогенность возрастного подразделения в целом. В любой системе «дети» — это младший класс, это подготовительная степень, на базе которой воспитываются воины. Следующая степень повышает социальный статус ее членов, это старшие воины, из которых формируются общественные органы управления общества в мирное время и в период войны. Последняя степень — это совет старейших со своими особыми социальными функциями. Социальный возраст как критерий формирования подразделений в общественной структуре обеспечивал необходимый состав, который был в состоянии выполнить нормативную социальную задачу.

Вернемся ко второму периоду в изучении систем возрастных классов. Оказалось, что данные, собранные в это время, отразили новое состояние систем возрастных классов, иную стадию в их историческом развитии. Определить исторический рубеж возникновения такой модели структуры общества трудно, хотя определенно можно утверждать, что она содержит следы первобытнообщинных отношений, которые сохранились в Африке в течение долгого колониального периода со всеми его переменами в жизни африканских обществ и в деформированном виде кое-где даже дожили до нашего времени. В новых исторических условиях в обществах с возрастными системами их традиционный социально-структурный принцип коллективной принадлежности к системе возраст-

ных классов в жизнеобеспечении перестал себя оправдывать. Под воздействием отношений более высокого социально-экономического уровня, принесенных из метрополий, старые отношения в африканских традиционных обществах претерпели сильные изменения. Деформация традиционного общества шла по линии передачи социального опыта, материальных ценностей, социальных прав и привилегий; распределение обязательств и др. происходили не на базе коллективного принципа, а согласно индивидуальному принципу в системе социальных связей. Все социальные ценности передавались в новых исторических условиях по линии индивидуальной связи от генетического отца к его сыну. Система возрастных классов продолжала существовать прежде всего в ритуальной сфере как традиционный признак социальной дифференциации.

Произошла также смена принципа определения принадлежности к системе возрастных классов — от группового к индивидуальному. Теперь сын вступал в систему в строгой зависимости от принадлежности к ней его генетического отца. Социальная дистанция теперь отсчитывалась не между условными социальными поколениями (40 лет у оромо), а в пределах индивидуальной связи — между кровными отцом и сыном (т.е. тоже 40 лет у оромо). Это означало, что кровные сыновья (братья между собой) одного отца вступали в систему только по выходе из нее их единого кровного отца, независимо от их индивидуального биологического возраста.

Так произошел сбой системы возрастных классов. Нарушен был традиционный нормативный критерий формирования возрастных подразделений, в результате чего стал постоянно нарушаться возрастной состав групп и классов в системе. В подразделения стали вступать индивидуально, а биологический возраст был далеко не однороден, вот почему новые данные фиксировали странный возрастной состав подразделений — от младенцев до стариков. В науке сформировалась парадоксальная проблема возраста как критерия, не обеспечивающего выполнения традиционной общественной задачи в рамках института систем возрастных классов. На деле же никакого противоречия нет. Наука в данном случае имеет дело с разными историческими фазами в развитии определенной формы общественной организации, исторически закономерной, широко распространенной, зафиксированной в различных регионах земли.

На долгие годы в науке установилась традиция считать регион Восточной Африки особой зоной распространения систем возрастных классов. В значительной мере это было определено еще первыми исследователями этого института. И Л.Фробениус, и Г.Лоуи, и Г.Шурц хотя и определили эту форму общественной организации как весьма архаическую, однако не связывали ее с организацией общественного производства и относили к явлениям сугубо локальным и примитивным. Переоценка психологического фактора повлияла на отношение Г.Шурца к такой важной проблеме, как участие женщин в организации систем возрастных классов. Их просто исключили из этой общественной организации. Кстати, именно Г.Шурцу принадлежит идея исторической связи таких явлений в обществах, как возрастные классы, мужские дома и

тайные союзы. Тем не менее исследователь видел в каждом из известных социальных явлений только одно конкретное функциональное звено, причем в обществах разного исторического уровня развития. Так, отправление культа Г.Шурц связывал лишь с тайными союзами, защиту общества — только с возрастными классами, а мужские дома — с обрядами инициации молодежи⁶.

Сейчас мы можем вполне отдать должное первым исследователям феномена возрастных систем. Они многое увидели из весьма немногих собранных данных. На той стадии научных знаний не было еще достаточно сведений для широких обобщений и глубоких выводов. К тому времени в регионе Восточной Африки еще не были обнаружены следы мужских домов, немногочисленны были и факты, свидетельствующие о месте женской части общества в системе возрастных классов, не изучены были материалы по народам Западной Африки. До первой половины нашего столетия Восточная Африка оставалась признанной в науке классической зоной систем возрастных классов, в то время как Западная была определена областью распространения культурного феномена — тайных союзов.

Исследования последних десятилетий и внимание ученых к более ранним европейским источникам показали, что в Западной Африке обнаружено широкое распространение следов социального института систем возрастных классов⁷. Фрагменты возрастных классов были найдены в обществах малинке, бамбара, бамилеке, эбриэ, атиэ, мбаго, адьюкру, тодиз, дида, бва, бобо, дуала, бедик, йоруба, яко, фульбе, волоф, ашанти, киси и др. В целом система почти нигде не сохранилась, а степень выраженности института, его функциональная значимость у этих обществ неодинаковы. У эбриэ (Кот-д'Ивуар) в структуре института сохранились четыре социальные степени, у бва и бобо (Мали, Буркина-Фасо) степени вообще отчетливо не выражены. Социальная значимость возрастных подразделений также неодинакова в разных системах. У дуала (Камерун) принадлежность к системе возрастных классов проявляется главным образом в брачных церемониях и в сфере обрядовой деятельности. У бамилеке (Камерун) наиболее четко выражена возрастная степень с функцией общественного руководства, у бва — в сфере хозяйственной деятельности.

Такая фрагментарность, сохранившая неоднозначность функционального распределения социальной сущности института, объясняется тем, что сведения о системах возрастных классов собирались исследователями в недавнем времени, когда эти институты уже нигде практически целиком не сохранились. Однако, несомненно, перед нами отчетливые следы живых в прошлом в этих обществах социальных институтов — возрастных систем. Об этом же свидетельствуют данные о тайных союзах у народов региона, которые рассматриваются как историческое звено в развитии систем возрастных классов, дошедших до нашего времени как трансформированная в новых условиях форма института систем возрастных классов.

По материалам Западной Африки за последнее время наиболее изучены народы группы акан. Общий вывод исследователей сводится к

весьма вероятному предположению, что в прошлом эти народы имели возрастные корпоративные объединения типа систем возрастных классов. Ученые обратили внимание на то, что в языках этих народов имеется очень большое количество терминов, весьма дробных по возрастному признаку и содержащих признак корпоративности. Наиболее ярко это выражено у ашанти⁸.

У родственных акан га и лагунных народов Кот-д'Ивуара система возрастных классов действует и теперь. Наиболее активным ее звеном является возрастной класс воинов, объединяющий молодых мужчин в возрасте от 15 до 30 лет⁹.

Термины «старейшина» и другие статусные термины — титулы ашанти также подтверждают действие возрастного критерия при формировании потестарного аппарата общества ашанти той ранней стадии, когда общественное лидерство не передавалось по наследству. И в наше время у акан даже совсем молодого по возрасту вождя при прямом к нему обращении называют «дед», что отражает более древние представления о социальной значимости как возрастном приоритете¹⁰.

У народов гвинейской группы зафиксированы разные, но действующие и поныне возрастные классы, пребывание в которых составляет временной интервал в 15–16 лет, т.е. сбор юношей между двумя инициациями происходил в течение 15 лет, а разброс индивидуального биологического возраста членов класса был от 15 до 30 лет¹¹.

В этнографических материалах по акан немало указаний и на охват возрастной системой женской части общества. Пережитками женских возрастных группировок можно считать женские отряды воинских объединений асафо и женские танцевальные общества у народов Кот-д'Ивуара¹².

Все данные по Западной Африке в целом относятся к XIX — началу XX в., они очень фрагментарны, полной структуры системы возрастных групп здесь нигде не сохранилось, в том виде, как в Восточной Африке (оромо, габбра, нуэр, туркана, масаи, луо, консо, дарасса и др.). Вместе с тем эти данные, достаточно многочисленные, дают возможность с большой вероятностью полагать, что до XVIII в. в этой части континента у многих народов существовал социальный институт системы возрастных классов, который лежал в основе социальной организации доклассовых обществ¹³.

Имеющиеся теперь данные не только по Восточной, но и по Западной Африке позволяют говорить об общей исторической закономерности в существовании систем возрастных классов как ранней формы организации общества и искать объяснение их столь широкого распространения на континенте в общей закономерности развития производительных сил Африки и соответствующих им уровней разделения труда и общественных отношений. Скорее всего, системы возрастных классов как социальный институт, соответствующий определенному уровню разделения труда и половозрастной стратификации общества, сложился здесь в пору перехода общества от присваивающего к производящему хозяйству. Уровень развития производительных сил, производственных отношений и общественного разделения труда, в основе которого ле-

жал половозрастной принцип, создал базу для установления определенной системы общественных связей.

Эта система включала пересекающиеся социально-возрастные и генеалогические линии связей. В свою очередь, система общественных связей сформировала и вызвала к жизни племенную общественную организацию, структурно-функциональным механизмом которой стала система возрастных классов. Наука еще не все знает об истории возникновения и разнообразии форм этого социального института. Но теперь хорошо известно, что было два исторически последовательных типа систем возрастных классов: линейный, более древний, и циклический, более поздний¹⁴. По известным ныне данным, линейный тип шире представлен в Западной Африке, циклический — в Восточной. Важно отметить, что в линейных системах наибольшую значимость при включении в нее имел биологический возраст будущих сверстников по группе. Это сближает линейные системы возрастных классов с половозрастной стратификацией обществ более ранних этапов исторического развития, когда в процессе производства на базе разделения труда возникали неинституализованные временные объединения сверстников по биологическому возрасту. В циклических системах возрастных классов основную роль играл социальный возраст как критерий приобщения к системе, так как место каждого члена одного возрастного подразделения здесь зависело от социальной дистанции между смежными социальными поколениями («отцы—дети») и жестко соблюдался интервал между ними. Социальные степени в этом типе систем возрастных классов отчетливее, их больше, разделение труда глубже.

Два исторически последовательных типа систем возрастных классов, однако, вовсе не означают, что каждое общество с подобным социальным институтом обязательно прошло обе эти фазы в развитии системы возрастных классов. Не следует забывать о прерывистом процессе развития, в котором длительные миграции, природные, социальные и политические катаклизмы часто меняли путь развития народов. В этом общем ходе жизни одни народы Африки поглощались другими, некоторые исчезали без следа, другие изменяли свой образ жизни и хозяйственно-культурный тип, происходили заимствования отдельных элементов культуры и социальных институтов, последние нередко трансформировались в ходе исторического процесса. Вместе с тем, имея картину распространения на карте Африки двух исторических типов социального института, мы можем более корректно определить уровень развития соответствующих обществ в целом.

В каждом конкретном обществе, где обнаружены следы возрастных подразделений, одного только признака половозрастного разделения труда недостаточно для доказательства наличия в нем института возрастных классов. Необходимо иметь комплекс данных о структуре социальных степеней, номенклатуре наименований структурных подразделений, механизме воспроизводства института, динамике возрастных групп, критерии вступления в систему, распределении функций и др. Неполноту данных иногда можно восполнить по аналогам у соседних обществ, при этом нужна корректная оценка уровня развития сопоставляемых

обществ, так как степень разрушенности института в разных обществах может привести к ошибкам в исторической реконструкции формы института.

На сегодняшний день мы можем с большой долей уверенности говорить о том, что социальный институт типа «системы возрастных классов» был довольно широко распространен среди обществ архаической формации. Вместе с тем будет справедливым и утверждение, что далеко не всегда на основе половозрастной стратификации оформлялись институты типа систем возрастных классов и уж тем более такие, как система возрастных классов у оромо в Эфиопии. Нередко при наличии в том или ином обществе архаической стадии развития фрагментов возрастных подразделений их легко принять за рудименты системы возрастных классов, тогда как на деле это может оказаться лишь свидетельством наличия половозрастной стратификации и простейшего разделения труда на ее основе. Например, среди обществ кочевников всегда обнаруживаются возрастные объединения молодежи — воинов, тем не менее это одно не является доказательством наличия системы возрастных классов. Подобные формирования, как, например, у кочевников Средней Азии и у северных сомали Африки, не институализованы, они непостоянны ни по времени существования, ни по составу и не воспроизводятся как социальный институт, как структурное звено социальной организации. Это всего лишь элемент универсальной половозрастной стратификации и свидетельство проявления общественного разделения труда по полу и возрасту.

Институт возрастных классов найден у обществ, относящихся к разным хозяйственно-культурным типам, однако общим для них является экстенсивный характер производства, будь то охотники и собиратели, кочевники или земледельцы. В этих обществах и система общественных отношений, и форма их социальной организации в той же мере могут быть признаны как экстенсивные. Экстенсивный характер означает историческую обреченность подобной формы организации общества. Ни в одном из известных науке примеров обществ с системой возрастных классов не развились сколько-нибудь прогрессивные общественные формы. Такие общества либо исчезали, либо обретали новую жизнь при переходе к интенсивным способам производства: для кочевников этот путь определялся через переход к оседлости и смене хозяйственно-культурного типа (динка, луо, нгонде), для земледельцев — через переход к интенсивным формам организации земледельческого и смешанного хозяйства (джиз, консо, кикую)¹⁵.

Примеры обществ Африки с системами возрастных классов показывают, что, если мы наблюдаем более высокий, чем в архаическом обществе, уровень разделения труда, углубление специализации общественных функций, специализацию производства, выделение социального слоя ремесленников, это всегда означает, что система возрастных классов как способ организации общественной жизнедеятельности давно разрушилась и прекратила существование в качестве живого института и сохраняется на новом этапе общественного развития лишь в идеологической сфере в виде рудимента. Такие примеры дают нам многие

группы оромо, осевших в земледельческой среде населения Эфиопии, консо и дарасса, их множество по всем областям Западной Африки.

Системы возрастных классов стагнантны по своему существу, в этих социальных институтах отсутствует внутренний стимул к развитию. Этот институт живет до тех пор, пока он может себя воспроизводить без изменений. Его консерватизм не терпит перемен. Как только в обществе накапливаются изменения — в производственном базисе и в общественных отношениях, — механизм системы начинает давать сбои, нарушается социальная дистанция между поколениями, не срабатывает принцип социального возраста при вступлении в систему, что исключает однородность возрастного состава подразделений, нарушается половозрастная стратификация общества. Сбои быстро нарастают и приводят к тому, что система перестает функционировать при реализации принципа общественного разделения труда. Масса тому примеров из материалов по обществам Африки колониального периода. Эти африканские общества оказались вовлеченными в сферу капиталистических производственных отношений; в условиях новой экономики система возрастных классов как архаический институт задерживала развитие общества. Там происходили сдвиги в производстве, углублялась социальная дифференциация под воздействием товарно-денежных отношений, общественное разделение труда переходило на новый, более высокий уровень. В этих условиях системы возрастных классов утрачивали свой изначальный исторический смысл: исчезла необходимость в разделении общественного труда главным образом на основе половозрастного принципа. Тогда стали меняться и формы прежней общественной организации, в основе которых лежали социально-возрастные и генеалогические связи.

В процессе изменения всей системы социально-экономических связей формировались классовые отношения. Традиционным лидирующим группам в социальной структуре африканских обществ представилась возможность закрепить свое ведущее социальное положение в сфере политической. В их руках были рычаги социально-экономического распределения и контроля. Традиционные лидирующие социальные группы перестали участвовать наравне с общинниками в хозяйственной деятельности, сосредоточивая при этом в своих руках командные функции над массой производителей. Этому немало способствовала политика колониальной администрации, для осуществления которой нередко использовались местные традиционные институты. Прежде всего для колониальной системы управления вполне подошли возрастные формирования воинов для поддержания общественного порядка. Срабатывал традиционный механизм социально-возрастной дифференциации. Периодически формировались хорошо обученные воинские отряды. Эти силы и были трансформированы и использованы в качестве местной полиции в торговых центрах, в больших постоянных поселениях, на границах как государственных, так и межэтнических. Кроме того, как и в прежние времена, воинские подразделения продолжали в колониальное время нести функции рабочих отрядов с той разницей, что теперь они не обслуживали все общество, а за определенную плату работали по най-

му у частных лиц. Традиционная их функция — вооруженные набеги на соседей с целью грабежа — была пресечена политикой колониального управления.

В колониальном обществе был использован также и возрастной класс лидеров. Из их среды колониальная администрация назначала локальных чиновников, получавших плату за службу от колониального аппарата. Примеров тому немало не только в Восточной Африке, где система возрастных классов к тому времени еще действовала, но и в Западной, где сохранились фрагменты этого института. Шел процесс политизации африканского общества, достигший своей кульминации в конце колониального периода и особенно в наши дни. В процессе анти-колониального движения сформировались политические силы, большинство которых возникло на этнической основе. В ходе этого политического процесса активно были задействованы и традиционные культурные институты в качестве объединяющего фактора. Системы возрастных классов и теперь продолжают использоваться в политической борьбе. Примером тому служат политические движения луо и кикую в Кении, оромо в Эфиопии и в Кении. Среди оромо институт возрастных классов продолжает воспроизводиться как элемент традиционной культуры, и в наших условиях он выступает в качестве этноконсолидирующего фактора. И теперь через каждые восемь лет в соответствии с существующими нормами ритуал инициации молодежи собирает оромо со всей Эфиопии и из-за ее границ в один ритуальный центр, что служит мощным рычагом укрепления этнической солидарности этого крупного в регионе этноса¹⁶.

Рудименты систем возрастных классов в виде номенклатурной принадлежности в сфере культурной традиции перешли в идеологическую сферу жизни общества, сохраняя значение некоторой степени социальной престижности. В трансформированном виде пережитки древнего социального института есть и сейчас, но они уже ничего не сохранили от своего прежнего значения.

Институт возрастных классов у ряда народов Африки — это элемент культурной традиции, и как таковой продолжает проявляться в разных сферах жизни современных обществ.

¹ Lowie R.H. Primitive Society. L., 1929; Cunow H. Verwandschafts-Organisationen der Australneger. Stuttgart, 1894; Schurz H. Altersklassen und Männerbünde. B., 1902; Frobenius L.V. Die Masken und Geheimbünde Afrikas. Halle, 1898.

² Schleicher A.W. Geschichte der Galla. 1893; Guidi I. Historia Gentis Galla. P., 1907.

³ Калиновская К.П. Возрастные группы народов Восточной Африки. М., 1976, с. 16–20; она же. Скотоводы Восточной Африки в XIX–XX вв. М., 1989, с. 119–122; она же. Очерки этнологии Восточной Африки. М., 1995, с. 153–178.

⁴ Калиновская К.П. Возрастные группы..., с. 17–19; она же. Категория «возраст» в представлениях некоторых народов Восточной Африки. — Африканский этнографический сборник, 12. — ТИЭ. Новая серия. Т. 109.

Л., 1980; Legesse A. Class Systems Based on Time. — Journal of Ethiopian Studies. 1963, vol. 1, № 2, p. 1–30; он же. Gada. Three Approaches to the Study of African Society. N. Y., 1973.

⁵ Калиновская К.П. Возрастные группы..., с. 17–19.

⁶ Eisenstadt S.N. African Age-Groups. — Africa. L., 1954, vol. 24, № 2, p. 106; Schurz H. Altersklassen und Männerbünde; Шурц Г. История первобытной культуры. Вып. I–II. М., 1923. Подробнее см.: Калиновская К.П. Возрастные группы..., с. 3–7.

⁷ Paulme D. Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest. P., 1971; она же. Les classes d'âge dans le sud-ouest de la Côte-d'Ivoire. — Classes d'âge en Afrique de l'Ouest. P., 1973; Camara Sory. Gens de la parole. P., 1992.

⁸ Попов В.А. Ашантийцы в XIX в. М., 1982, с. 130–138.

⁹ Попов В.А. Этносоциальная история аканов в XVI–XIX веках. М., 1990, с. 101; Paulme D. Les classes d'âge dans le sud-ouest de la Côte-d'Ivoire, p. 209.

¹⁰ Попов В.А. Этносоциальная история аканов, с. 133.

¹¹ Jeffreys M.D.W. Age-Groups Among the Ika and Kindred Peoples. — African Studies. 1950, vol. 9, № 4, p. 152–166.

¹² Anti A.A. The Ancient Asante King. Accra, 1974; Dalziel A. History of Dahomey. L., 1967, p. 307; Fortes M. Kinship and Social Order. L., 1950.

¹³ Попов В.А. Этносоциальная история аканов, с. 102.

¹⁴ Калиновская К.П. Циклические и линейные возрастные системы народов Восточной Африки. — Африканский этнографический сборник, 12. Л., 1980.

¹⁵ Калиновская К.П., Марков Г.Е. Общественное разделение труда у скотоводческих народов Азии и Африки. — Вестник МГУ. Сер. 8. История. М., 1987, № 6.

¹⁶ Lamphear J. The Scattering Time: Turkana Responses to Colonial Rule. Oxf., 1992; Legesse A. Gada. Three Approaches...

Глава VIII

ТАЙНЫЕ РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИЕ ОБЩЕСТВА В НИГЕРИИ

Традиционные структуры Нигерии, как других стран Африки, прочно опираются на наследуемые культурные нормы и обычаи, образ жизни, традиционные религиозные воззрения, моральные и социальные ценности, существующие у каждого народа. К подобным структурам относятся и тайные общества или союзы. Они существовали в доколониальный период, но сохранили свое значение и в настоящее время.

Г.Вебстер в своей книге «Примитивные тайные общества»¹ отмечал, что в некоторых регионах мира, особенно в Африке и Меланезии, возрастные общества нередко перерастали в некие ассоциации, осуществлявшие судебно-полицейские функции. При этом страх населения перед религиозными тайнами использовался как инструмент социального контроля и наказания нарушителей установленных норм и правил.

Многие африканские тайные общества выросли именно из необходимости установления подобных норм и контроля за их соблюдением. Лица, осуществлявшие этот контроль, должны были олицетворять особые качества, которые бы внушали нарушителям страх.

Сам термин «тайные общества» в применении к современной Африке оспаривается некоторыми специалистами как не вполне адекватно отражающий сущность деятельности обозначаемых союзов². Американский антрополог Питер Хэммонд отмечает, что членство в действительно тайных обществах ограничивается незначительной частью населения; члены общества тщательно охраняют тайну ритуалов, тайные обычаи, которые якобы усиливают сверхъестественные возможности их членов, в то время как непосвященные испытывают страх и ужас перед неизвестным³.

Более тщательное изучение африканских тайных обществ показывает, что последние объединяли в своих рядах, особенно в доколониальный и раннеколониальный периоды, почти все взрослое свободное мужское население тех или иных общин. Помимо религиозно-магических эти ассоциации выполняли экономические, социальные и политические функции.

В этой связи некоторые исследователи полагают, что так называемые тайные общества являются тайными в такой же степени, в какой любой клуб является эксклюзивным для лиц, в него не входящих или не

имеющих возможности войти⁴. Приверженцы этого взгляда предлагают называть эти организации традиционными обществами или ассоциациями.

Тем не менее, несмотря на массовую базу организации, значительная закрытость в доступе к их деятельности, секретность проведения многих ритуалов и принятия решений, а также наличие в каждом обществе особых условных знаков, по которым члены того или иного союза могли опознавать друг друга, и многое другое позволяют именовать эти общества тайными. Именно тайна, «религиозно-магическая сторона составляет неотъемлемую особенность системы тайных союзов»⁵.

Как отмечают исследователи, африканские тайные союзы, как правило, входят в состав сложной системы тайных и полутайных обществ, половозрастных групп и других традиционных ассоциаций, в которых наиболее могущественные и засекреченные мужские союзы составляют руководящий центр. Каждая такая система охватывает целую группу этносов, относящихся к той или иной историко-культурной области, отличающейся определенным единством культуры и религии⁶. По мнению российского исследователя Ю.М.Кобищанова, само это единство было частично создано деятельностью именно тайных обществ, например в таких обширных областях, как Западный Судан, пояс расселения народов ква, пояс южных саванн и т.д.⁷.

В Нигерии тайные общества в целом получили значительно большее распространение, чем в других странах Западной Африки. Это в первую очередь относится к Южной Нигерии. На севере, где, как известно, велико воздействие ислама, практически вытеснившего местные религиозные культы, тайные общества не получили столь повсеместного развития.

В Южной Нигерии, как на западе, так и на востоке, существовало и существует до сих пор огромное множество тайных союзов, часто по нескольку в одной и той же деревне. Нередко они занимают основное место в традиционной социально-политической и религиозной жизни.

Наиболее известными и могущественными тайными обществами на территории Нигерии и частично за ее пределами были такие общества, как Экпо, Экпке, Экон, Идион — четыре мужских тайных союза у ибибио⁸, Оконко и Ибуду у игбо, Секиапу у народов калабари и окрика, Огбони у йоруба, а также Экумеку, Мманву или Оту Муо и другие в Восточной Нигерии.

Роль, функции и значение тайного общества от предколониального периода до наших дней можно хорошо проследить на примере таких союзов, как Экпо в Восточной Нигерии и Огбони в Западной Нигерии.

Общество Экпо является мужским союзом и соответственно членство в нем открыто всем мужчинам. В доколониальный и колониальный периоды членство в Экпо считалось обязательным для мужчин. При этом даже рабы мужского пола входили в нижние ранги этого общества. Вплоть до недавнего времени молодой человек считался «состоявшимся» только после вступления в Экпо. Мужчины, не являвшиеся членами общества, нередко подвергались грубому обращению, издевательствам, а во время празднеств, устраиваемых Экпо, должны были, как и

женщины, оставаться дома. Тем не менее женщины могли выходить из дома, но только в сопровождении членов Экпо.

Таким образом, одни мужчины вступали в Экпо для того, чтобы не подвергаться унижениям и плохому обращению, другие — чтобы получить экономические и политические привилегии, третьи — чтобы не обидеть предков, так как отказ вступить в общество расценивался как неуважение к ним.

Само слово *экпо* на языке ибибио означает «дух». По поверью, уважаемые предки превращаются в духов и незримо управляют своими общинами. Духи умерших предков, особенно вождей и глав семейств, активно участвуют в делах живущих потомков, влияют на их судьбы, досаждают тем, кто не приносит им подношения или нарушает общественный порядок и мораль. Духи предков «ведут» своих потомков по жизни, и все удачи и неудачи того или иного дома приписываются воздействию духов предков.

Таким образом, Экпо, основанное как тайное общество духов предков, осуществляет свою деятельность от имени умерших предков. Члены Экпо убеждены, что неповиновение наставлениям предков вызывает всяческие несчастья: бесплодие, смерть детей, рождение в семье только девочек, болезни, несчастные случаи и многое другое. Заслужить благоволение предков можно только послушанием и совершением жертвоприношений.

В определенные периоды члены Экпо живут в священных лесах, расположенных в стороне от места проживания основной массы соплеменников. По поверью, эти леса населены духами предков. До недавнего времени членов общества Экпо хоронили только в этих лесах. Мужчины, не принадлежавшие к тайному обществу, могли появляться в этих местах. Что же касается женщин, то на них распространялся жесткий запрет, и нередко даже случайно оказавшихся в священных лесах жестоко избивали. В этом запрете особенно проявляется «антиженская» направленность данного тайного общества.

Само общество Экпо состоит из нескольких ступеней или рангов. Первая — Экпо Нток Эйен (*Ekpo Ntok Eyen*), низшая, предназначена для мальчиков. Даже новорожденный может стать членом этой ступени. Маленький ребенок не допускается к тайнам своего ранга до того времени, когда считается, что он может хранить секреты.

Вторая ступень — Атаат (*Atat*) предназначена для молодых людей. Третья — Экпо Ньюхо (*Ekpo Nyoho*). Это довольно высокий ранг, и войти в него стремятся многие мужчины. Существуют также и другие ранги, названия которых варьируются в зависимости от местности. Самым высоким считается Амама Экпо (*Amama Ekpo*).

Обряд посвящения в члены тайного общества имеет определенную процедуру. Вначале делается денежный взнос и готовится угощение. Новичка отводят в священный лес к местам поклонения Экпо именно того ранга, в который он вступает. Глава ранга «представляет» его духам предков. Все это сопровождается определенными ритуалами, выпивкой и угощением. Новичок, разукрашенный белой глиной и желтым порошком, обозначающими счастье и удачу, посвящается в тайны данного

ранга, включая тайные знаки приветствий, и дает клятву хранить их от непосвященных. С этого момента в течение двух недель он живет в специальной комнате, где получает очень хорошую еду. В конце второй недели его сопровождают на деревенский рынок, где он объявляет себя в качестве нового члена Экпо. С этого времени он может принимать участие во всей деятельности Экпо.

Вхождение в первый и второй ранги не вызывает материальных затруднений у вступающих. Требуется лишь несколько галонов пальмового вина и угощение. Ранг Экпо Ньохо требует большой суммы денежного взноса и богатого угощения.

По мере вхождения в более высокий ранг Экпо увеличивается и стоимость вступительных приношений. Во время инициации в высшие ранги устраиваются пышные празднества, во время которых их члены пьют, едят и танцуют, а члены более низких рангов, принимающие участие в празднестве, играют на барабанах. Они узнают много тайн, которыми владеют члены высших рангов Экпо, но не имеют права использовать эти знания, пока сами не станут членами данных рангов.

Доступ к реальной политической власти начинается с членства в Экпо Ньохо, но самым влиятельным и сильным, как отмечалось, является ранг Амама Экпо. Его членам позволено распределять между собой вступительные взносы, кроме того, они владеют сотнями акров пальмовых деревьев — основной культуры сельской экономики.

До прихода англичан и в первые годы колониального правления тайное общество Экпо являлось самой влиятельной политической силой в регионе Кросс-Ривер. Оно фактически осуществляло законодательные и исполнительные функции. Его правила и установки были законом, который не мог быть нарушен без серьезных последствий для нарушителей. Смертный приговор грозил каждому члену Экпо, который осмеливался не подчиниться постановлению общества, а также нечленам, которые оказались свидетелями каких-либо тайных ритуалов.

Одной из важных функций Экпо было решение споров и конфликтов по самым разным поводам. В спорах по имуществу обычно обращались к одному из старейшин Экпо. До решения конфликта ни одна из сторон не могла пользоваться этим имуществом.

Вот как происходила процедура решения имущественного спора⁹. Обычно сторона, заявлявшая свое право на имущество, приносила клятву: на воде, собранной из определенного источника (ручья, озера, реки), или на тамтаме, или на роге, принадлежавшем данному обществу Экпо. Если обе стороны давали такого рода клятву, имущество делилось на две части. По поверью, распространенному и в настоящее время, сторона, давшая ложную клятву, обязательно погибнет (и это автоматически установит истинного владельца имущества). Болезнь может привести к раздуванию тела или, наоборот, к резкому похудению. Родственники обращаются к предсказателю Экпо, чтобы узнать причину болезни. Предсказатель, «посоветовавшись» с духами, сообщает, является ли причиной болезни нарушение клятвы или что-либо иное, а также советует, как излечить болезнь. Если предсказатель объявляет, что причина болезни — ложное клятвоприношение, то виновный, во-первых, отдает

оспариваемое имущество, а во-вторых, приносит определенные жертвы. Если и после этого виновный умирает, то это объясняется или тем, что жертвоприношение было сделано слишком поздно, или действием других колдовских сил.

Решения Экпо были окончательными и не подлежали никакому обсуждению или обжалованию. Тех, кто осмеливался нарушить решение Экпо, ждало жестокое наказание вплоть до смерти.

Законы Экпо в определенной степени регулировали жизнь общины, особенно в таких повседневных областях, как поддержание чистоты на улицах, мобилизация соплеменников на общественные работы, взимание долгов и т.д. Общество Экпо использовалось также для защиты собственности от краж и поддержания власти свободного населения над рабами, которые в некоторых общинах Экпо порой преобладали.

Очень важной функцией Экпо было обеспечение традиционного образования для мужчин, которое включало помимо физической и моральной подготовки молодежи, восходящей к возрастным инициациям, обучение традиционным для данной местности профессиям.

Социальные функции Экпо заключались в организации похорон, а также различных церемоний и празднеств.

В период колониального правления перед британскими властями встала задача установить твердое колониальное правление, подавляя, где необходимо, сопротивление и в то же время используя систему косвенного управления через местные органы власти.

В Южной и Юго-Восточной Нигерии практически отсутствовал мощный институт традиционных правителей, такой, как на Западе и особенно на Севере Нигерии. Поэтому тайные общества как политические институты в колониальный период играли в этом регионе гораздо более значительную роль. В этой ситуации перед английской администрацией встал вопрос о том, что делать с тайными обществами, которые традиционно принимали участие в местном управлении, входя в деревенские и городские советы.

Наиболее враждебно к тайным обществам относились миссионеры, видя в них помеху и угрозу распространению христианства. В свою очередь, распространение христианства привело к сокращению числа вступавших в тайные общества, что наносило материальный урон старейшинам обществ, так как их доходы в определенной степени зависели от взносов новичков.

В отчетах колониальных чиновников существует много сведений о разгромах мест поклонения языческим богам, о разрушениях других не относящихся к христианской религии культовых мест, а также убийствах известных лидеров тайных обществ. В то же время было много случаев убийств христиан. Христиане-африканцы также нередко страдали от несправедливых решений, выносимых местными судами, в которых традиционно преобладали члены тайных обществ.

Ф. Лугард видел необходимость реформирования деятельности тайных обществ, но в то же время отчетливо понимал, что решительные меры против них заставят их уйти в подполье и в этой ситуации они будут представлять гораздо большую угрозу. Поэтому он настаивал на

осторожном подходе и предлагал рассматривать эти общества как важный фактор в формировании системы местной администрации, с учетом адаптирования их к современным условиям.

Активная деятельность христианских миссий нередко провоцировала конфликты с тайными обществами. Колониальное правительство же занимало позицию невмешательства, так как было гораздо больше заинтересовано в практическом использовании тайных обществ, чем в этических и религиозных моментах, которыми в первую очередь были обеспокоены миссии.

Несмотря на сокращение многих функций Экпо в колониальный период, авторитет общества оставался довольно высоким, оно было серьезной политической силой, с которой властям приходилось считаться.

В отличие от колониальной британской администрации, которая причисляла Экпо к тайным обществам, нигерийское правительство, например, в специальном циркулярном письме № 593/121 от июля 1977 г. заявляло по поводу тайных обществ, что общества типа Экпо не должны классифицироваться как тайные союзы, ибо они являются по сути культурными и относящимися к традиционным религиям ассоциациями¹⁰.

Действительно, функция сохранения традиционной культуры в настоящее время, пожалуй, одна из главных в деятельности тайных обществ, подобных Экпо. Маски, наряды, традиционная одежда представляют собой прекрасные образцы искусства. Члены общества Экпо (особенно подразделение ибибио — *аннанг*) до сих пор остаются лучшими изготовителями масок, одежды, прекрасными исполнителями игры на тамтамах.

Обычный ритуал действия тайных обществ — это выступления и пляски в масках и страшных нарядах, изображающих духов. При этом маски играют здесь главную роль. Они являются наиболее священным элементом среди остальных регалий, олицетворяя духов умерших предков. Основная функция маски — вселять страх и ужас в непосвященных, поражать воображение страшными фантастическими образами. Атмосфера страха, внушаемая отдельными масками, базируется на их культурной значимости, их традиционном значении.

Каждая маска соответствует определенному характеру духа, и ее носитель обязан передать именно этот характер. Любая попытка организовать представление без учета характера данной маски влечет серьезное наказание участника со стороны членов Экпо. Эта практика до сих пор сохраняется. Так, например, существует ранг Экпо — *Аяра* («храбрый»), члены которого считаются наиболее дикими и жестокими. Во время представления маска этой категории должна что-нибудь разрушить. Если носитель маски не делает этого, он впоследствии подвергается штрафу или наказанию¹¹.

Следует отметить, что сами члены Экпо, как и других тайных обществ, большинство которых составляют малограмотные деревенские жители, не относятся к своему обществу как к чисто культурной ассоциации. Они считают, что Экпо может и должно исполнять свои функции, которые оно осуществляло с доколониальных времен.

Тем не менее современные функции Экпо значительно изменились. Хотя по-прежнему считается, что каждый мужчина должен стать членом

Экпо, на не вступившего в этот союз теперь не смотрят так отрицательно, как в прежние времена. Если раньше преуспевание молодых людей во многом зависело от того, в каком ранге Экпо они состояли, то в настоящее время молодой человек может заработать авторитет самыми разными способами — получением современного образования, хорошей работой, успехами в бизнесе и т.п. Тем не менее жители деревень хотели бы видеть своих преуспевающих земляков членами общества Экпо, так как это дает возможность получения дополнительных доходов для общины: богатые делают большие вступительные взносы, выставляют обильные угощения во время празднеств, ритуалов и т.п., защищают членов Экпо в государственных организациях.

Как и в случае с традиционными правителями, новым веянием в деятельности тайных обществ является присуждение почетных титулов Экпо детям членов этого общества, прославившимся в какой-либо области.

Политически и в настоящее время Экпо является весьма активной организацией, осуществляющей традиционные функции руководства социальной жизнью общины. К помощи Экпо часто обращаются в случаях, когда нужно провести в жизнь какие-либо решения деревенского совета: когда необходимо собрать людей на расчистку дорог, уборку деревенских рынков, на строительство школ и т.п. В других регионах эти функции выполняют советы традиционных правителей.

Многие обращаются к помощи Экпо при решении различных споров, особенно касающихся землевладения. Однако здесь нередко возникают проблемы, так как представители Экпо, входящие в местные суды, при разборах дел нередко необъективно относятся к нечленам своего общества.

Несмотря на то что важной функцией Экпо является охрана общественного порядка, тем не менее в условиях социальной напряженности в Нигерии террористические элементы становятся характерными и для многих тайных обществ. Страницы нигерийских газет посвящены описанию жестокостей, которым подвергаются женщины и мужчины, не входящие в Экпо. Во время празднеств и ритуальных шествий нередко случаются нападения на людей, не принадлежащих к Экпо и по тем или иным причинам вступивших в конфликт с кем-нибудь из членов тайного общества. Во время карнавального шествия члены Экпо в масках могут не только напасть на человека, но и уничтожить его урожай и принадлежащие ему плодовые деревья, заставляя «провинившегося» платить штрафы вином, домашними животными и т.п. Есть много свидетельств вооруженных грабежей на дорогах, осуществляемых замаскированными членами Экпо.

Все это заставляет многих пострадавших граждан и христианских деятелей требовать запрещения Экпо. В 1980-е годы правительство, идя навстречу этим требованиям, запретило или ограничило деятельность некоторых тайных обществ (включая Экпо) в городах. В связи с этим для проведения празднеств и ритуальных шествий им необходимо получить разрешение властей, а во время маскарадных шествий полиция должна тщательно следить за порядком, чтобы не допустить эксцессов и жестокостей со стороны «масок».

Помимо мужских союзов у ибибио имеются и женские, например Эбре. Среди игбо распространено тайное общество Оконко, которое получило известность в районах Бендел и Арочуку, а на западе р. Нигер — общество Экумеку. Хорошо известно также общество Мманву, или Оту Муо, которое помимо маскарадно-церемониальных функций выполняет и социально-политические задачи: охраняет общину от грабителей, собирает штрафы с лиц, виновных в каких-либо нарушениях, и т.п.¹²

Общество Секиапу распространяет свою власть среди народов калабари и окрика. Здесь значительное развитие получили традиционные танцы и пение.

В Западной Нигерии наиболее известный тайный союз — общество Огбони, которое, так же как и Экпо, является мужским союзом. Большинство членов этой могущественной тайной организации принадлежит к йоруба.

В Огбони до сих пор существует два основных ранга посвященных. Высший ранг включает в себя жрецов, сановников, крупных бизнесменов, вождей, большинство которых происходит из древних родов государств йоруба. Именно этот ранг обладает реальной политической и экономической властью, контролируя как предпринимательство, так и религиозные организации, а также традиционные структуры власти. Как отмечают исследователи, если верхушка Огбони не одобряет того или иного решения традиционного правителя, он обязан подчиниться и отказаться от своего намерения. Согласно обычаю, традиционный правитель г. Иле-Ифе не является членом Огбони, но при вступлении на престол обязательно проходит обряд инициации, осуществляемый под руководством Огбони¹³.

Союз Огбони — очень активная организация, оказывающая большое воздействие на поведение своих членов и проявляющая значительный интерес к жизни страны в целом. В Иле-Ифе это общество нередко выполняло судебные функции при разборах дел традиционных вождей.

Как и другие тайные общества, союз Огбони выполняет в настоящее время исключительно важную функцию хранителя традиционной культуры. Организация различных празднеств, ритуальных церемоний с использованием традиционных костюмов, нарядов, масок, исполнение песен, плясок и т.п. тесно соотносится с любовью йоруба к подобным мероприятиям.

Другой довольно важной по значению функцией Огбони являются похороны членов общества. Как правило, общество берет на себя все моральные и материальные заботы: от подготовки могилы до соответствующего одевания умершего. Похороны являются довольно дорогой процедурой, а общество Огбони обеспечивает своим членам достойные и дорогие похороны. Это имеет немаловажное значение для увеличения популярности общества, так как в Нигерии церемония похорон — важное и торжественное событие. Целые страницы ведущих газет выкупаются для публикации некрологов, даются многократные объявления по радио и телевидению. Похороны, по мнению нигерийцев, представляют собой последний, заключительный религиозный ритуал для умершего. И поэтому никто не пытается экономить на этом.

Одним из ответвлений общества Огбони, более адаптированным к современному социально-политическим условиям, является Реформированное Братство Огбони (Reformed Ogboni Fraternity).

Оно было создано по инициативе образованных нигерийцев, стремившихся сохранить многие обряды и обычаи предков, избавившись при этом от некоторых негативных пережитков, таких, как идолопоклонничество и др., и в то же время взяв многие ценности из христианства. Это общество является наиболее влиятельной организацией на Западе Нигерии, что в значительной степени объясняется его элитарным характером: в него входят многие высокопоставленные нигерийцы — крупные чиновники, бизнесмены, политические деятели.

По характеру деятельности и моральным причинам, отраженным в уставе Реформированного Братства Огбони, это общество скорее можно отнести к современной общественно-религиозной организации.

Хотя у народов Севера также существовали местные культы и тайные общества, связанные преимущественно с охотой, рыболовством и т.д., тем не менее в этом регионе не было обществ, которые по значимости и престижу могли бы сравниться с Огбони у йоруба или Экпо у ибибио. Как отмечает С.Мик, наличие тайных обществ, выполняющих какие-либо социально-политические функции, абсолютно не характерно для северонигерийского общества¹⁴. Этот факт, несомненно, объясняется огромным влиянием ислама, который руководит как религиозной, так и светской жизнью Севера.

Тем не менее исследователи отмечают наличие небольших по численности тайных обществ у некоторых народов этого региона. Так, одним из примечательных обществ, создание которого связано с моральными соображениями, является тайное общество, существующее у народа кагома¹⁵.

По обычаю, в семье кагома жена имеет право оставить мужа в любое время. В такой ситуации доведенные до отчаяния мужчины образовали тайное общество Додо — мифического духа, хорошо известного на Севере. В случае, если женщина нарушала нормы поведения в семье, муж обращался к духу Додо. После тайной беседы с Додо он сообщал жене, что та должна сделать для исправления — от вымаливания у мужа прощения до получения телесных наказаний. Женщины, естественно, испытывали страх перед тайным обществом Додо и делали все возможное, чтобы умиротворить мужа и избежать «посещения» Додо.

У народа вуркум существует тайное общество Зугет, которое также использовалось для устрашения женщин.

В Нигерии, как и в других странах Африки, в последние десятилетия появился еще один тип тайных союзов — студенческие тайные общества. Рождение тайных организаций в студенческой среде Нигерии восходит к годам антиколониальной борьбы. Первое из них под названием «Пиратское братство» было создано Воле Шойинкой (известный писатель, первый африканец — лауреат Нобелевской премии в области литературы) в 1952 г. в Ибаданском университете. По словам Воле Шойинки, оно должно было помогать студентам в борьбе против всех форм угнетения. После достижения независимости произошло перерождение

обществ, многие из которых стали отождествляться с терроризмом в студенческих городках. В объединениях студентов ныне верховодят в основном дети богатых, влиятельных родителей. Некоторые из них числятся в студентах по 10 лет. В манере поведения, одежде и даже лексиконе проглядывается влияние фильмов о мафиозных группировках. Обряд посвящения проходит обычно ночью в лесу. Кандидаты должны проявить бесстрашие и стойкость в ходе испытания, а вернее — избегания под названием «Поездка во Вьетнам». Название церемонии вступления в тайное общество — Омерта заимствовано у сицилийцев¹⁶.

Как отмечает нигерийская пресса, высшие учебные заведения Нигерии на протяжении многих лет были гордостью не только страны, но и всего Африканского континента. Их выпускники получали дипломы как за знания, так и за высокие моральные качества. Но тайные студенческие общества превратили университеты «в сборища погромщиков, насильников и убийц», — пишет нигерийская газета «Гардиан»¹⁷.

В докладе генерального директора спецслужб Нигерии сообщалось, что в нигерийских университетах создано свыше 20 тайных обществ. Их члены терроризируют студентов, заставляют преподавателей ставить им оценки без сдачи экзаменов и т.п.

Еще в 1989 г. был принят правительственный декрет, предусматривающий тюремное заключение сроком до 5 лет или крупный денежный штраф за участие в студенческих тайных обществах. Однако на практике он оказался малоэффективным. Несмотря на привлечение виновных к судебной ответственности и исключение из университетов, число тайных союзов не уменьшилось. Только в 1994 г. 15 студентов университета в Порт-Харкоте были приговорены к различным срокам тюремного заключения за совершенные преступления; из политехнического колледжа Аучи в штате Эдо исключили 170 студентов — членов тайного общества «Черный топор».

Первенство по количеству тайных обществ принадлежит Бенинскому университету. Самые агрессивные — «викинги» и «пираты» — укоренились в Нигерийском университете в г. Нсукка, а также в университете г. Энугу. Спасаясь от наказания, они нередко переходили в Лагосский университет — крупнейшее учебное заведение Нигерии. В начале 1990-х годов сотни студентов, преподавателей и сотрудников этого университета были убиты, искалечены и изнасилованы членами тайных студенческих обществ.

Один из преподавателей Лагосского университета Питер Омолуаби отметил, что в основе этого явления лежат многие причины, в том числе социальные, моральные, психологические. Молодежь стремится к самоутверждению в рамках тайной организации, выражает протест против установленных порядков и т.п.¹⁸.

Трудность борьбы с этими организациями состоит в том, что многие члены тайных обществ связаны родственными узами с высшими чинами администрации университета, которые в свое время также состояли в тайных студенческих обществах.

Одна из основных функций тайных обществ — помогать и содействовать членам своего тайного общества, защищать их от чужаков. Не-

редко это выражается в таких областях, как вынесение судебных приговоров. Отмечаются случаи, когда судья при вынесении приговора руководствуется желанием защитить членов своего тайного общества вопреки объективной ситуации. Высокопоставленные чиновники нередко оказывают содействие и отдают предпочтение членам своего братства при получении выгодной должности и т.п.

Отношение к тайным союзам, как и к другим традиционным институтам Африки, в обществе неоднозначно. Одни считают их устаревшими, архаичными образованиями, которые не вписываются в современную общественно-политическую жизнь африканских государств. Другие, и среди них значительная часть африканской интеллигенции, довольно высоко оценивают тайные общества как институты, сохраняющие многовековые культурные традиции, обычаи, духовные ценности.

Важным психологическим моментом, способствующим сохранению тайных обществ, является осознание силы и единства общества, чувство преданности друг другу и соблюдение при этом жесткой дисциплины.

Кроме того, тайные общества оказывают большое влияние на жизнь общины в целом. Установление тайным обществом норм, правил, а также табу, предписывающих определенное поведение, оказывает в целом положительное воздействие на моральную атмосферу и поведение всего общества.

¹ Webster H. Primitive Secret Societies. N.Y., 1968, p. 18.

² См., например: Offiong D. The Functions of the Ekpo Society of the Ibibio of Nigeria. — African Studies Review. L., 1984, vol. 27, № 3, p. 77.

³ Hammond P.B. An Introduction to Cultural and Social Anthropology. N.Y., 1971, p. 193.

⁴ См. подробнее: Africa and Change. Ed. by C.Turnbull. N.Y., 1973.

⁵ Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990, с. 308.

⁶ Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986.

⁷ Там же, с. 145.

⁸ См.: Исмагилова Р.Н. Народы Нигерии. Этнический состав и краткая этнографическая характеристика. М., 1963, с. 50–51.

⁹ См.: Offiong D. The Functions of the Ekpo Society..., p. 82–83.

¹⁰ Nwoka G. Secret Societies and Colonial Change: a Nigerian Example. — Cahiers d'études africaines. P., 1978, vol. 18, № 1–2, p. 187–200.

¹¹ Offiong D. The Functions of the Ekpo Society..., p. 90.

¹² Ilogu E. Christianity and Igbo Culture. N.Y., 1974, p. 4.

¹³ Кочакова Н.Б. Тайные общества Западной Африки в прошлом и настоящем. — Восток. 1993, № 3, с. 20.

¹⁴ Meek C.K. The Northern Tribes of Nigeria. L., 1971, vol. II, p. 93.

¹⁵ Amadi E. Ethics in Nigerian Culture. Ibadan, 1982, p. 12.

¹⁶ КОМПАС. 08.03.1994.

¹⁷ Цит. по: КОМПАС. 08.03.1994.

¹⁸ Ezenwa-Ohaeto. Secret Scholars. — West Africa. L., 1990, 30 April — 6 May, p. 702.

Глава IX

ТАЙНЫЕ РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИЕ ОБЩЕСТВА У БАМИЛЕКЕ В КАМЕРУНЕ

Традиционные институты и структуры сохраняют свою значимость в Камеруне. К ним относятся институт вождей, традиционные верования и культы, тайные религиозно-магические общества, обряды инициаций, возрастные классы и др.

В данной главе автор рассматривает эту проблему на примере одного из народов Камеруна — бамилеке. Хотя бамилеке играют важную роль в экономике страны и чрезвычайно активны в политической жизни, у них до сих пор сохраняются многие традиционные институты и, по мнению ряда исследователей, влияние Запада этого этноса почти не коснулось¹.

Бамилеке (вместе с родственными видекуле и банури), которые насчитывают около 18% населения страны, проживают в Западной и Юго-Западной провинциях. Большое число бамилеке, покинувших свои родные места, расселилось в других провинциях и городах Камеруна. Однако, как бы далеко ни забросила судьба представителя бамилеке, сотни невидимых уз религиозного, сословно-родственного характера, а также принадлежность к одному из тайных союзов все равно будут связывать его с тем местом и тем «княжеством» («вождеством»), в котором он родился.

Хотя в Камеруне достаточно широко распространены ислам и христианство, традиционные религиозные верования и сопутствующие им институты все еще накладывают отпечаток на все стороны жизни бамилеке, особенно в сельской местности.

В традиционных религиях большое место занимают многочисленные ритуалы, церемонии, обряды и т.п., которые сопровождают различные этапы жизни человека. Таковы, например, похоронные циклы, обряды наречения имени, посвящения, заключения брака, многочисленные обряды и празднества, связанные с хозяйственной деятельностью человека.

Из традиционных верований у бамилеке сохраняют свою значимость культ предков и анимизм — вера в многочисленных духов, которыми бамилеке населяют весь окружающий мир. Объектом почитания, как правило, являются силы природы, которым приписываются сверхъестественные способности.

Некоторые исследователи считают культ предков наиболее характерной религией африканцев. Культ предков у бамилеке целиком затме-

ваит значение верховного божества Си. Предок-основатель вождества трансформировался в Первого Си, или Си Та. Однако в разных вождествах бамилеке можно встретить различные вариации этого понятия (например, в княжестве Багам первопредок носит имя Мбомвей). В княжестве Бангангте есть особые места *м-бен*, посвящаемые богу или непознаваемой, неосязаемой силе, которая в большей степени играет роль судьбы, чем бог. В княжестве Банджун исследователями² зафиксирован культ местных богов, один из которых непременно играл главную роль в создании княжества. Однако главное место в верованиях жителей этого княжества занимает вера в то, что душа умершего человека находит свое убежище в черепе умершего предка. С черепами надо обращаться чрезвычайно осторожно, так как в них содержится и вредоносная сила, жаждущая мщения тем, кто проявляет мало заботы о нем. Если же черепа вождей-предков каким-то образом оказываются утраченными, то в этом случае власть «князя» лишается поддержки и процветание всего княжества подвергается опасности.

Среди бамилеке княжества Багам существует институт жрецов, охраняющих черепа предков-вождей, которые находятся в особой хижине, расположенной в резиденции вождя. Один раз в два-три месяца вождь должен проконсультироваться у прорицателя-жреца об отношении предков к тому или иному вопросу; жрец приносит в жертву козла и осуществляет возлияние пальмовым вином, посылает солью то место, где хранится каждый череп. Все эти процедуры должны способствовать защите общества и деторождению.

Помимо черепов предков вождей у бамилеке можно выделить следующие атрибуты культа и предметы поклонения:

- священные камни, которые устанавливаются перед входом в дом вождя, на границе вождества, у входа в резиденцию вождя-вассала и являются своего рода оберегом и символом власти;

- гонги;

- сумка вождя (из рафии); похищение или уничтожение данного предмета означает крушение авторитета вождя, вот почему она всегда хранится в доме вождя или в его кровати вместе с амулетами и лекарствами; есть поверье, что она может раскрыть имя жены-изменницы и ее любовника, она может создавать препятствия чужаку, замышляющему зло против вождества;

- барабаны;

- оружие (ножи и мачете); эти предметы передаются по наследству и не могут быть объектом торга;

- глиняные трубки; личная трубка вождя никогда и никому не передается;

- одежда и наряды, которые надевают во время танцевальных ритуалов; это предметы, являющиеся неотъемлемой частью культа предков, не могут быть проданы или уничтожены;

- украшения, к которым относятся браслеты, ожерелья, маски; они также должны тщательно храниться;

- троны и табуреты, принадлежавшие предкам;

- бивни из слоновой кости;

- калесасы, декорированные бусами;
- шкура леопарда и кожа питона;
- небольшое стадо домашнего скота, который держат не для употребления в пищу³.

В различных церемониях бамилеке большую роль играет личность вождя, окруженного приближенными и старейшинами, которые хранят традиции и ритуалы. Вождь садится на трон, спинкой которого обычно служит статуя предка, а сиденье опирается на фигуры животных и женщин — символы преемственности власти и жизненной силы⁴.

Все ритуалы бамилеке подчеркивают преемственность верховной власти и поддержание неразрывной связи ныне живущих с предками, что служит сохранению стабильности общества и его благополучия.

Широкое распространение среди бамилеке получили тайные религиозно-магические союзы. Через них хорошо прослеживается генетическая связь между половозрастными группами, мужскими союзами и системой внеэкономического принуждения — органами нарождающейся государственной власти. Последняя сочеталась с развитой системой духовного принуждения, распространявшейся теми же тайными религиозно-магическими союзами. В многочисленных княжествах тикар, бамилеке, баменда, а также в царстве Бамум имелось по несколько тайных союзов, для которых было характерно феодальное по существу правило: каждый титул связан с правом вступления в определенный союз и другими привилегиями.

Тайные религиозно-магические союзы являются инструментами поддержания власти вождя. У бамилеке их насчитывается не один десяток. Первыми по значимости являются общества религиозного характера, к которым относятся Камвэ и Кунган. В Камвэ состоят потомки вождя по прямой линии. Это наиболее старое общество, созданное, по поверьям, одновременно с самим вожеством. Теоретически оно должно состоять из вождя и восьми титулованных особ. В некоторых княжествах в их число входит и *мафо* (мать вождя). Через этих лиц, по поверьям бамилеке, десять первых вождей-предков должны, поднявшись из земли, выбрать нового вождя⁵. По своей сути Камвэ — наблюдательный и совещательный орган при вождь; он помогает вождю найти наследника, если же он умирает до момента выбора, то эту обязанность принимает на себя Камвэ. Члены этого совета решают и политические проблемы общества, например нападать на соседей или нет и т.д., представляя собой одновременно высший племенной совет и совет высших жрецов, контролирующих и направляющих деятельность других обществ, например Кунган. Во время засухи именно Камвэ через Кунган требует жертвоприношений для вызова дождя. Вождь не может своей властью удалиться из Камвэ ни одного члена. Символом принадлежности к Камвэ является браслет из птичьих перьев, который носят на левом запястье. В Кунган входят те, кто долгое время обслуживали вождя. Членство в этом обществе передается по наследству.

Вторыми по значимости являются общества военного характера. Общество Куоси предназначено для организации соплеменников в период военных конфликтов. В период мирного времени члены общества

могут выполнять некоторые административные функции, например определяют места для новой деревни, собирают налоги для вождя.

Общество Кемдже выполняет функции надзора в день *нзе*. В этот день вождь не покидает своей резиденции. Никто не может его посещать, и вся нормальная жизнедеятельность прекращается. Члены общества Кемдже ходят по улицам с закрытыми платком лицами и строго следят за выполнением этих условий. Членами этого общества могут быть только богатые представители вождества.

Общество Куэнтанг выполняет функции полиции. Приводит в исполнение приказы вождя, наказывает уклоняющихся от повинностей, виновных в супружеской неверности, уличенных в воровстве. Это общество вызывает страх у соплеменников.

Общество Ком состоит из сыновей вождя, их приближенных и слуг. В их обязанности входит охрана оружия и амуниции данного вождества.

Еще в 40–50-х годах, по данным западных исследователей, существовали тайные общества людей-леопардов, людей-шимпанзе, людей-змей.

Особый ужас у населения вызывало общество людей-леопардов, отличавшихся *особой жестокостью*. По представлениям бамилеке, у каждого человека-леопарда есть двойник — животное леопард, которое погибает в случае смерти человека-леопарда. Люди-леопарды убивали не только домашний скот, но и взрослых и детей. Это общество действовало в такой строгой тайне, что о нем мало достоверных сведений.

У членов общества *людей-змей есть руководитель, в доме которого* проходят собрания. Там же происходят жертвоприношения на сакральном камне, в который, по их представлениям, вселился дух предка-основателя. Человек, вступающий в это общество, должен пройти обряд инициации и заплатить вступительный взнос деньгами или натурой. В день, когда этого человека принимают в общество, он должен съесть семь зерен хлебного злака, выращенных особым образом. После этого он начинает верить, что приобрел способность превращаться в змею и достигает совершенства в мщении.

Укушенный змеей человек верит, что люди-змеи таким образом отомстили ему за что-то. Чтобы спастись, он должен обратиться к знакомому человеку-змее с просьбой найти и убить врага. Если же человек умирает до срока, то считается, что «охота на змею» не увенчалась успехом. Примечательно то, что членство в обществе людей-змей необходимо как квалификационный допуск в другие тайные общества.

У бамилеке есть и другие религиозно-магические общества: Манджонг, Лали. Для них характерны зооморфные (главным образом буйволиные), зооантропоморфные (сочетающие черты животных и человека) и антропоморфные маски. Среди последних особенно распространена маска-наголовник, изображающая одутловатое лицо с раздутыми щеками, открытым ртом и головным убором в виде тиары.

Институты традиционной власти у бамилеке, освященные традиционными религиозными культами, способны приспосабливаться к условиям современного общества.

Официальные власти стараются не затрагивать религиозных и этнических чувств своих сограждан, в том числе всего того, что относится к

традиционным религиозным верованиям и тайным союзам, если их деятельность не угрожает внутривполитической стабильности.

¹ См.: *Albert A.* Au Cameroun Français. Bandjoun. Montréal, 1943; *Labouret H.* Les populations dites Bamiléké. — Togo-Cameroun. 1935, avril—juillet, p. 135–241; *Lecoq R.* Les Bamiléké. P., 1953.

² The Bamileke of the French Cameroons. — *Ethnographic Survey of Africa*. L., 1954, pt IX, p. 87–130.

³ *Tardit C.* Les Bamiléké de l'ouest de Cameroun. P., 1960, p. 39.

⁴ *Dongmo J.L.* Le dynamisme Bamiléké. Yaoundé, 1984, p. 75–84.

⁵ *Мириманов В.Б.* Искусство Тропической Африки. М., 1986, с. 111–112.

Часть 2

ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ И КУЛЬТЫ

Глава X

ТРАДИЦИОННЫЕ КУЛЬТЫ И ВЕРОВАНИЯ В ЗАПАДНОЙ АФРИКЕ

Изучение культур африканских народов показывает, что их неотъемлемой частью являются традиционные религии. Они составляют стержень африканских культур и в значительной мере являются определяющим принципом жизни большинства африканцев.

Термин «традиционные религии» не означает, что это понятие относится исключительно к прошлому. Он лишь указывает на то, что в это понятие включена система ценностей, которые имеют глубокие исторические корни, опирающиеся на местную традицию.

В африканском обществе религия, как правило, окружает человека с момента рождения и до конца жизни. Он познает ее по мере подрастания и участия в ритуалах и церемониях своего общества: в процессе прохождения особых обрядов посвящения (инициаций) при переходе из одной возрастной категории в другую, во время обрядов рождения, свадеб, похорон, церемоний почитания умерших предков и т.д.

Новые религии (ислам и христианство), пришедшие в Африку и довольно прочно там закрепившиеся, не могли вытеснить идеи и символы традиционных религий и их практику главным образом потому, что не были так функционально связаны с африканскими культурами. Традиционные религии появились и продолжают существовать, так как в значительной степени служат практическим целям. Как отмечает современный исследователь Ральф Тэннер, «у земледельцев и скотоводов нет нужды задумываться о теологических вопросах веры, о религиозных абстракциях, когда их основной заботой является собственное выживание в сложной и нередко непредсказуемой обстановке»¹.

И действительно, традиционные религиозные представления — образы, идеи, символы и т.п., существующие у африканских народов, интересуют местных жителей не сами по себе, не в отвлеченной форме, а в связи с потребностями социальной практики, тесно связанной с культовыми ритуальными действиями, направленными на конкретные цели. Эта обрядовая сторона традиционных религий сохраняется и поддерживается благодаря проведению различного рода фестивалей и театрализованных представлений, которые в последние десятилетия получают значи-

тельную поддержку и со стороны правительств многих африканских государств, рассматривающих обрядовые церемонии как часть культурного наследия своего народа. Так, в 1977 г. Нигерия, одна из первых африканских стран, сделала важный шаг в возрождении культуры населяющих ее народов, организовав регулярное проведение Фестиваля искусств и культуры (FESTAC). Это привлекло внимание всего мира к богатейшей культуре страны, ее этносов. Через музыку, танцы, театр, фольклор различные аспекты традиционных религий получили доступ к радио- и телевизионным программам.

Однако, несмотря на возрождение традиционных ценностей, очевидно, что корпоративные функции местных африканских религий, тесно связанные с традиционным политическим устройством и институтами, уходят в прошлое. В результате индустриализации и урбанизации, миграций населения, внедрения западного образования и иного образа жизни изменились и функции этих религий в семье, которая и сама претерпела значительную трансформацию, превратившись из большой традиционной семьи в преимущественно моногамную современную семью.

Но тем не менее в сознании большинства африканцев, даже принявших ислам и христианство, вера в «своих» богов, духов, колдовство, магию и т.п. продолжает сохраняться, так как переход к иной вере не бывает абсолютно полным, если человек не оказывается в совершенно новом религиозном окружении, веру которого он принял. На практике же «вновь обращенные» живут рядом с «необращенными» и нередко оказываются в ситуациях, когда, по их мнению, новая вера не способна им помочь.

По оценке нигерийского исследователя В.Абимболы, за вторую половину XX в. религия йоруба потеряла около 40% своих приверженцев. Тем не менее 34% всех мусульман и еще большее число христиан йоруба постоянно посещают те или иные празднества, посвященные местным божествам².

Не только рядовые христиане и мусульмане, но порой и священники продолжают соблюдать традиционные обряды и ритуалы, а также обращаться к традиционной народной медицине, неразрывно связанной с анимизмом и магией. Более того, такие компоненты традиционных религий, как сопровождение ритуалов танцами, песнями, барабанным боем и т.п., проникли в африканские христианские храмы и там адаптировались.

Поэтому наряду с исламом и христианством, которые широко распространились по всему Африканскому континенту, традиционные религии продолжают играть значительную роль. Они — часть религиозного наследия всего человечества. В них существуют элементы, которые универсальны для любой религии мира, но в то же время в системе верований, культов и социально-культовой организации имеется много отличительных черт, которые позволяют выделять их как чисто африканские.

По мнению ряда религиоведов³, структурную основу африканских традиционных религий составляют несколько общих компонентов.

1. Вера в Бога, который у разных этносов имеет свое собственное имя. Он признается создателем мира и всего, что в нем существует.

Он отдален от людей и не касается их повседневной жизни, но в то же время имеет власть над жизнью и смертью отдельного человека, награждает за добро и наказывает зло, является высшим авторитетом во всех делах.

2. Почитание духов предков, которые среди всех прочих духов занимают наиболее важное положение. Культ предков — один из самых значимых элементов большинства автохтонных религий Африки. Он основан на традиционном уважении к старшим, на вере в то, что умершие предки оказывают воздействие на повседневную жизнь своих потомков и являются гарантами благополучия своего рода.

3. Вера в божества, которые берут силу и могущество преимущественно от Бога, являясь своего рода посредниками между Богом и людьми. Некоторые из этих божеств ассоциируются с определенными предметами окружающей среды: реками, деревьями, скалами, холмами и т.п. Но сами по себе эти объекты не являются божествами, как предполагали ранее европейские миссионеры и первые исследователи традиционных религий. Они лишь служат местами обитания божеств, которые могут перемещаться, входить в то или иное обиталище или выходить из него.

4. Тотемические верования — вера в сверхъестественную общность и родство отдельных этнических групп, родов, кланов, а также тайных обществ с определенными животными — леопардом, буйволом, крокодилом, видами змей и птиц, а иногда и растений.

5. Вера в талисманы, амулеты, обереги и т.п.

6. Вера в магию и ведовство.

В данной главе рассматриваются эти общие элементы верований на примере традиционных религиозных представлений некоторых западноафриканских народов.

Большинство этносов Западной Африки имеют схожие представления о Боге как о демиурге, творце вселенной. Он является высшим божеством, от которого произошли все остальные. Каждый народ или группа близкородственных народов имеют свои мифы о создании мира и о той очередности, в которой Бог осуществлял его создание.

По мифологии йоруба⁴ (Нигерия), верховный Бог Олодумаре («всемогущий»), или Олорун («хозяин неба»), жил на небесах с божествами. Земля же была водянистой и жидкой. Бог решил сделать ее твердой и послал голубя и курицу разбросать земляную почву на широком пространстве. Местом, с которого началось создание земли, был г. Ифе (букв. «широкий»). Так, по поверьям йоруба, их священный город получил свое имя. Позднее, чтобы отличить этот город от других с аналогичным именем, к названию был добавлен префикс «иле», обозначающий родину всех йоруба.

Для создания земли понадобилось четыре дня, а пятый день был днем отдыха, который служит днем поклонения Олодумаре. Впоследствии Олодумаре послал на землю одного из старших божеств — Оришанла для создания растительного мира и человека, дух в которого вдохнул сам Олодумаре.

В западноафриканских мифах о создании мира отражается определенный порядок созидания. Так, акан (Гана) считают, что Бог сначала

создал небеса, затем землю, реки и растительность. Потом он сотворил человека и животных, которые паслись на пастбищах и сами служили пищей для человека. Человек же нуждался в защите, и Бог создал духов воды, лесов, гор, которые помогали ему. Таким образом, по поверьям акан, все было создано в определенной очередности и каждое создание имело свое место и функцию во вселенной, созданной Богом. Однако впоследствии по вине человека, нарушившего определенные запреты (каждый этнос имеет свою версию), человек и животные, жившие рядом с Создателем, были отделены от Бога и могли обращаться к нему за помощью только с земли и чаще через многочисленных божеств, являвшихся посредниками между людьми и Богом. Это ярко отражено в мифах менде, акан, йоруба, фон и др.

У разных этносов Западной Африки верховный Бог имеет разные имена. Так, у йоруба помимо общего имени Бога Олодумаре или Олорун существуют и такие имена, как Алайе («живущий»), Элеми («хозяин духа, жизни»), Эледа («создатель»), Орише («источник бытия») и др.; у игбо (Нигерия) — Чинеке («создатель»), Чуку («великий дух»), Эзечитоке («царь-создатель»); у бини — Осанобуа («создатель мира, небес и земли»); у бамум (Камерун) — Ньиньи или Ньи («тот, который везде»), у менде (Сьерра-Леоне) — Нгево («Бог, великий дух»).

У народов Ганы, в частности акан, высшим божеством является Ньяме (Оньяме), имеющий также имена Оньянкпон («великий предок»), Одоманкома («создатель»), Тведуампон («надежный»), Амовиа («дающий солнце и свет»), Нана («великий предок»); у эве высший Бог — Маву (Мавуга, «великий Бог»), у га — Ата На Ньонмо («прародитель, Бог»)⁵.

О том, что верховный Бог имеет большое значение для африканских народов, можно судить по именам, которые даются детям при рождении. Так, у акан имя Ньямекье («подарок Бога») обычно дается первому ребенку супружеской пары, долгое время бывшей бездетной. Эве в подобном случае дают имя Мавуньо («Бог справедлив») или Мавуньега («Бог велик»). У йоруба имя Олутоке означает «Бог заслуживает прославления», Олувасанни — «Бог добр ко мне», Олусанья — «Бог компенсирует мои страдания»; у игбо Чуквунвейке или Икечукву — «сила в Боге», Ифенаичукву — «нет ничего невозможного с Богом» и т.п.⁶.

Все эти имена отражают отношение людей к верховному Богу как к существующей реалии, которая активно влияет на жизнь человека.

У большинства западноафриканских народов нет специальных праздников, культов и особых мест поклонения верховному Богу. Йоруба, например, объясняют отсутствие храмов для Олоруна тем, что для них этот Бог находится повсюду и неразумно поклоняться ему в каком-либо святилище или храме. Акан говорят: «Если хочешь поговорить с Богом, говори с ветром», т.е. Бог не может ассоциироваться с каким-то определенным местом, он — везде.

Кроме этого, большинство западноафриканских обществ не имеет жрецов, осуществляющих богослужение верховному Богу. Также не проводятся и жертвоприношения Богу; в то же время множество местных божеств и духов стараются умиротворить. В основе этого явления лежит восприятие верховного Бога как совершенства, которое не может

причинить зло человеку. Поэтому он не нуждается в жертвоприношениях, совершаемых из предметов, которые Бог сам же и сотворил.

Имя верховного Бога часто употребляется в речи в определенных состоявшихся выражениях, например: если Бог (Оньяма) захочет; если Бог позволит (акан). Йоруба в утренних молитвах произносят: «Да даст нам пищу Олорун», а в вечерних молитвах: «Да разбудит нас Олорун в здравии» и т.п.

Таким образом, высший Бог признается не только создателем, творцом, но и вершителем судеб и человеческих деяний.

Вторым по значимости элементом традиционных религий западноафриканских обществ является культ предков.

Предки, которые когда-то жили на земле, после смерти продолжают жить в мире духов, но в то же время активно влияют на жизнь своего рода и семьи. По традиции, не каждый умерший становится почитаемым предком. От того, какой образ жизни вел человек, какие совершал поступки, зависит, будет ли он причислен к рангу (духов) предков, которым нужно поклоняться. Так, акан считают, что, для того чтобы стать «предком», человек должен вести праведную жизнь, достичь преклонного возраста и иметь детей. В обществе йоруба бездетный человек также не может быть признан предком. Кроме того, он должен умереть естественной смертью, а не в результате несчастного случая, убийства, самоубийства или от какой-либо «нечистой» болезни⁷.

Почитание духов умерших предков является в какой-то степени формой социального контроля за поведением людей. Постоянное напоминание о благих поступках предков, вера в то, что духи предков могут наказывать тех, кто нарушает традиционные нормы жизни и поведения, оказывают определенное воздействие на общую атмосферу в обществе.

Церемонии почитания предков, проходящие в форме больших фестивалей и празднеств, составляют один из самых ярких и значимых компонентов традиционных африканских религий.

Один из старейших культов йоруба, связанных с духами умерших, — Эгунгун. Главный участник ритуалов представляет духов предков, которые периодически появляются для контакта с людьми. На всех надеты маски, отождествляемые с душами предков; говорят они особым, высоким носовым голосом и считаются посланниками с небес — Ара Орун. Только определенные люди (обычно члены тайного общества) могут идти рядом с Эгунгун и дотрагиваться до него.

Праздник Эгунгун обычно проводится в начале земледельческих работ, в мае—июне, и сопровождается просьбами к духам предков о хорошем урожае, о покровительстве рода и т.п. При этом в священную пещеру приносятся жертвы духам предков. Красочное празднество, как правило, продолжается неделю: Эгунгун появляется в деревнях и городах с песнями, танцами, барабанным боем. По поверьям, он обладает силой отворачивать несчастья и беды от своих соплеменников. Эгунгун может быть призван и для того, чтобы выполнить задачи, которые, кроме него, никто не может исполнить. Так, если вождь становится слишком деспотичным или нарушает традиционные обычаи, Эгунгун отводит его в священную пещеру (*игболе*) для соответствующих наставлений.

Кроме фестиваля Эгунгун у йоруба существует празднество Оро, которое также связано с поминовением предков. Они во многом схожи, ведь, по некоторым преданиям, Эгунгун и Оро — братья-близнецы. В отличие от Эгунгун, Оро говорит зычным голосом, и в местах, где он появляется, женщинам не разрешается выходить из дома.

У игбо праздник поминовения предков обычно проводит общество Ммо (на языке игбо «духи мертвых»)⁸. Это тоже маскарады, которые проходят в периоды земледельческих работ, а также во время похоронных церемоний.

Самым главным символом предков у игбо является деревянный жезл Офо, изготовляемый из дерева офо. Эти жезлы принадлежат главам семей как символ власти и передаются из поколения в поколение. Другой важный символ — ветки Окпенси, которые прикрепляются у входа в дом, а во время процессий могут переноситься в разные места. К этим символам приносятся жертвоприношения для предков.

В честь всех духов предков игбо в августе проводится ежегодный большой фестиваль Алом Ммуо, или Отуте. На него к местам празднования съезжаются все замужние дочери данного рода, которые живут за пределами общины. Таким образом на время праздника собирается вся большая семья.

Менде в Сьерра-Леоне также считают умерших предков посредниками между реальным и потусторонним миром. К ним обращаются в важные для общины моменты жизни. Обычно за пять-шесть дней до начала ритуала духов предков просят не уходить с предполагаемого места церемоний. За день перед домом вождя ставятся пучки растений одного из видов сахарного тростника. Сами церемонии обычно проводятся на холмах.

Важным поводом празднования культа предков, как и у других народов Западной Африки, является начало и конец земледельческих работ: у менде это — сентябрь и декабрь. С первым урожаем духов предков угощают рисовой мукой из этого урожая, которую кладут на банановый лист или камень. При этом говорят: «Мы принесли вам рисовую муку. Следите за рисом на наших полях. Не позволяйте птицам и животным съесть наш рис. Пожалуйста, заботьтесь о наших землях. Не ешьте эту рисовую муку лишь потому, что она сладкая, а ешьте ее, чтобы заботиться о нашей жизни и нас самих»⁹. По окончании всех земледельческих работ духам предков предлагается большое угощение, так называемый «большой горшок». Люди отправляются на охоту за добычей для предков. Начинается большая шестидневная церемония. В назначенный день готовится еда из риса, пальмового масла и мяса убитых на охоте животных. Перед тем как подать духам предков приготовленную пищу, на землю льют воду, чтобы предки могли «вымыть руки» и «попить». Во время этого ритуала принято просить предков о покровительстве и защите всего общества менде. Перечисляются имена умерших предков, начиная с последнего умершего.

Менде также устраивают пышные церемонии на р. Моа, которая протекает по большей части их территории. Ритуалы посвящаются духам воды, а также предкам, которые поклонялись и соблюдали этот культ.

У народов Ганы наиболее известным празднеством, посвященным духам предков, является фестиваль Адаэ. Этот культ подробно описан в российской и зарубежной литературе¹⁰.

Как видно из сказанного выше, к духам предков относятся с большим уважением. Хотя они и невидимы, считается, что они имеют огромную власть над живыми. Поэтому многие западноафриканские народы называют их «живые мертвые» (living-dead). Большинство верит, что обычаи и законы устанавливаются предками, которые являются хранителями этих законов и могут наказать за их нарушение. Многие болезни и беды воспринимаются как наказание предков, а внезапная смерть часто расценивается как желание духов предков вызвать к себе провинившегося, для того чтобы получить объяснение его недостойного поведения.

Посредниками между живыми и предками являются традиционные правители и вожди. Обычно они руководят празднествами и фестивалями, посвященными культу предков. Именно вожди обращаются к духам предков за помощью.

По мнению большинства исследователей, к предкам не обращаются как к Богу, их уважают и почитают не как божества, а как старших, как предшественников, которые проложили праведный путь живущим, как духов, близких к Создателю.

Как отмечалось выше, многие западноафриканские народы считают божества созданиями и посланниками верховного Бога. В отличие от последнего, их власть ограничена определенными функциями, они могут быть мужского и женского рода. У каждого народа есть общее название для обозначения божеств. Так, у йоруба они называются *ориша*, у игбо — *алуси ндимую*, у акан — *обосом*, у га — *вон*, у фон — *воду́*, *вуду́*, у зве — *тро*. Среди них есть божества войны, плодородия, земледелия, воды, эпидемий и т.д., причем число их у разных народов далеко не одинаково. При этом существуют «природные» божества, а также боги, имеющие исторические прототипы, которые впоследствии получили статус божеств.

Множество таких примеров мы находим у йоруба. Нередко трудно определить, имеем ли мы дело с мифом, легендой или историей, как, например, с героем Одудувой (по некоторым легендам, Одудува является божеством женского рода, олицетворяющим богиню земли) — основателем г. Иле-Ифе, великим предком йоруба. Здесь, возможно, миф содержит реальное историческое событие, а именно появление воина-победителя, который после смерти был «канонизирован» и стал божеством. «Одудува, — пишет российский африканист Н.Б.Кочакова, — самым тесным образом связан с зарождением института царской власти у йоруба и бини. Считается, что, спустившись с неба, он стал создателем царского рода, а основанный им Иле-Ифе стал первым городом на земле. Основание царских династий Бенина, Ойо и других государств для верующих йоруба связано с Одудувой»¹¹. Большое число празднеств в Иле-Ифе посвящено этому божеству.

Следует отметить, что, хотя некоторые *ориша* (божества) йоруба имеют прототипы среди людей, с течением времени они стали ассоции-

роваться с определенными явлениями природы, такими, как гром и молния в случае с божеством Шанго, с реками — Ошун и Оба, со стихийными бедствиями — Ойя и т.д.

В качестве бога грома и молнии Шанго до сих пор является одним из самых распространенных божеств йоруба. По поверьям, Шанго был исторической личностью — четвертым правителем государства Ойо, обладал властным и деспотичным характером. У него было три жены — Ойя, Ошун и Оба, которые также стали божествами. Обычно Шанго изображается в образе человека, окруженного тремя фигурами — его женами, или в виде человека с головой овна, держащего двухконечный топор. Божеству Шанго приносятся многочисленные жертвы животными, а в давние времена, особенно в периоды кризисов, жрецы Шанго приносили и человеческие жертвы, чтобы умиловить этого грозного ориша.

Другим особо почитаемым божеством йоруба считается Огун — бог железа и войны. Он является покровителем профессий, связанных с железом: охоты, земледелия, кузнечного дела, вождения автомобилей и т.п. Многие семьи (в том числе христиане и мусульмане) имеют свои фамильные места поклонения Огуну как покровителю и помощнику, причастному к профессиональному успеху.

Многие западноафриканские народы почитают божества Земли как наиболее важные и значительные в жизни своего общества. Так, игбо Нигерии считают Ани или Ала, Але («Мать-земля») богиней, которая дала народу все, что они имеют, и без которой они не смогли бы выжить. Ее считают дочерью верховного Бога, и ей посвящено множество святилищ. Как богиня плодородия она также почитается и покровительницей деторождения. Культ Ани чрезвычайно развит у игбо, и самый пышный культ — праздник урожая — проводится в ее честь. Кроме того, Ани считается хранительницей морали. Статуя этой богини всегда расположена в центре специального молельного дома Мбари, где собраны глиняные фигуры и других почитаемых у игбо божеств, а также животных¹².

У народов Ганы богиней земли является Асасе Яаа (у ашанти) и Асасе Эфуа (у фанти). Ее также называют Аберева («Старая мать»). Существуют специальные дни поклонения этой богине, когда запрещены любые земледельческие работы: у ашанти это — четверг, у фанти — пятница. В эти дни также запрещается ходить в лес. Во время похорон перед приготовлением могилы у Асасе Яаа спрашивается разрешение и делаются жертвенные приготовления. Это божество известно также как хранительница истины. Человек, которому надо доказать, что он не лжет, должен положить на язык горстку земли. В отличие от других народов Западной Африки, у ашанти богиня земли Асасе Яаа не имеет специальных святилищ и храмов для поклонения.

Почти все западноафриканские народы поклоняются божествам, связанным с водой, так как вода и водоемы имеют очень большое значение в хозяйстве африканцев. У одних этносов существуют храмы, посвященные этим божествам, а также жрецы, выполняющие соответствующие ритуалы; другие обращаются к божествам воды лишь в случаях практической надобности, например при необходимости пересечь реку или во время морского путешествия.

В Гане богом воды у акан является Восомпо, у га — Ньонмо Тсаве, у зве — Ньигба. Днем поклонения этим божествам считается вторник; в этот день не ловят рыбу. Ежегодно устраивается праздник, когда приносятся жертвоприношения с просьбами о хорошем улове, а также о покровительстве рыбакам, уходящим в море.

Олокун, бог моря йоруба, широко известен за пределами Африки благодаря немецкому археологу Лео Фробениусу, который обнаружил знаменитую бронзовую голову этого божества в г. Иле-Ифе. Олокуну поклоняются жители не только приморья, но и внутренних районов — в Иле-Ифе, Илеше и других местах, где, по поверьям, он обитает на священной горе¹³. В нигерийских приморских городах, и особенно в Лагосе, в честь Олокуна проводятся пышные церемонии с многочисленными жертвоприношениями и пиршествами. Помимо бога моря Олокуна у йоруба, как отмечалось, существуют богини рек: Ошун (р. Осун), Ойя (р. Нигер) и Оба (река в Абеокуте).

Менде рассматривают духов рек в основном как силы, враждебные человеку. Считается, что они приносят смерть или несчастья тем, кто ловит рыбу, плавает, а также переплывает реки на лодках. Чтобы избежать их гнева, их стараются умиротворить жертвоприношениями, которые якобы передаются им через духов предков.

У менде четыре божества рек: Тингой, Дзовэй, Дзалой и Тикпой. Первые три способны принимать облик человека (обычно красивой женщины). По поверьям, их можно увидеть на скалах, на берегах рек и ручьев. Обычно они избегают контактов с людьми и при виде последних исчезают в воде, но, как правило, одна из них обычно оставляет что-либо на берегу — гребень, цепь или ярко светящийся камень, которые нашедший их человек хранит как амулеты. Четвертое божество, Тикпой, хорошо известное в северо-восточных районах проживания менде, обычно проявляется в виде плывущей по реке длинной палки, способной перевернуть лодку, навредив таким образом осмелившемуся войти в воду¹⁴.

В отличие от верховного Бога, как правило не имеющего храмов и святилищ и обслуживающих его жрецов, поклонение описанным божествам чаще всего осуществляется через посредничество служителей святилищ. Институт жречества довольно развит в Западной Африке и доступен как мужчинам, так и женщинам. Как правило, жрецы принадлежат определенному храму или святилищу, где поклоняются одному или нескольким божествам. Чем более высокое место занимает божество в религиозной иерархии того или иного этноса, тем богаче посвященный ему храм, тем выше статус и престиж обслуживающих его жрецов. У народов акан жрецы именуются Окомфо, у зве — Тронуа, у йоруба — Алуфа, у игбо — Езе-алуси.

Считается, что «кандидат» в жрецы должен получить некий тайный знак или символ, говорящий о возведении его в этот сан. У некоторых народов профессия жреца и его знания передаются по наследству. Однако в любом случае будущий жрец проходит обучение и на это время полностью изолируется от семьи. В некоторых обществах этот период достигает трех и более лет.

Ганский религиовед Кофи Асаре Опоку описывает процесс посвящения в жрецы на примере известного в Гане храма Аконнеди, где жрецами являются только женщины¹⁵.

Перед началом обучения старшие жрицы в течение семи дней омывают травяными отварами будущую жрицу, символизируя этим очищение от старой и приобщение к новой жизни. Коротко стригутся ногти и волосы, которые нельзя стричь вплоть до конца обучения. Ученица получает перечень табу, которые она непременно должна соблюдать. Сюда входит запрещение покидать храм без специального разрешения старшей жрицы (*окомфохене*), есть сладости, пить алкогольные напитки (даже во время праздничных церемоний), есть свинину, орехи кола, вступать в сексуальные контакты, навещать свою семью и т.д. Считается, что как в этот период, так и в дальнейшем ученица становится женой божества, которому она посвящает свою жизнь. Если женщина была замужем, то в этой связи она может получить развод, чтобы полностью сконцентрироваться на служении божеству. Любое нарушение табу продлевает период обучения.

По окончании учебы проводится пышный ритуал представления новых жриц общине, после чего последние выбирают место жительства, где они будут выполнять традиционные религиозные ритуалы и прочие обязанности, включая лечение больных, помощь в решении житейских проблем соплеменников и многое другое.

Следует отметить, что в любом обществе посвящение в жрецы включает глубокое изучение ими особых законов и табу данной общины или этноса, основных обязанностей, выполняемых при богослужении, а также танцев и песен, сопровождающих тот или иной ритуал. Жрец должен хорошо знать традиционную медицину, основанную на использовании лекарственных растений, а также методы традиционной африканской психиатрии. Кроме того, будущий жрец изучает обычаи, традиции и историю своего общества.

Все это позволяет понять, почему жрецы пользуются огромным авторитетом у своих соплеменников: они способны помочь и дать объяснения многих причин тех или иных событий, которые лежат за пределами понимания простых крестьян, т.е. те объяснения, которые нужны людям, обращающимся к жрецам в случаях нужды и несчастий. Именно благодаря широким знаниям и предполагаемым высоким моральным качествам жрецы в некоторых западноафриканских обществах, особенно в доколониальный период, играли роль сакрализованных политических лидеров¹⁶.

Помимо веры в божества у многих африканских народов сохранились и тотемистические религиозные представления — вера в сверхъестественную общность с животными: буйволом, слоном, обезьяной, леопардом, питоном, черепахой и т.д. У некоторых западноафриканских этносов сохранились легенды, объясняющие родство народа с тем или иным животным. Так, в одном из мифов народа гурунси рассказывается о приключениях человека, который в силу обстоятельств был вынужден убить трех крокодилов. По возвращении домой он узнал, что умерли три его сына. С этой поры гурунси стали считать крокодила своим тотемом, животным-«побратимом»¹⁷.

У некоторых народов распространены поверья о том, что их предки имели двойников-животных. Так, догон (Мали) считают, что каждому из восьми их великих родоначальников соответствует определенное животное, в которое переселяется душа умершего.

В соответствии с тотемическими верованиями запрещается наносить вред тотему, употреблять в пищу его мясо, запрещаются браки между людьми, принадлежащими к одному тотему. Отдельные элементы тотемических верований существуют и у народов, для которых тотемизм не является основополагающим религиозным представлением. У современных йоруба, например, некоторые роды носят названия слона, обезьяны, змеи; у ашанти сохранился обычай захоронения питона, у фон — пантеры, у диула — морской свиньи и т.д.

Наиболее ярко тотемизм проявляется в тайных обществах, где определенное животное-тотем (лев, леопард, крокодил) служит объектом сакрального почитания. Считается, что после совершения определенных обрядов эти животные передают членам тайных обществ силу, ловкость, хитрость, коварство и другие качества, характерные для данных животных. Следует отметить, что из всех животных леопард является предметом особо суеверного страха и поклонения. Так, у ибибио (Нигерия) членами «общества леопарда» (Екро Ово) становились прежде всего те, кто отличился в военных действиях. Это наиболее воинственное из тайных обществ, которое нередко терроризирует общины и диктует традиционным вождям и старейшинам волю своего руководителя. Проводя ритуальные церемонии, члены тайных обществ надевают маски и шкуры животных, которые устрашающе действуют на окружающих, убеждая их в перевоплощении в этих животных. Целью подобных тайных союзов было установление господства над простыми общинниками.

В верованиях и культах народов Западной Африки широко распространены магия и ведовство, которые являются наиболее ярким проявлением традиционного религиозного наследия. Нигерийский ученый Б.Идову отмечает: «В современной Африке большинство африканцев верит в ведьм и ведунов. К ним относятся не только неграмотные крестьяне, но также и образованные люди, занятые на государственной службе, известные политические деятели, студенты, преподаватели, врачи, христианские и мусульманские священнослужители и т.д... Для большинства из перечисленных категорий ведовство — злободневная и вызывающая тревогу реальность»¹⁸.

По представлениям африканцев, ведуны обладают враждебной, вредоносной силой, способной наводить порчу на людей, приносить им болезни и несчастья. Однако некоторые народы, например акан, различают злых ведьм — *байи боро* и добрых — *байи па*. Народы Центральной Нигерии, например тив, описывают ведовство *тсав* как некое материальное вещество, которое растет на сердце или печени ведьмы. Оно бывает двух видов: круглое по краям — это доброе вещество, а с заостренными углами — злое.

Считается, что во время сна душа ведьмы (у акан — *сунсум*) может покидать тело и вместе с душами других ведьм и ведунов собираться в лесу, похищать души людей, устраивать шабаши, а утром вновь воз-

вращаться в свое тело. Некоторые западноафриканские народы считают, что души ведьм могут превращаться в животных, насекомых или птиц. Так, менде верят, что ведьмы путешествуют на паутине по земле, в скорлупе орехов — по воде, в виде птиц — по воздуху. Они превращаются в змей, леопардов, черных котов, крыс, собак. Игбо считают, что ведьмы превращаются в ночных птиц, сов, ящериц или мелких насекомых. Если животное, в которое превратилась ведьма, погибает, то считается, что погибает и ведьма.

Сила ведовства приобретается несколькими способами. Она может наследоваться ребенком от матери-ведьмы при рождении. Кроме того, существует поверье, что, перед тем как вернуться домой после ночных странствий, ведьмы омываются в реках, наполняя таким образом речную воду силой ведовства. Первая из обычных женщин, вступившая в такую воду, может «заразиться» ведовством и впоследствии дать жизнь ребенку-ведуну. Ведовство может быть приобретено и путем контакта с определенными предметами, содержащими субстанцию ведовства, наделяющую их обладателя сверхъестественной вредоносной силой. Ведьма может также подарить эту магическую силу в виде бус, куска ткани, яйца или пальмового ореха тому человеку, к которому она испытывает симпатию. Обычно это происходит незадолго до смерти ведьмы, для того чтобы сила ведовства не могла быть похоронена вместе с ее обладательницей, а продолжила бы существование после ее смерти¹⁹.

Каким бы способом ни передавалось ведовство, оно направлено во вред людям, принося много неприятностей членам общины, обычно родственникам. Считается, что ведьмы являются причиной несчастных случаев, змеиных укусов, неизлечимых болезней, бесплодия, психических заболеваний, а также ураганов и многих других бед.

Вера в ведовство в Западной Африке исключительно сильна; у многих этносов среди других верований она нередко выступает на первый план и воспринимается как реальная действительность. Английский исследователь Дж.Пэрриндер по этому поводу отмечает: «Европейская психология еще не полностью изучила силу воздействия одного разума на другой и вполне возможно, что африканцы более чувствительны и опыты в подобных вопросах, чем мы»²⁰. Ведовство является одним из объяснений теории причинно-следственных связей у многих народов, но это не единственное объяснение причин несчастий. Оно существует наряду с такими понятиями, как воля Бога, гнев духов и предков или божеств, а также проявление судьбы.

Для защиты от ведовства многие этносы используют различные амулеты и обереги. У народов акан они имеют собирательное название *суман*. Йоруба обращаются к магии *оогун авон агба*, нейтрализующей действия ведьм, к магии *мадарикам* — для защиты от врагов, к *аджепо* и *аджера* — от яда и т.п.

Избавление от злых сил и чар, от болезней тесно связано с верой в то, что человек состоит из материальной и духовной субстанций. Поэтому его традиционное лечение сочетает как физические компоненты (растения, травы, корни, снадобья), так и жертвоприношения для умило-

ствления разгневанных духов предков и богов, ритуальное очищение заболевшего от воздействия ведовских сил и вредоносной магии, а также последствий антисоциального поведения больного, возможно нарушившего традиционные нормы данного общества.

Как упоминалось выше, у многих западноафриканских народов опытными целителями являются жрецы, хорошо знающие традиционную медицину. Некоторые этносы имеют специальных божеств, к которым обращаются в случае болезни. У йоруба это Осаньин, у игбо — Агву. Часто обращаются и к духам предков, особенно к тем, кто при жизни практиковал медицину, с просьбами об исцелении.

Многие африканцы, грамотные и неграмотные, хотя и полагаются на современную медицину, тем не менее не отказываются от традиций предков. Опыт показывает, что многие болезни, особенно связанные с мозговыми и психическими нарушениями и не поддающиеся лечению современными медицинскими средствами, нередко лечатся традиционными целителями. В этой связи, например, в Нигерии много обращений к федеральному правительству о признании традиционных систем лечения и введении их в обиход современных клиник²¹.

Таким образом, африканская традиционная медицина также тесно связана с традиционной религией, оказывающей большое психологическое воздействие на африканцев.

Хотя традиционные культы и верования в Западной Африке уже не могут существовать в своей консервативной форме, тем не менее современный прогресс и технологии, иной образ жизни, связанный с этим, а также новые религии, пришедшие в Африку, не смогли превратить традиционные религии в пережитки прошлого.

Западноевропейский исследователь Улли Бейр, который жил в районе Ошун штата Ойо в Нигерии, писал: «После первых десятилетий дикого отрицания традиционных ценностей в настоящее время происходит их переоценка. Свидетельством этому служит, например, ежегодный праздник Ошун, который собирает огромное количество народа. Мало кто из посетителей относит себя к „олориша“. Однако каждый житель этой области, даже фанатичные мусульмане и христиане, знают, что они — дети Ошуна»²².

Многие очевидцы отмечают, что на время подобных празднеств забываются соперничество и вражда между христианами и мусульманами, случаи которых нередки в Нигерии.

Соблюдение религиозных культов и участие в традиционных празднествах многих христиан и мусульман говорят о том, что они хотят быть непосредственно причастными к культуре своего народа, к сохранению его исторического и культурного наследия. Прилагается много усилий для строительства и восстановления традиционных культовых храмов и мест поклонения. Вместо святилищ с ветхими крышами и стенами из бамбука, которые могут разрушиться от ветра и нашествия термитов, строятся постоянные святилища с прочными металлическими крышами и стенами из цемента или кирпича. Например, храм Ифа в г. Иле-Ифе (Нигерия) представляет собой мощное сооружение, возвышающееся над городом, которое по размерам может быть сопоставимо с католическим собором.

Как показывает практика, многие традиционные религиозные институты в Западной Африке продолжают существовать наряду с современными. Так, церемонии бракосочетания, проходящие (особенно в городах) в церкви и мэрии, как правило, приобретают «законную» силу только после выполнения традиционных обычаев и процедур, существующих у каждого народа и тесно связанных с традиционными религиозными обрядами. То же относится и к выбору имени ребенку. При христианском крещении помимо христианских имен даются и традиционные африканские имена с соблюдением полагающихся для таких случаев церемоний.

Таким образом, традиционные религии продолжают существовать в западноафриканских обществах и выполнять определенные практические задачи. Следует отметить, что изучению африканских религий отводится значительное место в высших учебных заведениях. Во многих университетах Африки, Западной Европы и Америки читаются курсы по истории африканских традиционных религий и их связи с основными мировыми религиями. Это преследует не просто образовательно-познавательную цель, но и способствует сохранению африканской культурно-религиозной самобытности не только в пределах Африканского континента, но и во всем мировом цивилизационном процессе.

¹ *Tanner R.E.S. African Traditional Religions and Their Reactions to Other Faiths. — Studia Missionalia. 1993, vol. 43, p. 376.*

² *Abimbola W. The Place of African Traditional Religion in Contemporary Africa. The Yoruba Example. — African Traditional Religions in Contemporary Society. Ed. J.K.Olupona. N.Y., 1991, p. 52.*

³ *African Traditional Religions in Contemporary Society; Opoku K.A. West African Traditional Religions. Accra, 1978; Idowu B. African Traditional Religion: a Definition. L., 1973; Mbiti J. African Religions and Philosophy. N.Y., 1970; Lucas J.O. Religions in West Africa and Ancient Egypt. Lagos, 1970.*

⁴ *Idowu E.B. Olodumare: God in Yoruba Belief. L., 1962, p. 19–20.*

⁵ *Opoku K.A. West African Traditional Religions, p. 14–18.*

⁶ См. подробнее: *Oduyoye M. Yoruba Names. Ibadan, 1972.*

⁷ *Abimbola W. The Place of African Traditional Religion..., p. 48.*

⁸ *Opoku K.A. West African Traditional Religions, p. 49.*

⁹ *Harris W.T., Sawyer H. The Springs of Mende Belief and Conduct. Freetown, 1968, p. 18.*

¹⁰ См.: Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986, с. 235–253; Попов В.А. Этносоциальная история аканов в XVI–XIX вв. М., 1990, с. 159–165; *Awolawu J.O. African Traditional Religion. Ibadan, 1979.*

¹¹ Традиционные и синкретические религии Африки, с. 342.

¹² *Uchendu V.C. The Igbo of Southeast Nigeria. N.Y., 1965.*

¹³ *Lucas J.O. Religions in West Africa..., p. 129.*

¹⁴ *Harris W.T., Sawyer H. The Springs of Mende Belief..., p. 39–44.*

¹⁵ *Opoku K.A. West African Traditional Religions, p. 75–90.*

¹⁶ См., например: Кочакова Н.Б. Города-государства йорубов. М., 1968.

- ¹⁷ Традиционные и синкретические религии Африки, с. 98–99.
- ¹⁸ *Idowu B.* The Challenge of Witchcraft. — *Orita*. Ibadan Journal of Religious Studies. Ibadan, 1970, vol. IV, № 1, p. 3.
- ¹⁹ *Opoku K.A.* West African Traditional Religions, p. 142–143.
- ²⁰ *Parrinder G.* West African Religion. L., 1961, p. 181–182.
- ²¹ *Abimbola W.* The Place of African Traditional Religion..., p. 57.
- ²² Цит. по: *Awolawu J.O.* The Encounter Between Traditional and Other Religions. — *African Traditional Religions...*, p. 116.

Глава XI

ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ И КУЛЬТЫ У НЕКОТОРЫХ НАРОДОВ ГВИНЕИ

Гвинейская Республика считается одной из наиболее исламизированных стран в Тропической Африке: проникновение ислама началось еще в XV–XVI вв.; ислам исповедуют свыше 80% ее населения. Мусульмане проживают на большей части ее территории.

Фактическое провозглашение ислама государственной религией в период правления первого президента независимой Гвинеи Ахмеда Секу Туре, казалось, не оставило шансов для выживания местным традиционным религиям. Но это не так. В самом исламе до сих пор сильны обычаи, связанные с доисламскими автохтонными верованиями. Большинство рядовых мусульман, отправляя традиционные культы, полагают, что все предписания ислама должны соблюдать специально поставленные лица, знающие все религиозные тонкости. До сих пор значительным влиянием среди местных мусульман пользуются различные амулеты и обереги. Религиозные подношения (в основном скот и птица) местные мусульмане отождествляют с традиционными жертвоприношениями, когда задабривали духов и божеств. Мусульманская обрядность почти всегда сочетается с традиционными формами и религиозными обычаями предков. Часто мусульманскому празднику предшествуют обряды, связанные с традиционными культами и верованиями. Нередко мусульманские праздники сочетаются с танцами и песнями, что в ортодоксальном исламе считается недопустимым.

Приверженцы местных традиционных верований и культов составляют менее 20% населения республики (около 1 млн. человек)¹. Точно определить численность приверженцев африканских традиционных верований и культов или хотя бы указать удельный вес весьма трудно, так как подобных исследований в независимый период не проводилось.

Многие народы, как отмечалось выше, исповедуя ислам, в повседневной жизни прибегают к традиционным обрядам и ритуалам. Они преимущественно проживают на юго-востоке Гвинеи — это лома (или тома), киси (кисси), банди, кпелле, ману и др. Последователи автохтонных религий составляют в этих районах значительный процент по сравнению с приверженцами ислама и христианства. Особенно много их в округах Кисидугу, Гекеду, Масента, Иому, Нзерекоре. Традиционных верований придерживаются некоторые народы, проживающие на севере Гвинеи, — бадьяранке, басари (бассари), коньяги, в прибрежных рай-

онах запада — особенно налу, бага, частично сусу, а также на крайнем востоке страны — коранко, коньянка, отчасти малинке.

Для традиционных религий народов Гвинеи характерным является культ предков. Басари и коньяги, например, почитают общего мифического предка, или первопредка, по имени Нумба и считают, что над всеми духами и божествами стоит верховный бог Уну. Коно поклоняются божеству подземного мира. Почти все народы предпочитают не абстрактных, а конкретных божеств: басари и коньяги — первопредка и покровителя людей Нумба, божество земли — Игвар, божество дождя — Икуву, божество воды и богатства — Фаро (в облике змеи); герзе — Алатанга; мано — Вулу; киси — Хала. Чаще всего это добрые божества — создатели человека.

Существует и вера в духов. По верованиям лома, духи представляют людей-карликов, приносящих вред человеку. У манде ночные духи могут воровать пищу, причинять неприятности, особенно детям. От многих божеств в традиционных религиях зависят плодородие земли и благополучие человека. У мано и герзе это громадный змей Тункпалабоно (дух реки); у сусу — змей Нингинанга, функции которого разнообразны и особенно связаны с плодородием земли; у налу — Тоаксуя; у бага — Кикиламбе и т.д. Налу, сусу и народы манде почитают животных (особенно крокодила и др.)². Басари и коньяги, живущие в области Юкункун, в некоторых селениях почитают своего общего предка Нумба больше, чем самого бога-создателя Уну. В качестве мистического организатора обрядов инициаций Нумба несет главную ответственность за биологическое существование данной группы и ее потомков. Тем не менее за Уну сохраняются prerogative божества, распределяющего жизненную энергию, и ему в конечном счете предназначены молитвы и жертвоприношения. Жертвоприношения *анонкуол* совершаются для предков своего рода, чтобы обеспечить его процветание³.

В представлениях басари важную роль при распределении богатства и дождя играет змей Фаро, принимающий облик радуги. Представления о мистическом огромном змее имеют хождение и у других народов. Так, мано (район Бусу, недалеко от Нзерекоре), подобно своим соседям кпелле, герзе и коно, утверждают, что существует огромный змей Тункпалабоно. Он похож на ствол поваленного дерева и воплощает течение реки Зие. Эта громадина, чудесным образом сотворенная из сплетений длинных волокон рафии, покрашенных в черный цвет, подчиняется могучему духу Зикпода и приносит людям здоровье и богатство⁴. Змей Нингинанга дал пищу для многих сказаний народов, придерживающихся анимистических представлений, живущих на плато Фута-Джаллон и вдоль рек, спускающихся к Гвинейскому заливу. Выполняя самые разнообразные, хотя не очень ясно установленные функции, он оказывает постоянное влияние на умы. Бага и налу знакомы с его разновидностью, которую называют то Бансундии (и считают мужским партнером божественной черепахи Абуль), то Кикиламбе. В том и в другом случае они делают из него центральную фигуру закрытой культовой ассоциации, проводящей обряды инициации и принадлежащей к категории Симо.

Симо — это тайное общество, первые сведения о котором были получены почти 150 лет назад европейцами, знакомившимися с культурой этнических групп бага, налу и ландума.

Помимо обрядов инициации, погребения членов общества и других Симо организует большие празднества, связанные с началом посевных работ и уборкой урожая риса. В этих обрядах используются знаменитые маски банда, нимба, басоньи и культовая скульптура анок, вокруг которой разворачиваются ритуальные танцы.

Маска банда является принадлежностью высшей ступени общества Симо, воплощает образ духа воды и леса. В ней органично сочетаются черты крокодила, антилопы, хамелеона и человека.

Маска нимба, бытующая у халу, представляет собой массивный куполообразный бюст с плоской гипертрофированной женской грудью. Она весит около шестидесяти килограммов. Олицетворяя плодородие, нимба покровительствует материнству, благословляет новорожденных, дарует потомство женщинам, которые просят у нее покровительства.

Уже в прошлом веке этнографам было известно о существовании тщательно оберегаемой от посторонних маски басоньи (баксоньи, кикиламбе). Эта маска, используемая ландума в обрядах инициации и связанная с испытанием огнем, представляет собой плоский волнообразный шест, завершенный треугольной головой с круглыми нарисованными глазами.

С культом предков связаны многочисленные обряды. Со временем участие в этих обрядах, которые проводились в определенных местах, ограничились только для посвященных. Так образовались своеобразные организации — тайные общества, или религиозно-магические союзы. У герзе и коно существует, например, мнение, что в каждом «посвященном» человеке имеется душа предка, которая может приносить живым всевозможные бедствия и напасти, если не совершать обрядов. По всей вероятности, эта основная концепция в дальнейшем и дала толчок довольно разветвленной системе обрядов. Инициации, совершаемые в тайных обществах, являются одним из главных действий и имеют довольно сложную традиционно сложившуюся по определенному сценарию систему. У ману, кпелле, лома и других этот обряд называется киолон. Главное место в нем занимает маска, олицетворяющая духа первопредка, или мужского духа (духа мужского начала), в женских обрядах — соответственно женского начала; есть маски, в которых воплощаются духи, покровительствующие инициациям, — Афви, Гбакологи и др.; у некоторых народов есть маски на ходулях: у ману — Ге гбе, у герзе и коно — Ньому куйа и т.д.⁵

Известная французская исследовательница Д.Полм описывает деревню кисси Коладу в кантоне Муссама Коссилай⁶. В деревне есть озеро, в котором обитают огромные сомы, приплывающие в определенное место, чтобы получить зерна риса и кусочки папайи из рук старейшины. По представлениям местных жителей, в сомах живут души умерших соотечественников, поэтому их оберегают и подкармливают. Старейшина приносит им первые плоды нового урожая, просит ниспослать дождь в период засухи. Бесплодные женщины приходят к берегу, чтобы попросить души предков помочь им забеременеть. Сюда приносят новорож-

денных на ручной веялке и наблюдают за поведением сомов: если они остаются в глубине на одном уровне — это означает продолжительную жизнь, если же уплывают прочь — младенцу остается жить в лучшем случае несколько месяцев.

В местечке Тура Луи Токсье наблюдал нечто подобное. В этом регионе рыба не употребляется в пищу, а человек, умертвивший рыбу, подвергает себя смертельной опасности. Во время праздника почитания предков все жители деревни пьют воды столько, сколько могут. Женщины, желающие родить ребенка, делают жертвоприношение на берегу болотистого рукава реки, теряющегося в почве. Вершины холмов также считаются обителью духов предков. В их честь в пещеру, которая называется Г'бие, приносят жертвенных животных с соблюдением особых предосторожностей. Обряд совершают представители тайного общества Ниомунга в масках.

Значительное место у жителей Гвинеи, исповедующих традиционные религии, занимает вера в колдовство.

Куино — колдуны у кисси за большую цену покупают смертельные снадобья — *самбио*, которыми убивают свои жертвы. По существующим поверьям, когда в ночной темноте куино идут совершать свои преступления, то покидают телесную оболочку и, будучи невидимыми, спокойно поедают сердце своей жертвы. Чаще всего они принимают облик совы и леопарда. Как и многие их коллеги, они создают тайные братства, которыми руководит *куино бенду* — великий колдун. Сусу считают, что их колдуны *кохерамики* имеют еще одну пару глаз, помогающую им в ночных похождениях. У бамбара, малинке, кисси, коранко и других народов практикуют так называемые *корте*, т.е. проклинающие на расстоянии или путем прямого контакта.

Существует поверье, что колдуньи в районе Гвинейского залива могут превращаться в слона, буйвола, змею, шимпанзе, антилопу, а также в птиц: ворону, сову, козодоя и даже, когда этого требуют обстоятельства, в голубую мушку, комара или светлячка.

Страх перед могуществом колдунов и колдуний велик и заставляет создавать охранные барьеры против всяких тайных опасностей, откуда бы они ни исходили. Поэтому люди носят амулеты, приобретают магическое оружие, учат тексты заклинаний, избегают совершать определенные поступки и потреблять тот или иной продукт. В каждой деревне и вокруг нее, около куч мусора, на перекрестках дорог, на границах полей и плантаций, под деревьями кола, вокруг могил устраиваются различные приспособления, и им стараются придать силу тем, что периодически поливают их жертвенной кровью, кладут остатки еды и молитвенные дощечки, украшают их монетками и т.д. У входа в деревню нередко строятся магические ворота, своего рода фильтр: через них должен пройти каждый вновь прибывший, так как у него могут быть плохие намерения. По ночам действуют «охотники за колдунами»: вооруженные страшными трезубцами, они с громкими криками обходят селение и пугают злых невидимых существ.

У кисси *вулумо* (охотник/гадатель), чтобы опознать колдуна, натирает себе брови специальной мазью *ево*, приготовленной из золы растений;

он носит ее в роге антилопы или барана. Иногда претендентов в гадатели подвергают жестоким испытаниям, чтобы проверить их магическую силу. В Верхней Гвинее коно запирают своих *йеулоламу* на длительный срок в пещеру, где они должны питаться только корнями растений и лесными плодами. Однако работа прорицателя не ограничивается бросанием ракушек каури на шкуре собаки, частенько они являются и специалистами в области народной медицины.

Таким образом, традиционные религии и культы у некоторых народов лесной зоны Гвинеи еще сохраняются, но число их приверженцев сокращается. Влияние мусульманской культуры в политике, экономике, расширение хозяйственных связей и контактов оказывают разлагающее влияние на традиционные верования и обычаи. Не исключено, что в будущем они подвергнутся исламизации и возникнет какой-то симбиоз.

¹ Шпажников Г.А. Религии стран Африки. М., 1967, с. 60.

² См.: Оля Б. Боги Тропической Африки. М., 1976, с. 41.

³ Там же, с. 45.

⁴ Там же, с. 53; см. также: *Germain J. Guinée. Peuples de la Forêt*. P., 1984, p. 151–179.

⁵ *Germain J. Guinée. Peuples de la Forêt; Гэсо П.-Д. Священный лес*. М., 1963.

⁶ *Paulme D. Les gens du riz. Kissi de Haute-Guinée Française*. P., 1954.

Глава XII

ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И КУЛЬТЫ В ЗАМБИИ

В 1996 г. в Замбии были приняты существенные поправки к Конституции. Согласно одной из них страна провозглашена христианским государством, для пропаганды христианства правительство прилагает серьезные усилия: делаются специальные христианские теле- и радиопрограммы, цитаты из Библии постоянно мелькают в газетных статьях и речах государственных деятелей. Однако, несмотря на это, подавляющее большинство замбийцев остаются приверженцами традиционных религиозных верований и культов¹, в которых элементы анимизма тесно переплетаются с фетишизмом, культами предков и сил природы.

Традиционные верования и культы продолжают оставаться важнейшим элементом традиционных институтов у всех народов Замбии, проявляя исключительную живучесть и пронизывая буквально всю повседневную жизнь замбийцев. В религиях большинства народов четко выделяются два объекта поклонения, находящиеся как бы на разных уровнях. На верхней ступеньке в целом сонме родовых, племенных и прочих духов находится верховное божество, высший дух. У бемба и биса он носит имя Леса, у лози и луйя — Ньямбе². И Леса, и Ньямбе олицетворяют единство всего сущего, нечто далекое и всесильное. Эти духи не вмешиваются в повседневную жизнь своих почитателей и не занимают большого места в жизни африканцев.

В целом система сотворения мира и происхождения человека у лози, лунда, чокве и лучази, по свидетельству В.Тернера, выглядит следующим образом³. Высшее божество — Ньямбе (по сути, Бог единый) вначале жил на земле со своей женой Насилеле. Он жил как африканский царь и имел много жен. У него было два советника — Сашишо и Кангомбе, являвшихся посредниками между Богом и человеком. Ньямбе сотворил леса, реку и долину, затем — животных, птиц и рыб. Он также создал Камуну и его жену. Через некоторое время ловкость и мастерство Камуну стали раздражать Ньямбе. Что бы ни делал Ньямбе, Камуну в точности повторял его действия. Мало того, Камуну убил нескольких животных, чего не делал никто до него. В конце концов Ньямбе испугался, что его самого постигнет та же участь, и укрылся на острове посреди реки. Однако Камуну из растений сделал первый плот и настиг Ньямбе. Утомившись от преследований Камуну, Ньямбе, Насилеле и Сашишо наконец по паутине поднялись на небеса в деревню Литоома. Пауки,

сопровождаящие их, были безглазые и не смогли бы показать Камуну дорогу. Камуну предпринял попытку добраться до Ньямбе, построив высокую платформу, но она развалилась. С тех пор человек навсегда оставил попытки найти Бога.

Анализируя сущность этой теории мирозидания, В.Тернер отмечает, что Ньямбе характеризуется определенной двойственностью: с одной стороны, он — создатель, не вмешивающийся в дела своих творений; с другой — подвержен людским слабостям, жертвой которых даже боится стать. В.Тернер полагает, что здесь прослеживаются отголоски исторического развития лози, в котором постоянно наблюдалось противоречие между идеальной ролью королевской власти, которая должна была обеспечивать материальный и моральный порядок, и тиранией и слабостью людей, стоявших у власти.

Особого культа Ньямбе у лози и близких им народов не существует, однако в его честь исполняются определенные ритуалы. Солнце олицетворяет самого Ньямбе, а луна — его жену Насилеле. В сентябре, перед началом сева, глава деревни сооружает священный алтарь, на который каждый дом кладет немного семян каждого растения, которое собирается сажать. Глава деревни совершает перед алтарем молитву, обратясь лицом в сторону восходящего солнца. Смысл молитвы таков: «О Ньямбе, создатель всего. Сегодня мы, твои создания, падаем ниц в мольбе. Мы обессилели. Ты, создавший нас, обладаешь всей силой. Мы принесли тебе свои семена, чтобы ты благословил их и благословил нас, чтобы мы могли вырастить их с помощью той силы, которую ты вложишь в них, наш создатель». По окончании молитвы трубят в рог, затем долго кланяются и хлопают в ладоши. Только после такого ритуала можно начинать сев.

Когда умирает мужчина-лози, его кладут в могилу головой на восток; если умирает женщина, ее хоронят головой на запад. Таким образом они найдут свой путь к Ньямбе или к Насилеле.

У бемба, биса и многочисленных других этнических групп представления о верховном божестве и сотворении мира очень близки к системе мирозидания лози.

Гораздо более важную роль в жизни народов Замбии играют объекты поклонения иного порядка. Со всеми своими конкретными просьбами замбийцы обращаются к духам предков, которые в случае необходимости могут служить посредниками между высшим духом и человеком.

Культе предков составляет основное содержание традиционных религиозных верований замбийцев. Духи предков находятся на ступеньку ниже, чем высшие духи, но роль их в повседневной жизни африканцев несравнима с ролью и местом высшего божества. Это объясняется в первую очередь тем, что в современном замбийском обществе большую роль играют узы кровного родства, важное место занимают вожди, главы родов, племен, общин. Культе предков отражает веру африканцев в загробную жизнь, проявлением чего отчасти является традиционное почитание старших: чем старше человек, тем он как бы ближе к тому, чтобы стать духом.

Одно из важнейших значений культа духов предков — это то, что он определяет жизненную важность родства для гармоничной социальной

жизни... Несомненно, что почитительность детей по отношению к родителям и вообще уважение к старшим — важнейшая моральная норма в традиционных обществах...»⁴.

Однако у замбийских народов, как и вообще у африканских, существует разница между культом духов королевских предков и предков обычных людей. Ритуальные действия, посвящаемые королевским предкам, тесно связаны с существующей политической структурой, поэтому они привязаны к конкретным местным объектам. Напротив, предки простых общинников не имеют фиксированного местопребывания, посвященные им ритуалы не совершаются обязательно на их могилах, а могут проводиться, например, около забора хижины потомка предка.

Так, у лози (баротсе), которые до настоящего времени занимают в Замбии несколько особое положение и сохраняют и почитают власть своего короля (литунга), обряды поклонения королевским духам заключаются в таких ритуалах. Короля хоронят в очень большой могиле, обнесенной забором, на котором на кольях помещаются различные королевские регалии. Вокруг могилы высаживают деревья — необычная вещь для безлесной равнины, на которой обитают лози. Считается, что «спящий король» продолжает управлять своим народом, насылая на него «хорошую» или «злую» судьбу. Власть «спящего короля» не имеет пространственных ограничений, поскольку любая королевская могила оказывает влияние на любого члена королевской линии, независимо от места его пребывания. За каждой королевской могилой закреплены свои служители культа, совершающие подношения от имени всего народа. Индивидуальные подношения королевскому духу делаются через посредничество этих служителей. Умершие короли считаются посредниками между самим Ньямбе и живущими.

Когда умирает обычный человек, на его похоронах могут присутствовать все желающие и любой может принять участие в рытье могилы. Обычно считается, что простой предок не может служить причиной того или иного явления или события в жизни потомков. Однако при гадании о будущей судьбе допускается возможность влияния духа предка, причем этот предок может быть из разных линий и другого пола. При этом дух предка мужа может оказывать воздействие на судьбу жены, но дух предка жены никак не влияет на ее мужа. Умерших простых родственников хоронят не в строго определенном месте, а в самых разных: это может быть ближайшее кладбище, или околица деревни, или конец огорода. Подношения предку приносятся не на его могиле, а на одном из столбов окружающего хижину забора лицом любого пола⁵.

У бемба почитание духов предков также составляет суть религиозных верований. Духи предков называются у бемба *имипаши* (ед. ч. — *мупаши*), и к ним обращаются при любом значительном событии в жизни, будь то выборы нового вождя или начало сбора урожая. Воззвать к имипаши можно, только соблюдая определенный ритуал: сначала назвать их имена, затем прочесть молитву и, наконец, сделать подношение. Ритуал обращения к имипаши совершается в хижине деревенского старосты или специально построенном для этого святилище. Другие места поклонения перед имипаши — это развалины хижины умершего вождя или

определенное место в его деревне, считающееся как бы духовным центром. Такое же значение может придаваться и каким-либо особенностям ландшафта: пещерам, водопадам и т.п. Главных вождей бемба хоронят в священных могилах, к которым приставлены специальные служители культа — *шимвалуле*. В такой могиле, по верованиям бемба, обитают самые могущественные духи, влияющие на жизнь соплеменников, на святых могилах приносят в жертву животное в тех довольно редких случаях, когда под угрозой оказывается урожай. Обычно к такому духу обращаются главы местной родовой линии, одновременно являющиеся старостами деревни, независимо от пола⁶.

Наряду с культом духов предков у бемба, тонга, лози, ила существуют и другие культы, также занимающие важное место в их жизни. Наиболее общим является культ «вселения» («овладения»), теснейшим образом связанный с культом духов вообще. Голландский исследователь У. Ван Бинсберген дает следующее определение этого культа: «„Овладение“ можно определить как особое состояние индивидуума — состояние, в котором он предстает перед самим собой и своим социальным окружением как исключительно тесно связанный с сущностями, отличными от человеческих существ, а также находящийся под исключительно сильным влиянием этих сущностей»⁷. У. Ван Бинсберген выделяет четыре типа этого культа:

1. «Овладение» как кратковременное и очень интенсивное состояние, обычно сопровождаемое игрой на барабанах, пением, курением; здесь имеет смысл различать: а) кратковременное «овладение» с временными психо-физиологическими изменениями (транс, экстаз, бессознательное состояние, отсутствие чувствительности и боли) и б) кратковременное «овладение» без отмеченных признаков.

2. «Овладение» как перманентное состояние с рассеянными, неинтенсивными проявлениями, но с периодическими переходами к состоянию, описанному в п. 1.

3. «Овладение» по типу, описанному в п. 2, когда такое состояние достигается после короткого, исключительного периода, характеризующегося интенсивными проявлениями признаков «вселения».

4. «Овладение» как перманентное состояние на протяжении всей жизни с рассеянными, неинтенсивными проявлениями признаков «вселения».

С культом «овладения» тесно связан феномен медиумов, широко распространенных практически у всех народов Замбии. Воля духов, глубоко почитаемых бемба, ила, тонга, по их представлениям, может проявляться через посредство медиумов — религиозных (духовных) посредников. С точки зрения «вселения», способность быть медиумом — это состояние, характеризующееся передачей посланий от «вселившегося» духа через индивидуума, которым этот дух «овладел»⁸. Медиумы действуют по разному: они могут передавать послание от «вселившегося духа» по конкретному случаю или по случаю, который предполагает длительный период времени; передача послания может потребовать определенного ритуального представления или обойтись без него и т.д.

Однако значение медиумов не ограничивается только религиозной сферой. У бемба и лози медиумы тесно связаны с традиционными вож-

дями, у ила, тонга вожди сами являются медиумами. И в том и в другом случае медиумы исполняют не только религиозные функции (совершение ритуальных обрядов), но и социальные, являясь духовной основой и опорой власти вождей и главными судьями в системе морально-этических отношений в общине.

Говоря о культе «вселения» в целом, следует отметить, что вариации типов этого культа четко соответствуют различным уровням процесса социальных изменений⁹. По мнению У. Ван Бинсбергена, это ясно проявляется у современных лувале и тонга. У лувале в последние годы произошли серьезные изменения в культе «вселения»: вселяющийся дух из духа предка превратился в персонифицированный дух не-предка. По мнению голландского ученого, такой существенный сдвиг можно объяснить разрушением традиционной организации, основанной на родстве, расширением межрегиональных контактов, влиянием иммигрантов из Анголы, ростом индивидуализма и в целом новым опытом, привнесенным модернизацией.

У тонга, проживающих в районе оз. Кариба, с конца 50-х годов начались изменения в восприятии ряда культов, в частности культа заклинателей дождя. Традиционно заклинателями дождя были медиумы (т.е. те, кем «овладели») и ритуальные лидеры («неовладеваемые»). Роль последних заметно уменьшилась, поскольку оказалось, что в процессе социальных изменений их положение, определяемое унаследованными отношениями с местной почитаемой святыней, наиболее уязвимо и они менее способны адаптироваться к изменившимся условиям. Позиция медиумов осталась твердой, поскольку «вселение» духа, являясь основной характеристикой принадлежности к медиумам, может произойти (теоретически) с любым человеком, не привязанным к институту родства или культу местности¹⁰.

Чрезвычайно интересное явление, также связанное с социально-экономическим развитием, можно наблюдать у современных замбийских тонга, у которых родился новый культ — культ «злых» духов (или духов несчастья). Интересен также тот факт, что группы поклонников «злых» духов состоят почти исключительно из женщин. По мнению У. Ван Бинсбергена, это свидетельствует о возникновении в обществе женской субкультуры, которая имеет ярко выраженный антимужской характер и отражает недовольство женщин своим положением в обществе¹¹.

В жизни всех замбийских народов чрезвычайно важное место занимает знахарство. У. Ван Бинсберген считает, что оно является одной из форм культа «овладения», получившего в настоящее время в Замбии чрезвычайно широкое распространение.

В повседневной жизни любой представитель бемба, лози, ила и других народов не однажды обращается к знахарю за помощью, и с этим фактом вынуждено считаться руководство страны. Если до 1992 г. знахарство официально не признавалось, то уже в 1993 г. отношение к знахарям изменилось настолько, что была создана Ассоциация традиционных лекарей Замбии, а Министерство здравоохранения даже рекомендовало привлекать их для лечения больных. Однако в Ассоциации состоит лишь небольшая часть традиционных целителей, подавляющее же их большинство продолжает работать в одиночку¹².

Неотъемлемой частью менталитета замбийцев, как и других африканских народов, являются вера в колдунов и боязнь их могущества. По укоренившимся поверьям, все несчастья человека, вплоть до нападения крокодилов на людей, вытапывания полей слонами и т.п., насылаются колдунами. Подозреваемым в колдовстве устраивают специальные проверки. Отказ от такой проверки равносителен признанию вины, после чего «колдуну» в родной деревне уже не выжить. В сельских районах Замбии распространена также практика приглашения «охотников» на ведьм, среди которых иногда встречаются и просто шарлатаны. Так, в феврале 1995 г. традиционный вождь Чиава, племя которого живет недалеко от Лусаки, пригласил для изгнания колдуна охотника на ведьм по имени Чака. Чтобы распознать нечистую силу, Чака давал подозреваемым напиток собственного изготовления. Выпив его, люди, как правило, умирали. В результате Чака был арестован замбийской полицией по обвинению в убийстве 13 человек¹³.

Таким образом, очевидно, что традиционные религиозные верования и культы продолжают играть весьма существенную роль в жизни замбийцев; они имеют широкую социальную базу, являясь, по сути, всенародными.

¹ См.: Sunday Mail. 15.12.1996.

² Whiteley W. Bemba and Related Peoples of Northern Rhodesia. L., 1950, p. 29.

³ Turner V. The Lozi Peoples of North-Western Rhodesia. L., 1952, p. 49.

⁴ Afro-Christian Religion and Healing in Southern Africa. L., 1989, p. 48.

⁵ Turner V. The Lozi..., p. 50–51.

⁶ Whiteley W. Bemba and..., p. 29–30.

⁷ van Binsbergen W. Religious Change in Zambia. L., Boston, 1981, p. 90.

⁸ Там же, с. 91.

⁹ Там же, с. 97.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же, с. 98.

¹² ИТАР—ТАСС. АФ-7, 13.02.1995.

¹³ ИТАР—ТАСС. АФ-15, 21.02.1995.

Глава XIII

ЗИМБАБВЕ: ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ И КУЛЬТЫ

Традиционные религии и верования, которых придерживается большинство населения Зимбабве, являются важнейшим элементом традиционных структур, и роль их в жизни народов страны чрезвычайно велика.

Известный английский ученый-африканист Б. Дэвидсон так определил суть африканских традиционных религий: «Религия в ее разнообразных африканских формах является проекцией и подтверждением тех норм, которые определяют эволюцию общества. Религия — это кодификация (носящая избирательный характер в применении к повседневной жизни) системы морального воздействия — воздействия позитивного принципа добра, которое поддерживает и охраняет данную систему, и воздействия того же принципа в негативном значении — значении зла, которое поощряет все, что направлено против той же системы, главным образом в форме наказания». По мнению Дэвидсона, «в традиционных обществах, основанных на законах предков, которые отражают потребности повседневной жизни и закреплены соответствующим моральным кодексом, религия не только оставалась средством „утешения“, но и имела утилитарный характер. На самом деле мы имеем системы верований, которые носили характер обязательных законов общественной жизни, но одновременно и объясняли материальный мир и как таковые были основой рационального мышления»¹.

У народов Зимбабве отношение к религии такое же, как у подавляющего числа африканцев вообще: «Человек не может оторваться от религии своей группы, ибо это значило бы оторваться от своих корней, от своей основы, от связей, обеспечивающих его безопасность, от кровнородственных уз, от всего комплекса факторов, утверждающих его существование. Поэтому жить без религии равносильно тому, что исключить себя из всей жизни общества. Африканские народы не могут себе представить, как можно было бы существовать без религии»².

Все сказанное в полной мере можно отнести и к традиционным религиозным верованиям шона, ндебеле, тсонга и других народов Зимбабве, у которых существует множество общих, наиболее существенных черт: культ «высшего божества», культ предков и культ сил природы. Эти культы тесно переплетаются, а религиозные нормы оказываются теснейшим образом связанными с нормами морали и права.

В религиозных представлениях крупнейших народов страны — шона и ндебеле — имеется много общего. У них существует верховное божество, которое известно под различными именами — Мвари, Леза, Мурунгу, Ньяденга и др. Это высшее существо, независимо от его имени, представляет собой олицетворение всех существующих сил природы, нечто недостижимое, далекое и всесильное³. Мвари не вмешивается в мелкие, обыденные дела и проблемы человеческой жизни и не оказывает на них никакого воздействия. Но под его влиянием находятся все природные стихии и бедствия, т.е. то, что является непонятным для простого человека и что не могут объяснить ни духи предков, ни жрецы, ни колдуны. К Мвари непосредственно обращаются крайне редко и только в тех случаях, когда происходят события, затрагивающие интересы всего общества в целом (война, неурожай и пр.). Тогда избранные соплеменники идут к особому месту — святыне: пещере, могиле, дереву, где они якобы смогут услышать голос высшего существа — это гром, извержение вулкана и т.п. Наиболее известные «святые места» у шона, например, каменные сооружения Зимбабве и Мапунгубве, существующие уже несколько столетий и являвшиеся религиозными центрами еще во времена Мономотапы и политического объединения племени розви⁴.

Представляется очевидным, что отношение шона к Мвари есть отношение человека к природе, в котором сочетается благоговейный трепет перед ее могуществом и страх перед невозможностью понять ее явления. Мвари — это высший дух природы, олицетворяющий единство всего сущего. Не случайно в истории разных племен шона Мвари играл важную политическую роль: он стал символом духовного единства племени розви, а политическая власть династии Чангамире в XVII–XIX вв. опиралась на его жрецов. Именно жрецам Мвари удалось привлечь к себе и сплотить все племена шона в борьбе против ндебеле. Эти жрецы пользовались таким большим влиянием, что верховные вожди их врагов ндебеле — Мзиликази и Лобенгула посылали им дань, в то же время стремясь каким-либо образом ослабить их могущество. А в период общего антиколониального восстания шона и ндебеле в 1896–1897 гг. чрезвычайно важную роль в нем сыграли жрецы Мвари, которые призвали к этому восстанию⁵.

С культом природы и стихий, олицетворяемых божествами типа Мвари, очень тесно связан культ предков, составляющий основное содержание религиозной жизни народов Зимбабве. Обычно почитаемые духи предков — это реально существовавшие предки, но не в первом колене. По представлениям шона и ндебеле, духи предков продолжают проявлять интерес к жизни потомков, но действия духов непредсказуемы, и это отражается в отчетливо выраженной двойственности отношения к предкам тех, кто им поклоняется. С одной стороны, духи предков настроены доброжелательно и действуют как наставники и защитники, в особенности от козней ведьм и колдунов; с другой — они легко могут «обидеться», если им не оказывают должного внимания, в особенности когда потомки пренебрегают точным исполнением ритуальных действий. Тогда дух предка «может наслать на человека болезнь».

Необходимо отметить, что африканское понятие «болезнь» (в том числе у шона и ндебеле) не соответствует европейскому, оно гораздо шире. «У африканцев отсутствует реальное различие между душой и сомой, а „болезнь“ считаются самые разные, не связанные друг с другом факторы: „несчастья“ в семье (например, смерти, рассматриваемые как неестественные), неудачи в работе, делах, учебе; трудности с жильем или официальными властями и т.п.»⁶.

В жизни народов Зимбабве узы кровного родства очень сильны; главы родов, семейств и вообще старики играют чрезвычайно важную роль. Неразрывность родовых и общинных отношений проявляется и в особом мировосприятии африканцев: для них мир повседневной реальности и мир духов не есть что-то противостоящее друг другу. Со смертью не прерываются родственные, общинные и духовные связи. Лишившись телесной, земной оболочки, предки становятся как бы духовными старейшинами живых, их советниками, опекунами и наставниками.

У шона и ндебеле, как и у многих других народов Африки, культ предков тесно связан с культом мертвых, погребальным ритуалом. В основе своей объектами почитания являются вполне реальные предки семьи, рода, племени, способные воплощаться и возрождаться в потомках. «Как думают машона, существует очень тесная связь между ребенком и *мудзиму* (духом предка одного из членов рода. — О.И.). Они верят, что иногда жизнь, вошедшая в ребенка, в действительности является духом *мудзиму*... который захотел родиться снова»⁷.

Духи предков — это «традиционные» духи, вера в которых насчитывает по меньшей мере столетия. Однако социальные перемены, происходившие в стране, не только не ослабили их почитания, но и вызвали чрезвычайно интересное явление — новый культ, а именно культ «злых» духов. Этот культ возник у шона в нынешнем Зимбабве всего несколько десятков лет назад, а потом распространился среди замбийских тонга, а также лобеду и венда. Особенность «злых» духов состоит в том, что, в отличие от духов предков, настроенных в основном доброжелательно, первые несут исключительно зло. Кроме того, «традиционные» духи предков наблюдают и действуют как бы со стороны, на расстоянии, а «злые» духи несчастья овладевают самим человеком, непосредственно вселяясь в него⁸.

Представляет интерес тот факт, что группы поклонников «злых» духов состоят почти исключительно из женщин.

Воля духов, по представлениям шона и ндебеле, может проявляться через посредство большого числа медиумов — религиозных (духовных) посредников. Такими медиумами являются оракулы, предсказатели, знахари, которые служат хранителями обычаев своего рода, племени, общины. Медиумом человек может стать по наследству или потому, что его «выделил» сам дух предка. Очень часто медиумом бывает женщина. Медиумы тесно связаны с традиционными вождями и имеют большое влияние на общинников, поскольку именно они передают последним «волю духов» и вождей. Медиумы — это духовная основа и опора власти традиционных вождей. Именно они руководят всеми церемониями, связанными с похоронами вождя и возведением в этот ранг следующего, поскольку считается, что медиум представляет дух умершего несколько

поколений назад основателя племени. Таким образом, медиум выполняет не только религиозные функции (совершение ритуальных обрядов), но и социальные, являясь опорой власти вождей и главным судьей в системе морально-этических и правовых отношений в общине.

В истории национально-освободительной борьбы народов Зимбабве медиумы сыграли особую роль. Когда в начале 1971 г. первые вооруженные отряды Африканского национального союза Зимбабве (ЗАНУ) вошли из Мозамбика в долину Замбези, они направились в первую очередь к старой женщине по имени Кунзарува, являвшейся духовным медиумом Неханды. В традиционных религиозных верованиях шона Неханда олицетворяет неизбежную, хотя и долго ожидаемую победу над угнетателями. Командир первых групп бойцов ЗАНУ майор Уримбо так объяснял необходимость взаимодействия с медиумами: «Когда мы переправились в страну, необходимо было начать с агитации населения. Мы поговорили со стариками, и они посоветовали обратиться к медиумам». По традиции, для шона медиумы являлись теми, кто люто ненавидел все европейское. Существовала вера, что если партизаны будут соблюдать все обычаи и ритуалы, предписанные медиумами, первые будут находиться под охраной духов и их борьба увенчается успехом. В ходе дальнейшей вооруженной борьбы партизаны ЗАНУ контактировали со многими медиумами, которые освящали их действия, а зачастую даже сами входили в состав партизанских отрядов⁹.

После провозглашения Республики Зимбабве и прихода к власти Р.Мугабе, когда страна вступила на путь строительства национального государства, медиумы продолжают играть важную роль в проводимых преобразованиях. Так, например, в районе Данда, где функции административного управления перешли из рук вождей в руки деревенского комитета правящей партии Африканский национальный союз Зимбабве — Патриотический фронт (ЗАНУ—ПФ), его члены посетили местного духовного медиума, «чтобы получить его совет и одобрение», а разрешение на проведение каждого собрания жителей деревни медиум запрашивал у духов предков¹⁰.

Наряду с духовными медиумами в жизни народов Зимбабве чрезвычайно важную роль играют различные жрецы-колдуны, знахари, гадалки. Их деятельность ограничивается делами отдельного человека, тогда как медиумы решают племенные и общинные дела.

У большинства народов Зимбабве знахари-целители представляют добрые силы, а колдуны — злые. Вера в колдунов до сих пор сильна даже среди городского населения. Так, в начале 1995 г. в г. Читунгвица, к югу от Хараре, распространился слух о том, что в одном из кварталов замечен *чипоко* — по поверьям шона, покойник, оживленный чарами злых колдунов. По слухам, две девушки увидели в доме свою мать, похороненную два года тому назад. Женщина-призрак якобы сидела и вязала салфетки. У дома собралась такая толпа, что полиция была вынуждена применить слезоточивый газ, чтобы разогнать ее¹¹.

Знахари-целители занимают в жизни шона и ндебеле особое место. У шона они называются *нганга* и являются еще и предсказателями. Когда речь идет о заболевании, шона доверяют *нганга* гораздо больше,

чем врачам, лечащим по европейской системе. Например, по данным директора организации по оказанию помощи больным СПИДом, восемь из десяти зимбабвийцев, больных этой болезнью, обращаются к традиционным врачевателям, искренне считая, что дело не в инфекции, а в том, что болезнь на них «наслала» духи.

Правительство Зимбабве, учитывая нехватку врачей и глубокую веру зимбабвийцев в нганга, поощряет их деятельность и способствует распространению методов традиционной медицины. В стране создана специальная организация «Зината», которая объединяет традиционных знахарей, однако подавляющее большинство нганга продолжают работать обособленно, особенно в сельской местности.

Из сказанного видно, что традиционные верования и культы обладают широкой социальной базой, являются, по сути, всенародными, определяя каждодневную жизнь зимбабвийцев. Такое отношение к традиционным религиям продолжает существовать, несмотря на распространение в стране христианства. Необходимо отметить, что в сознании большинства африканцев, официально принявших христианство, оно прекрасно уживается с традиционными верованиями, хотя и по-разному. Для одних проблема состоит не в том, чтобы «примирить одну религию с другой, а в том, чтобы решить, какая больше подходит в данных обстоятельствах. Другие примиряют обе религиозные системы совсем просто: в конце концов, Иисус умер и воскрес через три дня. Единственная разница между ним и духами предков заключается в том, что духи ждут целый год, чтобы опять стать активными в жизни. Кроме того, Библия учит нас любить, почитать и подчиняться родителям, в ней не говорится, что мы должны перестать это делать после их смерти»¹². Такой подход к религии (а есть все основания предполагать, что он распространен чрезвычайно широко) не затрагивает основ традиционных верований и культов, которые, по всей видимости, еще долго не утратят своих позиций в жизни зимбабвийцев.

¹ Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры. М., 1975, с. 87, 96.

² Окоп п'Битек. Африканские традиционные религии. М., 1979, с. 90.

³ Шаревская Б.И. Старые и новые религии Тропической Африки. М., 1964, с. 193.

⁴ Caton-Thompson G. The Zimbabwe Culture. Oxf., 1931, p. 90.

⁵ Aspects of Central African History. L., 1968, p. 121, 212–213.

⁶ Afro-Christian Religion and Healing in Southern Africa. L., 1989, p. 29, 48.

⁷ Rayner W. The Tribe and Its Successor. L., 1962, p. 51.

⁸ Afro-Christian..., p. 50.

⁹ Lan D. Guns and Rain. Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe. L., 1985, p. 4–8.

¹⁰ Ranger T. Peasant Consciousness and Guerrilla War in Zimbabwe. L., 1985, p. 340.

¹¹ ИТАР—ТАСС. АФ-7, 13.02.1995.

¹² Lan D. Guns and Rain..., p. 41.

Глава XIV

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И КУЛЬТЫ БАХУНДЕ*

(Демократическая Республика Конго)

Бахунде (хунде) — народ, относящийся к семье банту, оседлый и в основе своей земледельческий, теснейшим образом связан с землей в самом широком смысле. Представители этого народа произвольно и постоянно вслушиваются в явления природы. На их жизнь особо влияют вулканы и озера. И именно в них бахунде находят яркие проявления силы могущественных существ, в частности духов. К объектам особого почитания относятся реки, горы, леса, некоторые большие деревья: все они также рассматриваются как места обитания духов.

Поэтому повседневная жизнь бахунде никогда не знала разделения на религиозную и нерелигиозную сферы: она воспринималась как единое целое, основанное на поиске либо воплощении жизненной силы. Любое культурное или социальное действие содержало религиозный момент. Главы королевства, кланов, деревень или семей являлись в то же время «министрами по делам культа». И если эти последние пользовались особыми полномочиями при контактах с духами сил природы и духами предков, то и любой другой человек мог при необходимости взывать к упомянутым высшим существам.

Некоторые народы, обладающие привилегией исповедовать открытую по форме религию, например такую, как христианство, стараются доказать, что остальные являются язычниками, неверующими. Данное суждение, как представляется, нуждается в уточнении. Это отнюдь не означает, что те, кому не было дано приобщиться к Откровению, не могут совершить индивидуальное или коллективное усилие, чтобы представить себе существование одного или нескольких сверхъестественных существ, с которыми можно войти в контакт, и выстроить свою жизнь в соответствии с их требованиями, дабы получить вознаграждение на этой земле или в ином мире. Религия есть не что иное, как возможность установить связь между существами двух миров — видимого и невидимого.

* В мировой литературе отказались от префиксов в языках банту («ба», «ва», «а»), и принято писать хунде, конго, ганда и т.д. Но, поскольку автор, являясь по этнической принадлежности хунде, предпочитает вариант «бахунде» (т.е. с префиксом «ба»), было решено сохранить данное написание. — *Примеч. отв. ред.*

Религия бахунде полностью соответствует этому критерию и содержит четыре фундаментальных элемента, сформулированных специалистами по традиционным религиям, в частности изложенных проф. Винсентом Мулаго: 1) единство жизни и соучастие; 2) веру в развитие и взаимодействие существ; 3) символ, основное средство контакта и союза (между видимыми и невидимыми членами общины); 4) этику, вытекающую из онтологии (и регламентирующую всю моральную жизнь общины).

Жизнь индивидуума понимается как жизнь-соучастие. Член племени, клана, семьи знает, что он живет не своей собственной жизнью, но жизнью общины. Он знает, что вне общины у него не будет средств к существованию; в особенности он знает то, что его жизнь есть соучастие в жизни родственников по восходящей линии и что ее сохранение и укрепление постоянно зависит от этого соучастия. Для него жить означает существовать внутри общины, общности, участвовать в священной жизни предков, продолжить «бытие» своих предшественников и подготовить свое собственное продолжение в своих потомках¹.

Концепция религиозной жизни как общности

Основа религиозного видения бахунде заключается в восприятии религиозной жизни и жизни как таковой как общности. Эта последняя включает несколько категорий членов, из которых одни более могущественны, чем другие. Между ними поддерживаются интенсивные, частые, если не постоянные отношения. Движущим элементом этих отношений является сама жизнь. Чем большей жизненной силой кто-либо обладает, тем более он значителен. И этот уровень обладания определяется, с одной стороны, способностью передавать эту силу, а с другой — степенью могущества в установлении контактов с представителями иного мира, т.е. способностью к действию через посредство символов.

Эта общность включает, таким образом, мир невидимый и мир видимый с их соответствующими представителями. К представителям невидимого мира относятся: высшее существо и духи-посредники, которые, в свою очередь, подразделяются на несколько категорий, о которых будет сказано ниже.

Высшее существо всемогуще и стоит очень высоко. Оно превосходит всех других духов и даже самого великого из предков. Оно воспринимается как нечто «Безграничное», и его именуют Онго-Маана или просто Онго. В равной степени оно воспринимается как «Действующее», как Тот, Кто создал и продолжает создавать; его, таким образом, именуют Ньямураири (от глагола *ираири* — «руководить», «вести») или Лулема (от глагола *ирема-илема*, что значит «создавать», «давать жизнь»); он, следовательно, Хозяин Творения, Творец.

Является ли Он членом сообщества, общины? Да, разумеется, но с особым статусом: Он настолько могуществен, важен и велик, что только

сановные члены общины высшей категории могут иметь доступ к Нему. Все остальные недостойны к Нему обращаться. Они не могут приносить Ему свои дары; эти дары были бы настолько ничтожными, что воспринимались бы как оскорбление.

Вместе с тем смертные должны относиться к Нему с уважением, опаской и благоразумием. Отсюда происходит выражение: *Ньямураири атеко ийиньюкула* — «Не надо неистово танцевать (шутить) с Ньямураири».

И хотя Бог далеко и высоко в небесах, существует, однако, место на земле, где он себя проявляет, — это вулканы, горы Бирунга, т.е. горы Бога, которые грохочут, выбрасывая дым и огонь. Более точно речь идет о двух еще действующих вулканах (Кирунга кья Ондо и Кирунга кья Ньямураири, которые по небрежению ошибочно именуют Нырагонго и Ньямулагира). Это Он создал их и поддерживает в них огонь. Бесплотные духи-герои, составляющие Его свиту в глубине вулканов, трудятся во имя Его славы. Но иногда Он сбрасывает в пропасть и простых людей, которые плохо вели себя на грешной земле, как об этом свидетельствует восклицание-проклятие: *Уйе кабири кв'е Рунга* — «Будь ты дважды сброшен в дымящую и грохочущую гору!»

Духи-посредники (*бациму*) — это бестелесные, но очень могущественные существа, живущие на земле и вне земли. Они обладают большой силой воздействия на людей. Некоторые из них существовали до появления людей, другие появились вместе с человечеством. Они делятся на две категории: добрые духи-покровители *нгашани* и злокозненные духи *бишвази*.

Нгашани — духи и гении-покровители по своему предназначению — входят в состав общины. Они представлены в основных проявлениях природы или истории этноса либо клана. Они внимательно относятся к нашим проблемам и мольбам: для этого достаточно обратиться к ним и преподнести подношения. В отличие от Бога Онго-Маана, они ценят любые жертвы и подношения.

Каждый из них специализируется в точно определенной области повседневной жизни этноса, клана или семьи. Они бывают как мужского, так и женского пола. Число тех, кто хорошо известен, достаточно ограничено. Наиболее почитаемыми являются: Ханги, или Ханги ва Нгома, — дух-покровитель домашнего очага (семьи); Мухима, или Мухима-Кири, — дух побед и завоеваний; Мухеше — дух искусств и ремесел (дух-кузнец); Нгуба — дух молнии и грома и т.д. Среди женских духов называют: Кахомбо — дух-покровитель деревень (семей); Нангенгу — дух-покровитель народа уфамандо (бахунде-батеомбо); Ньябинги — женский дух, приносящий богатство и достаток (ее особенно почитают в Бвито).

Бишвази — злые духи, такие же древние, как и нгашани, но в отличие от первых они блуждают вокруг для того, чтобы сбивать людей с пути, губить их. На деле они не являются членами общины, но благодаря их вредоносной деятельности люди постоянно чувствуют их присутствие. Именно эти духи являются причиной смерти, болезней, большей части заклятий. Другое их отличие от нгашани состоит в том, что их имена неизвестны или их предпочитают не произносить вслух. Они также подразделяются на мужских и женских духов. Им, так же как и другим ду-

хам, необходимо преподносить дары, с тем чтобы отвести от людей их зловредные действия. Однако эти дары преподносят не напрямую, а через тех, кто способен преградить дорогу злым духам, т.е. через нгашани или предков.

Существует еще одна категория духов, которых можно было бы поместить между первыми двумя. Это духи полезные, но часто раздражительные. Их необходимо постоянно успокаивать, угождать им посредством жертвоприношений, иначе они вызывают разного рода катастрофы, т.е. фактически они связаны с обычными явлениями природы. Духи эти олицетворяют опасности, которые время от времени угрожают людям: это могут быть крупные змеи озер или больших рек, такие, как Намиомба — «змея с большой грудью», Ндиока — «владелец озера Нгетси» (оз. Эдуард), Муйити и Букумба — змеи водяные или живущие по берегам больших рек (две последние змеи существуют в действительности: это либо большие питоны, либо боа); дух Накибира (леопард — хозяин леса); дух дождей и наводнений; дух, у которого вымаливают удачный сев либо хороший урожай, и т.д.

Среди них также существуют духи двух различных полов. Кроме подношений в виде напитков и пищи им (включая женских духов) также «приносят в жертву» юных девушек, иногда животных: баранов, быков, собак и т.д. Собаку посвящают исключительно духу-покровителю.

Важно отметить, что это жертвоприношение символическое: девушек и животных не убивают. Однако девушки должны оставаться девственницами или, во всяком случае, незамужними; они называются Набирайи — нечто схожее с весталками Древнего Рима. Если в силу серьезных причин девушка, которую посвящают духам, все же должна выйти замуж, ее семья должна предварительно возместить ущерб и умиротворить вышеупомянутого духа путем принесения особо ценных даров.

Предки (бесплотные бациму)

В отличие от Высшего существа или духов-охранителей и других духов, предки жили среди нас. Это они — основатели королевства, этноса, клана либо семьи. Среди них есть наши деды или наши родители. Мы их очень хорошо знаем, и они сопровождают нас в течение нашей жизни изо дня в день.

В мире ином они становятся более могущественными, чем во время их земной жизни. В принципе, чем более велик предок в этом мире, тем более великим он будет в ином мире. Это служит доказательством того, что они лишь пересекли малую границу, отделяющую их от смерти, но остались теми, кем были. Иногда даже говорят, что они сохраняют свои достоинства и свои недостатки, присущие им при жизни. В любом случае, когда речь идет о подношениях или посвящаемых им предметах, придают большое значение тому, что они любили при жизни.

Духи предков имеют прямой доступ к Богу, по крайней мере в пределах власти, которой они обладали и обладают сейчас. Но, более чем

другие невидимые члены сообщества, они остаются очень привязанными к своим семьям, оставшимся на земле. Можно сказать, что они грустят, когда им забывают подносить дары. Как бы то ни было, быстрота и эффективность их заступничества прямо пропорциональны частоте и значительности подношений им. В этом смысле очень показательна обычная формула молитвенного обращения к предкам. Служитель культа всегда начинает так: «Тусингье Калинда, Махиндуле, Муалихья, Киканди, Ньямулаа, Мулиси, Ньянгуба, Мукото...» (называют не все эти имена одновременно, но лишь относящиеся к тому королевству, в котором в данный момент находятся). — «Восславим Калинду... пусть они продолжают быть самыми могущественными, самыми славными, самыми процветающими... пусть они заботятся о нас, пусть они будут готовы помочь нам...» И только после этого излагают саму просьбу. Предки, которые не имели высокого социального ранга, требуют жестов внимания более скромных, но обязательных, в частности посвящения им предметов домашнего хозяйства. Бабушки, матери или тетушки желают присутствия в доме *китири* (священной корзинки), *калебасов*, *мухамбы* — длинных ножей для рубки, *мубанги* — длинной веревки, служащей для вязки и транспортировки дров и т.д.

Субъекты видимого мира

Существует параллелизм между субъектами видимого и невидимого мира. К субъектам видимого мира относятся:

1. Король, или *мубаке* (*мвами*).

Он всемогущ и даже обожествляем. Он недостижим для своих подданных. Он не должен контролировать их мелкие дела и действия. По должности он возглавляет крупные культовые церемонии королевства. В этом качестве у него есть прямой доступ к представителям невидимого мира.

2. Высшие сановники, в частности такие, как *шамвами*. Этот старейшина королевства иногда по обстоятельствам располагает духовной властью, равной власти короля. Это могут быть также вожди кланов, провинций и т.д.

3. Прорицатели (*башонда*, *балочи*, или *балотси*), целители (*башаке*), *батахва* (разновидность священников) и т.д.

4. Глава семьи — отец (иногда с помощью матери) по отношению к своим детям.

5. Все население — сообщество жителей.

Важно отметить, что по примеру *бишвази* в невидимом мире, колдуны видимого мира (*балочи* и *бакупи*) не являются, собственно говоря, членами общины. Как *бишвази* бродят рядом с людьми, так и *бакупи* проводят ночи подле могил в поисках частички тела, могущей принести вред живым. В течение дня они ведут внешне нормальную жизнь в деревне, но ночью их можно иногда застать танцующими обнаженными на могилах². Это делается с целью или в надежде либо нейтрализовать

воздействие покойного на своих близких, либо взять его частицу, могущую стать компонентом при изготовлении *нгима* (фетиши и яды). Таким образом, физически они живут среди других людей, они даже женаты и могут быть отцами семейств, но социально и морально они отрезаны от общины.

Култ духов и култ предков

Убежденность в существовании взаимоотношений и взаимодействия между двумя полюсами общины логически влечет за собой использование средств, позволяющих членам видимого мира контактировать с представителями невидимого мира: таким целям служит култ и более конкретно использование символов. Этимологический смысл этого слова включает в себя значение, которое придает ему религия бахунде. *Symbolus* на латыни — «знак признания»; *symbolon* по-гречески означает «часть какого-либо предмета, разделенного между двумя персонами, как знак взаимного признания». В данном случае для общины очень важно, что в земной жизни можно использовать какой-либо предмет или воспроизводить действие, которые предки, а равно и другие духи, признают своими, поскольку они либо обладают половиной этого, либо довольны тем, что о них помнят.

Эти средства контакта и воздействия на *бациму* (бесплотных и небесплотных духов) не могут, однако, быть использованы где попало и кем попало. Более того, чем выше на иерархической лестнице стоит лицо, которое его использует, тем охотнее *бациму* его признают. Со своей стороны, эта высокая персона должна найти определенные места и для ритуалов. Совокупность всех этих проявлений и есть култ, т.е. дань уважения, отдаваемая с максимумом почтения духам, *бациму*.

Можно выделить несколько форм и уровней культа: жертвы и большие подношения, приносимые верховным вождем, вождем клана, главой семьи; посвящение духам людей, животных (без кровавых жертв) и предметов; молитвы и другие формы воззвания к *бациму*.

Согласно объектам культа подразделяют на култ предков и культы остальных *бациму*; на семейных и несемейных *бациму*.

Основными разновидностями культа являются:

1. Церемонии жертвоприношения и крупных приношений от имени королевства (*кийоа* и *мберо*). Как правило, они проводятся один раз в год и их возглавляют сами *мвами*. Этот монарх обращается к *бациму* прародителей с просьбами, касающимися королевства, и в частности о мире и хорошем урожае. Если это происходит в период войны или агрессии, то возносят молитвы за успехи армии.

Все это носит характер грандиозных манифестаций с жертвоприношениями быков, подношениями основных сельскохозяйственных культур, возделываемых в королевстве. Все правители и высшие должностные лица приходят для участия в церемонии, принося с собой продукты, производимые в их административных подразделениях.

Эти праздники длятся несколько дней, и к концу их приступают к своего рода покаянию в совершенных ошибках, после чего мвами дает всем прощение от имени предков.

Здесь необходимо провести различие между *мберо* и *кийоа*: *мберо* означает приношение (от глагола *ихера* — «приступать к приношению»). Так называется любая важная ежегодная религиозная церемония, будь то организованная самим мвами или же вождем клана; *кийоа* — священная часть *мберо*, своего рода участие со стороны духа; в определенный момент он «овладевает» лицом, ему посвященным, и начинает диалог с приносящим жертву.

2. Жертвоприношения клана или семьи. Они устраиваются скорее по обстоятельствам, но не более одного раза в год. Их организуют по поводу какого-либо крупного события в жизни клана или семьи. Во время этих обрядов заклинают злую судьбу, просят предков избавить от того или иного бедствия и т.д.

Это такой же *мберо*, как и описанный выше. Отличается лишь уровнем и размахом. Все члены клана или семьи, даже самые далекие, собираются отовсюду. Случается даже, что дату *мберо* задерживают, поскольку нет уверенности в участии всех членов семьи. Впрочем, окончательный отказ от участия влечет за собой «отлучение», т.е. те, кто идет на это, оказываются отрезанными от клана или семьи и не могут отныне есть вместе со всеми или пить пиво. Эта санкция может быть перенесена и на их детей, если заинтересованные лица умерли, не успев попросить прощения и организовать церемонию моральной компенсации.

Кроме членов клана или семьи участвовать в *мберо* приглашают также всех соседей. Если кто-нибудь из них воздерживается от участия, то его не «отлучают», но по отношению к нему будут испытывать чувства недоверия и подозрительности. И если однажды в деревню или район придет беда, то не потребуются колдуна, чтобы указать на виновного. Более того, он будет очищен от подозрений только в том случае, если колдун укажет на другого виновного.

В соответствии со значимостью и социальным уровнем клана жертвоприношения могут носить характер *кийоа*.

Христианам было строго запрещено участвовать и даже присутствовать при обрядах *мберо* и *кийоа*: им объясняли, что эти церемонии заключаются якобы в поклонении ложным богам. Все это создавало для христиан крайне болезненную моральную и социальную ситуацию. Ведь не участвовать в этих обрядах означало давать повод рассматривать себя как врага или иностранца и, следовательно, отрезать себя от семьи, от клана, от деревни. В то же время, участвуя в церемониях, они сознавали, что совершают один из самых тяжких грехов в христианстве — «Не поклоняйся ложным богам». Но кто объяснил им, что есть способы почитать предков, не поклоняясь им? Это было, впрочем, задолго до ватиканского конклава 1962–1965 гг. И если бы его участники могли предвидеть, что Папа Римский будет в 1993 г. в Бенине лично присутствовать на одной из церемоний *воду́* (в чистом виде), они были бы более терпимы.

Церемония посвящения

Эта церемония не имеет размаха *мберо* или *кийоа*, хотя иногда она может совпадать с ними и, следовательно, составлять их часть. Чтобы предотвратить несчастье, добиться выздоровления члена семьи, умерить гнев или злопамятство *мициму* (духа), скрупулезно соблюдаются предписания колдуна, который приказывает организовать это посвящение. И таким образом, участники церемонии, в том числе дети (мальчики и девочки), предстают перед собранием, возглавляемым вождем клана или главой семьи, чтобы стать объектом общей молитвы.

В жертву приносят коз или кур, которых подносят *мициму* вместе с банановым пивом. Обслужив *мициму* первым, собрание, т.е. вся деревня, начинает совместно есть и пить, как бы присоединяясь к *мициму*.

Существуют также короткие церемонии обращения к духам-покровителям или в особенности к предкам по разным поводам: отъезд девушки в день ее свадьбы, предстоящее долгое путешествие члена семьи, обращение во время трудных родов, по поводу больных, по поводу охотников и их собак и т.д.

Эти церемонии устраивают перед *буньони* — хижинкой, посвященной духу-покровителю, или в *бушенге* — главном доме деревни, или попросту в доме семьи.

Для церемоний при большом стечении народа специальных помещений не предусмотрено. В то же время для подношения более или менее регулярных даров строят хижины (*буньони*). Культовые церемонии предназначены для членов общины (хотя и живущих в другом мире), и мудрецы сочли правильным призвать их на те же места, где живут другие члены общины, т.е. ко двору короля, в общий дом деревни (*бушенге*) или к домашним очагам.

Таким образом, церемонии *мберо* и *кимоа* разворачиваются посреди главной деревни, т.е. при королевском дворе или перед жилищем вождя клана или главы семьи. В редких случаях отправляются к некоторым специальным святилищам. К их числу относятся: Киямбу — дебаркадер на берегу озера, он служит в основном для умиловляющих жертвоприношений, для того чтобы умерить гнев *муциму*; Кибале-ка-Малоо — святилище, представляющее собой скалу, расположенную на берегу главного озера Мукото — Ндалаа. Здесь каждый год приносят в жертву животное и предлагают пиво духу Намиомба — мифическому змею озера. Имеются еще три больших святилища Бвито: Рвахурукене (холм Бвито), Ихембе — место на западном склоне того же холма и Кьерере — на берегу оз. Эдуард. Местами церемоний в честь духов предков являются также некоторые водные источники и потоки, а также горы.

Бушенге — это дом с двумя дверьми, где мужчины и взрослые юноши проводят вечера и значительную часть дня. Соответственно размерам деревни бушенге может вмещать от 30 до 50, а то и до ста человек. Женщины и девушки не могут входить в этот дом, но и их затрагивает жизнь бушенге. Они приносят туда пищу, напитки, дрова для отопления и передают все это людям, встречающим их у одной из дверей. Они также участвуют в дискуссиях, тайных собраниях, длинных разглагольст-

вованиях, которые там разворачиваются. В этом случае они садятся перед дверью и порой, если они не согласны с теми или иными взглядами, выступают весьма энергично, а также отвечают на вопросы. Что же касается чисто религиозного аспекта церемоний в бушенге, то только вождь деревни и *мушонга* (лицо, облеченное властью для вызова предков) могут на них распоряжаться.

Перед буньони также лишь вождь деревни и *мушонга* могут руководить церемонией вызова духов и подношения даров. Разумеется, глава семьи может делать то же, но только если дух-охранитель имеет прямое отношение к его семье. Молодежь — подростки, юноши и девушки — также могут быть посланы в буньони, с тем чтобы выполнить чисто хозяйственные функции: заменить вазу, подмести помещение и т.д.

Некоторые церемонии устраиваются также на могиле или рядом с могилой усопшего отца или матери семьи. Зажигают *кишано* («большой огонь»), который поддерживают в течение всего траурного бдения. Обращаются к духу, поют песни и даже танцуют рядом с могилой. Одновременно недалеко от могилы устраивается большой ритуальный обед, во время которого усопший рассматривается как его участник, пришедший разделить трапезу со своими близкими.

Необходимо особо подчеркнуть, что после периода траура никто не должен более посещать могилу. И если есть оправдательная причина, побуждающая это делать (визит друга или члена семьи, приехавших издалека, уход за могилой и т.д.), то их ведет к могиле человек, облеченный религиозной властью. В любом случае не может быть даже речи, чтобы отправиться туда одному. Это объясняется не страхом перед покойным, а тем, что существует опасение, как бы тот, кто пошел к могиле, не оказался *мукупи* (колдуном), замаскировавшимся под честного человека.

Представители культа

Как отмечалось выше, политические, административные и общественные деятели исполняют также и религиозные функции, так как религия составляет неотъемлемую часть жизни как таковой. Руководители в разных эшелонах власти возглавляют и религиозные церемонии.

В плане же мистического аспекта религии имеются два особых персонажа: *мупфуму* (колдун) и *мутахва* (разновидность священника).

Мупфуму (мн. число — *балфуму*) является своего рода ясновидящим. С ним советуются, чтобы узнать волю различных бациму. Для этого колдун использует священные или, скорее, эзотерические предметы: маленькие косточки, зубы, рога и т.д. Он их бросает перед собой и в зависимости от того, как они лягут по отношению друг к другу, объясняет, что именно тот или иной муциму спровоцировал болезнь или несчастье и что этот дух требует такого-то подношения. Иногда колдун точно указывает имя лица — виновника болезни. Это вызывает серьезные раздоры между данным лицом и семьей больного.

Чаще всего умилоствление духа состоит в обряде подношения даров, предназначенных муциму; необходимо предложить жертвенное животное, напитки, пищу, чтобы усмирить его гнев. Но до этого семья или сам пациент должны заплатить мупфуму стоимость его консультации: козу, барана, курицу и т.д. и непременно банановое пиво.

Мупфуму может также играть роль целителя. После диагностики характера и причины болезни с помощью методов, описанных выше, он сам начинает лечить пострадавшего. В случае трудных родов, к примеру, он накладывает на живот травы или мази. Колдун применяет также еще более эффективные приемы чисто психологического порядка: он вынуждает роженицу признать каждый случай неверности или моральной нечистоплотности до или во время беременности. Представляется, что это оказывает несомненное релаксирующее воздействие, приводящее к полному расслаблению мускулов низа живота и ног³.

Третья функция мупфуму более мрачная и состоит в том, чтобы «снимать табу», которое взяли на себя люди по поводу каких-нибудь событий: рождения, смерти, беспорядков во время свадьбы и т.д. Колдун берет на себя табу, зная, что, приняв определенные снадобья, он их нейтрализует. Но какой ценой для клиентов или клиенток это все делается, если иногда доходит до того, что он пытается заменить собой мужа клиентки!

Все это, особенно третий аспект, превращает его в персонаж, к которому испытывают страх и поэтому редко обращаются. Отметим, что колдун никогда не играет видимой роли во время крупных литургических церемоний. Он может присутствовать, но не фигурирует среди официальных лиц.

Мутаква (священник) помогает и дает советы вождю-жрецу и берет на себя «технические функции» литургии. При некоторых обстоятельствах он сам является вождем-жрецом. Разумеется, он также вступает в контакт с бациму во время церемоний. Вступая в «диалог» с ними, он при этом не становится одержимым, а до конца остается в абсолютно ясном уме. Как правило, его «диалог» с духами осуществляется через посредство лица в состоянии одержимости.

Во время более или менее важных церемоний мутаква одевается в специальный наряд, сделанный из шкуры домашнего или дикого животного (козы, антилопы, обезьяны), натирается растительным маслом и каолином. В отличие от мупфуму, члены общины не боятся и не опасаются мутакву.

Культовые церемонии не похожи друг на друга: они могут длиться от нескольких минут (молитва за благополучие путешественника) до нескольких дней (мберо). Следует отметить две типичные схемы: церемонии, которые можно было бы квалифицировать как «тихие», и церемонии, проводимые с использованием множества барабанов, с песнями и танцами.

В первом случае вступление в контакт с бациму осуществляется в спокойной обстановке.

Как только подготовлены дары (иногда для коротких церемоний достаточно лишь напитка), глава семьи взывает к предкам, молится за оп-

ределенного человека и протягивает чашу (бокал) к центру собрания, где, как предполагается, находится дух предка или иной дух. Глава семьи пьет из одной чаши или бокала вместе с заинтересованным лицом, а затем все остальные участники собрания, мужчины и женщины, могут также попробовать этот напиток.

При проведении более важных церемоний вначале приступают к представлению даров, включая еще живое жертвенное животное. Семья объясняет мотив, по которому она затребовала отправление культа, затем вождь-жрец затягивает молитвенный призыв: «Тусингье („восславим“)...». В разных местах он звучит по-разному. Так, в Бвито это звучит так: «Тусингье Муалихья, тусингье Киканди, Ньямулаа, Камоли...»; в Буньюнгу: «Тусингье Калинда, Бийири, Мупфуны...»; в Кишали: «Тусингье Мулиси, Ньянгуба, Мапфумо, Мукото, Мушуула...». В других больших регионах, таких, как Уфамандо, Камуронза, в основном восславляют местных традиционных вождей.

В больших семьях или кланах сначала упоминают вождей одного из трех королевств, чтобы потом воззвать к предкам клана или семьи: «Ты отец (имя собственное), одобри этот дар и представь его от нашего имени мвами или духу-покровителю, чтобы, в свою очередь, они просили за нас перед богом Лулема — Хозяином Творения». И наконец, предмет просьбы: «Потому, что мы пришли просить то-то и то-то».

Тотчас же после этого приносят в жертву животное; муциму не интересуется плотью, ему нужны лишь дыхание и кровь животного. Поэтому участники церемонии могут есть все остальное, не опасаясь, что это будет для них табу. Затем начинаются песни и танцы, а народное веселье соответствует размаху события.

Наблюдавших эти церемонии всегда поражал один феномен — одержимость одного из участников ритуала, связанного с духами бациму. Что происходит на самом деле? Происходят ли с этими людьми реальные превращения, или они только притворяются? В самый разгар церемонии тот среди присутствующих, кто занимает место духа муциму, входит в транс и начинает говорить на непонятном языке. Двумя руками он хватается *мубангу* (длинный пояс из волокон пальмы рафии) и начинает трясти центральный опорный столб дома. Мутахва (священник) вступает с ним в «диалог», и все присутствующие отдают себе отчет, что вошедший в транс произносит фразы, как бы продиктованные кем-то другим. Тотчас приходят к выводу, что это муциму говорит его устами. Сбравшиеся в ряде случаев могут понять послание муциму. Но иногда язык кажется настолько странным, что мутахва должен его интерпретировать для непосвященных.

Еще один примечательный момент: когда человек, бывший в состоянии транса, возвращается в нормальное состояние, он забывает все фразы, которые произносил. Христиане пытались проверить этот феномен, но не смогли найти объяснение. Единственно, что представляется достоверным: не существует никакой предварительной договоренности между жрецом и одержимым. Кроме того, некоторые лица более естественным образом, чем другие, становятся одержимыми. Их называют *байоа-йоа* («опьяненные жертвой кийоа»). И это качество иногда на-

следственное. Точно так же как, например, передается мастерство у великих певиц — от матери к дочери.

Рассказывают, что однажды девушку-христианку посадили на место, предназначенное для муциму, и в определенный момент она вошла в транс, как и все остальные⁴. Остается лишь предоставить медикам и психиатрам исследовать эту группу лиц, с тем чтобы найти объяснение.

Если вера в существование Верховного существа, в различных духов, в духов предков требует регулярной культовой практики, то отсюда же логически вытекает соблюдение определенной этики, определенных норм морали.

Часто говорят о естественных нормах морали, существующих у всех народов планеты: «Не убий, не укради и т.д.». Рассмотрение религии бахунде приводит к выводу, что у них существует весьма внушительное число этических норм, которые можно было бы назвать «заповеди» или «предписания». Их насчитывается девять или десять: не убий; не укради; не будь колдуном (*мукупи*); не лги и не приноси ложной клятвы; не прелюбодействуй; уважай и почитай предков; уважай узы крови; уважай родителей и подчиняйся им; уважай и соблюдай *мушибо* (дни траура); не пей сверх меры.

На деле главная идея последнего пункта состоит в следующем: «Не приходи в состояние, которое бесчестит тебя в глазах нижестоящих (детей, подчиненных, подданных) или может быть истолковано как проявление неуважения к вышестоящим». Отсюда происходит термин «мутамици», который означает не только пьяницу, но и всякое лицо, которое ведет себя необузданно.

Большинство людей старается поддерживать порядок и гармонию в сообществе, т.е. не убивать, не воровать, не быть колдуном, не совершать адюльтер, соблюдать дни траура, не пьянствовать и т.д. Некоторые заповеди требуют специальных комментариев.

Нельзя быть колдуном потому, что колдун оскверняет места упокоения предков и покушается на жизнь здравствующих жителей деревень. Явный колдун, как правило, изгоняется из деревни, т.е. отсекается от общины.

Нельзя совершать адюльтер, который надо отличать от обычного блуда, т.е. от сексуальных отношений между неженатыми лицами. Соблазнить замужнюю женщину означает совершить тяжкий проступок против нее самой, ее мужа, детей и против предков. Проступок считается столь же серьезным, если инициативу на себя берет женщина, и неважно, касается ли это женатого мужчины или холостяка, ибо в первую очередь проступок наносит ущерб ее собственной семье.

В случае с сексуальными отношениями между неженатыми данное моральное предписание выглядит, однако, менее суровым. Оно осуждает главным образом риск приобрести дурные привычки, особенно если кто-нибудь из действующих лиц должен впоследствии вступить в брак (здесь возникает риск супружеской неверности, необходимости признавать ее в случае трудных родов и т.д.).

К проституции (профессиональной) отношение негативное. В то же время если речь идет о *киханга* (незамужняя женщина) и *набирайи* (посвященная чему-либо женщина), то их положение регламентировано. Когда какой-либо мужчина начинает их посещать, они должны предупредить об этом свою семью, а через нее будут предупреждены и все остальные мужчины деревни. Это позволяет избежать опасных столкновений в их доме.

Что касается почитания предков, то это основное направление, объединяющее всю совокупность предписаний и обязывающее каждого внести свой вклад в сохранение и поддержание гармонии в жизни общины.

Уважение родителей и подчинение им — это одна из самых главных заповедей: невозможно уважать общину и предков, если не уважать прежде всего своих собственных родителей.

Уважение уз крови — это достаточно любопытное предписание, но его объяснение очень просто. Узы крови есть обмен кровью, который заключается в том, чтобы убедить другого в том, что его отныне рассматривают как одного из нас. Он становится таким образом нашим истинным братом. И здесь на карту ставится честь всей семьи. Обязательство, принятое главой семьи, распространяется и на его жену и детей. Для всех это святое дело.

Уважение и почитание *мушибо* (дня траура). Суть его состоит в том, что в день кончины в семье или деревне взрослого человека из солидарности для его благополучного путешествия в иной мир никто не идет в поле на работу. *Мушибо* (от глагола *шиба* — «оставаться») и означает «остаться в деревне».

Если же кончина произошла далеко от деревни или от района, то *мушибо* вступает в силу строго в тот же день, когда узнают печальную новость. Вопреки тому что можно было бы предположить, это предписание чрезвычайно трудновыполнимо, особенно для женщин. Когда наступает сезон сева или уборки урожая, то каждый пропущенный день может обернуться большими потерями. Например, если речь идет о первом дне приготовления уже очищенного маниока, то на другой день это откладывать нельзя. Продукт начинает выделять токсичные вещества и, следовательно, представлять опасность для потребителей. Точно так же если наступает последний день прессовки полностью зрелых для приготовления пива бананов, то задержка этой операции означает, что сваренное пиво будет плохого качества или даже придется выбросить фрукты или сусло. Иногда же речь может идти об урожае, эквивалентном неделе или двум труда, или пищи, приготовленной для уже запланированного важного религиозного культа.

Некоторые лица тем не менее для отправления этого культа уходят в ночные часы из деревни, с тем чтобы вернуться обратно на рассвете. Из двух зол они выбирают наименьшее: они жертвуют урожаем. Именно это, впрочем, советовал один поэт-певец: «Чем оставлять своего ребенка плачущим в деревне, пусть лучше затягивается работа!»

Сравнение с религией батабва в провинции Шаба

Существует определенное сходство между религией бахунде и религией большинства других народов региона Киву. Это вполне объяснимо их географической близостью и многовековыми контактами.

Вместе с тем сходство религии бахунде с религиями народов, живущих вне Киву, предки которых не считаются уроженцами древней империи Китара, позволяет, несомненно, лучше почувствовать единство духовных стремлений народов семьи банту, т.е. простых человеческих существ, к контактам с представителями потустороннего мира.

Поэтому далее приводится пример религиозных верований батабва Северной Катанги (Северной Шабы), живущих между оз. Танганьика и высокими плато Марунду. Среди исследований, посвященных этому вопросу, наиболее впечатляющей (не будучи наиболее систематизированной) является работа аббата Стефана Каозе, первого африканского священника Бельгийского Конго⁵, это его труд, озаглавленный «Психология банту» (1910 г.).

Для батабва мир состоит из двух частей — видимой и невидимой. Над всем возвышается Бог, именуемый Лееза му Лееза или просто Лееза. «Это, — пишет Каозе, — Великий всемогущий, который все делает совершенно, как и должно Богу. Он так велик, что, когда мы были детьми, мы не могли ни произносить его имя, ни показывать пальцем в небеса, которые суть его жилище. Наши матери в случае необходимости нас быстро предостерегали: „Сплюнь на землю“ — говорили они. Иными словами, моли о прощении, потому что ты произнес священное имя. И мы должны были сказать: „Ндаиле Каломбве“, т.е. „клянусь, что я никогда больше не сделаю этого, во имя того, кто управляет всеми людьми“. Нам говорили также: „Ты совершил ошибку, скрытую от глаз людей. Но Бог тебя видел, и это он будет твоим судьей, он найдет на тебя проклятие — *вите на Лееза*“»⁶.

Ниже Лееза обитают духи, называемые Нгулу (ед. число — Лулу), т.е. высшие духи. Они многочисленны и принимают подношения с тем, чтобы вмешаться в события после Верховного бога. Они обитают в горах, реках, на скалах и деревьях.

Среди них, однако, существует один дух, дух злой и злокозненный, имя которого Кибава. Это существо, внутренняя природа которого нам неведома. Он живет под землей в хорошо обустроенной пещере. Каждый год один или два раза он приходит со своими слугами, чтобы очистить места, где его ожидают мертвые; он их забирает и уводит к себе.

Предков именуют *мипасиили ба-кумбо*. После своей смерти они некоторое время пребывают в Кумбо (местопребывание душ). Они также становятся посредниками между реальным и потусторонним миром.

В очередности молитв необходимо начинать с духов предков, потому что они наиболее близки людям, затем обращаются к Нгулу и, наконец, к Леезу — Богу. Отметим здесь же, что к злему духу Кибава не обращаются ни с молитвами, ни с дарами.

В этой религии есть чрезвычайно любопытный момент: она утверждает существование некой Кангина-Лееза — матушки господина Бога. «Люди рассказывали, что это была чудесная звезда с хвостом, разветвленным, как у козодоя. Она походила на человеческое существо с телом, грудью и вытянутыми вперед руками. Она имела округлую голову с разноцветными полосами, похожими на солнечные лучи. Выходя из бездны пространства, эта дева была более прекрасна и светла, чем луна. Первый раз она появилась со стороны восхода солнца. И каждый раз она появлялась в том же месте рано поутру. Затем она исчезала, чтобы появиться спустя несколько лет, и на этот раз вечером со стороны заката. Люди наблюдали за ней семь дней подряд. И когда ее увидели вожди, они скончались, и таких вождей было четверо...»⁷.

Этот феномен настолько интриговал все население, что миссионеры по прибытии в Конго пытались понять его и объяснить. Одному из них, отцу П.Шмитцу, в 1896 г. это удалось; речь, оказывается, шла о двух кометах, замеченных астрономами на юго-востоке Африки в 1881 и 1901 гг., из которых первая появилась на востоке Марунгу и была видна в течение нескольких месяцев. Это было до прихода европейцев (а следовательно, и миссионеров).

Если астрономический аспект был в конце концов разъяснен, то оставался аспект глубоко религиозный и значимый. Суть его в неожиданно возникшей мысли, что подобный феномен мог быть только появлением девы-матери бога Лееза (Великий всемогущий, который все делает совершенно). Ясно, что здесь не было ни колдовства, ни легковерия, а лишь стремление к добродетели.

Культовый, посвященный Леезу, состоит в серии церемоний, молитв и подношения даров, имеющих своей целью заклясть дурную судьбу, предотвратить несчастья, излечить больных, оказать помощь воинам, путешественникам, работникам и т.д.

Все это проводится по инициативе вождя рода либо деревни, который поручает священнику (*китамбва-кья-Лееза*) обеспечить необходимые церемонии и поднести дары со словами: «*Мипаси на Нгулу; ве Лееза утутвилизи*», т.е. «Во имя предков и высших духов, о Ты, Лееза, послушай нас с благосклонностью...»; само же жертвоприношение не адресуется непосредственно Леезу, а только духам-посредникам — Нгулу, Мипаси или Ба-Кумбо⁸.

Другим персонажем, играющим большую роль в культе, является Нганга (колдун-целитель), поскольку он избран высшими духами Нгулу, чтобы сообщать и объяснять людям в качестве посредника их волю и указания.

Мораль логически вытекает из сущности самого верования. Аббат Каозе цитирует в своей работе советы, которые ему дали родители и которые приняли форму четырех заповедей: даже не пытайся убивать; даже не пытайся совершать адюльтер; даже не пытайся воровать; даже не пытайся лгать.

«В нашей душе остается то, что отцы и матери много раз повторяют своим детям»⁹.

Затем аббат Каозе поясняет смысл серии других, столь же важных предписаний, как, например: повинуйся и почитай отца, мать, дядю, старших братьев и сестер и уважаемых людей деревни; не оскорбляй женщин (аббат рассказывает, как он сам, будучи еще язычником, был избит за то, что оскорбил девушку).

Однако из всех грехов наиболее отвратительным является колдовство. «Колдун мулози (которого аббат предпочитает называть „недоброжелатель“, „злоумышленник“) — это тот, кто убивает людей, насылая на них злой рок. Его подвергают испытанию ядом, и, если он его не выдерживает, он платит за это головой; его имущество конфискуется. А два или три члена семьи становятся рабами. Тело его сжигают, чтобы ничего не осталось ни от него самого, ни от его *булози* (магии)»¹⁰.

Аббат также сурово осуждает тех, кто верит в магическую власть колдуна. Точно так же он восстает против того, чтобы прибегать к так называемому великому оракулу (*лукусу*), т.е. *ордали* (божественному суду), потому что, подвергая обвиняемого, например, испытанию кипящей водой, мы имеем столько же шансов наказать виновного, как и несправедливо обвинить невиновного человека.

Отметим, что у бахунде также существовало испытание «божьим судом», и называлось оно *карунга*. Говорят, что если судьи были убеждены в невиновности обвиняемого, то они вначале вверяли его колдуну-мупфуму, который покрывал его руку специальным маслом, способным ослабить действие кипящей воды или раскаленного железа на кожу. Вполне возможно, что виновный или невиновный с сожженной рукой может, к несчастью, быть подвергнут казни. Но, что любопытно, большинство лиц, несправедливо обвиненных, сами требовали, чтобы их подвергали подобному испытанию. Именно по этим двум причинам как высшие, так и низшие юридические инстанции королевства стали постепенно ограничиваться тем, что приговаривали обвиняемых к высылке в места обитания бакупи (колдунов). Главное преимущество подобной санкции состоит в том, чтобы не наказывать слишком сурово жену и детей осужденного, а его самого восстановить в правах, если впоследствии будет доказано, что он невиновен.

Иначе говоря, батабва в Катанге, бахунде в Северном Киву — эти два народа, разделенные географически и исторически, но объединяемые поиском Высшего существа и высших ценностей, являются примером постепенного становления религиозных чувств у тех, кого в течение длительного времени квалифицировали как язычников.

* * *

Религиозные воззрения бахунде заслуживают отдельной книги. Чтобы написать нечто более пространное, следовало бы организовать анкетирование на месте и сравнить его результаты с собственными воспоминаниями детства и отрочества. В заключение несколько примеров, связанных с традиционными верованиями и культами бахунде.

Когда умирающий рассержен на одного из своих близких, он угрожает ему: «Я приду за тобой» (*ивиш'е кубинга*).

В самых различных обстоятельствах прокаженный, который, к примеру, чуть было не поранил себя своим мачете, вскрикивает своим гнусавым голосом, т.е. через нос, обезображенный болезнью: «*Ндимо муциму*» — «Он со мной, мой дух-покровитель» (вопрос: как это человек, страдающий такой опасной болезнью, может еще говорить, что бациму охраняет его?).

Когда я, юный христианин, пытался обратиться к своей вере, моя бабушка, которая меня очень любила, она попросила меня прокомментировать наши десять заповедей. Она не стала ждать, пока я закончу. Она возразила мне, сказав, что всегда безукоризненно соблюдала эти заповеди и что, следовательно, принятие крещения для нее было бы излишним. «Но, — добавила она с чувством возмущения, — ты бы лучше крестил всех этих молодых христиан из нашей деревни, которые не уважают ни наши заповеди, ни ваши. Уже невозможно оставить незакрытой дверь, нельзя больше надеяться, что девушки будут благоразумны до замужества, надо настаивать, чтобы юноши подчинялись родителям и т.д. ...»

Существуют по крайней мере три моральные позиции, связанные с религиозными верованиями бахунде.

Путаница и некоторая неуверенность в том, что касается счастья для всех в потустороннем мире. Если некоторые со всей очевидностью будут им пользоваться, то другие могут быть уверены лишь в том, что будут жить после окончания своей земной жизни. «Я найду тебя, чтобы ты мне заплатил там за все, что ты мне сделал здесь».

Выражение «он во мне, мой дух-охранитель» говорит о том, что земные страдания не влияют на шансы и надежду пользоваться благами будущей жизни в общине, причем даже для тех, кто был лишен этого в земной жизни.

Окрестить своих юных христиан, я-то уже крещен; ведь к спасению ведет не материальный акт крещения, а высокоморальное поведение.

Эти три типа моральной позиции свидетельствуют о том, что религия бахунде не была такой примитивной, как ее нередко считали. Она внесла свой вклад в духовное развитие человечества.

Возможно, это именно то, чему наиболее мужественные африканские теологи середины нашего столетия попытались придать особую ценность. Они пришли к выводу, что, вместо того чтобы отбрасывать африканские религии как чисто языческие, следует, напротив, использовать все концепции, сходные с христианской. Они нашли для этого великолепное название — «камни ожидания»¹¹, т.е. все элементы, которые можно использовать для того, чтобы управлять процессом сближения с христианством и (или) привлекать внимание нехристиан и, таким образом, добиться от них достаточно мотивированного перехода в христианство.

Почему, например, нгашани не могут быть приравнены к иудео-христианским ангелам, бишвази — к демонам, а великие предки — к великим святым рая? В религии народов банту предкам не поклоняются как идолам, в их честь не приносят в жертву детей (кровавая жертва), в противоположность тому, как приносили жертву богу Баалу или же

богам ацтеков (в частности, Кетцалькоатлю, богу дневного солнца, света, растительности и плодородия, а также его сопернику Тецкатлипоке — богу ночного неба, подземного солнца, войны и смерти. Этим богам подносилось в дар еще бьющееся сердце приносимых в жертву). Как у бахунде, так и у христиан, бесплотные герои являются объектом одного и того же типа культа, им доверена одна и та же миссия покровительства и заступничества. Бывший учитель (святой Жан-Боско) стал покровителем школ, совсем юная воительница (святая Жанна д'Арк) была названа второй патронессой Франции, великий проповедник-путешественник (святой Франсуа-Ксавье) превратился в покровителя религиозных миссий. И разве африканские церкви не приняли 22 святых христианских мучеников Уганды (замученных в 1886 г.) в качестве покровителей своих церковных приходов? Бесспорно приняли, потому что все они члены одной африканской семьи и стали самыми великими среди наших христианских предков.

Возможно, именно поэтому специалисты предпочитают отныне квалифицировать традиционные религии, среди которых и религия бахунде, как «ансестризм» — культ предков; в противоположность политеистическим культам в ансестризме не поклоняются нескольким богам. Культ предков не имел шансов приобщиться к Откровению, что превратило бы его в чисто монотеистическую религию. Но лучшие из его адептов станут, несомненно, великими в сообществе Невидимых. И это уже достаточно большая заслуга.

¹ *Mulago V. Éléments fondamentaux de la religion africaine. — Religions africaines et Christianisme. — CERA. 1977, vol. XI, p. 44.*

² Данное явление не следует воспринимать только как результат коллективного воображения либо «природной легковёрности» африканцев. Существование осквернителей могил — доказанный феномен, который, к сожалению, вредно сказывается на мире и гармонии деревенской жизни.

³ Эта тема разработана С.Е.Тарсисом Чибангу, специалистом-теологом и прежним ректором Национального университета Заира, особенно в его основной работе: *Tharcisse Tshibangu S.E. Le propos d'une Théologie africaine. Kinshasa, 1974.*

⁴ Это непридуманный человек: он жив и стал хорошим христианином.

⁵ Аббат Стефан Каозе — фигура уникальная (*emblématique*) в религиозной жизни Заира, родился в 1884 или в 1885 г. недалеко от Бодуэнвиля (Северная Катанга). Он застал появление в этом регионе первых европейцев. С 1905 по 1914 г. он был единственным студентом из своего класса, который учился в семинарии Бодуэнвиля; затем провел три долгих года на стажировке в Киву (в районе Ньянгези), за 700 км от своего дома. И это во времена, когда не было ни дорог, ни автотранспорта. Первым возведенный в сан священника в июле 1917 г., он развернул активную деятельность в различных областях, в частности в области животноводства, народного образования и др. До своей смерти

(25 марта 1951 г. в Калеми) аббат оставался членом Правительственного совета и периодически присутствовал на его сессиях в Леопольдвиле.

⁶ *Kimpinde et al. Stefano Kaoze, Prêtre d'hier et d'aujourd'hui. Kinshasa, 1982, p. 28, 84–85.*

⁷ *Kimpinde. Stefano Kaoze..., p. 57–59.*

⁸ Там же, с. 29.

⁹ Там же, с. 30.

¹⁰ Там же, с. 30–37.

¹¹ См. работу, ставшую знаменитой: *Des prêtres noirs s'interrogent.* P., 1956.

Глава XV
КУЛЬТ ВОДУ́
И ОБЩЕСТВЕННЫЙ КОНТРОЛЬ В ДЕРЕВНЕ
(Бенин)

Процессы формирования государства и упрочения его господствующей роли, политический расчет, а также постоянные кризисы легитимности в Дагомее (ныне Бенин) всегда сопровождались конфликтами с приверженцами культа *воду́* при попытках как использовать его, так и подавить его активность. Различным, нередко противоречивым отношениям властей с носителями культа и в доколониальный период, и в независимой Дагомее до сих пор не удавалось отыскать сколько-нибудь приемлемых объяснений. Вероятнее всего, это связано с тем, что поиски такого рода предпринимались больше в области теологии, нежели в сфере социологии власти.

Конфронтация со жрецами культа (*водуно*), равно как и попытки принудить их к выполнению посреднических функций в проведении государственной политики, заставляет обратиться к такому до сих пор обойденному вниманием аспекту деятельности института *воду́*, как местный полюс власти, с которым можно было поступать трояко: контролировать, репрессировать или же привлекать с целью укрепления центральной власти на местах. Насколько позволяют установить разрозненные и отрывочные источники, институт *воду́* всегда был одновременно объектом давления со стороны государства и «критики снизу» (до настоящего времени мало принимаемой во внимание).

Данное исследование посвящено анализу структуры власти института *воду́* на уровне деревни в микрополитической перспективе и доказательству того, что государственные властные органы и структуры института *воду́* представляют собой различные полюсы власти. Дело в том, что сама система верований не перестает удовлетворять потребности людей в объяснении основ мироздания и окружающего мира. С этим соглашались даже те неопиты, которые критически относятся ко многим проявлениям культа; эта вера помогает им посредством ритуальных обрядов бороться с заболеваниями, несчастьями, бесплодием, а также с засухой. Протесты и страх вызывает, таким образом, не религия как таковая, а лишь свойственные ей издержки.

Культ водѹ как ставка в политической игре

Еще в начале правления королей государства Абомей в начале XVIII в. культ водѹ был составной частью местной власти (наряду со старейшинами, *тоганами*, деревенскими вождями, назначаемыми королями, и толкователями предсказаний оракула). В связи с этим он представлял важный объект политики центрального государства. Неоднократно предпринимались попытки взять культ водѹ под надзор, в частности контролировать деятельность его жрецов, лишив их власти на местах; это, впрочем, никогда не приносило успеха. Так, например, над всеми жрецами водѹ была учреждена власть жреца от королевской конфессии, и, таким образом, они обязаны были подчиняться трону¹. Вслед за этим было запрещено возведение в столице государства жертвенника водѹ Сакпата; более того, сам культ Сакпата неоднократно подвергался запретам, так как его жрецы и посвященные оказывались замешанными в антигосударственных заговорах². В период правления Агайя многие мятежные жрецы были проданы в рабство³, а во избежание политических заговоров категорически воспрещалось заключать договоры, скрепляемые кровью⁴.

Сознавая опасность со стороны сильных жрецов, правители в отношении культа водѹ и его представителей проводили не только политику конфронтации, но и старались привлечь их на свою сторону. Так, попытавшись ликвидировать в захваченном городе Вида культ змеи Дангбе⁵, власти проявили терпимость к этому культу в дальнейшем и даже предоставили его жрецам определенные привилегии, в частности, они могли самостоятельно распоряжаться святыми дарами, их не могли приговорить к смертной казни⁶.

Сфера религии предоставляла для центральной власти множество возможностей для расширения собственного влияния и укрепления своего господства на местном уровне. В частности, была испробована тактика подчинения центральной власти автохтонного культа водѹ: были ухудшены условия отправления местного культа предков, что привело к образованию новых, не защищенных от манипулирования властей систем — культ водѹ был соединен с культом предков. К уже существующему культу Токсозу прибавлялся культ Незуксве, практикуемый королевскими детьми, и к этим культам прибавился культ Маву, жрецов которого имел право назначать только сам король. Нетрудно усмотреть в этих новообразованных религиозных институтах некую «идеологическую мишуру»⁷, используемую при стабилизации и узаконении иностранного господства.

Религиозная политика королей государства Абомей, насколько возможно ее реконструировать, развивалась в трех направлениях: изначально она исходила из задачи установить контроль над жрецами; затем должна была путем инкорпорации «умиротворять» божества покоренных народов, и самое главное — как в случае с использованием водѹ Сакпата — ее задачей было «приручить» автохтонные религии и прибегать к их потусторонней силе как к опоре для укрепления власти государства⁸.

В случае, когда тактика терпимости и сотрудничества не давала желаемых результатов, предпринимались действия, направленные на нейтрализацию местных органов власти и обеспечение контроля над ними.

Информация о традиционных религиях в колониальный период довольно скудна. Ликвидация французской колониальной державой древнего королевства привела фактически к реставрации власти жрецов водѹ. Речь идет о том, что светский характер французского режима правления не позволял Франции вмешиваться в религиозные проблемы покоренной Дагомеи. Перестав быть объектом жесткого контроля, жрецы смогли отныне безнаказанно держать в страхе население, сея ужас среди людей, оскверняя могилы или практикуя черную магию. Они дискредитировали себя тем, что не гнушались никаким видом извлечения наживы и занимали индифферентную позицию в отношении колониальных властей⁹.

В последнее двадцатилетие существования независимого Бенина религиозная политика, по мнению иностранных наблюдателей, зависела от предрассудков отдельных политических деятелей. Хотя в 1975 г. традиционные религии были запрещены (это было направлено прежде всего против культа водѹ¹⁰), они продолжали использоваться как инструмент политического влияния¹¹.

Позднее правительство М.Кереку вновь провозгласило несовместимость религии с марксистско-ленинской идеологией. Оправданием введенного запрета на этот раз были аргументы типа «требования развития». Речь шла о борьбе с реакционными обычаями и о необходимости перестать вкладывать денежные средства в такие непродуктивные сферы, как, например, церемонии захоронения и обряды инициации¹². Однако на политическом уровне этот запрет имел (естественно, невольно) отрицательный эффект. В результате ослабления местной власти жрецов центральные структуры лишились постоянной и повсеместной опоры для укрепления своего политического влияния.

Реабилитация культа водѹ правительством К.Согло в 1989 г. интерпретировалась как восстановление преемственности демократических традиций и как свидетельство утверждения новой политики в области традиционной культуры, т.е. сводила всю культуру к религии¹³. Безусловно, с африканскими религиями связывались надежды на возрождение «подлинности и самобытности», однако особо важное значение придавалось их использованию в политической жизни.

Жрецы, в руках которых находились сферы влияния на местах, представляли, по мнению демократически избранного правительства, один из идеальных инструментов посредничества в их районах. При этом официальными властями явно упускался из виду факт, что с признанием повышенной значимости религии в деревнях на местах появлялись параллельные политические структуры и что институты водѹ организованы отнюдь не по демократическому образцу.

Безусловно, снятие запрета на культ водѹ и признание его важного значения как истока бенинской культурной традиции являются для Партии демократического возрождения важным символическим актом, однако с политической точки зрения эти шаги выглядят весьма проблема-

тично. Иными словами, нет никакой уверенности в том, что жрецы удовольствуются отведенной им ролью посредника в повсеместном самоутверждении центральной государственной власти и не будут преследовать свои собственные интересы. Таким образом, государственные институты рискуют столкнуться с соперничеством местных властей. Кроме того, возвращая полную легитимность культу водѹ, государство наносит удар с тыла той части населения, которая положительно восприняла политику Кереку, направленную на ограничение деятельности представителей этого культа.

Критика культа водѹ и сопротивление ему

В различных исследованиях практически никогда не рассматривались критика культа водѹ и сопротивление ему со стороны местного населения, игнорировалась реакция населения на отношение государства к деятельности религиозных институтов. Исторические источники дают нам лишь выборочное представление о том, насколько культ водѹ вызывал к себе положительное или отрицательное отношение. Лейтмотивом в них проходит описание могущества власти жрецов, которое позволяло им прибегать к насильственному заточению (путем похищения) людей в монастырях¹⁴, где процесс их посвящения длился многие годы. Негативную реакцию также вызывали факты финансовой эксплуатации верующих — требование от них разорительных подношений¹⁵, что приводило к обогащению самих жрецов¹⁶.

В послеколониальный период противодействие подобным явлениям продолжалось. Разоблачение в 1975 г. религиозных обычаев и ритуалов, преобладавших на юге страны, признание их реакционными, проявлением экстремистского консерватизма не явилось неожиданностью для большинства населения, поскольку отношение местных жителей к культу водѹ носит двойственный характер. Этот культ внушает населению и страх, и чувство протеста. Еще в 50–60-е годы, согласно устным источникам, в частности в префектуре Аллада¹⁷, большая часть населения осуждала длительность (три года) периода инициации, методы принуждения, террора, а также денежные вымогательства, которые практиковали жрецы.

Именно возмущение подобными действиями послужило причиной того, что широкие народные массы приветствовали тогда наложенный на этот культ запрет со стороны официальных властей, несмотря на недоброжелательное отношение сельского населения к марксистско-ленинскому государству. Особенное облегчение в связи с этим запретом ощутили женщины, которых в большей степени болезненно затрагивал мучительный обряд инициации, и запрещение культа должно было ограничить масштабы произвола. Впрочем, еще в 1967 г. недовольство продолжительностью обряда инициации вызвало необходимость его изменения, и назначенный наследником государства Абомей король Аллада в

качестве надзирающего за деятельностью жрецов потребовал сократить в районах их влияния срок инициации до семи месяцев. Однако надо отметить, что это сокращение имело место далеко не всюду.

Организационная структура культа водѹ иерархична. На верхней ступени находятся жрецы, чья должность передается по наследству от отца к сыну (в районах, где мы проводили исследования, женщины не обладают правом наследования), на нижней — рядовые посвященные, *водунси*, среди которых более 70% — женщины. Иерархия эта строго соблюдается, и переход из категории водунси в категорию жрецов исключен. Посвящение в культ водѹ происходит с интервалом от пяти до семи лет, а продолжительность самого обряда, в зависимости от конкретного лица, колеблется от двух до трех лет. Отбор кандидатур, за исключением редких случаев самопосвящения, производится оракулом Фа. Предполагается, что в процессе обряда посвящения одерживается победа над болезнью, несчастьем или бесплодием. Выбор делается по чисто случайным параметрам¹⁸, но в отобранной группе преобладают лица женского пола. Лишь в редких случаях участие в обряде происходит с добровольного согласия посвящаемого. Как правило, это связано с принуждением, и нередко выбранное лицо просто похищают.

Таким образом, большая часть населения деревень прежде всего недовольна длительным затворничеством посвящаемых, что не позволяет им нормально учиться в школе (с 50-х годов к этому обряду привлекается все больше и больше детей), необходимостью нанесения на тело и лицо ритуальных рубцов, неизбежностью смены имени после посвящения. Особое возмущение вызывает высокая цена обряда инициации (его стоимость равна среднему годовому доходу крестьянина), оплата которого повергает многие семьи в нищету, а также чрезмерное обогащение жрецов: с проходящих через этот обряд взимают огромные штрафы при церемонии искупления, к тому же они обязаны еще делать жертвоприношения животными и продуктами.

Критике подвергаются и внушение жрецами чувства страха, и требование слепого подчинения. С 60-х годов количество посвящаемых стало неуклонно сокращаться. Если в 50-е годы ежегодно в каждом монастыре посвящалось от 20 до 30 водунси, то в 70-е годы их насчитывалось лишь 1–3 человека. В конце периода запрета на религиозную практику этот показатель был почти нулевым.

На этом фоне недовольство населения запретом религии, в котором оно усмотрело причину засухи в дождливый сезон 1976 г.¹⁹, кажется непоследовательным лишь на первый взгляд. Запрет, наложенный на религию в целом, распространялся и на обряды, которые не могут быть причислены к религии как таковой, а являются для местных жителей очень важным традиционным фактором в применении к сельскохозяйственным работам²⁰. Отказ от этих обрядов уменьшает шансы на выживание. Речь идет об обрядах вызывания дождя, празднике ямса, открытия лагунной запруды у г. Вида во время наводнения и т.п.

Снятие государством запрета на религию как следствие массового недовольства им означало разрешение вновь практиковать обряд посвящения в культ водѹ, однако оно было оговорено условием, что сам

процесс посвящения не должен превышать одного месяца, что было равнозначно запрещению самого культа водѹ. Впрочем, по этому поводу не прозвучало ни одного голоса против — наоборот, в обследованных нами деревнях можно было констатировать проявление сдержанного удовлетворения.

Местные власти и общественный контроль со стороны старейшин и жрецов водѹ

Что же делает из культа водѹ полюс власти и превращает его тем самым в объект вмешательства государства? Речь не идет здесь о власти как о трансцендентальной силе, которая находится на вооружении жрецов и которую отдельные авторы считают центральным понятием в рамках водѹ²¹. Власть используется в данном случае как интерактивное понятие²²: в его основе лежат общественные отношения, укоренившиеся в институтах водѹ.

Вопросы отношений между властями разных уровней, которые проливали бы свет на способы достижения ими своих целей и целей институтов водѹ, как правило, являются табу в сельском обществе, и на них отвечают крайне неохотно. Их стараются обойти, переводя разговор на другие темы, связанные с злоупотреблением властью и конфликтами, возникающими в результате решений жрецов.

Некоторые нормы и гражданские ценности, такие формы негативного поведения, как воровство или супружеская измена, больше подпадают под санкции соответствующего органа старейшин, но одновременно являются объектом санкций со стороны религиозных институтов, возглавляемых жрецами. Таким образом, жрецы наряду со старейшинами осуществляют общественный контроль²³ и в определенной мере конкурируют с последними там, где области их компетенции пересекаются.

Например, для правовой сферы этнической группы айизо характерен (что, впрочем, можно отнести ко всем сегментарным обществам в целом²⁴) очень небольшой набор наказаний: это меры «уголовного права» и физического воздействия. Однако главным образом поведение корректируется саморегулированием. Имеются существенные различия в мерах наказания, применяемых старейшинами и жрецами. Так, если у старейшин санкции относительно мягкие (предание позору, символические телесные наказания, исключение из трудовых групп и общественный бойкот), то жрецы располагают набором мер, которые можно квалифицировать как драконовские, а именно: высочайшие штрафы, битье палками, вызывание у провинившегося болезни, умопомешательства, смерть через отравление.

Религиозные табу и наказание в случае нарушения норм, хотя и распространяются в основном на водунси, затрагивают также и деревенское общество в целом. Так, например, никто не имеет права ни коснуться головы водунси (символического места обитания водѹ), ни уда-

рить его. В случае спора запрещено обзывать его собакой (*авун*), а также сказать ему *во ду ми* («ты выкормлен экскрементами») — фразу, к которой наиболее охотно прибегают во время ссор²⁵. Запрещается пугать его, а также строжайшим образом запрещено обращаться к нему по имени, которое он носил до посвящения.

В свою очередь, правила поведения требуют от самих водунси вести образцовый в целом образ жизни. Они не имеют права браниться, особенно не должны упоминать всуе слово «воду́», не должны принимать чью-либо сторону в конфликтах, провоцировать их. Посвященные обязаны в день их воду́, который в зависимости от местных правил приходится на каждый четвертый или седьмой день и совпадает с днем проведения местной ярмарки (*хунваме*), соблюдать заповедь воздержания от половой жизни (*татагбе*), а также следовать предписанию, запрещающему им в этот день трудиться²⁶. Они должны охранять секрет воду́ (*хунксо*) и прежде всего обязаны выказывать абсолютное повиновение жрецу.

Беспрекословное требование ко всем общинникам повиновения жрецам действует не только в период посвящения, но сохраняется в течение всей жизни посвященного; нарушения табу влекут за собой не только дорогостоящие обряды искупления: в зависимости от серьезности проступка виновному может грозить отлучение от общины последователей воду́, болезнь, безумие и в качестве высшей меры — отравление и смерть. Даже невольное и оставшееся незамеченным нарушение правил может повлечь за собой впоследствии высшую меру наказания.

Толкователь предсказаний оракула Фа, *боконо*, — главное лицо, устанавливающее с помощью гадания причины несчастия или болезни как посвященных, так и непосвященных. Боконо объясняет несчастье, в частности болезнь, тем, что заболевший нарушал культ воду́, пренебрегал мнением старейшин или тем фактом, что воду́ «привлекает к себе внимание» и требует произвести ритуал посвящения. Мы имеем здесь дело с процессом «проб и ошибок». Если исполнение ритуалов не помогает победить болезнь, ведется поиск других причин не только в ближайшем, но и в отдаленном прошлом.

Идеал общественного поведения, соответствующий установленным правилам, очень зыбок. Любой кризис, будь то болезнь, смерть, плохой урожай и т.д., вызывает ощущение нечистой совести и способствует возникновению чувства вины. Нарушение табу на половую жизнь в период проведения обряда посвящения влечет за собой суровые санкции как для жрецов, так и для водунси. Так, если какая-либо водунси окажется беременной в период посвящения, то жреца обязывают закрыть монастырь, отстраняют от исполнения функций и подвергают избиению независимо от того, он ли явился причиной беременности или же любой иной мужчина, который имел возможность приблизиться к посвящаемой тогда, когда она находилась под присмотром этого жреца. Телесному наказанию также подвергается сама водунси, после чего ее отстраняют от церемонии посвящения, что навлекает на нее величайший позор.

Однако общественная практика расходится с установленными правилами. С одной стороны, не все факты нарушения правил или табу, как, например, запрещения ударять водунси по голове²⁷ или произносить его

мирское имя, доводятся до сведения жрецов и, как правило, эти поступки никогда не наказываются; с другой стороны, несоблюдение правила наказывается по-разному, в зависимости от личных интересов и особенностей властей предрержащих. Несмотря на то что жрецам и их помощникам запрещено иметь или позволять третьим лицам иметь половые сношения со своей паствой, которая в высшей степени зависит от них, этот запрет соблюдается далеко не всегда.

В 40-х годах одна водунси в период ее посвящения забеременела от «глашатай», связанного с культом воду. Чтобы избежать наказания (ему грозила смертная казнь), он бежал в Того, где провел много лет, перебиваясь случайными заработками. Затем, по рассказам его сына, этот человек подкупил жреца, в ведении которого находилось это дело, передав ему значительную денежную сумму. Жрец, мягко выражаясь, «забыл» о необходимости подвергнуть наказанию провинившегося, и тот благополучно вернулся в родную деревню.

Все вокруг нормально восприняли объяснение, что этот «глашатай» является важной персоной для воду. Таким образом, его пост внутри самой структуры культа воду сохранил ему жизнь. Важнее оказалось защитить «достоинство» этого поста в иерархии воду, чем наказать нарушение запрета. Более того, беременная умерла, и человек, рассказывавший эту историю, был убежден, что смерть явилась результатом неудачной попытки сделать аборт или даже что ее отравили, чтобы замять дело. Так как справедливость не была восстановлена, между обоими семействами разгорелась вражда. Чтобы затушить ее, было запрещено даже говорить об этом.

В результате в следующих поколениях детям обоих семейств не было ничего известно об этом деле. Племянница погибшей водунси и сын человека, от которого она забеременела, вступили в половую связь, о чем стало известно, лишь когда это случилось. В ходе последующего за этим скандала семья девушки пригрозила убить молодого человека. Чтобы успокоить их, тот обратился к жрецу с просьбой уладить конфликт. Обоим молодым людям было приказано провести дорогостоящий обряд искупления и расстаться. Впрочем, назначенный штраф так и не был выплачен, а стал предметом переговоров, длившихся долгие годы. Следует отметить, что штраф не выплачен и по сей день, а родившаяся от этой связи девочка сейчас уже сама замужем.

Бывший в ту пору студентом ее отец сейчас работает учителем и объясняет неуплату штрафа своим социальным положением: он — *акове* (термин, которым обозначают всякое лицо, умеющее писать) и не подпадает под действие тех же правил, что и обычный крестьянин, которого можно было бы принудить к уплате штрафа избиениями и угрозами. В отношении же преподавателя, как государственного служащего, насилие и угрозы применить невозможно, хотя видимость наказания сохраняется²⁸.

Различные исследователи настаивают на том, что обычное право у народов, не имеющих письменности, нацелено не столько на правосудие (справедливость), сколько на достижение гармонии в обществе²⁹. Представляется, однако, что новые конфликты рождаются тогда, когда

правосудие встает на сторону представителей деревенской верхушки. Лица, относящиеся к категории акове, которым их статут позволяет защищать себя, опираются именно на авторитет силы. Следовательно, речь здесь идет не столько о справедливости и гармонии, сколько о власти.

Институт воду́, одной из функций которого является укрепление моральных ценностей и поддержание социального равновесия, лишь частично справляется со своей ролью политической инстанции. Все тот же пример свидетельствует о возможности произвола и со стороны жрецов воду́. Для того чтобы стать институтом, способным играть роль общественной структуры, этой власти не хватает контроля над самой собой, т.е. контролирующих органов, которые были бы способны ограничивать произвол и несправедливость жрецов. Пока же этого нет, секретность, транс как свидетельство присутствия воду́ и страх отравления затрудняют любой контроль и создают благоприятную почву для манипуляций и финансовых злоупотреблений.

Социальная функция тайны и страха³⁰

Тайна (хунксо) составляет центральное понятие в культе воду́. В литературе, посвященной этому культу, она понимается даже в качестве одного из компонентов религии; здесь не задаются вопросом о ее происхождении, и чаще всего о ней нет никакого упоминания. Главным образом называются различные области, на которые она распространяется: тайна обряда посвящения, транса, секретных языков и магических действий, изготовления ядов, различных закрытых ритуалов и колдовства³¹. При этом нет никакого упоминания о главной роли тайны как инструмента власти, понуждающего к повиновению, лояльности и воспроизводству культа.

Один жрец, может быть сам того не осознавая, подтвердил наличие двойной функции тайны: знание как тайна и как мистификация³², а также подтвердил тот факт, что каждая иерархическая группа жрецов владеет свойственной ее статусу специфической атрибутикой. «Ты бы показал, в каком месте ты находишь свои деньги?» Эта метафора поиска сокровища прямо указывает на одну из функций тайны: она гарантирует господствующее положение жрецов и обеспечивает им свободу действий в реализации своих планов.

Жрецы не уточняют, к чему относится тайна, а провозглашают культ воду́ и устанавливают границы тайны в соответствии с практической целесообразностью. Я слышала от них лишь официальную версию принципа существования воду́, т.е., например, что воду́ отбирает своих последователей, воду́ карает — словом, вершит все сам воду́. При этом никогда не говорится о практическом исполнении религиозных предписаний, о том, когда именно жрецы и их помощники — «рупор и боевой кулак воду́» — выполняют все необходимые действия. Кроме того, налагается табу на всякое упоминание таких сложных проблем, как, напри-

мер, трудности с вербовкой последователей культа или же с обеспечением вынужденной смены жрецов.

Мистификация различных сторон деятельности жрецов (не плод моих наблюдений, а обобщенная стратегия действий) требует хранения молчания, воспрещает во имя высшего порядка всякую критику и открывает путь для манипулирования властью и расширения ее возможностей. Если молчание водунс диктуется стремлением оберегать свое сокровище и они никогда не выкажут страха быть казненным или стать безумным, то, напротив, у водунси преобладает боязнь наказаний за нарушение нормы (это общественная изоляция, в частности отлучение от культа воду́, покрытие позором и особенно страх быть отравленным).

Несмотря на то что с культом воду́ связано много вещей, информация о которых может быть вполне доступна, именно от водунси мне удалось получить меньше всего сведений об этом. Им запрещено говорить о монастыре, и даже водунси, обращенные в христианство, соблюдают этот запрет: несмотря на то что «закон» запрещает жрецам воду́ «затрагивать» христиан, последние опасаются, что его влияния окажется недостаточно, чтобы защитить их. Помимо информации о стоимости обряда посвящения, продолжительности затворничества, численности группы посвящаемых и правилах повиновения, мне не удалось ничего узнать ни о распорядке дня, ни о мероприятиях внутри монастыря, о чем мне сообщили лаконичной фразой: «Там познают тайны воду́».

Тайна не представляет собой монолитный блок, напротив, разнообразные секреты еще более подчеркивают существование внутренней иерархии, тем более что жрецов и водунси разделяет стена разных тайн. Наибольшими знаниями о секретах, относящихся к воду́, располагают жрецы, тогда как посвященные владеют лишь тайной посвящения; «истинные» секреты им не передаются³³, а доступ к остальным для них открывается крайне нерегулярно.

Водунс известно, что происходит во время инициации, — и ничего, кроме этого. Они разговаривают на особом, «секретном» языке, который они изучают в процессе посвящения. Они знакомы с событиями, которые приводят к трансу. Знают повседневную жизнь монастыря: обучение (порой принудительное), принятие пищи, сон, занятие ремеслом и т.д. Они должны скрывать эту обыденность повседневной жизни от непосвященных (ахе) или вообще обходить эту тему молчанием, поскольку период посвящения рассматривается как смерть и воскрешение и его будничны́й аспект должен быть мифологизирован.

«Подлинны́е» секреты, имеющие отношение к приготовлению и употреблению ядов, колдовских напитков и к магическим ритуалам и заклинаниям, сценариям тайных церемоний, являются достоянием лишь малочисленной группы, состоящей из жрецов и их доверенных лиц, которые тщательно следят за сохранением своего монопольного права на владение этими секретами. Однако тайна не является в такой степени непроницаемой, чтобы не было известно, на какие объекты она распространяется. В действительности знание того, что тайна существует, является одним из условий ее незыблемой сохранности³⁴. Значительные пласты тайны выходят за рамки узкой сферы жрецов.

Можно подозревать, что оберегаемые лакуны тайны исходят из функционирования самого института воду́. В основном передача знаний происходит, безусловно, не от жрецов к водунси, а от жрецов к отдельным родственникам по мужской линии (к сыну, племяннику, внуку), а также имеет место передача информации посторонним за вознаграждение или же взаимный обмен этими сведениями. В африканских обществах, характеризующихся высокой смертностью, было бы безрассудно передавать знания лишь одному преемнику.

Для поддержания жизнедеятельности самого института, даже в случае внезапной смерти какого-то жреца или его преемника, необходимо всегда вовлекать в посвящение многих людей. Практически все они почти без исключения являются ахе (непосвященными). Любой преемник вынужден собирать недостающую ему информацию в кругу этих людей и получает ее от них чаще всего в отрывочном виде и в обмен на дары, или же — еще одна возможность, которую не следует игнорировать, — он должен воспроизвести эту информацию, добавив свою фантазию. Тайна служит инструментом господства над теми, кто занимает более скромные посты, и указывает им на их положение в иерархии. Тайна не только консолидирует приверженцев культа воду́ изнутри, но и подчеркивает его внутреннюю дифференциацию; наряду с выполнением религиозной функции тайна играет политическую роль, которая состоит в сохранении и стабилизации института воду́.

Политическая функция транса

Впадать в транс означает заниматься тем, что рассматривается в культе воду́ как самая большая тайна. Согласно утверждениям Р.Фёрта, Дж.Битти и Дж.Мидлтона³⁵, можно различить два вида транса: шаманский транс (spirit mediumship), в который субъект впадает сознательно и добровольно и где основной упор делается на роль прорицания, и транс одержимости (spirit possession), в который субъект подвергается независимо от его воли; в момент транса его действия не только контролируются духами и божествами — они воплощают сами эти существа.

Безусловно, транс воду́ близок к типу «spirit possession», но его нельзя причислить ни к одной из этих двух групп. Так, его действующие лица, как и в случае шаманского транса, вполне определены; однако они не играют роль медиумов. Лишь в отдельных случаях транс может быть произвольным. Транс воду́ отличается также тем, что он не играет никакой роли для субъекта. Речь не идет здесь об исцелениях с помощью транса через катарсис, как это описывается на примере Гаити³⁶ или некоторых районов Африки³⁷.

Бенинские приверженцы культа воду́, которых нам довелось наблюдать, представляются даже отличными от описанных в литературе с учетом места, которое они занимают в обществе. В той мере, в какой транс интегрирован в религиозные церемонии, он представляет собой «всего-навсего» ритуал и таким образом не укладывается в существую-

шие модели интерпретации (он не является «феноменом, рожденным недавним прошлым»³⁸, и не может интерпретироваться как протест против модернизации³⁹ или как «политический феномен, связанный с колониализмом»⁴⁰).

Хотя в феномене транса внимание исследователей до сих пор сосредоточивалось на его роли для субъекта, я считаю, что транс выполняет политическую функцию стабилизации и упрочения институтов воду́. Ничто не показывает более наглядно существование воду́, чем транс одержимости, в процессе которого « воду́ проникает в голову водунси и перевоплощает ее в самого воду́»⁴¹. Транс — это проявление воду́, и как способ коллективного выражения он представляет собой фиксированный репертуар, которым владеют водунси и к которому можно прибегать по мере необходимости. Жрецы никогда не впадают в транс.

Таким образом, транс, как это формулирует Ж.Руже, предназначается не столько для водунси, сколько для публики; он составляет часть ритуала, в котором институт воду́ представляет самого себя. Такое наглядное доказательство существования воду́ служит его узакониванию⁴².

Транс имеет место исключительно в строго определенных общественных церемониях: в ходе ежегодных жертвоприношений, во время обрядов вызывания дождя и обрядов посвящения. Несмотря на общественное давление, заставляющее публично демонстрировать присутствие воду́, впадают в транс далеко не все водунси. Некоторые, например, впадают в это состояние один раз в год, другие — еще реже. Мужчины водунси впадают в транс гораздо реже женщин. Однако, если минимальная регулярность этого действия не соблюдается, такому водунси приходится уплачивать штраф напитками и продуктами.

Притом что истинные причины транса⁴³, по всей вероятности, неизвестны водунси, готовность впасть в транс, сознательно или неосознанно активизировать это состояние и выйти из него⁴⁴ исходят из индивидуального решения каждого водунси. Угроза наказания за чересчур долгое уклонение от транса свидетельствует также о том, что в какой-то степени речь идет о сознательно вызываемых состояниях транса.

Таким образом, можно предположить, что существует возможность симулировать (имитировать) транс, как мне давали понять некоторые мои собеседники. Однако, как убедительно утверждает А.Метро, неважно, имеем ли мы дело с подлинным или симулируемым трансом, поскольку в обоих случаях соблюдаются существующие правила и достигается цель⁴⁵. В случае с трансом воду́ такой целью представляется стабилизация религиозного сообщества путем утверждения присутствия воду́.

Поэтому логично, что институт воду́ придает большое значение трансу. Однако транс служит укреплению культа не только в аспекте его внешнего восприятия, но и внутри самого института. В действительности он является убедительным доказательством в глазах молодых водунси присутствия воду́, способствует внушению чувства уважения к воду́, уверенности в том, что воду́ отнюдь не плод заблуждения. В качестве «побочных явлений» транс подавляет индивидуальную восприимчивость таким образом, что водунси в состоянии транса могут спокойно отнестись, если их мажут куриной кровью, экскрементами и т.д.

Транс служит инструментом власти в руках жрецов, направленным на укрепление и развитие института воду. Как физически и морально изнуряющий акт, он является в некотором смысле подвигом, совершаемым исключительно под нажимом, и как таковой есть следствие применения силы. Посвященные — водунси сталкиваются с явлением, которое они не в состоянии объяснить и которое дестабилизирует их и внушает им уважение и смутный страх перед властью воду. Таким образом, транс не несет человеку чувства освобождения, а напротив, служит укреплению культа воду.

Страх перед отравлением и безумием

Тайна воду — это не секрет, который охраняется добровольно имеющими к нему отношение людьми и который призван подчеркивать исключительность данной группы. Наоборот, сохранение тайны может быть гарантировано лишь тогда, когда оно соблюдается под угрозой смертельного отравления или впадения в безумие⁴⁶. Именно в этом контексте мы сталкиваемся с частым упоминанием случаев так называемой «смерти-воду». Понятие «смерть-воду» охватывает различные естественные явления, которые свидетельствуют о том, что смерть может наступить вследствие пережитого ужаса и шока и что ее могут вызвать внушение, проклятие или колдовство⁴⁷, а также отравление⁴⁸.

Однако вовсе необязательно обладать научным доказательством реальности «смерти-воду», чтобы объяснить эффект страха отравления или колдовства. Важно то, что невозможно опровергнуть предположение или утверждение, что болезнь или смерть были вызваны воду или жрецом. Любой, кто сознательно выдает тайну, проявляет недисциплинированность или же наносит оскорбление воду, ставит себя под угрозу смерти. Тот, кто совершает преступление, подлежит отравлению.

Каждый из деревенских жителей способен привести примеры, когда люди умирали от отравления. Речь здесь идет о нарушении верности и предполагаемого проявления излишней болтливости, скрытых преступлениях, заговорах и самообвинении. Так, пожилой человек, посвященный в воду Хевьезо, перешел в христианскую секту в надежде излечиться от болезни горла, заставлявшей его страдать в течение долгих лет, и, несмотря на предупреждения, проявил упорство. Он был предан суду совета водуну и в порядке предупреждения подвергся жестокому избиению. Его заставили дать клятву в том, что он отказывается от своей новой религии. При поддержке своих братьев по религии ему удалось, однако, бежать из деревни. Он вернулся лишь затем, чтобы забрать свои вещи, но внезапно заболел и умер. В деревне никто не сомневался, что его отравили. Умерший входил в родню своего водуну и, как считали жители, должен был знать в силу своего преклонного возраста «большие секреты». Поэтому, если бы его не наказали, он, возможно, мог бы выдать эти секреты.

Еще один пример. Девушка во время подготовки к обряду посвящения забеременела от хундева и скончалась еще до окончания своего посвящения. Мы столкнулись с двумя толкованиями этого события. Согласно первому, девушка была отравлена, чтобы хундева и жрец смогли избежать скандала. Согласно второму, слухи об отравлении распростирались для того, чтобы скрыть неудавшуюся попытку аборта.

Один пожилой человек на смертном одре признался, что отравил многих людей, в том числе могущественного жреца. Спустя всего «три луны» после этого признания один из его сыновей заболел и через девять месяцев скончался. Непосредственно перед болезнью он рассказал своему соседу, что нашел на огороде глиняный сосуд с настоем трав и разбил его мотыгой. После его смерти все были уверены в том, что сын отравленного жреца из чувства мести, в свою очередь, отравил сына убийцы.

В следующем примере речь идет о предполагаемом заговоре против жреца. Трое его двоюродных братьев попытались проникнуть к нему во двор и отравить. Будучи застигнутыми самим жрецом, они замерли как парализованные до следующего утра у забора его участка. Несколько месяцев спустя они умерли один за другим: их смерть истолковывают как наказание со стороны жреца.

В этих примерах случаи смерти связаны с нарушением норм, хотя нельзя с достоверностью утверждать, имели ли место на самом деле такие нарушения или же слухи об этом были пущены жрецами после случившегося. Всякая внезапная смерть в деревне должна быть объяснена; однако в этом вопросе не ограничиваются лишь медицинскими предположениями. Любой критически настроенный и «неудобный» для жрецов человек может быть уже после смерти обвинен в совершении поступков, остававшихся неизвестными при его жизни. Смерть — это доказательство того, что нельзя избежать власти вод^у, даже если он не спешит с наказанием. Такое же объяснение *post-mortem* мы встречаем и в случае смерти от удара молнией. Это наказание свойственно для Хевъезо, вод^у молнии и грома и указывает на пострадавших от молнии как на воров. К великому несчастью семей, труп в этом случае выставляется на всеобщее обозрение и не может быть погребен.

Между совершением проступка и наказанием со стороны вод^у существует, как правило, большой промежуток времени («вод^у не убивает тотчас же»), т.е. срок, который также является необходимым для истолкования случаев отравления или умопомешательства. Таким образом, всякая необъясненная смерть может быть произвольно переистолкована как таинственная, загадочная. Даже при наличии сомнения в степени истинности подобных суждений страх не отступает, поскольку до настоящего времени не удавалось ни подтвердить, ни опровергнуть эти утверждения.

Следовательно, угроза отравления и боязнь потерять рассудок усиливают чувство страха у людей, их веру в существование и власть вод^у и их склонность повиноваться его институтам⁴⁹. Даже когда до людей доносятся лишь слухи, власть институтов вод^у все равно усиливается благодаря им. Именно потому, что все эти истолкования не поддаются

убедительному опровержению, водунси продолжают пребывать в страхе. И именно это предопределяет эффективность угроз.

Страх перед отравлением и потерей рассудка, угрозы, предвзятость в урегулировании конфликтов, чувство неуверенности, виновности, монополия жрецов на толкование событий оракулом, подтверждение существования воду при трансе и сама по себе вера — все это поддерживает и укрепляет институты воду. В то же время жрецы, как представители этих институтов, осуществляют власть не только во имя соблюдения норм, но и для достижения своих целей. Таким образом, люди, с одной стороны, боятся богов, которые наблюдают за ними и охраняют их, с другой — им нужно бояться институтов воду, от которых тоже исходит несправедливость и злоупотребления.

Границы между легитимной властью и злоупотреблением этой властью размыты. Отсутствие контроля усиливает желание господствовать, что иногда воспринимается смиренно, но порой подвергается критике. Большое число пересекающихся потенциальных и реальных санкций, неограниченность прав (частично признанных, частично оспариваемых) в интерпретации норм и особенно институт тайны, хотя и создают почву для возможного произвола, тем не менее обеспечивают основу этой власти и делают возможным ее существование на местах.

Если государство хочет выиграть в борьбе за влияние на местном уровне, оно должно учитывать, что культ воду составляет часть властных структур на местном уровне. Однако государству до сегодняшнего дня не удалось полностью взять под контроль культ воду. Современная государственная политика показывает, что за жрецами воду признается доминирующая роль, а двойственная позиция самого населения не учитывается.

¹ *Mapoil B. La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves. P., 1961, p. 64.*

² *Herskovits M. Dahomey. An Ancient Westafrican Kingdom. Evanstone, 1967. Vol. II, p. 137.*

³ *Herskovits M. Dahomey..., p. 35.*

⁴ *Hazoumé P. Le pacte de sang au Dahomey. P., 1937; Law R. The Slave Coast of West Africa 1550–1750. Oxf., 1991, p. 115.*

⁵ *Snelgrave W. A New Account of Some Parts of Guinea and the Slave Trade. L., 1734, p. 11.*

⁶ *Law R. The Slave Coast..., p. 112.*

⁷ Там же, с. 113.

⁸ *Snelgrave W.A. New Account...; Norris R. Memoirs of the Reign of Bossa Ahadee, King of Dahomey. L., 1789, p. 2; Blier S.P. The Path of the Leopard: Myth, History and Motherhood in Dahomey Dynastic Discourse. (1990) (неопубликованная рукопись).*

⁹ *Mapoil B. La géomancie..., p. 66.*

¹⁰ *Libérons-nous de l'état féodal. Discours du Président de la République à la clôture de la conférence des cadres et agents de commandement. Abomey, 20 décembre, p. 10, 14.*

¹¹ О хронологии и последствиях запрещения религии см.: *Elwert-Kretschmer K.* Befreit euch von den Zwängen der traditionellen Religion. Der Wandel der Vodun-Kulte in Benin. — *Journal für Geschichte.* Decembre 1986; *Sulikovski B.* Eating the Flesh, Eating the Soul. Reflections on Politics, Sorcery and the Vodun in Contemporary Benin. — *L'invention religieuse en Afrique.* Ed. J.-P. Chrétien et al. P., 1993.

¹² Combattons les cérémonies ruineuses. — *Ehuzu.* Cotonou. 23.08.1985.

¹³ О роли культуры в религии см.: *Hounnondji P.* Non, les cultures au Bénin ne sont pas des cultures du vodun [Доклад на международной конференции.] *L'identité des peuples d'Amérique 500 ans après.* Saint-Domingue, 21 novembre 1992.

¹⁴ *Labat J.-B.* Voyage du Chevalier des Marches en Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727. Amsterdam, 1731, p. 180; *Spieth J.* Die Religion der Ewee in Sud-Togo. Lpz., 1911, p. 178.

¹⁵ *Sketchly J.A.* Dahomey as It Is. L., 1874, p. 177.

¹⁶ *Bosman W.* Description of the Coast of Guinea, Divided into the Gold, the Slave and Ivory Coast. L., 1705, p. 151, 398; *Pruneau de Pommegorge.* Description de la Nigritie. — *Etudes dahoméennes.* 1957, vol. 19, p. 77.

¹⁷ Исследования, положенные в основу данной статьи, проводились в период между 1972 и 1991 гг. в различных деревнях фон и айизо суб-префектур Аллада.

¹⁸ *Verger P.* Notes sur le culte des orisha et vodun. Dakar, 1957, p. 153; *Rouger G.* La musique et la transe. P., 1990, p. 92.

¹⁹ *Elwert G., Elwert-Kretschmer K.* Mit den Augen der Beniner. Eine andere Evaluation von 25 Jahren Deutscher Entwicklungsdienst in Benin. B., 1991.

²⁰ О проблематике смешения концепций в сфере религии и общества см.: *Brenner L.* Religion: Discourses in and about Africa. — *Discourses and its Disguises. The Interpretation of African Oral Texts.* Eds. K. Barber, P.E. de Moraes Faria. Birmingham, 1989.

²¹ *Brand R.* Dynamisme des symboles dans les cultes vodun. P., 1973, p. 297 (Thèse du 3-e cycle); *Adoucounu B.* Vodun sacré ou violence. P., Université Descartes, 1989 (Thèse d'Etat).

²² *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1976. На местах в качестве властных структур действуют не только представители воду и старейшины. Здесь мы видим и политических деятелей: мэров, выборных представителей в те или иные органы, а также чиновников и коммерсантов.

²³ О роли старейшин в качестве судебной власти см.: *Elwert G.* Conflicts Inside and Outside the Household. — *Households and the World Economy.* Eds. J. Smith, E. Wallerstein, H.D. Evers. Beverly Hills, 1984.

²⁴ *Sigrist C.* Regulierte Anarchie. Freiburg, 1967; *Spittler G.* Konfliktaustragung in akephalen Gesellschaften: Selbsthilfe und Verhandlung. — *Blankenburg E.* Alternative Rechtsformen und Alternativen zum Recht. Opladen, 1980; *Wesel U.* Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften. Frankfurt, 1985.

²⁵ П. Азуме в своей статье (*Hazoumé P.* La révolte des prêtres. — *Présence Africaine.* 1956, № VII, IX, X, p. 29–42) приводит другие запрещенные ругательства типа: «Ты что, сумасшедший? Ты одержимый?».

²⁶ В данном правиле имеются исключения, когда наказания не применяются. Так, запрет на работу не распространяется на молодежь и протестантов. Последние нередко демонстративно трудятся в такие дни.

²⁷ Муж, который во время ссоры со своей супругой-водунси ударит ее по голове, рискует навлечь на себя публичный позор: водунси данного конкретного общества собираются вместе и в течение многих дней ходят в одеждах из трав и листьев по различным деревьям, громогласно рассказывая всем о совершенной в отношении воду несправедливости. Описание этого обряда см.: *Hazoumé P. La révolte des prêtres.* — *Présence Africaine.* 1956, № VII, IX, X.

²⁸ Ж.Руже дает описание высокого социального статуса «глашатаев», заменить которых сложно, так как их функция передается по наследству. См.: *Rouget G. La musique et la transe.* P., 1990.

²⁹ *Spittler G. Konfliktaustragung...; Elwert G. Bauern und Staat...*

³⁰ Она изложена в песне, которая служит предостережением от болтливости.

³¹ *Verger P. Notes sur le culte des Orishas et Voduns*, p. 71, 103; *Herskovits M. Dahomey...*, p. 113; *Brand R. Dynamisme des symboles*, p. 232; *Frey-Nakonz R. Vom Prestige zum Profit. Zwei Fallstudien aus Südbenin zur Integration von Frauen in die Marktwirtschaft.* Saarbrücken, 1984.

³² О мистификации как составной части деятельности тайных обществ см.: *Balz H. Where the Faith Has to Live. Studies in Bakossi Society and Religion. Pt I. Living Together.* Stuttgart, 1987.

³³ *Verger P. Dieux d'Afrique. Culte des Orishas et Voduns à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique et à Bahia, la Baie de tous les Saints au Brésil.* P., 1954, p. 174.

³⁴ *Middleton J. Secrecy among the Lugbara.* — *Bolle K. Secrecy in Religion.* Leiden, 1987, p. 25–43.

³⁵ *Firth R. Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion.* — *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1959; *Spirit Possession and Society in Africa.* Eds. J. Beattie and J. Middleton. L., 1969.

³⁶ *Davis W. The Serpent and the Rainbow.* N. Y., 1985.

³⁷ *Monfouga-Nicolas J. Ambivalence et culte de possession.* P., 1972; *Zempleni A. Sur l'alliance entre personne et le rab dans le n'döp.* — *Psychopathologie africaine.* 1967, vol. III, № 3.

³⁸ *Religion, Altered State of Consciousness and Social Change.* Ed. E. Bourguignon. Colombus, 1973.

³⁹ *Fugglestad F. An Introduction to the Colonial History of Niger.* Oxf., 1984.

⁴⁰ *Fanon F. Les damnés de la terre.* P., 1961. Критика этих положений содержится в работе: *Olivier de Sardan J.-P. La surinterprétation politique: les cultes de possession hawka du Niger.* — *Religion et modernité politique en Afrique Noire.* Ed. J.-F. Bayart. P., 1993, p. 163–213.

⁴¹ Добровольный транс во время церемоний носит название «домэта», что в переводе означает «находиться в голове у человека».

⁴² *Rouget G. La musique...*, p. 137.

⁴³ Известны пять приемов приведения в состояние транса: 1) ритмическая стимуляция, например посредством песен и танцев; 2) достиже-

ние изнеможения, например на исходе долгих танцев или в результате длительного бодрствования; 3) учащенные дыхательные движения; 4) концентрирование внимания на конкретных частях тела или телодвижениях; 5) стимулирование (допинг) с помощью эндорфина при изнеможении, переутомлении, стрессе и страхе.

⁴⁴ Rouget G. La musique..., p. 154.

⁴⁵ Metreaux A. La comédie rituelle dans la possession. — Diogène. 1955, № 11, p. 26–49.

⁴⁶ Угроза отравления в случае раскрытия тайны является довольно распространенным явлением. См.: Balz H. Where the Faith Has...; Spindel C. In the Shadow of the Sacred Grove. N. Y., 1989; Davis W. The Serpent and the Rainbow.

⁴⁷ Cannon W.B. Voodoo Death. — American Anthropologist. 1942, vol. 44, p. 169–181.

⁴⁸ Davis W. The Serpent and the Rainbow.

⁴⁹ При этом не исключается вероятность использования токсичных веществ, чего многие и опасаются.

Часть 3

ТРАДИЦИОННЫЕ СИСТЕМЫ ВОСПИТАНИЯ. ТРАДИЦИИ СЕМЬИ И БРАКА

Глава XVI

ТРАДИЦИОННАЯ СИСТЕМА ВОСПИТАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ У НАРОДОВ ТРОПИЧЕСКОЙ АФРИКИ

На протяжении своей многовековой истории африканские народы накопили богатый опыт в области воспитания и обучения молодого поколения, широко используя как неформальные (в рамках семьи и общины), так и формальные («лагеря посвящения», церковные и коранические школы) методы передачи из поколения в поколение накопленных знаний и умений, духовных и культурных ценностей.

Для понимания характера и целей традиционной системы образования необходимо знать социальный контекст, мир, в котором жили африканские народы, среди которых коллективные интересы явно преобладали над индивидуальными, личными, а действия отдельного человека рассматривались как тесно связанные со всем обществом и миром. Так, догон в Мали считали, что человек не имеет своей души или собственной личности, видя в нем при рождении лишь потенциальное человеческое существо, которое именно общество постепенно наделяет духовной, сексуальной, социальной и интеллектуальной идентичностью. Йоруба наделяли личность свободой и ответственностью за свои поступки, но верили в божественную предопределенность и социальную обусловленность человеческой жизни. Талленси в Гане также полагали, что каждый индивид уникален и свободен, но его мысли и действия тесно связаны с внешним миром, свобода требует социальной ответственности и зрелости, а человек адаптирует свои мысли и действия к нуждам и требованиям окружения, в котором живет¹.

На первый взгляд может показаться, что здесь наличествует явное противоречие между индивидуальной свободой и зависимостью от общества, в действительности же в представлении африканцев они были вполне совместимы. Не случайно у некоторых народов (например, у динка в Южном Судане) понятия «жить в гармонии» и «нравственность», «мораль» обозначаются одним словом². В африканском обществе основным принципом морали, т.е. системы правил, предопределяющей поведение человека, являлась внутренняя дисциплина; действовать мо-

рально означало действовать в соответствии с коллективными интересами. Поэтому основная цель традиционного воспитания и образования у африканских народов состояла прежде всего в нравственном воспитании, адаптации молодого поколения к нормам поведения, обычаям, религиозным верованиям, сложившимся в коллективе. Большое внимание уделялось и передаче трудовых навыков, приобщению к практической жизни.

Африканцы верили, что процесс возмужания не ограничивается половым созреванием, а включает серьезную подготовку к будущему, к той роли, которую человек должен играть во взрослой жизни. Эта подготовка начиналась сразу же после рождения ребенка и достигала своего апогея в обрядах, связанных с наступлением половой зрелости.

Различные народы Тропической Африки создали свои способы и методы передачи собственного опыта и знаний. Например, у йоруба Нигерии и народов группы акан в Гане различалась практика отнятия детей от груди, которая составляла часть «учебной программы» в самобытной системе образования многих африканских обществ. Наблюдались отличия и в сроках обучения. Так, у акан новорожденным уже через несколько недель начинали давать взрослую пищу, детям предоставляли полную свободу присутствовать при делах взрослых, а с шестилетнего возраста — выполнять их работу. По мнению Э.Л.Бартелс, это делалось для того, чтобы как можно быстрее освободить ребенка от родительской зависимости³, так как акан считали, что человек должен участвовать в общественной жизни и приносить пользу от обучения с очень раннего возраста. У чамба в Северо-Восточной Нигерии обучение индивида с целью сделать его независимым членом общества представляло собой более длительный процесс. Они не рассматривали ребенка и даже подростка как личность, индивидуальность, а видели в нем лишь собственность отца. По их законам, молодой человек не мог владеть убитой на охоте добычей, а должен был отдать ее отцу, который вместе со старшими братьями имел над ним полный контроль⁴. У кикую процесс воспитания и обучения включал еще несколько этапов после инициации, символизировавшей переход от юности к зрелости, и длился вплоть до получения мужчиной статуса старейшины. Такими этапами были женитьба, предоставлявшая более высокие права и обязанности; рождение первого ребенка, позволявшее участвовать в религиозных обрядах; обрезание у первенца, дающее право на получение статуса старейшины⁵.

Тем не менее отличия в способах и методах подготовки молодого поколения к взрослой жизни у различных народов Тропической Африки были не столь велики. Намного больше у них было общего, что позволяет говорить о создании в этом регионе самобытной традиционной системы воспитания и образования, включавшей три основных института — семью, «возрастные классы» и «лагеря посвящения». При этом важнейшую социализирующую и образовательную функцию у всех без исключения народов выполнял коллектив — община, так как начиная с рождения, сопровождавшегося пышным праздником с различными ритуалами, и вплоть до создания своей семьи, а по мнению Дж.Кениаты,

до получения статуса старейшины⁶ дети представляли собой объект заботы и воспитания не только для близких, но и общины в целом.

Воспитанием в семье занимались оба родителя, но их обязанности четко разграничивались: до шести-семи лет воспитанием детей занималась мать, после семи лет мальчики переходили под надзор отца или дяди по материнской линии. С этого возраста детей приучали к нетяжелому домашнему труду, мелким поручениям взрослых: мальчики обычно пасли мелкий домашний скот, гоняли птиц с семейного поля, девочки помогали по дому (сидели за младшими детьми, носили воду и т.п.). Тогда же большое значение придавалось воспитанию в детях уважения к старшим и послушания. С 10–11 лет начиналось обучение мальчиков профессиональным навыкам: обработке земли, уходу за скотом (в кастах им раскрывали секреты ремесла). В 15–16 лет юноши должны были продемонстрировать свое умение членам семьи и общины на полученных в личное пользование участках. Только убедившись в их способности обеспечить будущую жену и детей, выбирали невест⁷.

У некоторых народов приобщение к различным видам трудовой деятельности происходило в еще более раннем возрасте. У талленси уже к шести годам мальчикам поручали привязывать коз, отпугивать птиц, делать несложную работу во время посева и сбора урожая, а девочкам — ходить вместе с матерью за водой, помогать в простой домашней работе (например, подметать пол) и уходе за младшими. В шесть-девять лет обязанности детей разделялись и четко определялись: для мальчиков — это участие в постройке жилья, в посеве и сборе урожая, а также в выпасе скота и уходе за домашней птицей; для девочек — носить воду, выполнять простую домашнюю работу, помогать в приготовлении пищи (в частности, искать дикие съедобные растения) и в сооружении жилья (подносить прутья, наносить штукатурку и утрамбовывать земляной пол), сопровождать семью в поле. В 9–12 лет мальчики уже полностью отвечали за выпас скота и уход за домашней птицей, значительно больше участвовали в полевых работах, в том числе выращивали арахис на собственных маленьких участках земли. Сыновья ремесленников наблюдали работу отцов и помогали им во второстепенных делах. Девочкам доверяли всю домашнюю работу, покупку и продажу на базаре продуктов и вещей, участие в строительстве, а также в женских видах полевых работ. В 12–15 лет подростки выполняли те же обязанности, что и раньше, но с большей ответственностью: мальчикам доверяли руководство подпасками и ведение хозяйства не только на собственном участке, но и на семейном наравне со старшими; сыновья ремесленников делали свои первые, пробные изделия, а девочки несли всю ответственность за повседневную домашнюю работу⁸.

При обучении практическим навыкам и приобщении к труду, как мы видим, уже в очень раннем возрасте принималось во внимание различие полов, что объяснялось дифференциацией их ролей во взрослой жизни. У некоторых африканских народов (например, у чамба) сложился своеобразный идеал мужчины и женщины, в соответствии с которым воспитывался ребенок. Идеальный мужчина должен был охранять и укреплять социальные, моральные и культурные устои общества; идеальная жен-

щина — жена и мать — помогать ему в этом, ухаживая за детьми и воспитывая их⁹. В связи с этим родители обязаны были обеспечить ребенку передачу практического опыта, характер которого для мальчиков прежде всего зависел от трудовой деятельности отца (работа в поле, строительство жилья, охота, выпас скота, занятие ремеслом), а для девочек — от ее роли будущей жены и матери (приготовление пищи, домашнее хозяйство, уход за детьми, возможно, торговля или красильное дело и др.).

В странах Тропической Африки одним из важнейших институтов системы традиционного воспитания являлись «возрастные классы», выполнявшие задачу подготовки молодежи к участию в общественной жизни и объединявшие всех детей деревни, общины, племена независимо от их социального положения (подробнее см. главу VII).

Первый «возрастной класс», охватывавший детей до шести-семи лет, включал воспитание в семье под руководством матери. С самого раннего возраста мать пела ребенку колыбельные песни, в которых передавалась история рода и племени; учила его говорить и знать названия окружающих предметов (позднее используя игровую форму «вопросы и ответы»), а также правильному поведению, и прежде всего как вести себя при старших. Все обучение шло в форме игры, развлечения. Ребенку никогда не говорили, что он должен учиться. Большое значение придавалось также играм в детском коллективе.

Во втором «возрастном классе» (от 7–8 до 10–11 лет) происходило разделение детей по полу; основным занятием их оставались игры, приобретающие, однако, более целенаправленный характер и имитировавшие деятельность взрослых. Мальчики играли в «сооружение хижин», «выпас скота», «охоту», имитировали сражения, упражнялись в стрельбе из лука, занимались лепкой глиняных фигурок, плетением и т.д. Девочки мастерили кукол, играли в «семью», «домашнее хозяйство», учились заплетать косички и т.д. Такие коллективные игры способствовали проявлению индивидуальных склонностей и особенностей характера ребенка, помогали выделить более активных и способных стать лидером¹⁰.

В то же время для этого класса были еще характерны совместные игры, хотя в них уже отчетливо проявлялось различие сексуальных ролей. Это различие хорошо видно в детской игре *мантумбва*, очень популярной у народов, населявших плато Тонга в Зимбабве. Эта игра — полное подражание взрослой жизни. На окраине деревни дети сами сооружали себе дома: мальчики ходили в кустарниковые заросли, нарезали жерди и строили хижину, т.е. во время строительства выполняли работу взрослых мужчин, а девочки занимались женскими делами: нарезали траву для покрытия крыши, готовили пищу для «мужчин». После завершения строительства мальчики изображали пастухов или охотились на маленьких птиц, которых затем отдавали девочкам для приготовления пищи. Во время этой игры старшие мальчики и девочки обычно образовывали супружеские пары, а младшие играли роль их детей. Вся детвора очень ждала полдень, когда матери освобождали их от помощи по дому и разрешали идти играть в мانتумбву. Если девочка хорошо вела себя в тот день, мать давала ей для игры соль, мясо или овощи,

а девочка должна была принести матери на пробу приготовленную ею пищу. Если еда была хорошей, мать хвалила ее, а если плохой, то дразнила дочь, спрашивая, так ли она будет кормить своего будущего мужа¹¹.

Даже обучение трудовым навыкам осуществлялось родителями первоначально в форме игры. Так, отец брал сына в поле, где тот с игрушечной мотыгой повторял его движения. Во время участия в трудовой деятельности родители дети узнавали и запоминали названия окружающих предметов, причем на наглядных примерах: в поле отец показывал и называл сельскохозяйственные культуры, в лесу — животных и дикие растения и т.д. Большое внимание при этом уделялось развитию у детей наблюдательности. У кикую, например, мальчиков учили отличать своих домашних животных по размеру и виду рогов, окрасу и другим внешним признакам, так как не разрешалось их пересчитывать, что якобы вело к несчастью. Для проверки наблюдательности и памяти мальчиков им поручали отделить своих животных от чужих, после того как стада нескольких семей смешивались¹².

В этот же период детей начинали приобщать к африканским культурным ценностям — фольклору, песням и танцам. Легенды и поговорки знакомили их с культурным наследием, загадки проверяли детскую сообразительность, мифы учили пониманию истоков происхождения племени и человека. Именно такие устные рассказы, обычно у вечернего костра, составляли основу обучения детей в бесписьменном обществе.

В рамках третьего «возрастного класса» (от 11–12 до 14–15 лет) подростки уделяли все свободное от трудовой деятельности время общению со сверстниками. Несмотря на то что для этого класса были характерны строгая дисциплина и четкое распределение обязанностей, подростки получали значительно больше самостоятельности: сами выбирали себе вожakov, принимали новых членов, продумывали и организовывали различные занятия, обычно включавшие охоту, рыбную ловлю, игры и состязания в беге, прыжках, борьбе и др. Одновременно из их жизни уходили совместные и подражательные игры, а основным развлечением становились танцы. Благодаря участию в общественно полезном труде возрастала роль подростков в семье и общине: им разрешалось присутствовать на общих собраниях членов общины, слушать старейшин, чтобы учиться у них¹³.

У большинства народов Тропической Африки большое значение придавалось ритуалам, которые сопровождали переход человека из одной возрастной группы в другую, от одного статуса к другому. По мнению Д.Сканлона, эти ритуалы «вступления в возраст» занимали центральное место в образовании африканцев¹⁴.

Наиболее распространенными были обряды инициации, знаменовавшие собой переход от юности к зрелости. Однако у некоторых народов аналогичные ритуалы совершались и в более раннем возрасте. Так, у камба переход мальчиков в «возраст понимания» (пять лет) сопровождался первым, а от детства к отрочеству (8–12 лет) — вторым обрезанием. У кикую мальчикам и девочкам четырех-пяти лет протыкали наружную кромку уха, а девочкам 6–10 и мальчикам 10–12 лет — мочки ушей¹⁵.

Подробное описание обряда инициации у своего народа кикуюю оставил нам первый президент Кении Джомо Кениата¹⁶. У кикуюю этот обряд знаменовал собой переход юношей (15–18 лет) и девушек (10–15 лет) в статус взрослых, полноправных членов общины. Не прошедший его становился изгоем. Обряд совершался с интервалами в несколько лет и включал целый цикл ритуалов, которые проходили в определенном порядке в течение 3–4 месяцев. Центральное место среди них занимал обряд обрезания у юношей и клитородектомии у девушек. Молодых людей, которые должны были в нем участвовать, тщательно готовили. Девочку, например, за две недели до клитородектомии сажали на специальную диету, состоявшую из бобов и каши на воде и масле; передавали на попечение крестной матери, которая подвергала ее внимательному осмотру, чтобы определить степень половой зрелости и сохранить девственность (в случае ее отсутствия девочка проходила обряд очищения).

За три-четыре дня до обрезания молодых людей, отобранных для инициации, приводили в «дом» одного из старейшин, где должны были проходить все основные ритуалы. Хозяин дома и его жена принимали их как родных детей, отныне становясь для них новыми «родителями». Этой же ночью совершался первый ритуал — общение с богами: посвящаемые вместе с родными и друзьями до утра пели и танцевали, прося у богов покровительства. Причем им не разрешалось спать, чтобы не упустить возможности прямого контакта с богами, иначе во время обрезания могло произойти несчастье. На следующее утро сначала собирались только отцы и матери, которые, усевшись во дворе в круг, пили специально приготовленное пиво. Затем начиналась церемония благословения, во время которой глава церемониального совета наносил белым мелом, доставленным с горы Кения (местопребывания богов), особые символы на лоб, щеки, нос, горло, вокруг глаз посвящаемых, а другие старейшины пели и благословляли их. После этого молодые люди возвращались домой в сопровождении родных и друзей, распевавших праздничные песни.

Накануне дня обрезания, утром, все родственники и друзья, нарядно одетые, собирались у проходившего инициацию для церемонии общения с душами предков и избрания своего лидера, который должен был вести процессию к месту общего сбора на большой ритуальный танец. Процессия двигалась туда медленно, исполняя песни и танцы под звук колокольчика, привязанного над икрой (иногда над коленом) правой ноги посвящаемого. Большой ритуальный танец исполнялся участниками инициации в окружении всех членов общины с утра до самого вечера. Предварительно место для него тщательно очищалось, чтобы избежать царапин и порезов на ступнях танцующих; землю посыпали специальным порошком для нейтрализации злых духов и опрыскивали медовым пивом для умиротворения душ предков.

После завершения танца девушки шли, а юноши бежали к священному дереву. Тот из юношей, кто первым прибежал к дереву и выше всех бросал копьё, становился пожизненным лидером данной возрастной группы и очень уважаемым человеком, избранным по воле предков во главе с богом Нгаи. Первая из девушек также становилась избранницей

и завидной невестой. Затем юноши забирались на дерево, чтобы наломать веток, девушки собирали упавшие на землю листья и прутики для священного огня и других ритуалов, а сопровождавшие их взрослые пели песни, рассказывавшие о взаимоотношении полов и необходимых нормах поведения в семье. Вслед за этим проходила церемония клятвы: посвящаемые обещали после инициации вести себя как взрослые, брать на себя ответственность, содействовать защите и процветанию всего племени и никогда не выдавать его секретов даже соплеменникам, еще не прошедшим обряда инициации.

После клятвы молодые люди во главе со старшими воинами и в окружении взрослых возвращались к месту инициации. При этом им нельзя было оборачиваться назад, чтобы не случилось несчастья во время обрезания и чтобы детские проступки, якобы заброшенные на дерево, не вернулись к ним снова. Всю дорогу процессия распевала песни, в которых говорилось о том, что не подобает делать взрослому члену общины, как стать достойным и всеми уважаемым человеком. День завершался обрядом прощания: члены церемониального совета вставляли в круг, глава совета и старшая из женщин брали в рот из калембаса глоток смеси, приготовленной из молока, воды, меда и лекарственных трав, и обрызгивали ею молодых людей, проходивших под арками, сделанными из банановой пальмы и тростника и украшенными священными цветами. Все эти действия должны были защитить молодых людей от страха, соблазнов и нападков злых духов. С этой же целью в ночь перед обрезанием они тщательно охранялись воинами.

День обряда обрезания начинался очень рано — с первыми криками петуха. Участников обряда кормили специальной едой (ее готовили только для данного случая) и вели к реке для ритуального купания, юношей и девушек раздельно (последние купались ниже по течению). Купание проходило до восхода солнца, пока вода была еще очень холодной, и длилось полчаса, что приводило к онемению тела и могло предохранить от большой потери крови при обрезании. С берега за купанием наблюдали крестные матери, следившие за правильностью соблюдения ритуала: молодые люди заходили в реку по пояс, затем, окунувшись по грудь и держа в руках ритуальные листья, бросали их в воду в знак того, что они утопили свое детское поведение и больше никогда не будут о нем помнить. В это время родственники и друзья, одетые в самую нарядную одежду и раскрашенные красной и белой краской, распевали ритуальные и ободряющие песни, а воины сдерживали зрителей, которым не разрешалось близко подходить к реке. Назад молодые люди возвращались по определенной тропе под звук рожка, чтобы никто не перебежал им дорогу, так как это могло привести к несчастью. По мере приближения процессии к месту проведения обряда обрезания начинали звучать все более печальные песни, а его участники сгибали руки в локтях и прижимали их к бокам, держа вверх кулаки с сжатыми в кулак пальцами, что означало их готовность встретить испытание мужественно и стойко. Во время операции мальчики и девочки не должны были проявлять ни малейшего признака страха и боли, в противном случае их ждали презрение и насмешки сверстников.

Не останавливаясь на технических подробностях исполнения обряда, хотелось бы сказать, что обрезание проходило почти безболезненно благодаря ловкости его исполнителей (специально обучавшихся этому с детства), замораживанию органов с помощью ледяной воды и употреблению болеутоляющих лекарственных растений. Как только операция, проходившая в полном молчании, заканчивалась и вновь начинали звучать радостные песни, «новообращенных» одевали в новые одежды и отводили в приготовленные для них хижины, где они проводили время до заживления ран почти в полной изоляции во избежание дурного глаза. За ними могли ухаживать только крестные и няньки, которые особо следили за сменой лечебных повязок, сделанных из листьев лекарственных растений, подбадривали и развлекали их песнями и сказками, кормили. Причем еду, принесенную родственниками и друзьями, складывали вместе и раздавали всем без различий, считая прошедших обряд обрезания братьями и сестрами. На шестой день церемониальный совет заслушивал отчет крестных о состоянии их подопечных, и, если все были здоровы и могли ходить, назначался день церемонии «рождения».

В день церемонии «рождения» все опять собирались в том месте, где проходил обряд обрезания. Родители приходили с подарками — пивом, бананами, овощами. Старейшины выстраивались во дворе в две шеренги и благословляли посвящаемых, которые шли между ними к хижине, где их ждали новые «родители». Надев молодым людям на запястья кожаные ремешки, нарезанные из шкуры жертвенного животного, «родители» вместе с «детьми» заходили в хижину, закрыв за собой дверь. Как только оттуда при гробовом молчании окружающих начинали раздаваться стоны и крики, как при родах, «отец» быстро открывал дверь и впускал внутрь двух женщин: одна держала кишки жертвенной овцы, другая разрезала их в длинную ленту под «львиное» рычание юношей и хлопанье в ладоши девушек. Затем тесно прижавшихся друг к другу «детей» объявляли этой лентой, а вошедшая в хижину повитуха разрезала ее смоченной в овечьей крови бритвой, что символизировало разрезание пуповины при рождении, т.е. новое рождение тех, кто прошел обряд инициации. Выйдя из хижины, «родители» и «дети» становились вокруг костра с жертвенной овцой. Глава церемониального совета брал грудную часть животного, становился лицом к горе Кения и, держа руки поднятыми вверх, пел гимн, обращаясь к богу Нгаи, потом отрывал зубами куски мяса и выплевывал их на землю, поворачиваясь во все стороны света (начиная и заканчивая севером). Вслед за этим мясо передавалось «родителям», которые по очереди повторяли с ним те же действия и давали каждому «новорожденному» проделать то же. Отныне все участники этого обряда считались родными и обращались друг к другу соответственно. Завершали церемонию ритуальные песни, после чего «заново рожденные» расходились в сопровождении своих близких по домам, где их ждало обильное угощение.

Три-четыре месяца после обрезания считались переходным периодом, когда молодые люди не участвовали в труде, а в основном ходили по деревне и ее окрестностям, распевая песни, и к ним нельзя было применить ни детские, ни взрослые законы. После его окончания все

опять возвращались на главное место действия для последнего обряда — очищения, который включал бритье голов (как юношам, так и девушкам), перемену одежды, раскрашивание тела красной краской, смешанной с маслом, вручение юношам атрибутов воина и украшение девушек бусами и браслетами, а затем участие в ритуальном танце, что означало принятие «заново рожденных» в полноправные члены сообщества. Это событие отмечалось большим танцевальным праздником, на который обычно собирались жители всего округа.

У некоторых народов обряд инициации помимо обрезания включал другие физические испытания. Например, кисии удаляли несколько нижних зубов; луо подпиливали зубы или вытягивали вперед верхние резцы; боран, итесо, самбуру и другие наносили насечки на щеки и лоб, позволявшие прошедшим обряд вместе узнавать друг друга¹⁷.

Обряды инициации обычно совершались в очень пышной обстановке при участии всех жителей общины и даже племени, что не только свидетельствовало о значимости события, но и служило сплочению всего сообщества. Однако у некоторых народов этот обряд был покрыт тайной: в нем могли участвовать только посвященные, он проходил в скрытых местах. Особой таинственностью обряд инициации отличался у тайных обществ (Ндембо у конго, Кимба у йомбе, Нгонги у йяка, Мамбела у мангбету и других), которые проводили его в специальных «лагерях посвящения», расположенных в отдаленном месте в лесу или саванне, где юноши и девушки 15–16 лет (раздельно) жили вдаль от семьи под руководством наставников от нескольких недель до нескольких лет.

Наглядным примером могут служить «лагеря посвящения» тайного общества Поро, распространенного среди кпелле, гбунде, лома и других родственных им народов в Либерии и Сьерра-Леоне. Только после четырехлетнего пребывания в этом лагере (хотя эти сроки нередко варьировались) юноша мог стать полноценным членом общества Поро. Поступление туда сопровождалось пышными торжествами, танцами и песнями. Процессия юношей, отобранных для инициации и дальнейшего обучения, направлялась в лагерь во главе с «большим дьяволом» (старшим наставником, главным лицом в лагере) и его помощниками, которые хватали и тащили силой колеблющихся, нередко при активной помощи их отцов. Сразу после прибытия на место новички подвергались тяжелым испытаниям. Например, у народа гбунде юношу останавливали у входа в лагерь и задавали ему бессмысленные, очень смущавшие его вопросы, прекращавшиеся лишь тогда, когда «крестный отец» покупал ему свободу за выкуп. Вторым испытанием была борьба с «дьяволом», который хватал ничего не подозревавшего юношу и боролся с ним до тех пор, пока тот не побеждал своего противника. По случаю победы устраивали особый ритуал, во время которого один из наставников брал новичка под свою опеку.

Только опекун мог отвести своего подопечного на «съедение к большому дьяволу», как назывался следующий обряд нанесения насечек на груди, спине и других частях тела юноши. Эту операцию выполнял с помощью бритвы и крючков специальный служитель — «клеящий дьявол», в то время как опекун-наставник натирал спину растительным

соком, чтобы на коже проступил рисунок. Обычно ряды насечек были одинаковыми не только для представителей одного племени, но и для тех, кто проходил обучение и обряд инициации вместе, чтобы по ним можно было узнать друг друга. По народным поверьям, эти отметины оставлял «большой дьявол», когда «ел» мальчиков, которые во время пребывания в «школе» Поро якобы находились в брюхе дьявола. Если ученик к концу обучения оставался жив, говорили, что он рожден дьяволом, если умирал — что он остался в его брюхе.

Вслед за нанесением насечек юноша клялся над маской «большого дьявола», обрызганной каплями крови из его ран, в том, что никогда не разгласит постороннему тайны культа Поро (в случае нарушения клятвы его ожидали страшные беды), после чего становился полноправным членом общества. Чтобы подчеркнуть изменение в статусе молодого человека, ему давали новое имя (или он сам его выбирал), а в некоторых районах — специальную одежду, сделанную из рафии.

После заживления шрамов начиналось обучение. «Учебная программа» была весьма разнообразной и включала изучение законов и обычаев племени, правил сексуального поведения и семейной жизни. Целям обучения служили и суровые условия пребывания в уединенном лагере, где юноши были вынуждены сами добывать себе пропитание охотой, рыбной ловлей, обработкой поля и сбором зерновых, а также с помощью милостыни и набегов, так как запасы продуктов, приносимых родителями и родственниками, были невелики. Находясь под строгим контролем наставников, они не могли покинуть лагерь (за исключением участия в походах за продуктами или в сельскохозяйственных работах у себя дома, если им это разрешалось) или общаться с женщинами, так как наказанием за нарушение этих табу была смерть.

Конец обучения и возвращение молодых людей в семью отмечались торжественной церемонией, которая проходила ночью и начиналась с обряда омовения и переодевания в новую одежду. Затем под ружейную стрельбу наставники во главе с «большим дьяволом» вели юношей в деревню и передавали их вождю и старейшим членам общины, а те, в свою очередь, возвращали их семье. Вслед за этим начиналось большое веселье — песни, танцы, угощение, подарки, которыми одаривали юношей и их наставников. Как «заново рожденные» и получившие новый статус, юноши сначала делали вид, что всему удивляются, будто посторонние, затем демонстрировали приобретенные ими навыки и начинали вести себя самоуверенно, показывая тем самым, что с достоинством прошли все тяжелые испытания и достигли статуса взрослых¹⁸.

В тайных обществах (например, Бунду, Санде, Самбо, созданных в Западной Африке у народов темне, менде, лимба, кона и других) существовали и «лагеря посвящения» для девочек, попадавших туда в возрасте 9–12 лет. Там помимо проведения обрядов инициации происходило обучение девочек всему, что необходимо знать и уметь матери и жене, — ведению домашнего хозяйства, уходу за детьми, основным сельскохозяйственным работам, ремеслу, основам «медицины» и даже музыке и танцам.

Аналогичные лагеря, где молодежь проходила подготовку к взрослой жизни, существовали не только у тайных обществ. У ряда народов (на-

пример, у масаи, самбуру) существовал особый возрастной класс — мораны (воины), объединявший всех юношей со дня обрезания до следующей церемонии, проводившейся раз в шесть-восемь лет. В течение всего этого длительного периода мораны жили вместе под надзором опытных воинов в специально построенном для этого жилище посреди саванны. Задачей морана было продемонстрировать свою храбрость и способность быть пастухом и охотником (что он доказывал в поединке со львом), поэтому основными занятиями юношей в этот период были соревнования в смелости и ловкости, охота, долгие переходы, упражнения в беге и прыжках. Они вели аскетический образ жизни: для развития выносливости учились отказываться от еды на несколько дней, а в обычные дни питаться лишь свежей кровью, молоком и жареным мясом. Есть растительную пищу им было запрещено, так же как заниматься физической работой, употреблять алкогольные напитки и вступать в брак¹⁹.

Существование у многих народов своеобразных школ в виде специальных лагерей, где молодые люди не только проходили ритуалы «посвящения в возраст», но и обучались всему необходимому для взрослой жизни, свидетельствует о том, что помимо неформальных методов воспитания и обучения на Африканском континенте была создана самобытная система формального, «школьного» обучения. Во-первых, учеба проходила в определенных временных границах: ее начало и окончание отмечались соответствующими ритуалами, а каждый этап проходил в строго установленном порядке, который обязаны были соблюдать под страхом разгневать богов или вызвать недовольство предков; во-вторых, в заранее подготовленных, изолированных от общества местах; в-третьих, в качестве учителей выступала особая категория — наставники, выполнявшие специальные функции и знавшие, что и как надо делать.

Существовали и другие формы обучения молодых людей, в том числе и девочек. Так, у тонга в Зимбабве обучение девочек завершалось обрядом, связанным с наступлением половой зрелости (обычно в 14–15 лет), важнейшей частью которого было отделение девушки от семьи и помещение ее на полтора-два месяца в дом родственников, где под руководством старшей из женщин общины она знакомилась с навыками половой гигиены, процессом деторождения, нравами и обязанностями женщин, училась самодисциплине и самоконтролю, выносливости и мужеству. Старшие женщины пытались исправить те недостатки, которые замечали в девушке. Например, если та была невежливой, ей делали замечание, обычно говоря, что она уже выросла, должна оставить детские привычки и стать вежливой, а если это не помогало, ее подвергали телесным наказаниям. С завершением периода изоляции девочки обряд подходил к концу, по поводу чего устраивалось торжество для всех соседей и родственников. Длительная изоляция, обучение и осознание той роли, которую она должна будет играть во взрослой жизни, оказывали на девочку такое сильное психологическое воздействие, что она действительно начинала чувствовать себя взрослой женщиной и вести себя соответственно²⁰.

У народов Тропической Африки была создана и система подготовки служителей традиционных культов — жрецов, знахарей, колдунов. Обычно их избирали, хотя и различными путями; у ндембу в Северо-Западной Замбии, например, мужчина мог стать жрецом только после испытания несчастьем и страданиями, ниспосланными духом Кайонгу, у йоруба — человек, наследовавший эту способность от своего отца или деда или специально избранный богом прорицателей Орумилой. Поскольку жрецы, как правило, являлись прорицателями и знахарями, они должны были знать не только мир духов, но и окружающий мир, в частности лекарственные травы, корни, растения, душевные и физические болезни человека, уметь раскрывать прошлое и будущее. У ндембу, например, жрец-прорицатель обязан был уметь анализировать прошлое, объяснять последовательность, связь и значение всех известных фактов и явлений, у йоруба, наоборот, — предсказывать будущее, судьбу.

В этой связи подготовка жреца была долгим и сложным процессом. Так, у йоруба она начиналась с 7–12-летнего возраста и продолжалась около десяти лет, во время которых ученик жил с мастером (учителем) и усваивал множество знаний. Много времени отводилось развитию памяти, так как необходимо было заучить тысячи «стихов», имевших отношение к тревогам, надеждам и чаяниям народа йоруба (болезням, злему колдовству, недобрым духам, финансовым и семейным спорам и др.). Опытный жрец обычно знал «стихов» вдвое больше, чем начинающий. Существовали и специальные центры — своего рода монастыри, где будущие жрецы и маги вдали от своей семьи в течение девяти месяцев обретали «новую личность» (чему, в частности, служили получение нового имени и стрижка волос), обучались своей будущей профессии и практическим навыкам (например, как изготовить одежды и украшения для культа, а также циновки и корзины для продажи)²¹.

Специальную подготовку проходили и будущие ремесленники. Многие ремесла являлись семейным, наследственным занятием, а их техника и навыки передавались семьей только старшему или наиболее достойному (отличающемуся послушанием, хорошим характером) сыну. У некоторых народов Африки ремесленники образовывали профессиональные касты кузнецов, ювелиров, дубильщиков, портных и т.д., обособленность которых строго соблюдалась, а передача мастерства проходила в форме ученичества. У других кастовая система не имела столь закрытого характера и обучиться ремеслу мог любой, даже женщина. Так, у народов, населявших район Илорин в Западной Нигерии, принадлежность к определенным семьям и кланам, хотя и являлась необходимым условием вступления в *лантану* по производству бус, обучиться этому ремеслу мог любой и даже женщины, которые не только помогали мужчинам в этом деле, но и сами изготавливали специальный вид бус²². У мандинго в Гвинее жены кузнецов были гончарами, жены сапожников — красильщицами, поэтому они посвящали своих дочерей в тайны ремесла и касты²³.

Таким образом, в рамках традиционной системы воспитания и обучения дети проходили жизненную школу — учились жить в коллективе, знакомились со своими обязанностями и правами, привыкали к дисцип-

лине, развивали в себе такие качества, как чувство товарищества и уважения к старшим, храбрость, честность, получали трудовые и профессиональные навыки. Основными задачами этой системы были: сохранение культурного наследия семьи, клана, племени; адаптация нового поколения к окружающей среде, в частности обучение его контролю за этой средой и ее использованию; объяснение зависимости будущего отдельных людей от общества в целом, от сохранения институтов, законов, языка и духовных ценностей, полученных от прошлых поколений. Создаваясь и действуя в Тропической Африке на протяжении многих веков, эта система полностью соответствовала потребностям патриархального общества, в котором существовало простое разделение труда, основанное на возрастных и половых различиях; отношения между людьми были тесно связаны узами родства; человек появлялся на свет, рос и проводил почти всю свою жизнь в ограниченном пространстве и коллективе — в родной деревне и общине, большую часть времени занимаясь добыванием пищи.

Тем не менее на определенном этапе развития африканского общества, при создании в Африке крупных государственных формирований (например, империи Аксум в IV в., Мали в XIV в., Сонгаи в XV в. и др.), традиционная система воспитания и обучения уже не могла обеспечить решение задач, связанных с управлением государством и начавшимися интеграционными процессами. В новых условиях она оказалась недостаточно гибкой и эффективной и была вытеснена другими, заимствованными формами обучения, более соответствовавшими реальным потребностям данной стадии развития.

Первый шаг в этом направлении был предпринят в Эфиопии еще в IV в., когда при дворе царя Эзана, принявшего христианство, появились первые церковные школы. К XVII в. система церковного образования окончательно оформилась и включала церковные школы нескольких ступеней.

Начальные школы, куда принимали только мальчиков 5–12 лет, располагались в деревнях или вблизи них. Обучение в них состояло из заучивания наизусть амхарской слоговой азбуки из 265 знаков, изучения Посланий Св. Иоанна и Деяний Апостолов на языке геэз, а для преуспевших в беглом чтении на геэз (хотя и не понимавших смысла прочитанного) — из заучивания наизусть религиозных текстов. В некоторых школах учили детей каллиграфии с использованием кожного пергамента, костяных или деревянных дощечек, а также изготовлению чернил и ручек (обычно этому обучали в школах следующей ступени). В начальной школе личность ребенка полностью подавлялась учителем, главной задачей которого было воспитание его в беспрекословном подчинении старшим: уже на первом уроке ученик должен был научиться целовать ноги учителя в знак уважения и подчинения, выполнять все его поручения — собирать хворост, делать уборку и т.д. Основным методом обучения была зубрежка: ученик заучивал религиозные тексты наизусть, не понимая их смысла. Окончивший обучение в элементарной школе, которое занимало не менее двух лет, мог стать сельским священником, а следовательно, уважаемым человеком, поэтому конец учебы сопровож-

дался большим празднеством, устраивавшимся родителями для учителей, родственников и друзей.

Желающие учиться дальше и получить более высокий социальный статус поступали в одну из школ церковной музыки (*зэма*), которые располагались в крупных религиозных центрах (самая известная из них находилась в Гондэре). Там они в течение девяти и более лет изучали труды по церковной музыке, траурную музыку и ритуальные танцы. Ради учебы молодые люди вынуждены были покинуть родной дом и подвергнуться тяжелым испытаниям: кормиться подаванием, изнурять себя постоянным умственным и физическим трудом во время почти круглосуточных занятий (с короткими перерывами для сбора подавания и хвороста, принятия пищи и 4–5-часового ночного сна), вести аскетический образ жизни под надзором преподававших в школе монахов, строго следивших за нравами и бытом своих подопечных. В то же время, имея уже более высокий статус, чем в начальной школе, ученики общались со своими учителями почти на равных.

Следующей ступенью обучения были школы поэзии (*джинэ*), которые также находились только в крупных религиозных центрах (самая известная — в Годжаме). Полный курс обучения там обычно длился пять лет и включал углубленное изучение языка геэз, благодаря чему учащиеся впервые начинали понимать то, что читают и поют, а также стихосложение.

Высшей ступенью являлась так называемая школа знаний («Мэсахифт бэт»), своего рода университет, где в течение 15 и более лет под руководством ученых мудрецов, в основном монахов и отшельников, изучали богословие, философию, математику (знание которой было необходимо для составления чрезвычайно сложного эфиопского календаря), эфиопский традиционный свод законов, правила монашеского образа жизни, историю церкви, а с XIX в. — астрономию и естественные науки (правда, в минимальном объеме, так как считалось, что все явления природы даны Богом и их изучение — дело греховное). Курс обучения в высшей школе был очень насыщенным и сложным, поэтому лишь три-четыре ученика из всего потока обучающихся постигали его в полной мере. Заканчивали школу обычно к 35 годам, после чего окончивший ее мог занимать самые высокие посты в церковной иерархии или поступить на императорскую службу, так как школа готовила не только служителей культа, но и учителей, гражданских служащих, судей и др.²⁴

Однако большинство новых государственных формирований отдало предпочтение мусульманскому образованию. Преимущество последнего заключались в том, что обучение велось на арабском языке, в тот период широко использовавшемся в международной дипломатии и торговле, а также готовились необходимые кадры специалистов — счетоводов, правоведов, служащих и т.д. Уже в XIV в. в ряде городов Западного Судана (Дженне, Томбукту и др.) функционировала широкая сеть коранических школ, медресе и даже университетов.

В коранических школах, расположенных в самой мечети или около нее, дети сначала автоматически повторяли стихи из священной книги на арабском языке, которые им читал учитель, а позднее учились писать

и читать по-арабски. Таким образом, для большинства детей формальное обучение ограничивалось запоминанием отдельных стихов Корана и приобретением некоторых навыков чтения и письма по-арабски. У большинства исламизированных народов оно завершалось специальной церемонией, когда успешно закончивший обучение ученик посещал дома своих родителей, родных, учителей и читал там наизусть стихи, отобранные для него учителем, за что получал от слушателей подарки (короны, впрочем, должен был отдавать учителю). Более способные и честолюбивые ученики могли учиться дальше — в медресе, учебная программа которого включала толкование стихов Корана и чтение других письменных источников, позднее изучение грамматических правил, а иногда теологию, комментарии к Корану, логику, мусульманское право. После этого учащийся мог выбрать область специализации и поступить в один из известных мусульманских университетов — в Фесе, Томбукту, Аль-Азхаре, Мекке²⁵.

Еще в XVI в. крупнейшим и наиболее известным центром мусульманского образования стал университет Санкоре в Томбукту (Мали), куда приезжали учиться даже из Северной Африки. Богатейшая библиотека университета располагала литературой по широкому кругу предметов, в том числе по истории, медицине, сельскому хозяйству, естественным наукам и т.д. Хотя работавшие в университете преподаватели и ученые носили арабские имена, многие из них являлись коренными жителями долины Нигера. Причем единственным получаемым ими за свой труд вознаграждением были небольшие подношения студентов, в основном съестные. Помимо Корана (основного предмета изучения) в университете преподавали грамматику, логику, риторику, математику, астрономию, историю, музыку, право, литературу, географию, используя исключительно арабский язык, игравший в исламизированных районах ту же роль, что и латинский язык в Европе. (Надо отметить, что использование в процессе обучения арабского языка обусловило его распространение и позволило некоторым народам Тропической Африки — суахили, фульбе, сонгаи, хауса и др. — на основе арабского языка создать свою письменность, что способствовало развитию письменного общения и литературы.) Занятия продолжались весь день, а иногда и ночь, с перерывами на молитву, и проходили в виде дискуссий, во время которых обсуждались различные темы.

После окончания университета его выпускники становились преподавателями, юристами, проповедниками. Отсутствие в тот период не только возрастных ограничений для поступления в университет, но и запрета на обучение женщин содействовало тому, что среди образованных было много женщин²⁶.

С появлением новых форм воспитания и обучения, особенно с началом колонизации и «христианизации» Африканского континента, системе традиционного воспитания и обучения был нанесен значительный урон, так как «лагеря посвящения» запрещались колониальной администрацией по требованию миссионеров, называвших их «школами колдунов». Тем не менее и сейчас традиционная система играет заметную роль в жизни многих народов южнее Сахары.

В этом плане большой интерес представляет исследование немецкого ученого Х.Хинцена, работавшего в 1984–1987 гг. в университете Сьерра-Леоне и одновременно занимавшегося изучением традиционных форм воспитания, обучения и профессиональной подготовки. В ходе опроса людей, традиционно отвечающих за передачу от поколения к поколению моральных и социальных норм поведения и обучение ремеслам (старейшин, местных вождей, народных целителей, охотников и ремесленников) в разных этнических группах, он сделал вывод, что главным принципом развития интеллекта, производственных навыков и моральных ценностей и сейчас является обучение посредством практической деятельности, помогающее органическому включению ребенка в жизнь общины. Поэтому практика обучения в школах и на курсах ликвидации неграмотности, противоречащая этому важнейшему принципу африканской педагогики и основанная на книжных знаниях, по мнению Х.Хинцена, не только приводит к отчуждению африканцев от реальной действительности и африканской культуры, но и нередко приобщает к чуждой им культуре²⁷.

Кризис современной системы образования в странах Тропической Африки побудил многих представителей африканской интеллигенции обратить свои взоры в прошлое — к традиционной системе — и стать, в сущности, последователями Дж.Хортонa и Э.У.Блайдена, первых образованных африканцев, еще в середине XIX в. выступивших против расовой дискриминации в образовании, за приближение его к реалиям и потребностям африканского общества. Именно Э.У.Блайден был автором концепции африканизации образования, согласно которой школа, чтобы воспитать молодежь в любви к родине и родной культуре, должна быть максимально приближена к африканской действительности вплоть до отказа от использования европейских учебников и отправки африканцев на учебу в Европу²⁸.

Некоторые африканские культурологи даже поставили знак равенства между африканизацией образования и возвратом его к традиционным формам и методам обучения, чрезмерно идеализируя их и связывая с ними будущее африканской школы. Так, по мнению нигерийского ученого и педагога Э.Энукоха, «до введения образования западного типа нигерийцы, как и все африканцы, передавали своей молодежи то, что считалось необходимым... Процесс культурного воспитания был подчинен задачам внедрения в сознание молодежи ценностей аграрного общества... Конечная цель состояла в интеграции индивида в существующую социальную среду»²⁹. Аналогичную мысль высказывает его соотечественник Ч.Оконкво. По его мнению, образование лишь тогда обладает жизненной силой, когда зиждется на прочном фундаменте культуры народа, поэтому школа, в первую очередь начальная, должна опираться на опыт самого учащегося, учитывать особенности его среды и характер будущей трудовой деятельности, а именно этими свойствами обладает система традиционного воспитания³⁰.

Противопоставляя две системы образования — современную и традиционную, сторонники последней заявляют о ее демократизме: предоставляя детям различных социальных групп возможность получить

одинаковые знания и навыки, основываясь на понимании реальных общественных нужд и включая обучение ремеслу, религиозное воспитание, физическое развитие, почтение к старшим, активное участие в жизни общины, она обеспечивала социальную интеграцию и равновесие в обществе, в то время как современная африканская школа западного типа элитарна по своему характеру и способствует разделению общества на антагонистические группы — интеллектуальное меньшинство и неграмотные массы³¹.

С таким мнением нельзя не согласиться. Традиционное воспитание действительно было тесно связано с жизнью африканского общества: учитывало возрастные особенности ребенка и плавно вводило его в трудовую и общественную жизнь путем передачи практических знаний и опыта, развития физических и умственных способностей, определенных моральных качеств. Но нельзя не понимать, что голый эмпиризм, передача умений и навыков только путем практического опыта при минимальном внимании к умственному развитию ребенка, обусловленном прежде всего отсутствием письменности, ограничивают возможности сохранения и использования системы традиционного воспитания и обучения в современных условиях, если общество хочет двигаться вперед. В этой связи на первый план выступает вопрос о выборе пути развития — модернизация и прогресс или возврат к прошлому и регресс, от решения которого зависит и главный ориентир в развитии образования на Африканском континенте. Как правильно отметил африканский исследователь Пай Обания, если любое строительство или серьезная перестройка осуществляются в соответствии с планом, то и для реформирования школы необходима четкая концепция развития, понимание того, какой тип общества мы хотим создать и какой тип образования мы должны иметь для этого³².

Достоинства традиционной системы образования перед западной — больший упор на практические наблюдения, признание связи между опытом и знаниями — вовсе не означают, что она может функционировать в современном обществе без изменений. Об этом, в частности, писал видный африканский педагог Абду Мумуни в книге «Образование в Африке», в которой он, давая высокую оценку традиционному воспитанию, одновременно предостерегал от его идеализации³³.

Передавая накопленные предыдущими поколениями ценности, опыт, обычаи того общества, которому она служит, система образования должна соответствовать современным нуждам. Как правильно отмечают авторы книги «Образование и общество в Африке», в культурно и религиозно неоднородном обществе, которое стремится к индустриализации и в котором наметилась тенденция к исчезновению большой семьи, «система образования может быть действенной только в том случае, если она обеспечивает индивидуумам интеллектуальные знания, моральные ценности и опыт, необходимые для адаптации к изменяющейся ситуации»³⁴. В связи с этим все большее число ученых и специалистов в области образования (М.Н.Эдамс, М.Кулибани³⁵, М.Брэй, П.Б.Кларк, Д.Стифенс и др.) понимают, что речь может идти лишь о синтезе традиционных и современных форм и методов обучения путем внедрения в

современную африканскую школу основных принципов традиционного воспитания, что для создания более жизнеспособной системы образования в Африке необходимо серьезно реформировать цели и методы традиционной системы воспитания и образования, чтобы она могла эффективно играть свою роль.

¹ *Bray M., Clark B.P., Stephens D.* Education and Society in Africa. L., 1986, p. 102.

² Там же, с. 102.

³ *Bartels E.L.* Akan Indigenous Education. — Conflict and Harmony in Education in Tropical Africa. L., 1975, p. 60.

⁴ *Bray M., Clarke B.P., Stephens D.* Education..., p. 104.

⁵ *Kenyatta J.* Facing Mount Kenya: The Traditional Life of the Gikuyu. L., 1979, p. 108.

⁶ Там же, с. 108.

⁷ *Борисенков В.П.* Народное образование и педагогическая мысль в освободившихся странах Африки. М., 1987, с. 40–41.

⁸ *Fortes M.* Social Psychological Aspects of Education in Taleland. L., 1938 (цит. по: *Datta A.* Education and Society: A Sociology of African Education. L., 1984, p. 4–5).

⁹ *Bray M., Clark B.P., Stephens D.* Education..., p. 104.

¹⁰ *Борисенков В.П.* Народное образование..., с. 44; *Kenyatta J.* Facing Mount Kenya..., p. 101.

¹¹ *Datta A.* Education and Society..., p. 12–13.

¹² *Kenyatta J.* Facing Mount Kenya..., p. 103.

¹³ *Борисенков В.П.* Народное образование..., с. 45.

¹⁴ *Scanlon D.G.* Tradition of African Education. N.Y., 1964, p. 14.

¹⁵ *Kenyatta J.* Facing Mount Kenya..., p. 107.

¹⁶ Там же, с. 135–153.

¹⁷ *Кулик С.Ф.* Современная Кения. М., 1972, с. 85.

¹⁸ *Datta A.* Education and Society..., p. 6–8.

¹⁹ *Кулик С.Ф.* Современная Кения, с. 86.

²⁰ *Colson E.* Marriage and Family Life among the Plateau Tonga. Manchester, 1958, p. 285.

²¹ *Bray M., Clarke B.P., Stephens D.* Education..., p. 105–106.

²² *O'Hare A.* The Lantana Beadmaking Industry and Trade in Ilorin (цит. по: *Bray M., Clarke B.P., Stephens D.* Education..., p. 105).

²³ *Борисенков В.П.* Тропическая Африка: народное образование и национальная культура. — Становление и развитие национальных систем народного образования в освободившихся странах. Пятигорск, 1982, с. 40.

²⁴ *Teshome G. Wagaw.* Education in Ethiopia: Prospect and Retrospect. Ann Arbor, 1979, p. 12–21.

²⁵ См. подробнее: *Борисенков В.П.* Народное образование...; *Bray M., Clarke B.P., Stephens D.* Education...

²⁶ *Пономарев Д.К.* Просвещение в колониальной Тропической Африке. М., 1963, с. 16–17.

²⁷ Хинцен Х. Политика и практика в области грамотности. — Перспективы. Париж, 1990, № 4, с. 66.

²⁸ См. подробнее: *Horton J.A.B.* West African Countries and Peoples. L., 1968; *Black Spokesman. Selected Published Writings of Edward Wilmot Blyden.* L., 1971.

²⁹ *Enoukoha E.* The Hidden Curriculum and Beyond: A Nigerian Case Study. — *International Journal of Educational Development.* L., 1986, vol. 6, № 2, p. 104.

³⁰ *Okonkwo Ch.* Education and the African Novel: Perceptions of a Culture in Crisis. — *Journal of African Studies.* Los Angeles, 1984/85, vol. 12, № 1/3, p. 107.

³¹ *Cultural Development: Some Regional Experiences.* P., 1981, p. 43–44.

³² *Pai Obanya.* Going beyond the Educational Reform Document. — *Prospects.* P., 1989, vol. XIX, № 3, p. 336.

³³ *Moumouni A.* L'éducation en Afrique. P., 1967, p. 36.

³⁴ *Bray M., Clarke B.P., Stephens D.* Education..., p. 108.

³⁵ Эдамс М.Н. и Кулибани М. Африканская традиционная педагогика и современность. — Перспективы. Париж, 1985, № 4.

Глава XVII

ОБРЯДЫ ИНИЦИАЦИИ У НАРОДОВ МОЗАМБИКА

Обряды инициации — часть культурного, с элементами традиционных религиозных представлений, комплекса, без которого трудно представить реальную жизнь африканца. Инициации сопровождают его на протяжении всей жизни. Смысл и ритуальная сторона этих «обрядов перехода» отработаны опытом сотен поколений практически всех народов Тропической Африки. Различия в ритуальных деталях не меняют главного: последовательного вовлечения человека в то общество, к которому он принадлежит, формирование его как личности, обладающей необходимым комплексом знаний для продолжения рода и нормальной жизнедеятельности. По своей сути инициации являют собой гарантии стабильности социума, относящегося к определенному культурно-хозяйственному типу. Последствия ритуалов инициации отражаются в повседневной жизни общества и даже в политике.

Основу обрядов инициации составляет разделение общества по признакам пола и возраста. Переход человека из одной половозрастной категории в другую сопровождается определенным ритуалом или испытанием, которое дает возможность психологической адаптации и проверки способностей личности выполнять соответствующую функцию. Лица, не прошедшие инициации, остаются за рамками не только соответствующей половозрастной группы, но зачастую остаются вне сферы деятельности общества (они не имеют права иметь семью, детей, их слово не учитывается при принятии каких-либо решений, они обладают низшим социальным статусом).

Обряды инициации у народов Мозамбика мало изучены. Материалом для данного исследования послужили учебные пособия Высшего педагогического института, подготовленные местными учеными для чтения по специальности «антропология» и включающие результаты полевых исследований в различных регионах Мозамбика в 80-е годы¹.

Ритуалы инициации у девочек

В провинции Омоине воспитание подростков-девочек начинается с самого раннего детства. Основная цель обрядов — подготовка к будущему материнству и деторождению. Процесс обучения начинается уже с

двух-трех лет, когда ребенок присматривается и имитирует действия матери. Это очень важный период, так как именно в нем закладываются психологические позиции и поведенческие стереотипы будущей женщины. Взгляды и позиция матери по отношению к мужчине очень точно соотносятся с отношениями сестры с братьями, в которых можно увидеть элемент прислуживания: стирка белья, приготовление пищи и т.д. Таким образом, уже с детства закладывается программа разделения труда (мужской/женский), где женский считается вторичным. Постепенно приобретаются навыки поведения, общения с лицом противоположного пола, реакция на сделанные замечания и т.д.

До того момента, когда у девочки появляются признаки половой зрелости, она остается в рамках своей возрастной группы.

Первая менструация служит сигналом, после которого начинается переориентация девочки в психологическом и социальном плане и подготовка ее к материнству.

Первая часть ритуала включает в себя навыки соблюдения личной гигиены, стирки белья и т.д. В это время девочка не выходит на улицу, за ней присматривают мать и тетка. На пятый день готовят снадобье из соли, золы и воды, которое дают ей выпить, произнося имя *дзау* и заставляют скакать вокруг дома. На этом первая часть ритуала заканчивается.

После этого события все родственники девочки продолжают обычную жизнь. Девочка примерно еще неделю сидит дома, не встречается со взрослыми девушками.

Затем появляются женщины, которые говорят с ней и дают советы, касающиеся взаимоотношений с мужчинами. Кульминацией ритуала становится омовение в реке, переодевание в новые одежды и праздник, к которому семья готовится заранее (забивает скотину, приглашает угощение для гостей и т.п.). Все действие сопровождается танцами, предназначенными для данного момента, имеющими защитную функцию. Сам праздник предваряет ритуальное питье из смеси воды и муки во имя предков. В конце праздника один из братьев девушки преподносит ей в подарок деньги и одновременно бьет прутьями.

Говоря об обрядах инициации, связанных с появлением первой менструации у девочек, надо заметить, что они варьируют от региона к региону. Это обусловлено не только спецификой различных этнических групп, но и социокультурными условиями в регионах. Тщательность разработки и детализации ритуальной стороны инициации девочек отмечается у *ньянджа*.

По данным опроса, проведенного в деревне Массумба, *ньянджа*, живущие на восточном берегу оз. Ньяса, для перехода в категорию молодежи и ознакомления с правилами половой жизни должны пройти различные испытания и ритуалы.

Цикл ритуалов инициации для женщин называется *нколе*. В нем выделяются следующие фазы: *чипуту*, *куумбала*, *чиссамба*.

Чипуту представляет собой ряд начальных церемоний, которые дают необходимые знания подросткам в возрасте между 10 и 12 годами. Ритуал предусматривает удаление детей из родного дома примерно на 30 дней в определенное место, которое им нельзя покидать ни для встречи с родителями, ни для принятия домашней пищи.

Дом, где происходит церемония, представляет собой обычное жилище. В результате «обучения (познания)» иницианты должны надеть *нбуинду*, представляющее собой полотно ткани, обмотанное вокруг бедер для того, чтобы «защитить» свой пол. Основное содержание чипуту — моральное воспитание. Девочки получают знания по основным аспектам взаимоотношений взрослых, матери—дочери, взаимопомощи, семейным обязанностям, работе и т.д. Весь комплекс представлений, моральных правил социального поведения обозначается одним словом — *мвамбо*. На данном этапе вопрос сексуальных отношений не имеет первостепенной важности.

По истечении 30 дней поднимается невероятная суматоха, вызванная радостью возвращения в деревню. После омовения девушки смазывают свое тело маслом *мафута*, одеваются в лучшие одежды, украшают себя бусами и другими безделушками. Особенностью праздника является его коллективный характер. К другой характерной черте этого праздника нужно отнести выход *ньяу* — «соломенного чучела». Кульминацией веселья становятся шуточные «оскорбления» и всевозможные выпады *ньяо* — самого веселого человека деревни в отношении девушек.

Куумбала, возможно, представляет собой промежуточное звено. Этот ритуал совершается после появления первой менструации, когда девочка 15–16 лет (примерно) становится взрослой девушкой.

Церемония длится всего один день и является исключительно семейным событием. Участие в нем принимают самые старшие (в основном бабушки, так как для родителей существует табу, особенно для отца). Смысл ритуала заключается в том, чтобы дать девушке некоторые инструкции в период менструации, обучить правилам личной гигиены, «воздержания» или мерам предосторожности при контактах с молодыми людьми. Следует также заметить, что *куумбала* — наиболее старый ритуал, дающий знания как в чисто физиологической области сексуальных отношений, так и в духовной.

Вот некоторые табу, соблюдение которых обязательно при менструальном цикле: не обходить людей сзади; не стирать одежду отца; не сыпать соль в горшок, стоящий на огне; не есть с детьми; не садиться на циновку.

Третья церемония — *чиссамба* протекает между седьмым и восьмым месяцем первой беременности. Женщина натирает тело маслом растительного происхождения, украшает себя бусами на шее и запястьях, одевается в чистое платье, прикрывающее ноги (по крайней мере колени).

Однажды, предпочтительно в солнечный день, беременная женщина садится на чистую циновку под присмотром опытных женщин и родственников. Это день радостных песен и танцев женщин. Есть множество конкретных рекомендаций по данному ритуалу. Во время церемонии допускается присутствие мужа, будущего отца, для психологической поддержки и ритуальной защиты ребенка.

Основное содержание данной церемонии — подготовка беременной женщины к новой фазе — родам и материнству. После того как муж удаляется, у женщины требуют признания во внебрачных половых свя-

зях, сокрытие которых может повредить плоду или привести к смерти во время родов. Это своего рода моральное «лекарство», предназначенное для помощи женщине, попадающей в экстремальную ситуацию.

Есть и ряд табу, сопровождающих все церемонию, соблюдение которых обязательно: не хвалить и не отвечать на похвалу других людей; не прощаться и не возвращаться, стараться ничего не забывать (в соответствии с поверьем, что ребенок может задержаться или не родиться); не пить воду стоя; не есть остатки пищи, приготовленной накануне; избегать сексуальных отношений; после обряда чиссамба беременную всегда должна сопровождать в прогулках другая женщина или женщины. Таковы ритуалы у ньянджа.

В других районах Мозамбика инициации девочек проводятся иначе.

Так, например, в провинции Замбезия (этническая группа элонве с матрилинейным счетом родства) для девочки восьми-девяти лет мать нанимает женщину для обучения. Обычно это пожилая женщина, в обязанности которой входит весь комплекс мероприятий, связанных с ритуальной стороной, включая покупку нового платья, приглашение танцоров для ритуального танца и т.д. Согласно «контракту», родители ребенка обязаны полностью оплачивать все расходы.

Церемония охватывает семидневный курс обучения в *буше* тому, как надлежит вести себя наедине с мужчиной, как воспитывать детей, вести хозяйство и т.д. Обучение призвано научить молодую маму тому, как должно вести себя в качестве жены, матери, хозяйки дома. После семи дней девочка выходит из буша, направляется в дом своей патронессы, где совершает омовение.

В округе Келимане (этническая группа эчувабо с патрилинейным счетом родства) также наблюдается подобный ритуал, который дополняется, однако, другой важной чертой. Девушка обязательно должна выпить кровь своей первой менструации. Этот акт, по существующим представлениям, должен гарантировать способность к деторождению.

В провинции Замбезия встречается ритуал, связанный непосредственно с ранними браками. В данном случае девочку начинают готовить к браку практически с самого рождения. Для этого мать ребенка приготавливает снадобье из фрукта *эпичи*. Косточки сушеного плода поджаривают, тщательно растирают и делают смесь на основе масла или воды. Начиная с трехмесячного возраста мать регулярно смачивает влагалище дочери этим снадобьем; когда девочке исполняется три года, эта процедура заканчивается.

Затем ребенок начинает проходить «школу» через обряд инициации. Между прочим, она получает представление о сексуальных отношениях с мужчиной, о том, как доставлять ему удовольствие. С этой целью из красного дерева делается несколько моделей пениса различного размера. Модели врывают в землю, и девочка должна садиться на них. С течением времени для данной процедуры используются модели все большего размера. Когда же наступает момент использования последней модели, соответствующей размерам пениса взрослого мужчины, испытание считается выдержанным и с этого момента девочка может вступать в брак. Этот обычай приводит к тому, что можно

встретить семьи, где жена еще «ребенок», а муж уже 40–50-летний «старик».

Смысл данного обычая в том, чтобы доставить максимальное сексуальное удовольствие мужчине, так как, по традиции, женщина призвана выполнять только данную функцию, забота же по дому, приготовление пищи и другая домашняя работа ложатся исключительно на плечи свекрови. Подобные обычаи, пожалуй, нигде больше не встречаются в Африке и являются уникальным явлением.

Ритуалы инициации мальчиков

Исключительно важное значение обряды инициации имеют для яо, населяющих северные области Мозамбика. Для молодого человека яо обряды инициации играют важную роль в процессе перехода молодежи в новое качество, прежде всего знакомят их со всем необходимым в период взрослой жизни. Мальчикам дают знания, связанные с происхождением племени, клана и линиджа, представления о происхождении жизни, нормах морали и др. Объясняют все, что имеет отношение к сексуальным и семейно-брачным отношениям, в том числе физиологию полового акта, беременность и близкие к этим проблемам темы (менструальный цикл, венерические заболевания, периоды, благоприятные для сексуальных отношений, и др.). Знакомят также с системой родства, героическими преданиями племени и клана, различными обычаями и обрядами.

У яо индивид, не прошедший обряда инициации, например, не имеет права участвовать в разговорах взрослых, в похоронах, в определенных танцах, в различных ритуалах, а женщины отказываются выходить замуж за такого человека. Вообще он занимает периферийное положение в обществе. Страшным оскорблением у яо является имя Вангаумбала — «человек, не прошедший обряда инициации». До обряда мальчик носит имя Дина дхиа акала (Dina dhia akala). Смысловая нагрузка данного термина при употреблении его по отношению к человеку, прошедшему инициацию, может быть также оскорбительна.

Ритуал для мальчиков известен под названием *джандо*, являющегося, в свою очередь, частью более древнего, известного как *лупанда*.

Ритуал *джандо* готовится задолго и основательно. Глава клана — *муенхе* лично благословляет и дает разрешение на выбор места и начала действий. В свою очередь, *муенхе* должен испросить благословения у предков, чтобы церемониал прошел наилучшим образом.

Совет клана — *нгилиба* выбирает самого старого и авторитетного члена общины, который называется *наканга*. Последний обладает всей полнотой власти при совершении обрядов и опирается в своей работе на коллектив так называемых свидетелей («крестных отцов») инициантов. От опыта *наканга* зависит успех обряда и качество обучения инициантов.

Еще более важную роль в просвещении иницианта играет *нкамусси* («крестный отец»), который проводит большую часть времени со своим

подопечным. Им может быть друг семьи, дальний родственник, но никогда отец или дядя. Нкамусси может иметь нескольких «крестников», но и инициант может иметь нескольких нкамусси.

Нкамусси помогает, руководит своим «крестником» в различных ситуациях, заботится о нем днем и ночью, спит рядом с ним. После церемонии инициации между семьей иницианта и нкамусси, как правило, устанавливаются дружеские отношения.

Длительность церемонии для мальчиков от 7 до 12 лет различна — от 45 до 90 дней.

Покров тайны сопровождает действие от начала до конца. Все, что происходит внутри *массакаса* — лагеря инициантов, не должно быть известно посторонним людям. Особенно это касается женщин и лиц, не прошедших обрядов инициации. Место, где должно разворачиваться событие, должно находиться в труднодоступной зоне, не посещаемой жителями окрестных селений; предпочтение отдается месту, расположенному у реки и в лесу. Доступ в лагерь осуществляется через единственный путь с несколькими «дверями» (не менее шести), пройти которые можно, пропев определенную песню-пароль. В противном случае визитер внутрь лагеря не допускается, для чего у входа стоят «часовые». Пища доставляется в лагерь через нкамусси.

Обряд инициации заканчивается всеобщим праздником с угощением, танцами и песнопениями.

Таковы обряды посвящения, существующие у некоторых народов Мозамбика. Ценность приведенного материала в том, что он собран в наши дни исследователями-мозамбиками.

Обряды инициации часто наталкиваются на определенные трудности, связанные с современной жизнью, например занятиями в школах. Поэтому все более настойчивыми становятся требования (это относится ко многим странам Африки) сократить сроки проведения инициаций, а также связанные с ними расходы. Инициации продолжают оставаться важной частью традиционной культуры у многих африканских народов.

¹ As Cerimonias de Iniciação da Adolescência em Moçambique. Instituto Superior Pedagógico. Maputo, [s. a.].

Глава XVIII

ТРАДИЦИИ СЕМЬИ И БРАКА У НАРОДОВ ЭФИОПИИ

Среди представителей эфиопской интеллигенции еще совсем недавно не было единого подхода к вопросу об эмансипации женщин. Во время проходившей в 50-е годы дискуссии по этому вопросу одни ратовали за их полное равноправие, другие утверждали, что Бог создал женщину для служения дому, детям и мужу, хотя тут же оговаривались о своей приверженности идее равенства, которое наступит якобы только тогда, когда общество будет к этому готово¹. Тем не менее в споре победили первые, и это нашло отражение в реальных законодательных актах того времени — Конституции 1955 г. и Гражданском кодексе (ГК) 1960 г., провозгласивших равноправие всех, независимо от пола, перед законом. В частности, Конституция предоставила избирательное право каждому мужчине и каждой женщине с 21 года. В программных документах и законах, принятых после свержения монархии, также утверждалось равноправие.

Однако декларирование определенных прав и свобод граждан, как показывает исторический опыт, еще не является гарантией их реального воплощения в жизнь. Эта аксиома наглядно подтверждается опытом развития Эфиопии, где брачно-семейные отношения по-прежнему строятся на основе обычного права. Достаточно сказать, что действующий и поныне Гражданский кодекс 1960 г. был основан на положениях не только французского кодекса 1804 г., но и древнего (XIII в.) правового акта Эфиопии «Фытха Нэгэст» («Правосудие монархов»), поэтому многие его статьи неконституционны. Провозглашая равноправие полов перед законом (ст. 8/2) и наделяя одинокую женщину теми же правами, что и одинокого мужчину (с единственным различием: ей разрешено вступать в брак в 15 лет, а ему в 18 лет), Гражданский кодекс отводит замужней женщине подчиненную роль. Во-первых, если супруги расходятся во взглядах на что-либо, право принятия решений отдается мужу, так как ст. 637 объявляет его главой семьи, а жену обязывает повиноваться ему во всем, что не противоречит закону. Во-вторых, муж выбирает место проживания, а жена после замужества должна оставить свой дом и переехать к мужу. В случае необходимости защиты прав и статуса жена обязана обращаться в суд того населенного пункта, где находится дом ее мужа. В-третьих, устанавливая равные права на собственность (любая собственность, которую они заимели в период своей совместной

жизни, является их общей собственностью), закон предоставляет право на управление этой собственностью только мужу. Особо оговаривается, что жена обязана ухаживать за мужем, особенно если нет слуг (ст. 646)². Дела, касающиеся права наследования и семьи у мусульман, рассматриваются традиционным исламским судом по законам Корана и шариата.

Мало изменилась и жизнь подавляющего большинства эфиопских женщин. До настоящего времени актуальны слова, сказанные Зенебэ Уорком Тадессе на семинаре о роли женщин в современном обществе (Аддис-Абеба, 1975 г.), о том, что положение сельских женщин несколько не изменилось с XIX — начала XX в.³. Девочкам с детства внушают мысль, что они не такие, как их братья: еда, одежда, образование прежде всего даются мальчикам, особенно в бедных семьях; даже если девочка смысленнее своих братьев, то в школу посылают их, а не ее. Девочку готовят к единственной роли жены и матери, к полному подчинению мужу, так как деятельность женщины почти повсеместно ограничена домашней работой и выключена из общественной жизни.

Вот как описывает Вильям А.Шак положение женщин гураге в середине 60-х годов. Чтобы считаться хорошей женой, они должны «знать свое место»: всегда проявлять уважение к мужу, особенно при гостях и на людях, идти за мужем в нескольких шагах, вечером мыть ему ноги, а также его гостям, если те остаются ночевать. Мужчины-гураге стараются демонстрировать свое мужское превосходство и за пределами семьи, требуя, чтобы все встречающиеся на его пути женщины прятались в кусты или поворачивались к нему спиной⁴. В сельской местности, особенно в глубинке, аналогичные традиции существуют и поныне, и не только у гураге. У многих народов при встрече с посторонним мужчиной женщины должны хотя бы спрятать лицо. Общим правилом является молчание женщин в присутствии мужчин, особенно на людях. Если жена хочет общаться с другой женщиной в присутствии мужа, она должна говорить шепотом. На собрании крестьян говорят практически одни мужчины. До недавнего времени мужчина должен был представлять женщину не только в общественных делах (например, если нужно брать деньги взаймы, выступать в суде), но и в личных (до 1982 г. существовало правило, когда женщина приходила к врачу только в сопровождении мужа или с его разрешения).

Семейно-брачные отношения трансформировались очень незначительно, и в основном в городской среде. Хотя у разных народов брак называется по-разному, сопутствующие ему ритуалы и традиции имеют очень много общего. Прежде всего брак включает гражданский договор, который оглашается при свидетелях священником или старейшиной. В большинстве случаев, особенно в сельской местности, невеста не принимает участия в обсуждении и подготовке свадьбы, а часто даже не знает жениха. Средний возраст вступления в брак в деревне — 13–14 лет, в городе — несколько больше (по традиционному праву, девочка может вступить в брак в 12, а мальчик — в 14 лет). Как правило, за невесту дается выкуп (в редких случаях выкуп дается семье жениха), хотя в некоторых районах страны существует обычай, по которому те, кто не имеет средств для выкупа, могут использовать альтернативные вариан-

ты (например, отдать свою сестру брату будущей жены). Если мальчикам разрешается иметь сексуальный опыт до вступления в брак, то девочкам это категорически запрещено: в случае потери девственности до свадьбы после свадебной церемонии невесту отсылают обратно к родителям, что имеет губительные последствия для нее и ее семьи.

До настоящего времени в Эфиопии существуют три формы брака — церковный, освященный у христиан церковью, а у мусульман кадием, гражданский и традиционный.

При церковном браке — *курбане* происходит венчание в церкви. Эта форма брака считается наиболее прочной. Связь между вступившими в религиозный брак не прерывается со смертью одного из супругов, и вдова или вдовец могут вновь вступить в церковный брак, только получив от церкви специальное освобождение от данного обета. Особенно сурово церковь наказывает за вступление во второй брак священников: они теряют возможность совершать богослужение. В связи с этим при разводе жена священника обязана заплатить штраф для компенсации (единственный случай, когда женщина или ее семья вносят какую-либо плату мужу)⁵.

В настоящее время, несмотря на то что эфиопы очень религиозны, эта форма брака встречается довольно редко и обязательна только для лиц духовного звания. Среди обычных граждан ее чаще использует младшее поколение, а старшие обращаются к ней, как правило, уже достигнув престарелого возраста и прожив вместе продолжительное время в гражданском браке с уверенностью, что никогда не разведутся. У тигре существует такая форма церковного брака, как *кал уидан* — первый брак с девственницей; особенность его состоит в том, что после освящения брака в церкви обязательно заключается брачный договор⁶. Отказ от заключения церковного брака, по-видимому, связан с тем, что брак у эфиопов не отличается прочностью. По данным Е.Панхерст, которая опросила 80 семейств в одной из деревень Северного Шоа, некоторые мужчины — главы семейств имели до 12 браков, продолжительность браков варьировалась от 8 дней до 50 лет, половина браков длилась менее пяти лет⁷.

Гражданский брак — *серат*, или *самария* (*семанийя* — у амхара, что означает «союз равных»), принят у подавляющего большинства эфиопских христиан. Если девочка еще очень молода, ему предшествует обручение: в присутствии не менее пяти свидетелей делается объявление об условиях брачного соглашения и произносится принятая формула обручения, после чего невеста возвращается в родительский дом, где живет до достижения половой зрелости, когда и совершается брак. Решение о браке может быть неофициальным и затем расторгнуто. Официальным считается тот брак, который происходит при свидетелях, с подписанием брачного договора в двух экземплярах (для каждой из сторон). Впрочем, подписание договора может иметь место как во время свадьбы, так и после нее. Свадьба продолжается в течение трех дней и проходит в доме отца невесты, но жених забирает свою жену к себе в дом после первой ночи⁸. У мусульман аналогичный брак, с заключением договора, называется *ника*.

Наибольшей обрядностью отличается брак, когда невеста выходит замуж впервые (хотя для разведенного мужчины он может быть повторным), — *серг* у амхара, *паре булача* у волайта и др. Свадьба проходит под руководством родителей или родственников. Невесту о свадьбе даже не оповещают, и только во время церемонии она узнает своего мужа. Иногда браку предшествует помолвка, длящаяся от нескольких месяцев до нескольких лет, во время которой жених обычно преподносит невесте подарки: платье, шаль, шарф, пояс, зеркало, бусы, кольца и т.д. Ритуал свадьбы включает большое застолье и танцы, которые длятся несколько дней и проходят по очереди в обеих семьях — сначала в семье невесты, затем жениха (причем затраты должны быть равны), преподнесение подарков, заключение устного или письменного брачного договора, демонстрацию потери невестой невинности, переезд невесты в дом матери жениха, которая дает невестке новое имя. По закону жена может взять имя семьи мужа при желании, но не обязана этого делать (ст. 40 ГК)⁹.

Общая особенность гражданских форм брака — составление супругами брачного договора, обычно письменного. Такой договор заключается в присутствии свидетелей, обычно лиц старшего возраста, но не родственников. Каждая из сторон объявляет своего поручителя (семейного арбитра), который должен хранить одну копию брачного договора. Если в дальнейшем происходят какие-либо размолвки между супругами, обязанностью поручителя является попытка урегулировать их взаимоотношения. В некоторых районах Эфиопии брачный договор не оформляется письменно, а оглашается устно при свидетелях.

Традиционный брак — *демоц* считается до настоящего времени законным (по Гражданскому кодексу — непостоянным) браком, но не одобряется церковью. Такой брак заключается на определенный период времени с ежемесячной фиксированной оплатой женщине (наличными деньгами или зерном) и автоматически прекращается в любое время по воле одной из двух сторон. Никаких обязательств по содержанию или общей собственности в таком браке не существует. Если отцовство установлено, отец обязан содержать своих детей, рожденных в таком браке, но их мать не имеет никаких прав на имущество, накопленное после заключения союза (даже в случае смерти «мужа»), кроме требования задержанной платы. Тем не менее суд иногда делает исключение из этого правила: если женщина при вступлении в такой союз была девственницей, она получает права на все денежные накопления, как и законные жены¹⁰. У тигре условия аналогичной формы брака — *гэрдэнна* несколько иные: муж платит жене определенную сумму на еду и одежду раз в год, при этом он может отослать жену к ее родным в любое время, а она имеет право его покинуть лишь после окончания оговоренного срока¹¹. Часто такой брак заключается на непродолжительный срок и является временным, но нередко становится постоянным, и вопрос об оплате встает лишь при разводе. Такая форма брака более распространена в городах среди торговцев и военных, вынужденных жить вдалеке от дома.

К традиционным формам брака у амхара можно отнести *к'от'ассир* и *г'ильф*. Особенностью брака *к'от'ассир* является то, что мальчик (иногда

да мужчина) приходит жить в семью девочки, которая со временем должна стать его женой. Такой брак обычно заключается по договоренности между семьями, особенно часто там, где не хватает мужской рабочей силы. *Тильф*, или похищение невесты, представляет собой различные формы несанкционированного брака. Он может быть обдуман заранее или произойти неожиданно, при участии или без родителей и/или невесты. В случае настоящего похищения жених с друзьями обычно хватает девушку по дороге за водой, в школу или на рынок, а она оказывает сопротивление. Нередко похищение является прелюдией к переговорам двух сторон и заключению официальных браков — *семаний*, или *серг*. Однако чаще «похищение» используется для совершения брака без больших затрат, т.е. невеста берется в дом жениха без особых торжеств, поэтому *семаний* без торжеств часто называют *тильф*¹². Аналогичные формы брака у волайта называются по-разному: *лаба* — добровольный побег девушки к своему избраннику, который после пышной свадьбы просит у ее родителей прощения и получает их согласие на брак за символический выкуп (одного быка, горшок меда и т.д.); *даффа* — похищение невесты, требующее приношения жертвы (обычно убитого на охоте животного)¹³.

Интересен тот факт, что у эфиопских христиан церковь играет в брачном союзе очень незначительную роль: она участвует при заключении церковного брака, отвечает за выполнение правила о незаключении брака между родственниками до седьмого колена, ведет пропаганду против полигамии. Влияя на повседневную жизнь населения, участвуя в таких важных событиях в жизни человека, как рождение и смерть, церковь почти совсем не участвует в брачных церемониях, не осуществляет церковной регистрации брака (правда, официальная регистрация брака в государственных органах до настоящего времени также встречается редко, в основном в городах). Даже когда приглашают священника присутствовать при подписании брачного договора, к нему обращаются прежде всего как к писарю для написания договора в двух экземплярах, а не как к священнику. Естественным объяснением может служить неустойчивость браков, что противоречит установкам церкви.

В последние годы наметилась тенденция к сокращению числа таких браков, как *серг*, особенно в сельской местности, и увеличению числа браков типа *семаний*, что прежде всего объясняется необходимостью снижения свадебных расходов, вызванной обнищанием населения в результате государственной политики (в первую очередь земельной реформы), направленной на уменьшение расслоения общества. В этой связи часто прибегают и к браку *тильф*, обычно происходящему в виде сговора невесты с женихом и побега, а не похищения. Продолжает существовать и детский брак — *к'от'ассир*, хотя официально он был запрещен, и на родителей, нарушивших этот запрет, налагается большой штраф. Современная городская молодежь все чаще заключает брак без предварительного обручения, направляясь прямо в муниципалитет для оформления брака, и заимствует брачные церемонии у европейцев.

Среди эфиопов-христиан распространены моногамные формы брака, однако иногда встречается и полигамия, открытая или тайная. Обычно

жены даже не знают друг о друге: одна живет в городе, другая — в деревне, но бывают случаи, когда они живут вместе по соглашению, так как первая жена оказалась бесплодной. Даже состоя в моногамном браке, мужчина вынужден поддерживать тесные отношения со своей бывшей женой, потому что имущество, прежде всего земля, и дети являются общими и продолжают связывать их и в дальнейшем.

Для мусульманских семей характерна открытая полигамия. Наличие нескольких жен имеет прежде всего хозяйственное значение: обеспечивает высокую рождаемость (что очень ценится, так как сыновья рассматриваются как будущие работники, а дочери приносят выкуп), бесплатный женский труд в доме и на сельскохозяйственных работах. Кроме того, возрастные различия жен позволяют им исполнять разные функции.

Еще совсем недавно у оромо встречалась и такая форма брака, как полиандрия, при которой жена выполняла супружеские обязанности и по отношению к родственникам мужа. При заключении брака отец жениха избирал друга — *аланжи* — для будущей жены сына. Аланжи не только возглавлял свадебную процессию, но и посещал женщину на правах второго мужа, в то время как ее собственный муж становился аланжи в доме друзей. Через некоторое время жене позволялось самой избрать себе друга, обладавшего правом беспрепятственного входа в ее дом, но запрещалось иметь одновременно нескольких друзей. Эта форма брака также имела экономические причины: «друг» вносил плату мужу — скот и одежду, обеспечивая себе права на женщину, которая в его семье имела статус со-жены¹⁴.

У волайта, например, встречается такая форма брака, как *лата*, когда вдову должен взять в жены старший сын ее умершего мужа или передать ее кому-нибудь из родственников-мужчин¹⁵.

При императорском режиме полигамия была запрещена законом, и государство вело против нее кампанию, так как она несовместима с христианством, являвшимся в тот период официальной государственной религией. После свержения монархии изменение статуса ислама, занявшего место наравне с христианством, способствовало тому, что в окончательном варианте Конституции 1987 г. под влиянием мусульман фраза о запрете полигамии, имевшаяся в его проекте, была опущена.

Традиционно невесту выбирают в населенных пунктах, расположенных по соседству, а не на большом расстоянии. Для мужчины, однако, выгоднее взять жену издалека: находясь вдали от родного дома, она попадает в большую зависимость от мужа. Так, убегая из дома мужа в случае ссоры, жена ищет прибежище у его родственников, которые живут ближе, чем ее родные, и только в случае более серьезного конфликта обычно возвращается в родительский дом (до тех пор пока ссора не закончится и жена не вернется или в дом не придет новая жена, за мужчиной ухаживает сестра или мать). Хотя существующий запрет на брак между родными до седьмого колена не позволяет искать жену вблизи от дома, после земельной реформы такой брак стал нередким, так как даже между жителями соседних деревень он затруднен, если оба супруга имеют право на землю.

Для большинства народов Эфиопии характерна вирилокальная форма семьи, когда жена живет в доме мужа. Однако в некоторых случаях молодая семья постоянно или какое-то время, чаще в первые годы супружества, живет в доме жены (например, брак *к'от'ассир*). По данным Е.Панхерст, в районе Менц (Северное Шоа), где она проводила полевые исследования в конце 80-х годов, 32% семей имели такой период в своем браке¹⁶. Причины этого кроются в благосостоянии родных жены или их потребности в мужской рабочей силе. В первом случае женщина, как правило, получает большую власть в семье, во втором — она находится в еще более тяжелом положении, чем другие, так как ей некуда бежать, если родители заинтересованы в труде ее мужа. От благосостояния родных во многом зависит, смогут ли молодые приступить к созданию своего собственного хозяйства и строительству жилья. Однако в последние десятилетия на их пути встали дополнительные трудности, связанные с государственной политикой регламентации трудовой деятельности, распределения земли и строительства жилья, усугубляемые хронической нехваткой земли, сезонной миграцией в поисках работы, истощением скота, ростом населения, коррупцией. В результате большинство молодых семей долго не могут получить землю и создать свое собственное хозяйство.

До настоящего времени в семейной жизни нагрузка на женщину с учетом домашних обязанностей намного больше, чем на мужчин. В связи с этим в сельской местности девочек очень рано приучают к труду: в пять-шесть лет они уже караулят скот, к 11 годам активно участвуют в ведении домашнего хозяйства, позднее их приобщают и к сельскохозяйственным работам — севу, прополке, сбору урожая и т.д. (иногда это случается вскоре после замужества, особенно если они рано вышли замуж). Чем лучше репутация девушки (касающаяся ее хозяйственных способностей), тем больше вероятность раньше и выгоднее выйти замуж, иногда даже за человека выше ее по социальному статусу.

Повсеместно приготовлением пищи, уходом за ребенком и скотом, уборкой и стиркой, обеспечением семьи водой и дровами занимаются только женщины. Другие домашние обязанности вместе с женщинами могут разделять и мужчины (например, участвовать в покупке для семьи продуктов и одежды). Работа с навозом также считается чисто женской. Собирают и сушат его женщины и девочки, иногда им помогают мальчики, но мужчины практически никогда. В районах, где дома строятся мужчинами из камня, женщины мажут стены и пол навозом или смесью глины и золы. Из навоза они делают внутренние стены жилища, скамьи и место для очага, изготавливают (иногда с добавлением соломы) многие предметы домашнего обихода — сосуды для хранения шерсти и зерна и др., готовят «лепешки» (30 см в диаметре и 2 см толщиной), которые во многих районах страны используют как топливо, особенно в бедных семьях¹⁷.

Наиболее тяжелая домашняя работа — обмолот зерна, на который уходит не менее часа дважды в неделю, также считается чисто женской. Как писала Розита Фобс, наблюдавшая жизнь амхара в начале XX в., «мужчину, находившегося даже на грани голодания, ничто не могло за-

ставить молоть зерно... в то время как женщина не убьет даже маленькой птички или зверюшки для приготовления пищи»¹⁸. В сельской местности процедура обмолота зерна и выпечки хлеба практически не изменилась с прошлого века: мельницы, все более часто используемые для обмолота ячменя, для бедняков недоступны, а другие виды зерна, бобы, чечевицу, специи традиционно мелют только руками. Англичанин Паркинс, посетивший Тигре в середине XIX в., оставил нам подробное описание этого процесса, актуальное и поныне. Эфиопки размалывают зерно в муку между двумя камнями: на большой камень, выдолбленный в виде чаши и положенный на пол, кладут зерно, а другой круглый камень меньшего размера держат в руке, и им перетирают зерно, периодически пропуская его через решето и более крупные частицы вновь перетирая. Из полученной таким образом крупной муки приготавливают густое тесто, затем делят его на маленькие шарики, делают из них ладонями лепешки и приклеивают их к глиняному кувшину, наполненному горячим древесным углем и раскаленному докрасна, где они и пекутся до готовности¹⁹.

Не претерпело каких-либо серьезных изменений и другое женское занятие — прядение из хлопка или шерсти. До настоящего времени оно осуществляется по очень примитивной технологии: выбирание мусора; вычесывание; битье с целью распушения, для чего используется *деган*, состоящий из двух частей, похожих на лук и стрелу и сделанных из дерева и кишок; прядение с помощью веретена, состоящего из палки с круглым деревянным набалдашником и металлическим крюком (правой рукой женщина упирает веретено в бедро и вертит его, а левой рукой одновременно держит расчесанную шерсть).

Данная картина мало чем отличается от той, которую увидел в середине прошлого века в Шоа английский врач Чарльз Джонстон. Положив на землю плоские камни с гладкой верхней поверхностью и встав на колени, женщины с помощью железного прута (около 30 см длины и 18 см толщины по середине и суживающегося к концам) раскатывали небольшое количество очищенного от коробочек хлопка; затем клали его на чистую бычью шкуру, расстеленную на полу или земле, и, стоя на коленях и держа в левой руке *дуггар* (широкую дугу, концы которой соединены крепкой струной), начинали непрерывно извлекать из него резкие звенящие звуки. От вибрации струны наиболее легкие волоски хлопка поднимались вверх, в то время как более тяжелые опускались вниз. Верхний, провеянный хлопок снимали и помещали в широкую корзину, а затем приступали к новой порции хлопка. В частности, Джонстон отмечал, что похожий на *дуггар* инструмент использовался и в Англии для очистки шерсти и меха. Очищенный хлопок затем вынимали из корзины и обматывали им железный прут, после изъятия которого оставались скрученные пучки. Шесть-семь таких пучков связывали вместе и помещали в чистый кожаный мешок, где они хранились до прядения. Во время прядения хлопок держали в одной руке и постепенно вытягивали все дальше, а другой рукой, в которой была короткая, тонкая тростниковая палочка, снабженная наконечником из кости или рога, тянули в противоположную сторону и вытягивали длинную нитку²⁰.

До наших дней на эту очень трудоемкую работу обычно уходит до 15 дней в месяц по 6 часов в день. В святые дни (в месяц насчитывается от шести до 13 таких дней), в субботу и воскресенье существует запрет на занятие прядением. Женщины также сматывают шерсть или хлопок в мотки и катушки, но ткачеством занимаются мужчины. Мотки могут продаваться на рынке обоими супругами, но кто бы их ни продавал, доход от продажи принадлежит женщине, в то время как доход от сотканного изделия достается мужчине, поэтому женщины часто спешат продать именно мотки.

У некоторых народов (афар, гуджи) строительство жилья также считается женским делом.

В сельскохозяйственном производстве трудовые обязанности мужчин — пахать и сеять. У женщин они намного разнообразнее: отмерять семена для посева и ссыпать их в мешок, носить воду на поле мужчинам и рабочему скоту, пропалывать вместе с мужчинами бобовые культуры для корма скоту, помогать в сборе бобовых, гороха, чечевицы (однако только мужчины собирают ячмень и пшеницу) и управлении скотом при перевозке урожая домой, заниматься переработкой зерна (очисткой, сушкой, обмолотом, приготовлением пищи). Выращиванием овощей занимаются и женщины и мужчины, однако последний только готовит землю к посадке, все остальное делает женщина. Скотом также занимаются и те и другие, но здесь существует четкое разделение труда: женщина выполняет наиболее грязную часть работы. В наиболее трудном положении находятся одинокие женщины: они вынуждены оплачивать труд приглашенных для обработки поля мужчин, а также выпас своего скота в общественном стаде (или отдавать его на содержание родственникам).

Несмотря на то что все населяющие Эфиопию этнические группы имеют аналогичную патриархальную структуру семьи, где основными критериями разделения труда являются пол и возраст, им присущи и некоторые различия, причем обусловленные не принадлежностью к определенной этнической общности, а скорее территориальным фактором. Так, проживающие в провинции Шоа оромо имеют много общего со своими соседями амхара и отличаются от оромо-арусси. У арусси женщины вносят значительно больший вклад в домашние и сельскохозяйственные работы, чем мужчины, а у амхара и оромо — меньший и по количеству часов и по физической нагрузке.

Хотя причины такого различия полностью не выяснены, предположительно их связывают с более поздним переходом оромо-арусси от скотоводства к земледелию, в связи с чем мужчина, утратив ряд привычных ему функций, не приобрел новые. Женщины-арусси вовлечены в большинство видов сельскохозяйственной деятельности, за исключением пахоты (некоторые и пахут хорошо), — делают гряды для посева, полют, собирают урожай, молотят зерно с помощью крупного рогатого скота, провеивают мякину, на своих спинах переносят урожай к молотилке, а затем к зернохранилищу. Кроме того, они обязаны выполнять всю работу по дому, доить и кормить скот, ухаживать за садом (если он есть), торговать зерном, приготовленными дома напитками, овощами и

фруктами, покупать или обменивать другие вещи, необходимые семье, и т.д. При этом женщины практически бесправны и не могут ни распоряжаться по своему усмотрению плодами своего труда, ни принимать решение. Таким образом, женщины имеют больше рабочих дней и меньше свободного времени. По подсчетам Ханны Кебеде, свободное время составляет у них 20% от полезного рабочего времени, а у мужчин — 30–35%²¹.

Для получения дополнительных средств на покрытие расходов на семью и личные нужды женщины повсеместно вынуждены заниматься, кроме своих основных обязанностей, изготовлением спиртных напитков, плетением корзин, выращиванием овощей и т.д. Результаты своего труда, а также масло, яйца, цыплят женщины продают на рынке, куда ходят два-три раза в неделю (в то время как муж ходит на рынок не чаще одного раза для торговли скотом или большим количеством зерна). Доход от продажи считается женским, но он идет полностью на нужды семьи, а не на нее лично. Так, из 244 опрошенных женщин моложе 30 лет на себя тратили деньги 39 человек, из 145 женщин 31–40 лет — восемь, из 75 старше 40 — всего лишь двое²².

Тяжелое положение эфиопских женщин обусловлено не только непомерными трудовыми нагрузками, но и сохраняющейся высокой фертильностью, что негативно сказывается на ее физическом и психическом здоровье. Ранние браки приводят к тому, что 70% женщин к 20 годам вступают в брак и в среднем рожают уже дважды. Причем, наблюдается явная дифференциация в показателе числа детей в зависимости от места жительства и рода деятельности женщины. Так, в середине 80-х годов у жительниц Аддис-Абебы и работниц государственных сельхозферм этот показатель был равен 2, у фабричных работниц он равнялся одному, а у крестьянок — 4²³. В Аддис-Абебе экономически активные женщины в среднем имели по 2,2 ребенка, а домохозяйки — 5,8²⁴.

Столь высокая рождаемость в первую очередь вызвана отсутствием знаний о возможности планировать семью. Подавляющее большинство эфиопских женщин даже не представляют себе, что кто-то, кроме Бога, может решить, сколько у них будет детей. В то же время для ограничения рождаемости используются такие «народные» средства, как продолжительное (до трех и более лет) кормление детей грудью, что, в свою очередь, негативно сказывается на здоровье женщины. Хотя прерывание беременности считается незаконным, к нему также нередко прибегают, используя «народные» механические и лекарственные средства.

Заинтересованность эфиопов в высокой рождаемости обусловлена не столько их религиозностью, сколько экономическими причинами — стремлением иметь как можно больше рабочих рук, что при очень высокой детской смертности требует постоянного детопроизводства. В связи с этим бесплодие, в котором традиционно обвиняют женщину (хотя известно, что оно может случиться и по вине мужчины), является трагедией для семьи, и женщины обычно очень волнуются по этому поводу, тратя немалые деньги на священников и предсказателей. Несчастьем считается и рождение двойни, так как их выживание менее вероятно из-за отсутствия у матери достаточного количества молока.

Рождение ребенка почти всегда является радостью для семьи, поэтому обычно принимается большое количество различных мер для предотвращения несчастья. По традиции у амхара беременные женщины скрывают свое состояние, о нем принято говорить только намеками: «Не делай тяжелой работы», «Берегись солнца» и т.д. Женщина сразу же после родов прячется за специальную перегородку, сделанную мужем из ароматических растений (в прошлом — дикого оливкового дерева, в настоящее время — листьев и ветвей эвкалипта). Во время оздоровительного периода для отвода несчастья от матери и ребенка продлевается целый комплекс мероприятий: дважды в день сжигается ладан, отец заботливо хоронит плаценту новорожденного (мальчика — внутри дома, девочки — вне дома), мать охраняет ребенка от чихов-либо взглядов и солнца, на кровать кладут металлический нож, а на шею матери надевают металлическую цепь, во время и после родов отец стоит на часах с копьем в руке. Защиту служат и молитвы, почти всегда обращенные к деве Марии²⁵.

Роды происходят обычно в доме. Только в Аддис-Абебе более половины из них проходят в больнице, в сельской местности такие случаи просто единичны, там при родах помогают повивальные бабки, соседки или родственницы. У некоторых народов (например, амхара) существует традиция *арас* — оздоровительный период для роженицы, во время которого за ней ухаживает мать, а работу по дому делают бабушка или другие родственницы. Обычно этот период продолжается 10–12 дней, но иногда длится и до 80 дней.

Неравенство мужчин и женщин проявляется с первых минут их рождения. Так, у амхара, чтобы возвестить всем о рождении мальчика, отец стреляет из ружья семь раз или мать громко кричит об этом пять раз, при рождении девочки делаются три выстрела и три крика²⁶. Не только роженицу с ребенком, но и людей, находящихся рядом с ними, церковь считает «нечистыми» и требует их ритуального очищения святой водой, что обычно осуществляется священником в доме роженицы на 12-й день. Крещение мальчиков происходит на 40-й день, девочек — на 80-й и сопровождается настоящим праздником: родственников, друзей и соседей приглашают сначала в церковь, затем на домашний пир, а они приносят подарки — деньги, одежду или бусы. Имя, полученное ребенком при крещении, хранится в тайне и используется очень редко, так как считается, что злые люди могут причинить человеку зло, используя его христианское имя.

С дохристианских времен у народов Эфиопии существует традиция обрезания как мальчиков, так и девочек. У мальчиков это происходит на 8-й или любой последующий четный день, у девочек — на 7-й или в любой последующий нечетный день. Хотя данный обряд не воспринимается как инициация, так как совершается в очень раннем возрасте, ему присущи некоторый символизм и церемониальность. В назначенный день готовится соответствующая еда и для совершения операции в дом приглашается специальная женщина, за что ей дают еду (обычно инжир с острым соусом) и/или немного денег. Социальный статус таких женщин очень низок, поэтому их мало. Держит ребенка во время обрезания

обычно близкая подруга матери, а сама мать закрывает уши и отворачивается, так как операция не только причиняет боль ребенку, но очень опасна и нередко приводит к осложнениям. Тем не менее матери по-прежнему верят, что она необходима, и проводящиеся периодически кампании по разъяснению ее вредности оказываются малоэффективными. Отец или другой мужчина стоит у входа в хижину с каким-нибудь металлическим оружием (например, кинжалом) в руке²⁷.

Несмотря на большое количество детей в эфиопских семьях, для Эфиопии характерны непрочность браков и большое количество разводов, что объясняется западными исследователями по-разному. Ева Полуха, например, считает, что они вызваны господством эфиопских женщин в семье, их экономической независимостью и традиционным уважением ряда их прав, в том числе на уход из семьи²⁸. Совсем противоположное мнение высказывает Е.Панхерст, которая видит основные причины разводов в экономических факторах — нищете и голоде, обуславливающих неудовлетворенность жизнью и напряженность в семейных отношениях. Хотя она и признает, что развод используется женщинами как выражение их независимости, возможность уйти от неудовлетворяющих ее отношений и искать лучшие²⁹.

Действительно, если заключение брака, когда жених и невеста даже не знают друг друга, обычно совершается по экономическим соображениям, без учета эмоционального фактора, то развод обуславливается более сложными как экономическими, так и эмоциональными причинами. Для мужчин поводом служат нарушение женой супружеской верности, ее бесплодие, плохое содержание дома, неповиновение мужу и подрыв его авторитета. При этом отсутствию наследника придается особое значение. В Гражданском кодексе, в частности, предусмотрено, что мужчина может развестись с женой или привести в дом другую женщину, если его жена не может родить ему сына. Женщины обычно называют более разнообразные причины — побои и грубое обращение мужа, особенно после выпивки в субботу (такая реальность отразилась в эфиопской пословице «Женщина и обезьяна нуждаются в палке»), нарушение им супружеской верности и растрату денег, чрезмерную трудовую нагрузку (в том числе уход за крупным рогатым скотом), плохие отношения со свекровью, ограничение возможности какой-либо деятельности и передвижения, частые половые сношения, приводящие к нежелательным беременностям, тоску по родным (особенно при первом замужестве), большую разницу в возрасте. Поэтому в большинстве случаев инициаторами развода бывают женщины.

В то же время, как правило, и мужчины и женщины вскоре заключают повторный брак. Причины этого — неустойчивое и ненадежное положение одиночки, особенно мужчины, из-за четкого разделения труда в семье. Мужчина без женщины подвергается общественному порицанию и даже насмешкам за то, что должен сам о себе заботиться, а женщина без мужской защиты и помощи социально и экономически уязвима, особенно при отсутствии в хозяйстве взрослого сына. В связи с этим повторный брак для женщин является правилом, только вдовы далеко не всегда выходят замуж повторно.

Отсутствие мужа в доме является нежелательным, так как приводит не только к чрезмерной физической нагрузке, но и к падению социального статуса (наиболее высок он у женщин, имеющих независимый доход и находящихся в стабильном браке).

В деревне одиноким считается тот, кто живет один и/или является главой семьи, что нередко происходит, когда муж, мигрируя в город в поисках работы, не возвращается и жена вынуждена возглавить семью (особенно подобная ситуация характерна для северных и юго-западных районов страны).

Одиноких женщин можно разделить на две группы. Большинство составляют вдовы и разведенные в период между двумя браками, меньшинство — разочарованные и не желающие вступать в повторный брак. Как правило, первые живут с родными, реже, если позволяет экономическое положение, одни. Вторые, имея незначительные средства к существованию, обычно в поисках заработка покидают родные места и мигрируют в город, где работают в барах, отелях, ресторанах, иногда водоношами, занимаются мелкой торговлей, в частности изготовлением и продажей алкогольных напитков.

В крестьянской среде узы семьи традиционно были более прочны, чем среди жителей городов и лиц наемного труда. В последние годы наметилась тенденция к сокращению числа разводов, что опять же вызвано экономическими факторами, прежде всего распределением земли после земельной реформы, в соответствии с которой при долевом участии на владение землей женщине при разводе трудно получить землю.

В прошлом большинство разводов совершалось по решению совета старейшин прямо на местах. Существовала процедура, когда государственные суды отсылали дела о разводах старейшинам, а те, в свою очередь, представляли им готовые решения. После свержения монархии их место заняло руководство крестьянских ассоциаций. Особые привилегии законодательство дает мусульманам, передавая решение семейных дел, в том числе о разводе, особым мусульманским судам, созданным с разрешения императора в 1942 г. и действующим на основе шариата.

По сложившейся традиции после заключения брака имущество каждого из супругов считается раздельным, т.е. муж или жена не имеют прав на имущество своего партнера. В случае развода, независимо от его мотивов, собственность, принадлежащая каждому из супругов до брака, возвращается полностью тому, кому она принадлежала, а утрата такой собственности является утратой соответствующего супруга; приданое (если невеста давала его при вступлении в брак) возвращается жене, любая прибыль, полученная во время брака, делится поровну между супругами³⁰. Однако согласно Гражданскому кодексу (ст. 691) в случае развода раздел общей собственности зависит от вины супругов (неверность, уход из дома и др.) и тот, кто виновен, может потерять всю свою долю общей и одну треть личной собственности.

Несмотря на кажущееся равноправие во владении собственностью во время брака, муж и жена отнюдь не являются равноправными собственниками, так как жена не может распоряжаться по своему усмотре-

нию, не посоветовавшись с мужем, не только имуществом, но и получаемым от дополнительной деятельности личным доходом. В противном случае происходит семейный конфликт.

В случае смерти одного из супругов кодекс устанавливает равное право на наследство (ст. 837). Однако супруги имеют право на него только при наличии завещания. Если оно отсутствует, их прямыми наследниками являются дети, а затем родители (ст. 842, 843). Такая же традиция существует и в отношении земли: если во время брака один из супругов унаследовал или получил в дар землю от своей семьи, другой супруг может лишь пользоваться ею в течение жизни, а после смерти земля возвращается к семье, которой принадлежала ранее. Жене, только благодаря детям унаследовавшей землю мужа, разрешалось пользоваться ею, но не распоряжаться или передавать своим родственникам.

Женщины подвергаются определенной дискриминации и в отношении опеки над детьми. В соответствии с Гражданским кодексом во время брака родители обязаны вместе воспитывать своих несовершеннолетних детей, но, если отец может проявить свою власть, мать должна в случае спора обратиться к семейному арбитру. Отец не только передает родовое имя детям, т.е. фамилию, но и выбирает им первое имя, а также определяет их местожительство. При разводе или раздельном проживании родителей опека над детьми назначается семейным арбитром. Детей до 4 (иногда 7) лет оставляют с матерью, если она способна заниматься воспитанием ребенка, а отец обязан оплачивать его содержание. По достижении ребенком соответствующего возраста отец получает право на опеку над ним и детей обычно делят: дочерей оставляют матери, сыновей отдают отцу. Однако потребности отца учитываются в первую очередь, и при желании он может забрать и сыновей и дочерей в качестве «рабочей силы» (особенно для помощи по уходу за скотом). Если отец не забирает ребенка и тот остается с матерью, отец оплачивает содержание девочки до ее вступления в брак, мальчика — до достижения им совершеннолетия.

Тяжелые условия жизни нередко вынуждают сельских жителей переезжать из родной деревни в город в поисках лучшей жизни. Иногда они мигрируют всей семьей, но чаще — поодиночке. Среди женщин это прежде всего разведенные, которые составляли в середине 80-х годов в маленьких городах 60%, в крупных — 40, а в Аддис-Абебе — 73% от общего числа проживавших там женщин³¹. Главной сферой приложения женского труда в городе остается неформальный сектор экономики, сфера услуг: уборка улиц, строительные работы, сбор и продажа дров, приготовление алкогольных напитков (*телла*, *тадж*) и т.д. Отсутствие кормильца и необходимость самим зарабатывать на жизнь, сложности трудоустройства, отсутствие необходимых средств для существования и другие факторы нередко приводят к проституции. Насколько тяжела жизнь женщин в городе, хорошо видно на примере носильщиц дров, одного из самых распространенных видов деятельности женщин, мигрировавших в Аддис-Абебу из сельской местности в поисках работы. По оценкам, в столице им занимаются свыше 6 тыс. женщин, в основном молодых (более 40% из них моложе 20 лет) и одиноких (около половины

не имеют мужа, еще 15% являются главой семьи в связи с тем, что муж болен или живет отдельно). Их тяжелый труд — ежедневный 30-километровый путь с весом в 30 кг — считается нелегальным или полулегальным, в связи с чем их ловят лесники, крестьяне, просто воры, отбирающие у них дрова, что вынуждает многих работать ночью или ранним утром, а это еще пагубнее отражается на их здоровье³².

Положение женщин, занятых в современном секторе экономики, значительно лучше, так как их интересы защищает трудовое законодательство: им предоставляется ежегодный оплачиваемый отпуск, отпуск по болезни и беременности (в том числе дородовой и послеродовой дополнительный отпуск по справке врача)³³. Однако число женщин в этом секторе остается очень незначительным (в основном они работают на текстильных фабриках, занимаясь неквалифицированным низкооплачиваемым трудом). Прежде всего это вызвано тем, что до недавнего времени работа женщин вне дома воспринималась обществом негативно. Только в последнее время отношение родных к работающей женщине стало меняться, так как получаемый ею дополнительный доход является важным вкладом в семейный бюджет. Так, при опросе, который проходил в середине 80-х годов среди родных работниц текстильной фабрики, 35 мужей из 37 и 25 родителей из 30 сказали, что одобряют работу своих жен и дочерей³⁴. Другая причина — ограничение доступа женщин к профессиональному обучению и, как следствие, отсутствие у них необходимой квалификации.

Формально дискриминации женщин в отношении занятости не существует: в соответствии с Законом о труде им предоставлены равные с мужчинами права. В действительности же на их пути при устройстве на работу встречается намного больше трудностей — им обычно предоставляют низкооплачиваемую работу, за выполнение одинаковой с мужчиной работы платят меньше и т.д.

Вовлечение женщин в сферу производства в значительной степени способствует их социализации. В семьях, где жена работает по найму, с ее мнением считаются. Так, при опросе работниц одной из прядильных фабрик выяснилось, что в 27% семей решение принимает только она, а в 73% — совместно с мужем. На вопрос, замечают ли они превосходство своего мужа, 31% ответил положительно и 69% — отрицательно³⁵.

В сельской местности социализации женщин содействовало создание укрупненных деревень («виллиджизация»), привнесшее в их образ жизни значительно больше изменений, чем у мужчин, благодаря появившейся возможности частого общения. Особенно выиграли семьи, где главой является женщина, так как во многих отношениях прожить в деревне рядом с соседями, готовыми всегда прийти на помощь, значительно легче, чем одним, изолированно. В то же время усиление общественных контактов в какой-то степени содействует социальной напряженности, а иногда даже развалу семьи, предоставляя больше возможностей для неверности и огласки среди окружающих.

Эмансипации и социализации женщин Эфиопии наряду с объективными в некоторой степени содействует и субъективный фактор — деятельность женских организаций: при монархическом режиме этими во-

просами занималась Ассоциация содействия благосостоянию эфиопских женщин, после — Ассоциация революционных женщин Эфиопии (АРЖЭ). Деятельность первой была ограничена пределами столицы, вторая имела свои ячейки по всей стране, но работа и той и другой была малоэффективной. Личные беседы с женщинами показали, что работа АРЖЭ ассоциируется у них только с нежелательными денежными поборами. Вступив в ассоциацию, они обязаны были платить взносы: первоначально 1,8 быры в год, а к концу 80-х — 3 быры. Характерно, что эта плата, как и все другие, осуществлялась мужчиной и не рассматривалась как обязанность женщины. Половина собранных средств оставалась на местах, другая — отправлялась в административный центр региона. Никаких членских билетов, как это было для членов крестьянских или молодежных ассоциаций, не существовало: в случае переезда обычно запрашивалась у руководства местной женской ассоциации бумага, подтверждавшая членство.

Деятельность АРЖЭ по повышению политического и образовательного уровня женщин, а также обучению их каким-либо практическим навыкам также была неэффективной. Полученные на специально организованных занятиях навыки гончарного дела, шитья, изготовления мебели и другие в повседневной жизни не востребовались и забывались. Елена Панхерст, проживавшая в течение ряда лет в сельской местности в Эфиопии для изучения жизни местных женщин, описывает случай, когда в одной из деревень на деньги, накопленные от членских взносов, была приобретена швейная машинка и одну из женщин научили на ней работать. Однако это умение никогда ею не использовалось, так как сначала в связи с рождением ребенка ей было просто некогда этим заниматься, а позднее все полученные навыки забылись. В результате машинку сдали в аренду мужчине, который и шил одежду, а полученные за аренду деньги пересылались национальному или региональному отделениям ассоциации³⁶. Несмотря на постоянные напоминания региональных организаций, не привилось и празднование новых государственных и международных праздников (например, 8 марта).

Возглавляла местную ассоциацию обычно грамотная женщина, являвшаяся главой семьи. Однако ее деятельность была практически подчинена руководству крестьянской ассоциации, состоявшему исключительно из мужчин. Она должна была обращаться к нему даже за содействием в сборе взносов или организации собрания. В обеспечении женщин землей женская ассоциация также не принимала никакого участия, так как это являлось прерогативой крестьянской ассоциации. Таким образом, женские ассоциации стали не средством поддержки и эмансипации женщин, а одним из рычагов государственного давления.

Таким образом, даже после свержения монархии в 1974 г., когда в Эфиопии началась полоса радикальных преобразований, мало что изменилось в жизни эфиопской семьи. Это подтверждается многочисленными исследованиями, проведенными как эфиопскими, так и зарубежными специалистами. Так, по данным полевых исследований Евы Полухи, и в конце 70-х годов женщины не имели возможности влиять на решение дел не только в общине, но и в собственной семье³⁷.

Исследование на тему о положении женщин в Эфиопии, проведенное в середине 80-х годов группой представителей международных и эфиопских организаций, наглядно показало, что во всех сферах общественной жизни мужчины сохранили свое доминирующее положение³⁸. Личные наблюдения, сделанные автором данной главы во время полевых исследований в начале 90-х годов, подтвердили, что изменения в семейно-брачных отношениях затронули исключительно городское население страны, и прежде всего ту его часть, которая достигла достаточно высокого уровня образования: стандарты и образ жизни представителей этой социальной среды в той или иной степени становятся схожими с европейскими. В сельской местности кампания по борьбе с неграмотностью и расширение школьного обучения мало повлияли на жизненный уклад семьи, так как экономические условия ее существования остались теми же. Государство, предоставив женщинам в своих законах более широкие права, чем в обычном праве (на членство в общественных организациях и производственных ассоциациях, на образование и профессиональную подготовку, на занятость по найму и др.), не смогло создать условий для их действительной реализации. До настоящего времени семейный уклад и общественные институты поддерживают неравенство мужчин и женщин.

¹ Ethiopia Observer. Addis Ababa, 1957, vol. 3, № 3, p. 104.

² Civil Code of the Empire of Ethiopia. Proclamation. № 165/1960. Addis Ababa, 1960.

³ Zenebe Work Tadesse. Overview on Ethiopian Women. — Women: Miscellanea. 1. Addis Ababa, 1975, p. 35.

⁴ Shack W.A. The Gurage. L., 1966, p. 113–114.

⁵ Nathan Marien. Laws Affecting Women. — Ethiopia Observer. Addis Ababa, 1957, vol. 1, № 3, p. 94.

⁶ Мир африканской деревни. М., 1997, с. 147–148.

⁷ Pankhurst H. Women, the Peasantry and the State in Ethiopia. Edinburgh, 1990, p. 164 (Ph.D.Thesis).

⁸ Nathan Marien. Laws Affecting Women, p. 94.

⁹ Pankhurst H. Women..., p. 158; Civil Code...

¹⁰ Nathan Marien. Laws Affecting Women, p. 94.

¹¹ Мир африканской деревни, с. 148.

¹² Pankhurst H. Women..., p. 159–160.

¹³ Мир африканской деревни, с. 148.

¹⁴ Синицына И.Е. Человек и семья в Африке. М., 1989, с. 51–52.

¹⁵ Мир африканской деревни, с. 148.

¹⁶ Pankhurst H. Women..., p. 169.

¹⁷ Там же, с. 143–144.

¹⁸ Fobes R. From Red Sea to Blue Nile. L., 1925, p. 73.

¹⁹ Parkyns M. and Johnston Ch. Women's Life and Work in Old-Time Ethiopia. — Ethiopia Observer. 1957, vol. 2, № 1, p. 32.

²⁰ Там же, с. 30.

²¹ *Hanna Kebede*. The Role of Women in the Agricultural Sector. A Paper Presented at a Seminar held by the Ministry of Land Reform. Addis Ababa, 1975, p. 56.

²² *Lakew Woldetekle and Hirut Terefe*. Study of the Situation of Women in Ethiopia (Economic and Social Perspective). Addis Ababa, 1986, p. 69.

²³ *Lakew Woldetekle and Hirut Terefe*. Study of the Situation..., p. 32.

²⁴ *Meseret Bihonegn*. Determinants of Female Labour Force Participation in Ethiopia: The Case of Addis Ababa. Addis Ababa, 1988 (Thesis).

²⁵ *Pankhurst H.* Women..., p. 193-194.

²⁶ *Semagne W. Gebriel*. The Status and Role of Women in Pre- and Post-Revolution Ethiopia. Addis Ababa, 1986 (Thesis), p. 16.

²⁷ *Pankhurst H.* Women..., p. 196-197.

²⁸ *Poluha E.* Central Planning and Local Reality: The Case of a Producer Cooperative in Ethiopia. — Studies in Social Anthropology. Stockholm, 1989, № 23, p. 63.

²⁹ *Pankhurst H.* Women..., p. 178.

³⁰ *Nathan Marien*. Laws Affecting Women, p. 95.

³¹ Analytical Report on Result for Addis Ababa. Office of the Population and Housing Census, Commission of the Population and Housing Census of Ethiopia. Addis Ababa, 1984, vol. 1, № 1, p. 147; *Lakew Woldetekle and Hirut Terefe*. Study of the Situation..., p. 14.

³² *Fekerte Haile*. Women Fuelwood Carriers in Addis Ababa and the Peri-urban Forest. Geneva, 1991, p. 1, 5.

³³ Labour Proclamation. № 54/1975. — Negarit Gazette. Addis Ababa, 1975, № 11.

³⁴ *Sebehat Daniel*. Women Employment and its Impact on the Family (A Case Study of Akaki Textile Factory). Addis Ababa, 1986, p. 48 (Thesis).

³⁵ *Tekabo Habtemichael*. The Participation of Ethiopian Women in the Labour Force, Particularly in Industry, with Particular Reference to Adey-Abeba Yarn Factory. Addis Ababa, 1986, p. 32, 35 (Thesis).

³⁶ *Pankhurst H.* Women..., p. 54.

³⁷ *Poluha E.* A Study in Two Woredas on the Economic Activities of Peasant Women and Their Role in Rural Development. FAO. W/Q. 3255. Rome, 1980.

³⁸ *Lakew Woldetekle and Hirut Terefe*. Study of the Situation...

Глава XIX

СЕМЕЙНО-БРАЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ У НАРОДОВ ЗАМБИИ

Традиционные устои продолжают определять жизнь замбийцев практически во всех областях. Каждая этническая группа (а их в стране насчитывается около 70) представляет собой общность со своими традициями, верованиями и обычаями. Эти последние проявляют исключительную стойкость и живучесть, несмотря на постепенное разрушение общинных и племенных структур в связи с социально-экономическими и культурными преобразованиями общества.

Одной из важнейших сфер действия традиционных норм являются семейно-брачные отношения. В настоящее время в Замбии существует двойственная система законов о семье и браке: традиционная и новая, официальная, обе легальные. Однако наиболее распространенной является первая, традиционная. Это объясняется как общеизвестной приверженностью африканцев своим традициям, так и тем значением, которое семья играет в их жизни.

В большинстве традиционных брачно-правовых систем африканских народов можно выделить основные общие принципы брака:

1. Брак представляет собой прежде всего договор между большесемейными коллективами.

2. Традиционный брак предполагает полигамию (многобрачие) в ее наиболее распространенной форме — полигинии (многоженстве).

3. Основу брачного договора составляют брачные платежи (выкуп за невесту) или иные виды услуг мужчины или его семьи семье женщины.

4. Брак носит характер постоянного объединения, в ряде случаев более длительного, чем пожизненное. Его непрерывность поддерживается распространенным у многих народов замещением умершего супруга его родственником, когда младший брат мужа женится на вдове покойного брата или на сестре умершей жены (сорорат).

5. Наряду с оформленным браком признается и свободный постоянный союз мужчины и женщины, при котором ведется совместное хозяйство, — конкубинат¹.

Все эти функции и принципы традиционного африканского брака свойственны традиционным бракам в Замбии, хотя здесь наблюдается и некоторое своеобразие. Так, в стране разрешены полигинийные браки (которые и встречаются до сих пор у некоторых этнических групп), но запрещена полиандрия. Все реже встречаются случаи наследования

жены родственником покойного мужа; жена по-прежнему не является наследницей мужа, чье имущество переходит к его родственникам по мужской (патрилинейная система родства) или женской линии (матрилинейная система). Обе системы родства до сих пор встречаются на территории современной Замбии².

Традиционный африканский брак — это не договор между двумя индивидуумами, а соглашение между двумя семьями. Брачный договор, заключенный без участия глав семей жениха и невесты, не имеет юридического значения. Только «законный» традиционный брак четко определяет «отношения между мужчиной и женщиной, регулирует их сексуальную активность, устанавливает место их детей в системе родства и способы наследования»³.

Основные моменты брачной церемонии — сватовство (заключение брачного договора), уплата выкупа за невесту и собственно свадьба. Исключительно важным является выкуп, который у большинства народов Замбии называется *лобола*. Жена, за которую не выплачен *лобола*, не считается законной.

Правила использования выкупа за невесту и определение места детей в структуре «большой» семьи являются наиболее важными элементами семейно-брачного права у замбийских народов и имеют существенные отличия у разных этнических групп. Основным, определяющим моментом здесь служит характер системы родства — матрилинейной или патрилинейной.

Матрилинейная семья характерна для подавляющего большинства народов Замбии, в отличие от соседнего Зимбабве, где наиболее распространена патрилинейная система. Самый многочисленный народ страны — бемба, так же как и родственные ему лала, амбо, ламба, каонде, в соответствии с матрилинейной системой родства определяют свое происхождение по нисходящей материнской линии, и мужчины принадлежат к клану матери. Все эти народы объединены в материнские кланы, у каждого из которых есть свое тотемное название. Среди бемба таких тотемных кланов насчитывается более сорока. «Клан считает, что происходит от определенного предка женского пола, являющегося в той или иной степени легендарной личностью и жившего в момент первого заселения занимаемой ныне территории»⁴. Принадлежность к клану матери определяет у бемба происхождение мужчины, его статус в общине и права на роль вождя, если он принадлежит к высшему клану. Материнские кланы не обладают общей собственностью и не совершают общих ритуальных церемоний. У.Уайтли считает, что «отличительной чертой клана у бемба является его название и легенда о происхождении, связанная с женщиной-предком или, в некоторых случаях, с ее братом»⁵.

Женившись, мужчина-бемба переселяется в деревню своей жены и строит там собственный дом. Однако в течение нескольких первых лет супружества молодая семья теснейшим образом связана с родом жены; молодая женщина-бемба первые годы брака не имеет своего очага и пользуется для приготовления пищи общим очагом. Родившиеся у супружеской пары дети принадлежат к клану жены и подчиняются ее брату. Однако с течением времени, заведя нескольких сыновей, муж может

приобрести право переехать с ними в свою родную деревню. В случае развода, который не является у бемба редкостью в первые годы супружества, дети также остаются в клане матери⁶.

Среди бемба распространена полигиния, имеющая свои характерные черты. Вторая и последующие женитьбы имеют вирилокальный характер, в отличие от первой — матриликальной. Жены, следующие за первой, живут отдельно, иногда даже в другой деревне, и не принадлежат к клану первой жены. Однако в современной Замбии полигинийный брак становится менее распространенным среди рядовых крестьян. В то же время местные вожди по-прежнему могут иметь иногда по несколько десятков жен, что отчасти является свидетельством их могущества⁷.

Среди матрилинейных народов Замбии особняком стоят лунда. Право наследования собственности у них также идет по материнской линии и переходит от брата матери к другому брату или от брата матери к сыну сестры. Однако замужние женщины-лунда не остаются в деревне своей матери, а переселяются в деревню мужа. Таким образом, ядро деревни лунда состоит из мужчин—родственников по материнской линии, чьи матери, сестры и дочери сестер разбросаны по разным деревням своих мужей на значительной территории⁸. Этой особенностью брачной системы у лунда определяется своеобразие в системе воспитания детей. Отдавая своих женщин замуж в другую деревню, матрилиния как бы доверяет ей воспитание своего потомства, а взамен получает потомство другой матрилинии. Мальчик в раннем возрасте воспитывается в тесном контакте с родственниками отца, а когда вырастет и присоединится к клану брата матери, приобретает как бы «двойной» набор близких родственников. Очевидно, что для сохранения аутентичности немногочисленных и разбросанных на большой территории лунда этот фактор имеет немаловажное значение.

Как у подавляющего большинства матрилинейных народов, у бемба не принято давать за невесту значительный денежный выкуп. Обычно жених дарит незначительные подарки родителям невесты, а собственно брачный выкуп осуществляется путем отработки. Такая отработка длится, как правило, несколько первых лет супружества, но известны случаи, когда муж навсегда оставался как бы должником семьи своей жены. Однако, женившись, мужчина не становится абсолютно бесправным. Если зять завоевывает доверие родителей жены, то после рождения двух и более детей они могут позволить ему увести свою «малую» семью в собственную деревню (или любую другую, по выбору)⁹.

Иное отношение к брачному выкупу наблюдается у патрилинейных народов. Так, например, у замбийских тонга выкуп, полученный за девушку, идет на уплату выкупа за жену для ее единоутробного брата, ближайшего к ней по возрасту. Такие брат и сестра сохраняют наиболее близкие отношения в течение всей жизни, и сестра пользуется особым уважением в семье брата¹⁰.

В современной Замбии величина выкупа за невесту может быть самой разной и зависит от многих факторов, одним из которых является социальный статус невесты. Так, на юге страны в 80-е годы за дочь вождя в зависимости от его ранга и района полагалось от 50 до 100 голов

скота. За простую девушку максимальная плата доходила до 10 коров, минимальная — до двух. Средний же выкуп у крестьян обычно включал четыре коровы и 100 квача или только денежную сумму — 200–300 квача. Заработок рабочего составлял 35 квача в месяц, чиновника после 12 лет учебы — 120, находящегося на государственной службе врача — также 120, а работника низшего медперсонала — 60 квача. Из этих данных видно, что средние брачные платы были достаточно высоки и молодой специалист или рабочий, как правило, не мог жениться без материальной поддержки семьи¹¹. Можно предположить, что такая ситуация сохраняется и ныне.

Брачный выкуп распространен не только в сельской местности, но и в городах, причем даже в среде образованных замбийцев. Более того, отмечается на первый взгляд парадоксальный факт — рост брачного выкупа соответственно уровню образованности и профессии невесты. Однако парадокса здесь в действительности нет, поскольку выкуп уже рассматривается как форма оценки личности будущей жены, и невесты гордятся выкупом, уплаченным за них. «Так, гид на пароходу на р. Замбези, в районе г. Ливингстон, в 1981 г. сообщила, что за нее был уплачен выкуп в 500 квача. Брачные платы за жительницу Лусаки, стюардессу на авиалинии Лусака—Ливингстон, составили 400 квача. Родственники другой стюардессы, бемба, получили от ее мужа 360 квача. Оба супруга происходят из деревень, уроженцы которых традиционно заключают между собой браки. Высокооплачиваемому служащему — управляющему складами в г. Лусака С.П.Чеве — брачная плата за жену, происходящую из северного района Замбии... обошлась в 11 коров»¹².

Рассматривая сущность брачных выплат, следует отметить, что они никогда не рассматривались как плата за покупаемую женщину. Для народов Замбии, независимо от формы и размера, брачный выкуп является свидетельством признания брака законным, обеспечивающим женщине достойное положение в обществе.

Говоря о брачной церемонии у замбийских народов, не следует забывать, что отдельные ее элементы — сватовство (заключение брачного договора), уплата брачного выкупа и свадьба — не имеют между собой четких границ, часто переплетаются и бывают растянуты во времени. Одномоментного события, собственно свадьбы в европейском понимании здесь не существует. Как правило, свадьба подразумевает целый ряд традиционных действий, весьма сильно отличающихся у разных этнических групп. Так, у матрилинейных бемба одним из основных моментов женитьбы является целая серия церемониальных «пиров», на которых теща prepares еду для зятя. Заключительный этап церемонии, называемой *куингишуа* и означающей окончательное вступление в права зятя, происходит только после рождения нескольких детей. Иногда период перманентного установления брачных отношений завершается церемонией повторной свадьбы — *бвинга*, которая является свидетельством уважения, которое мужчина выражает своей жене и ее родственникам¹³.

По-иному женятся лози (баротсе). Как правило, помолвка заключается с девочкой, обязательно при согласии ее родителей и при посред-

ничестве опекуна-мужчины. Свадьба возможна только после достижения девушкой половой зрелости, что отмечается специальной церемонией — *мвалианьо*. По завершении церемонии мвалианьо жених дарит будущим тестю и теще рогатый скот, мотыгу и деревянное блюдо, взамен получая от тестя рубаху и набедренную повязку. Строго по традиции свадьба у лози должна быть временно матрилокальной: жених обязан разбить для родителей жены огород и построить (или помочь построить) для них новый дом, для чего поселяется в деревне жены. Однако в настоящее время все чаще наблюдается упрощение традиционной церемонии. После назначенной даты свадьбы жених может просто послать своих родственников, чтобы они доставили невесту к нему. Иногда забывается какое-либо животное, и половина мяса отсылается родственникам невесты. Родственники-мужчины наряжают невесту в подарки жениха (одежду и бусы) и съедают церемониальную кашу, символизирующую надежду на продолжительный брак.

Последний обычай имеет особое значение, поскольку в целом браки у лози расцениваются как нестабильные. Для развода достаточно простого решения мужа — и у жены отбирают все имущество, вплоть до бус и одеял, и велют уходить. Такая простота развода объясняется полигинийным характером семьи у лози, однако в действительности, из-за количественного соотношения полов, в каждый данный момент большинство мужчин-лози живут в моногамном браке, что, конечно, не исключает и возможности женитьбы на ряде женщин (как правило, вдов) попеременно или одновременно¹⁴.

Обязанности замбийских женщин в семье традиционны: рождение и воспитание детей, обеспечение семьи едой, водой, топливом, работа на полях и по дому и др. В традиционном африканском обществе по-настоящему полноценным его членом может быть только женатый и имеющий детей мужчина. Поэтому проблема деторождения — одна из важнейших в традиционном браке. Отсутствие детей может являться безоговорочной причиной развода или основанием для замены жены ее родственницей. Ребенок является неотъемлемой и исключительно важной частью традиционной общины. Женщина, родившая семерых детей, пользуется особым почтением, а ее имя заменяется на обращение «мать семерых». У лози (баротсе), проживающих в нынешней Западной провинции и составляющих 10% населения Замбии, после рождения ребенка женщина как бы теряет свое собственное имя и становится «матерью такого-то»; например, к женщине по имени Мвийя, родившей ребенка, которого называли Инонге, обращаются уже только как «мать Инонге»¹⁵.

У представителей разных этнических групп отношение к близнецам различно, но оно всегда отличается от отношения к обычным детям. Так, у лунда рождение близнецов влечет за собой необходимость очищения. Сразу после родов отец строил хижину за пределами деревни. Вокруг хижины обязательно сооружался особый охранительный забор. Там родители и дети жили в течение четырех-пяти месяцев. Возвращение в деревню было возможно только после проведения местным знахарем обряда очищения. Если один из близнецов умирал, то родители с ребенком могли возвратиться и до истечения положенного срока¹⁶.

Особенности экономического развития Замбии наложили отпечаток на экономические отношения в семье. Деятельность Британской южно-африканской компании (БСАК), добывавшей полезные ископаемые в Южной Африке и Южной Родезии, требовала постоянного притока дешевой рабочей силы. Основным ее поставщиком стала Северная Родезия (нынешняя Замбия), на долю которой в начале века приходилось более 50% всех рабочих на шахтах. Позже началась разработка меди и других цветных металлов в самой Северной Родезии, что вызвало рост миграции из сельских районов. Исключительно важным является тот факт, что на работу на шахтах нанимали только мужчин. Объем миграции мужчин не сократился и в годы независимости, хотя изменилось ее направление — она стала в основном внутризамбийской. Такие факторы привели к тому, что семья «потеряла способность функционировать как система, обеспечивающая свое благосостояние и экономическую поддержку женщины, как диктовалось традицией»¹⁷.

В замбийской семье сложилось необычное положение: в ней образовалась пропасть между мужчиной, занятым в современном промышленном или товарном сельскохозяйственном секторах, и женщиной, оставшейся в традиционном, полунатуральном сельскохозяйственном секторе. Для подавляющего большинства сельских районов страны характерно отсутствие здоровых работоспособных мужчин в семьях. Естественно, что в такой ситуации на плечи женщины ложится дополнительный груз: помимо выполнения традиционных обязанностей по дому женщине приходится за двоих работать в поле и даже пасти скот.

В последнее десятилетие наблюдается довольно активная миграция в города малых семей (муж, жена и дети). Однако и там из-за недостаточно высокой заработной платы мужчин женщинам приходится зарабатывать деньги в дополнение к обычным домашним обязанностям. Для подавляющего большинства женщин, часто не имеющих даже среднего образования, единственным источником дохода может быть лишь мелкая торговля на рынках, в которой нормальными помощниками считаются уже дети старше пяти лет.

Несмотря на растущую роль женщин в экономической жизни (хотя и в весьма ограниченном круге областей), до сих пор явно сохраняется различие в положении мужчины и женщины в семье: «мужчины — это работники, а женщины — хранительницы семейного очага мужчины. Такое разделение ролей по половому признаку имеет давнюю традицию и прочно укоренилось в общественном сознании... Патриархальная идеология в Замбии отводит мужчине главенствующую роль, а женщине — подчиненную, роль придатка мужчины»¹⁸.

Наряду с традиционным браком в Замбии существует также статутное брачное право, нормы которого гораздо ближе к европейским. Так, женщина, достигшая 21 года, имеет право вступать в брак без согласия своей семьи. Брак, заключенный в соответствии с нормами статутного права, по определению, является моногамным, а супружеская измена (независимо от пола супруга) в этом случае является основательной причиной для развода. Однако сам развод получить гораздо труднее,

чем в традиционном браке, хотя бы потому, что женщина должна быть в состоянии оплатить услуги адвоката, представляющего ее в суде.

В заключение можно отметить следующее. Система семьи и брака в современной Замбии находится под давлением традиционных структур, стереотипа традиционного поведения, с одной стороны, и новых социально-экономических отношений — с другой. Традиционные структуры распространены обычно в сельской местности, новые тенденции проявляются в основном в городской среде. Городское население Замбии, в силу особенностей ее экономического развития, составляет почти половину от общей численности, что нехарактерно для большинства африканских стран. Однако, несмотря на рост городского населения и постепенно возрастающий уровень образования среди женщин, подавляющее большинство замбийских браков заключается по традиционным законам. Очевидно, современные, новые нормы жизни лишь поверхностно затронули семейно-брачные отношения, которые, вероятно, еще долго будут оставаться одним из основных оплотов традиционных жизненных укладов.

¹ См.: Синицына И.Е. Человек и семья в Африке. М., 1989, с. 40.

² Women's Employment Patterns. Discrimination and Promotion of Equality in Africa. Addis Ababa, 1986, p. 137–138.

³ Barnes J. Marriage in a Changing Society. Cape Town, 1951, p. VII.

⁴ Whiteley W. Bemba and Related Peoples of Northern Rhodesia. L., 1950, p. 15.

⁵ Там же, с. 16.

⁶ Там же, с. 19.

⁷ Там же, с. 18.

⁸ Turner V. Lunda Rites and Ceremonies. Lusaka, 1953, p. 4.

⁹ Whiteley W. Bemba..., p. 17.

¹⁰ Holleman J. Shona Customary Law. Cape Town, 1952, p. 163.

¹¹ Синицына И.Е. Человек и семья в Африке, с. 62.

¹² Там же, с. 63.

¹³ Whiteley W. Bemba..., p. 17.

¹⁴ Turner V. The Lozi Peoples of North-Western Rhodesia. L., 1952, p. 45.

¹⁵ Mwanamwamba C., Tadese Z. The Situation of Children in Zambia. Stockholm, 1979, p. 51.

¹⁶ Turner V. Lunda Rites..., p. 38.

¹⁷ Women's Employment..., p. 28.

¹⁸ Там же, с. 43.

Глава XX

СЕМЬЯ И БРАК У НАРОДОВ ЗИМБАБВЕ

Республику Зимбабве населяют в основном шона и ндебеле, относящиеся к группе бантуязычных народов. Как и у других представителей банту, у них чрезвычайно велика роль традиционных устоев, определяющих жизнь человека практически во всех ее сферах. Традиционные верования и обычаи проявляют исключительную стойкость и живучесть, несмотря на постепенное разрушение традиционных общинных и племенных структур, влекущее за собой изменение привычного образа жизни.

Семейно-брачные отношения являются одной из важнейших сфер действия обычного права. Необходимо особо подчеркнуть, что понятие семьи у шона и ндебеле (как и у подавляющего большинства других африканских народов) значительно отличается от европейского. Ж.Оканза, конголезский ученый, литератор и государственный деятель, так характеризует семью в Африке: «Африканская семья („расширенная семья“) состоит обычно из людей, принадлежащих к трем-четырем поколениям. В рамки этой семьи включаются как кровные родственники, так и многочисленные родственники по браку. Члены такой семьи могут, естественно, жить не только в одной деревне, но и в соседних, иногда весьма удаленных друг от друга»¹.

Брак служит основой для сложной системы различных межгрупповых и межличностных связей, существующих в традиционной общественной структуре. Семейно-брачное право охватывает почти всю сферу гражданских отношений, будучи тесно связанным с нормами, регулирующими имущественные отношения, право наследования, отцовство, опеку, положение личности в обществе (группе) и т.д.

Для каждого африканского народа характерны свои нормы брачных отношений. Однако среди них можно выделить основные, присущие почти всем системам функции брака — воспроизводство общины, экономическая, воспитательная и относящаяся к сфере интимных отношений.

Традиционные семейные отношения у шона и ндебеле практически одинаковы, что особо подчеркивают Б.Голдин и М.Гелфанд: «Структура семьи у ндебеле чрезвычайно схожа со структурой семьи у шона; разница наблюдается только в названиях составляющих элементов»².

Исходя из этого, остановимся подробнее на структуре семьи у шона, которую исследовал Дж.Холмен. Большая семья шона называется *чиз-*

варва и обладает следующими характерными признаками. Чизварва имеет общего патрилинейного предка — *татегуру*; в состав чизварвы входит несколько малых семей — *имба* (в прошлом все имба, входившие в одну чизварву, селились вместе); все члены чизварвы, независимо от того, живут они вместе или отдельно, собираются для выполнения общих обрядов — *бира*; в случае смерти одного из членов этой семейной группы все члены чизварвы собираются вместе, чтобы присутствовать на церемонии передачи имени главы большой семьи и распределения личного имущества умершего; после смерти главы семьи старший сын наследует его имя, ведущее положение в семье, права и обязанности отца по контролю за имуществом дома умершего, ответственность за обеспечение его братьев и других мужчин брачным выкупом³.

Родовые отношения у шона строятся на патрилинейной основе и характеризуются экзогамией, т.е. запретом на браки между членами одной патрилинии — родового сегмента, где четко прослеживается общность происхождения по отцовской линии (для обозначения такого родового сегмента используются также термины «агнатная группа» и «линидж»). Поэтому для шона чрезвычайно важное значение имеют имена родовых сегментов. Каждая такая патрилиния имеет свое название — *чидаво*. Принадлежность мужчин к определенной патрилинии со своим чидаво имеет исключительное значение при заключении брака. Строго придерживаясь закона экзогамии, мужчина обязан брать жену из агнатной группы с другим чидаво, из чего следует, что одна патрилиния не может обеспечить себя женами и потомством без установления определенных социальных связей с другими родами.

Таким образом, брак у шона, как и у ндебеле, несет в себе все основные черты традиционной брачно-правовой системы, присущей большинству африканских народов: он представляет собой прежде всего договор между большесемейными коллективами; часто предполагает полигамию в ее наиболее распространенной форме — полигинии (многоженства); основу брачного договора составляют брачные платежи (выкуп за невесту); брак носит характер постоянного объединения, иногда даже более длительного, чем пожизненное (в случаях левиратного и сороратного браков).

Среди представителей шона, как и среди других африканских народов, существует практика определенного рода добрачных отношений. Когда юноша влюбляется в девушку, пишет Дж.Холмен, он не говорит о своих чувствах непосредственно объекту своей влюбленности, а прибегает к помощи посредников, обычно родственников (своих или девушки). Если девушка расположена принять ухаживания, она передает юноше небольшой подарок — «знак любви». Подаренный «знак любви» воспринимается как начало неформальных (часто тайных) отношений, нередко с намерением дальнейшего вступления в брак. В последние десятилетия все очевиднее становится тенденция не считать девственность невесты необходимым условием законного традиционного брака. Сексуальные связи между молодыми людьми, хотя и считаются нежелательными, воспринимаются как данность до тех пор, пока не наступает беременность⁴. В случае добрачной беременности и отказа юноши жениться,

семья «пострадавшей» может потребовать материальную компенсацию и возвращение «знака любви», поскольку этот знак, оставшийся у юноши, по верованиям шона, будет препятствовать браку девушки в будущем. Несмотря на относительную распространенность этого явления, добрая беременность все равно считается крайне нежелательной, в том числе и по религиозным соображениям. Шона глубоко верят, что в случае наступления первой беременности родители девушки подвергаются чрезвычайной опасности мистического характера. Эта опасность усиливается при непосредственном контакте с беременной дочерью (даже при случайной встрече) и уменьшается на расстоянии. Отвести эту опасность можно, только совершив традиционный ритуальный обряд, во время которого родители принимают особое лекарство от «беды» вместе с мясом, предоставленным семьей юноши, «виновного» в беременности. Понятно, что замужняя беременная дочь находится в доме мужа и контактов до обряда очищения легко избежать. Незамужняя беременная женщина-шона понимает свою ответственность за то, что навлекла беду на родителей, и старается сократить контакты с ними до минимума, часто убегая из родительского дома на первое время. Дети, рожденные вне брака, таким образом, остаются в семье деда по материнской линии.

Традиционный законный брак у шона невозможен без договора семей жениха и невесты: межсемейный договор — это основа основ его законности. Отсюда следует, что выбор супруга невозможен по крайней мере без одобрения родителей. Формально, по традиции, согласие будущих супругов на вступление в брак не является необходимым условием для его заключения. При выборе будущего супруга учитываются в первую очередь интересы семьи. Однако на практике подавляющее большинство браков заключается с учетом пожеланий жениха и невесты, поскольку, как пишет Дж.Холмен, шона понимают, что наиболее устойчивы браки, основанные на взаимной привязанности⁵. Сама процедура заключения брачного контракта дает будущему супругу (как правило, невесте) достаточно возможностей, чтобы выразить свое нежелание заключать данный брак, не унижая при этом достоинство семей. Кроме того, существует и обычай брака-побега, когда родителей де факто вынуждают пойти на заключение брачного договора. В целом же следует отметить, что брак по принуждению, против воли будущего супруга, среди шона является крайне редким.

Основными моментами брачной церемонии у шона являются сватовство (заключение брачного договора), уплата выкупа за невесту и собственно свадьба. Исключительно важное значение имеет выкуп, называемый у шона *роворо*. Само название выкупа шона заимствовали у ндебеле, что лишний раз свидетельствует о тесной близости семейной структуры у этих двух народов. (Необходимо отметить, что у ндебеле выкуп за невесту называется *лобола*, превращение этого названия в *роворо* вызвано лингвистическими закономерностями, поскольку в языке шона отсутствуют звуки «л» и «б»)⁶.

Жена, за которую не уплачен *роворо*, не считается законной. Только после получения *роворо* семья свекра приобретает право давать детям невестки имя своей агнатной группы. Здесь ясно видна роль *роворо*,

поскольку дети всегда считались основным богатством чизварвы. Кроме того, у шона существует особый институт — *чипанда*, базирующийся на определенной связи между братом и сестрой, когда брачный выкуп, полученный семьей за сестру, идет на роворо для ее брата. Другими словами, сестра дает брату возможность жениться, поэтому последний вместе со своей женой всю жизнь находится как бы в долгу перед сестрой. Особенно остро эта зависимость чувствуется в отношениях между женой брата и его сестрой⁷.

Существует мнение, что обычай уплаты выкупа за невесту унижает достоинство женщины, устанавливает ее низкий социальный статус. На наш взгляд, не следует рассматривать роворо так односторонне, поскольку именно уплата выкупа означает законность брака, которая не может принижать женщину: именно роворо делает женщину женой, а не наложницей. Кроме того, институт чипанда как бы возвышает женщину над братом — представителем мужского пола, в унижительной зависимости от которого женщина якобы находится всю жизнь. Поэтому, рассматривая сущность брачных выплат, следует принять точку зрения Ж.Оканза: «Мы должны разрушить представление о выкупе как о продаже женщины. Если бы женщина действительно рассматривалась в африканском обществе как товар, то наши предки не упустили бы возможности обогатиться, запрашивая непомерный выкуп. Однако этого не происходило»⁸.

Заключительная часть брачной церемонии (называемая в европейской традиции свадьбой) у народов Зимбабве представляет собой многоступенчатый процесс передачи невесты жениху. В деталях ритуал передачи невесты имеет множество отличий у каждого народа, этнической группы, а иногда даже в каждой деревне. Однако у шона и ндебеле можно выделить наиболее общие моменты этой церемонии. После уплаты выкупа (или его части, если по брачному договору это предусмотрено) по приказанию своего отца невеста готовит корзину еды для будущей свекрови, собирает свои личные вещи и в сопровождении посредника в брачных переговорах и своей старшей сестры (или сестры отца) отправляется в деревню жениха. Не доходя до деревни, процессия останавливается, невеста закрывает лицо одеялом или предметом одежды и ждет. Женщины из деревни будущего мужа выходят навстречу, преподносят невесте подарки и ведут ее в деревню, всячески демонстрируя при этом свою радость. В доме матери будущего мужа невесту представляют другим жителям деревни, которые также дарят невесте подарки, чтобы она «смогла открыть лицо». В ее честь забивается, готовится и съедается какое-либо животное.

В течение нескольких ночей невеста спит в доме свекрови, фактически брак не осуществляется. Эти дни отводятся для знакомства новобрачной с родственниками мужа. Через определенный срок, длительность которого может колебаться от одного дня до недели или даже больше, молодожен просит у главы своей семьи отдать ему новобрачную, преподнося тому определенный подарок (как правило, козу или птицу). Отец молодожена, в свою очередь, дарит какой-либо подарок своей сестре или дочери, прося отдать новобрачную. Этот акт обозна-

чает согласие на фактический брак. Впервые оставшись наедине с женой на ночь, молодожен должен завоевать ее расположение рядом подарков. Эскорт, сопровождавший невесту в деревню, остается там до завершения первой брачной ночи, а затем отправляется домой, где сообщает, что семья жениха «приняла свою жену» и осталась ею довольна⁹.

Социально-экономические изменения, происходившие в стране, наложили свой отпечаток на характер семейно-брачных отношений. Так, в частности, с ростом отходничества мужчин на заработки в города получили достаточно широкое распространение конкубинатные браки, называемые в Зимбабве *мапото*. Это брак без его официального оформления и без уплаты выкупа, зачастую рассматриваемый лишь как временный союз между мужчиной, оторванным от своей деревенской общины (а иногда и от «законной» деревенской жены), и женщиной, оказавшейся в городе, лишенной поддержки родственников и возможности зарабатывать на жизнь. Женщина в конкубинатном браке практически не имеет никаких прав, кроме права обслуживать «своего» мужчину, обеспечивающего ее жизненные потребности¹⁰.

На территории Зимбабве существует и третий тип традиционного брака — сорорат (женильба вдовца на младшей сестре умершей жены), встречающийся среди ндебеле, второй по численности этнической группы в стране. Сороратный брак в сущности — вторичная форма брака, продолжение первого. При его совершении не уплачивается выкуп, поскольку роворо был выплачен при заключении первого брака. У ндебеле также практикуется и внебрачная связь мужчины с сестрой жены. При рождении ею ребенка мужчина может заплатить роворо и установить свое право — право отцовства, а иногда даже забрать ребенка на воспитание в дом жены¹¹.

Наряду с традиционной формой брака в Зимбабве, как и в других африканских странах, существует статутное брачное право, нормы которого сходны с европейскими. По законам этого права, женщина, достигшая совершеннолетия, может вступать в брак без согласия родителей, может открывать самостоятельный счет в банке, выступать в суде от собственного имени, а не через посредника, который должен быть представлен мужем или родственником-мужчиной. Статутный брак распространен среди образованной части городского населения. Однако и такой брак, как правило, сохраняет черты традиционного, особенно в той его части, которая касается прав наследования имущества: вдове не обязательно достается наследство мужа, поскольку по нормам традиционного права наследство умершего принадлежит его кровным родственникам.

Статутный брак — моногамный, в противоположность традиционному, допускающему полиганию. Однако не следует забывать, что полигинийный брак в настоящее время встречается не слишком часто, поэтому запрет полигамии в статутном браке не имеет практического значения.

В целом подавляющее большинство браков в Зимбабве заключается по нормам традиционного права, роль же статутных браков остается незначительной.

В зимбабвийской семье обязанности мужа и жены традиционны: муж — глава семьи со всеми вытекающими из этого последствиями;

жена рождает и воспитывает детей, обеспечивает семью едой, водой и т.д. До последнего времени между мужем и женой неукоснительно соблюдались определенные нормы поведения и разделения труда. Так, жена никогда не ела за одним столом с мужем, ей полагалось только подавать ему еду и питье. Муж не занимался обработкой земли и сбором урожая и т.д.¹²

Однако весь ход социально-экономического развития страны в последние два-три десятилетия настолько сильно изменил условия жизни, что все чаще в сфере семейно-брачных отношений наблюдаются явления, которые прежде были просто невозможны. Наиболее ярко это проявляется в изменении понятий сельского населения о традиционном разделении труда. Так, например, мужчины начинают заниматься мелко-розничной торговлей, которая всегда считалась исключительно прерогативой женщин. Более того, в стране отмечены случаи, когда безземельные крестьяне и сельскохозяйственные рабочие самовольно захватывают пустующие земли и образуют на них «мужские» сельскохозяйственные коммуны, где живут без жен, занимаясь чисто «женскими» делами: обработкой земли, приготовлением пищи, сбором топлива и урожая, доставкой воды и т.д.¹³

Однако такие примеры все-таки единичны. Гораздо чаще, приобретая характер четко выраженной тенденции, наблюдается обратное явление: мужчины уходят от своих традиционных обязанностей и перекладывают их на женские плечи. Это связано с массой объективных причин (урбанизация, миграционные процессы, развитие капиталистических отношений, распространение образования и т.д.) и характерно для подавляющего большинства современных африканских государств, где основными производителями являются сельские женщины. Женский труд в деревне становится все более тяжким; кроме того, на долю женщины ложится и бремя обеспечения семьи наличными деньгами, необходимыми для повседневных нужд, что раньше являлось обязанностью исключительно мужчин¹⁴.

Таким образом, в целом следует отметить, что в современном Зимбабве система семейно-брачных отношений продолжает находиться под воздействием как традиционных структур и традиционных стереотипов поведения, так и новых социально-экономических тенденций. Новые явления в жизни вызывают определенные изменения в брачно-семейных отношениях, однако эти изменения носят неустоявшийся характер. Иными словами, наблюдается лишь поверхностное проникновение новых норм в область семейно-брачных отношений. Вероятно, не будет преувеличением сказать, что именно эта область обычного права является одной из наиболее консервативных его составляющих, охраняя привычные жизненные устои, затрагивающие интересы каждого зимбабвийца.

¹ Оканза Ж. Африканская действительность в африканской литературе. М., 1983, с. 68.

² Goldin B., Gelfand V. African Law and Custom in Rhodesia. Cape Town, 1975, p. 43.

- ³ *Holleman J. Shona Customary Law. Cape Town, 1952, p. 326–329.*
- ⁴ Там же, с. 77.
- ⁵ Там же, с. 74, 88.
- ⁶ *Goldin B., Gelfand V. African Law..., p. 129.*
- ⁷ *Holleman J. Shona Customary Law, p. 66.*
- ⁸ *Оканза Ж. Африканская действительность..., с. 72.*
- ⁹ *Holleman J. Shona Customary Law, p. 107–109.*
- ¹⁰ *Weinrich A. Mucheke: Race, Status and Politics in Rhodesian Community. — UNESCO. 1976, p. 45–46.*
- ¹¹ *Синицына И.Е. Человек и семья в Африке. М., 1989, с. 75.*
- ¹² *Weinrich A. Mucheke..., p. 48.*
- ¹³ См.: *Ксенофонтова Н.А. Африканское крестьянство: перемены в общественном сознании. М., 1990, с. 58.*
- ¹⁴ *Muchena O. A Socio-economic Overview. Zimbabwe Women. Addis Ababa, 1982, p. 4–10.*

Часть IV

ТРАДИЦИОННЫЕ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ АФРИКИ.

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Глава XXI

КУЛЬТУРА МОТЫЖНЫХ ЗЕМЛЕДЕЛЬЦЕВ ТРОПИЧЕСКОГО ЛЕСА

(на примере народов акан)

Народы акан — особая этнолингвистическая и социокультурная общность, объединяемая близостью языка, представлением об общем происхождении и определенным единством материальной, духовной и социально-политической культуры, что отражается в осознании своего единства и обособленности. Но все же основным интеграционным критерием выступает языковой: все акан говорят на взаимопонимаемых языках, которые входят в подгруппу ква гвинейской группы языков Западной Африки (по классификации Д.А.Ольдерогге), или в семью ква нигеро-конголезской ветви нигеро-кордофанской макросемьи языков (по классификации Дж.Гринберга).

По степени языковой близости народы акан обычно подразделяют на две группы — западную (аньи, бауле, нзима, аанта, ассайе, ануфо, афема, сефви, чокоси, аовин, черепон, аброн, или бронг, и др.) и восточную (ашанти, фанти, аквапим, ачем, акваму, ассин, денчира, кваву и др.); последняя, в свою очередь, распадается на две группы диалектов — фанти (мфантсе) и чви (тви).

Современные исследования лингвистов несколько изменили представления о соотношении языков ква. Прежняя аканская подгруппа теперь называется вольта-комоз и подразделяется на три группы: гуан (гуанг, гонжа), оно (языки абуре и бетибе) и тано, которая состоит из подгрупп биа и акан, соответствующих в целом прежним западной и восточной группам аканских языков. Таким образом, в современной лингвистике название «акан» закреплено только за восточными группами диалектов чви и фанти¹.

Следует также отметить, что употребление термина «чви» тоже не отличается однозначностью. В узком значении этот термин используют в качестве второго названия языка (диалекта) аквапим, в обычном или самом распространенном — как обозначение группы диалектов, в кото-

рую входят аквапим, ашанти (асанте) и ачем, что и отражено в лингвистической классификации, в широком — для номинации всех языков восточной подгруппы аканских языков (чаще всего это сводится к рассмотрению аквапим, асанте, ачем и фанти в качестве диалектов чви). Кроме того, в Гане имеется тенденция применять слово «чви» как синоним термина «акан» для обозначения всех аканских языков, распространенных на территории Ганы.

Современные народы акан населяют гвинейское побережье, центральные районы Ганы и юго-восточную часть Кот-д'Ивуара, а также северо-запад Того. Общая численность акан приближается к 15 млн. человек, из них ашанти — около 4 млн., фанти — более 1,6 млн., аньи — 1,6 млн., бауле — 1,2 млн., ачем — 0,6 млн., аквапим — 0,5 млн.² В Гане народов акан 8–9 млн. (более половины населения страны, из них ашанти — 30%, фанти — 15, ачем — 5%). В Республике Кот-д'Ивуар их около 4 млн., т.е. почти 30% жителей (главным образом аньи и бауле). В Того живут чокоси (50 тыс. человек) — этнографическая группа ануфо, переселившаяся на берега р. Оти в XVIII в.

В антропологическом плане все народы акан относятся к негрской малой расе большой экваториальной (австрало-негроидной) расы (по Я.Я.Рогинскому и М.Г.Левину), или к суданской группе популяций негрской локальной расы негроидной ветви западного евро-африканского ствола (по В.П.Алексееву).

Происхождение термина «акан» до сих пор неясно. Впервые в форме *hessanus* его упомянул Д.Пашеку Перейра в своей книге, изданной в 1505 г. Слово «акан» в разных транскрипциях довольно часто встречается в документах португальских, голландских и британских фортов Золотого Берега и в сочинениях европейских путешественников и торговцев XVI–XVII вв. в качестве названия некой группы населения золотобережного хинтерланда, представители которой часто приходили в европейские форты продавать золото. Считалось, что они живут в Акане, но вот что такое Акан неизвестно. Одни авторы считали Акан страной, другие — городом, третьи — племенем, но большинство — политическим образованием (государством или вожжеством). Было предпринято множество попыток отождествить Акан с каким-нибудь более поздним политическим организмом, существовавшим в доколониальный период в междуречье Офин–Пра–Бирим (Ассин, Чифо, Аданси, Ачем-Абуаква и др.). Однако ни одна из предложенных гипотез не выдерживает серьезной критики³.

Неясно также, почему Акан исчез из европейских сочинений XVIII–XIX вв. и появился только в конце XIX — начале XX в. в работах миссионеров и колониальных чиновников как собирательное название определенной группы родственных этносов и языков. Северные соседи акан (народы группы гур) называют их камбон, хауса — этнонимом тон, тонава, а эве и другие восточные соседи — блу.

Этимология слова «акан» тоже не совсем понятна. Наибольшее распространение имеет толкование Й.Г.Кристаллера: акан, или оканни (мн.ч. — аканфо), — «человек, говорящий на языке акан, или чви; хороший, лучший, чистокровный; человек с хорошими манерами»⁴, т.е. акан —

лучший, первый среди других (народов). С последним, вероятно, связано то, что ашанти и ачем часто произносят в ситуациях, связанных с личной честью, следующую фразу: «Смотри, я — оканни», т.е. настоящий абориген, хорошо знающий нравственные ценности своего народа (в противоположность чужаку). Вполне возможно, что слово «окан-ни/аканфо» стало активно использоваться среди народов, говорящих на чви, с увеличением числа чужаков, скорее всего невольников, в период работорговли. В таком случае этот термин отразил становление и противопоставление в структуре общества новых социальных категорий, а не преемственность древних этнических связей.

Отличительной особенностью народов акан является отсутствие на теле татуировки и скарификации, а также обрезания, характерных для соседних вольтийских и мандеязычных народов.

Что касается этногенеза и ранней этнической истории акан, то эта проблема породила в свое время множество этногенетических концепций. В течение почти столетия доминировали многочисленные гипотезы, так или иначе связанные с хамитским мифом или производными от него теориями, т.е. поиском неафриканских истоков происхождения относительно высокоразвитых негроидов Африки и их культуры. Корни аканской цивилизации искали вне территории ее современного распространения, чаще всего в Западном Судане, связывая народы акан с Древней Ганой (Вагаду, Аукар), что нашло наиболее яркое отражение в переименовании Золотого Берега в Гану после достижения независимости.

Разрабатывались также «теории» о предках-европеоидах, пришедших в лесную зону Золотого Берега из долины Нила (Египта, Мероэ), Эфиопии, Сахары, Северной Африки и даже Финикии, Аккада, Месопотамии, Древней Греции, Рима и принесших полностью сформировавшуюся политическую и духовную культуру. Такие гипотезы в настоящее время мало кто принимает всерьез, хотя иногда и встречаются их рецидивы в трудах некоторых ганских историков.

Современная точка зрения связывает истоки аканской культуры с регионом между р. Бенуэ и оз. Чад (северо-восток современной Нигерии), откуда мигрировали предки многих западноафриканских народов, а центром развития акан как особой этносоциальной и этнокультурной общности считается лесная зона Золотого Берега (современные Гана и Кот-д'Ивуар). Протоакан могли формироваться в соседнем районе — зоне саванн к северо-западу от лесного пояса, в междуречье Комоэ и Черной Вольты, примерно в XI–XII вв. Об этом свидетельствуют данные археологии (прямая преемственность археологических культур прослеживается по XII в.⁵), а также лингвистики и этнографии. Так, например, единая система матрилинейной родовой организации и патрилатеральных группировок нторо охватывает практически все лесные и прибрежные народы акан, но отсутствует у аброн и других акан саванны, у которых несколько иная специфика социальной организации. Более того, эта система могла сложиться именно в лесной зоне, поскольку тотемические названия родов не только совпадают у всех акан лесного пояса и побережья, но и связаны с животными, которые обитают лишь в лесу или в лесу и саванне, но нет ни одного, который бы жил только в саван-

не. К тому же все названия групп нторо совпадают с аканскими названиями рек и других водоемов именно этого региона, а большинство родов возводит свое происхождение к Амансе, Аданси и Денчире — крупным этнополитическим образованиям лесной зоны в междуречье Пра—Офин⁶.

Ашанти как этническая общность сформировались довольно поздно, вероятнее всего в середине XVIII — начале XIX в., в результате консолидации и ассимиляции различных групп акан на территории Конфедерации Ашанти (ок. 1700–1896). Конфедерация возникла как военный союз нескольких вождей (*оманов*) во главе с *кумасихене* (правителем омана Кумаси) для борьбы с Денчирой. Согласно устной традиции, этих оманов было пять, но в специальной литературе называются и другие цифры, а также даются несовпадающие списки первых оманов, или аманто⁷. Правители почти всех первых оманов (*оманхене*) были членами одного рода и находились в родственных отношениях с *кумасихене*, который, став верховным правителем, получил титул *асантехене*.

По поводу этимологии этнонима и политонима «асанте» существует несколько версий. Самая убедительная из них трактует слово «асанте» как «объединившиеся для войны (войн)», т.е. «военный союз» (*osa* — «война», *nte* — «для, ради, из-за», префикс *a-* — показатель множественного числа⁸). Первоначально термин асанте применялся только к «настоящим ашанти», т.е. к аманто, создавшим конфедерацию⁹. Таким образом, термин асанте возник как социально-политический и только к концу XVIII в. приобрел этническую окраску. Основным фактором, способствовавшим этнической консолидации ашанти с населением аманто, выступила их социально-политическая общность в рамках Конфедерации Ашанти (Асанте Нкабом). Поэтому трудно согласиться с утверждениями, что Конфедерация объединила племена ашанти или что португальская экспедиция достигла страны Ашанти в 1417 г.¹⁰. Ни племена ашанти в XVII в., ни страны Ашанти в XV в. просто не существовало.

Такой подробный экскурс в этническую историю ашанти и акан, а также анализ соотношения понятий «асанте», «акан» и «чви» представляется необходимым, так как в различных сводных и энциклопедических трудах этнокультурная и социально-политическая специфика ашанти выдается за общеаканскую, т.е. всех акан сводят к ашанти (а иногда и отождествляют все политические образования акан XV–XVIII вв. с Асанте Нкабом), хотя народы акан довольно существенно различаются по многим признакам, особенно крупные этносы побережья и саванны (например, фанти и аброн), а бауле и аньи вообще имеют мало общего с ашанти в социально-политической сфере. Обосновывается такой подход, как правило, тем, что «культура и религия ашанти наиболее характерны для всех акан»¹¹. Точнее было бы, наверное, отметить, что культура ашанти сохранилась в более самобытном варианте из-за того, что они позднее большинства других народов акан подверглись непосредственному влиянию европейцев — в конце XIX в., в то время как акан побережья испытывали это влияние с XV в.

Основным традиционным занятием всех народов акан является земледелие, эффективность и продуктивность которого зависит от свойств

почвы, требующей длительного времени для восстановления своего плодородия; обычно такой тип земледелия определяется как «мотыжное переложное подсечно-огневое». Другими словами, народы акан относятся к хозяйственно-культурному типу мотыжных земледельцев жаркого пояса.

Однако акан, в отличие от ряда других мотыжных земледельцев Тропической Африки, не ведут полукочевой образ жизни, обусловленный периодическим перемещением обрабатываемых полей вслед за освоением целины. Вновь осваиваемые земли чаще всего бывают не целиной, а залежью, поскольку в условиях тропического леса участок, занятый вторичной растительностью, всегда легче расчистить, чем целину. Поэтому целина осваивается только в крайнем случае (при увеличении численности населения или при значительном росте его потребностей). Следовательно, акан, по существу, практикуют циклично-залежную форму земледелия.

Основным типом поселения является постоянная деревня, вокруг которой располагаются обрабатываемые и залежные земли. Циклично-залежная система мотыжного земледелия стала возможной благодаря усовершенствованию агротехнических приемов экстенсивного земледелия, и прежде всего правильному подбору и чередованию главных культур, что позволяет использовать разнообразные почвы и продлевать сроки непрерывной эксплуатации одного участка (перелог с частичным оборотом культур).

Длительность ротационного цикла обычно составляет три года, реже — четыре. Так, ашанти Мампонга попеременно возделывают следующие культуры: первый год ямс, второй — кукурузу, третий — маниок. Ямс дает хороший урожай только тогда, когда его сажают первым из набора чередующихся культур, маниок сильно истощает почву, но не требователен к ее плодородию, поэтому его сажают последним. Вокруг полей или в их центре сажают плодовые деревья (чаще всего банан-плантен) и масличные пальмы, которые предохраняют почву от размыва во время ливней и защищают растения от солнца; опавшие листья деревьев служат хорошим удобрением¹².

В доколониальную эпоху народы акан возделывали только клубнеплоды (ямс, маниок, батат, таро) и овощи (окра, баклажаны, лук, перец, бобовые и др.), а также выращивали бананы и различные плодовые деревья. Причем до маниока (кассавы) и других культур, завезенных португальцами (кукуруза, земляной орех, ананасы, помидоры, цитрусовые), ямс был основной продовольственной культурой, а ежегодный праздник ямса — главным социально-политическим событием в жизни всех народов акан.

В прошлом одним из основных занятий акан была охота. Но к XVIII в. она уже играла второстепенную роль в хозяйстве, хотя охотники до сих пор занимают почетное место в обществе. Охота была главным видом деятельности в сухой сезон, а дичь (антилопы, дикие кабаны, зайцы, птицы) — почти единственным источником мяса. Скотоводство было слабо развито из-за распространения мухи цеце и отсутствия пастбищ. В небольших количествах разводили овец, коз, свиней и домашнюю птицу (кур, гусей, индеек).

Рыболовством (преимущественно речным) занимались круглый год, но наиболее интенсивно в начале сухого сезона. Ловили рыбу удочкой или сетями, а также использовали специальные яды. В лагунах ловили корзинами. Морским рыболовством занимались фанти, правда, появилось оно у них лишь во второй половине XVIII в. после заимствования у европейцев паруса. В море выходили на долбленых челноках с парусом и короткими веслами (помещалось в них по 5–7 рыбаков). Наиболее распространенная добыча — сельдь и макрель. Применялись различные способы заготовки рыбы впрок — копчение, сушка, засолка.

Основные предметы домашнего обихода (утварь, циновки, корзины) изготавливались земледельцами из подручных материалов. Однако некоторые домашние промыслы, по крайней мере к XVIII в., уже выделились в ремесла. Это прежде всего кузнечество и гончарство, ткачество и изготовление каноэ.

Кузнецы (и ювелиры) занимали особое социальное положение и пользовались большим уважением, имея репутацию колдунов и знахарей. Иногда кузнецы селились отдельно, образуя небольшие самостоятельные поселки. У ашанти эта социальная группа была эндогамной, браки кузнецов с земледельцами были запрещены. В то же время кузнецам не разрешалось заниматься земледелием и другими ремеслами, поэтому все ими изготовленное шло на обмен. Но у аброн кузнецы продолжали заниматься земледелием и огородничеством.

Гончарное искусство передавалось от матери к дочери. Ткачество и изготовление традиционной одежды (*кенте* и *адинкра*) всегда были мужским занятием. В отдельное ремесло выделилась еще резьба по дереву: изготовление культовых фигурок и барабанов, а также небольших деревянных скамеечек — символов власти у всех народов акан.

Занимались акан и добычей золота в долинах рек Тано, Пра, Офин, Анкобра, Комоз. Промывали золотоносный песок или в неглубоких ямах (1–3 м), или в глубоких шахтах (до 15–30 м глубиной) в форме бутылки. Золотодобычей занимались в течение трех-четырех месяцев сухого сезона и в начале сезона дождей, так как потом ямы и шахты заливало дождевой водой.

Традиционное мировоззрение народов акан представляет собой синтез культа предков, полидемонизма, фетишизма и ведовства. Считалось, что предки постоянно присутствуют среди живых и оказывают воздействие на повседневную жизнь каждого конкретного человека и всего коллектива в целом. Они почитались как хранители земли и гаранты благосостояния своего рода. Нормы нравственности традиционного общества акан теснее всего были связаны именно с культом предков; представление о них выполняло регулирующие функции в рамках конкретных этносоциальных организмов. Универсальный способ общения с предками заключался в жертвоприношении, которое в зависимости от ситуации носило искупительный, просительный или благодарственный характер и сопровождалось соответствующей молитвой.

Объектом культа предков фактически были бывшие вожди и старейшины, которые при жизни считались посредниками между живыми и предками и совершали все основные ритуалы культа предков, совмещая

управленческие и жреческие функции. Главным ритуалом на уровне *оманов* был праздник Адаэ (букв. «место успокоения»), который проводился дважды в течение каждых 42 дней. По воскресеньям, с интервалом в шесть недель, отмечался Большой Адаэ, по средам, с тем же интервалом, праздновался Малый Адаэ. В Конфедерации Ашанти главной церемонией культа предков (с элементами праздника ямса) была Оджира (букв. «очищение»).

У ашанти существует представление, что человек состоит из тела и нескольких душ: души-крови (*моджа*), души-личности (*нторо*), души-дыхания (*окра*) и души-тени (*сунсум*). При этом считается, что сунсум — это дитя нторо, поэтому члены конкретных группировок нторо обладают родственными сунсумами, которые определяют характер и индивидуальность человека. Этому представлению соответствует вера членов нторо в то, что все они обладают особым складом характера, например: члены нторо Босомчви — добрые, Босоммуру — благородные, Босомпра — стойкие, выносливые. Путают нторо и с окрой — особой жизненной силой, причем различают семь видов окры, каждый из которых ассоциируется с определенным днем недели и покровительствует людям, родившимся в этот день. Это представление отражается в первом имени человека, которое он получает сразу же после рождения в зависимости от дня рождения; второе же имя давалось на восьмой день в честь предка.

У акан духи (демоны) — *обосомы* — мало индивидуализированны, не всегда имеют собственные имена, и функции их мало различаются. Они невидимы и в то же время «материальны». Самые главные из них — водные обосомы. У ашанти — это Тано, Беа, Апо и Босомчви (Тано и Беа — названия крупных рек, Босомчви — озеро, Апо — море).

К категории обосомов относится и высшее сверхъестественное существо Ньяме и его супруга — хтонический демон Асасе. Ньяме — олицетворение и персонификация неба, атмосферное божество, посылающее людям дождь и грозу. В то же время он — демиург, творец Вселенной, Солнца, Луны и человека и даже первопредок всех акан. Ньяме отдален от людей и не касается их повседневной жизни. Он создал все и удалился. Асасе — покровительница земледелия, но культа Асасе у акан не было, хотя в мифологии и фольклоре она наряду с Ньяме и пауком Анансе — основной персонаж.

Культурно-обрядовая сторона аканских верований представляет собой разнообразные магические операции, которые имеют лишь различное осмысление. Для защиты от ведовства (вредоносной магии) применяются различные обереги и амулеты, которые имеют собирательное название *суман*, часто переводимое как «фетиш». Суманы обычно представляют собой наборы самых разнородных предметов: растений, перьев, ногтей, когтей, зубов, кусков железа, ножей и т.д. Как правило, все эти предметы обмазаны красящими веществами, яйцами или кровью жертвенных животных. Суман — вместилище духа, который выполняет функции личного покровителя и защитника своего обладателя от вредоносного колдовства, спасает от гибели на войне или в случаях нарушения табу. У ашанти к тому же существовал суман, почитавшийся всем народом, — Золотой трон.

Народы акан, и прежде всего ашанти, давно уже стали хрестоматийным примером матриархата (точнее, позднего матриархата), в другой трактовке — позднематрилинейного (или позднего матриродового) общества. Название этой стадии в развитии первобытного общества меняется с прогрессом теоретической мысли, но ашанти продолжают фигурировать в качестве эталона или аналога. М.О.Косвен именно у ашанти находил развитый матриархат¹³ и в то же время подчеркивал классовый характер их традиционного общества¹⁴.

В современной литературе наблюдается то же самое: ашанти называются среди народов, «перешагнувших порог классового общества», но сохранивших материнский род¹⁵. Такие категоричные утверждения о государственности и классовом характере доколониального общества ашанти довольно типичны. Более того, в отечественной африканистике весьма распространена точка зрения на Конфедерацию Ашанти как на государство феодальное (иногда — раннефеодальное), восходящая к работам И.И.Потехина¹⁶, хотя уровень развития ашанти и других акан, достигнутый ими к началу британской колонизации, всегда вызывал дискуссии.

Специальное системно-типологическое исследование этнополитических организмов и их стадийально-формационного развития¹⁷ позволило прийти к заключению, что феодальная, равно как и рабовладельческая, версия формационного развития акан в XVI–XIX вв. несостоятельна. Хотя у большинства народов акан, и прежде всего ашанти, появились некоторые предпосылки для феодализации, однако необходимости в феодальной эксплуатации в доколониальную эпоху так и не возникло. Сравнительно устойчивая тенденция к сложению раннерабовладельческого общества не смогла реализоваться в XIX в. в условиях воздействия со стороны капиталистических держав Европы. Вместе с тем аканский материал подкрепляет обоснованность выделения комплекса признаков так называемого африканского, или военно-торгового, способа производства, характерного для тех вторичных этнополитических организмов, которые взаимодействовали с более развитыми, классовыми обществами, — прежде всего имели с ними торговые связи. Вторичность такого развития обусловлена уже тем, что оно возможно только в результате контактов с более развитыми обществами, т.е. экономическое развитие вторичных этнополитических организмов определяется не потребностями самого общества, а спросом на внешнем рынке.

Фактически этнополитические организмы акан к концу доколониальной эпохи представляли собой многоукладные общества, переходные от первичной формации ко вторичной. Специфика многоукладности экономического базиса аканских этнополитических организмов состоит в ее «вертикальном» характере, когда на высших иерархических уровнях доминировал военно-торгово-даннический способ производства (в сочетании с раннерабовладельческим укладом), а на низших — позднеепервобытнообщинный (с элементами домашнего рабства). Причем характерной особенностью общества акан является преобладание коллективных форм эксплуатации, а также прямого насилия.

Вторичный политогенез в аканских обществах превратил небольшие изолированные общины в вожества и их союзы, включая и такие круп-

ные объединения, как Конфедерации Ашанти и Фанти. И Конфедерация Ашанти, и Конфедерация Фанти не являются государствами, но могут быть соотнесены с парapolитейными обществами, причем Кумаси (Конфедерация Ашанти) представляет собой военно-торговый парapolитис, а Конфедерация Фанти — предколониальный вариант парapolитейности. Другими словами, это две конкретные модели становления вторичного государства, явившиеся результатом опосредованного влияния (Асанте Нкабом) и прямого заимствования (Конфедерация Фанти).

Доколониальным этнополитическим организмам акан в целом присущ застойный и туниковый характер эволюции, обусловленный экологическими факторами и отсутствием необходимых и достаточных возможностей для саморазвития, а также паразитарностью функционирования в период работорговли. Все это способствовало консервации аканских обществ на предгосударственной стадии политического развития.

Аканские общества почти безоговорочно в отечественной литературе относят к матрилинейным, поскольку у них и поныне существует матрилинейная родовая организация. Однако в структуре аканской традиционной социальной организации есть еще патрилатеральный институт *нторо*. В *нторо* не было строгой экзогамии, скорее это были экзогамные группировки. Поэтому определения *нторо* как патрилинейного рода не являются корректными. Институту *нторо* принадлежит особое место в структуре аканских обществ, так как на его базе создавались военные отряды *асафо* — основа традиционной политической системы.

Параллельное функционирование матрилинейных институтов и патрилатерального *нторо* дало основание большинству зарубежных антропологов квалифицировать акан как общество с двойной филиацией (двойной унилинейностью).

Однако, как представляется, характеристика обществ акан как матрилинейных или же с двойной филиацией является неполной и не отражает специфику развития их счета родства. Факты свидетельствуют, что примерно до середины XVIII в. акан прошли через стадии билатеральности и унилатеральности в ее двух формах, а в XIX в. происходил переход от латеральных форм к линейным (в матрилинейной форме) с сохранением отдельных институтов патрилатеральности (группировки *нторо*). Такая трактовка сущности института *нторо* позволяет осознать, почему он утратил свою социальную значимость в современных условиях, когда имеется достаточно стимулов для развития именно патрилинейных институтов¹⁸.

В целом же народы акан — типичные представители мотыжных земледельцев африканского тропического леса, хотя и несколько более продвинутые в стадияльном отношении и более «проблемные» по сравнению с другими однопорядковыми этносоциальными организмами Тропической Африки.

¹ Подробнее см.: Попов В.А. Язык чви (тви) в современной Гане. — Народы Азии и Африки. М., 1983, № 6.

² Брук С.И. Африка. Этнический состав населения. — Народы мира. М., 1988, с. 557.

³ Kiyaga-Mulindwa D. The «Akan» Problem. — *Current Anthropologist*. 1980, vol. 21, № 4.

⁴ Christaller J.G. A Dictionary of the Asante and Fante Languages, Called Tshi (Chwee, Twi). Basel, 1881.

⁵ Boahen A.A. The Origin of the Akan. — *Ghana Notes and Queries*. 1966, № 9; Posnansky M. Archaeology and the Origins of the Akan Society in Ghana. — *Problems in Economic and Social Archaeology*. L., 1976.

⁶ Boahen A.A. The Origin of the Akan; Dickson K.B. A Historical Geography of Ghana. Cambridge, 1969.

⁷ См. обзор: Попов В.А. Ашантийцы в XIX в. Опыт этносоциологического исследования. М., 1982, с. 19.

⁸ Busia K.A. The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti. Oxf., 1951, p. 52.

⁹ Arhin K. The Structure of the Greater Ashanti (1700–1824). — *Journal of African History*. 1967, vol. 8, № 1, p. 67.

¹⁰ Горнунг М.Б., Липец Ю.Г., Олейников И.Н. История открытия и исследования Африки. М., 1973, с. 59.

¹¹ Шаревская Б.И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964, с. 159.

¹² Подробнее см.: Попов В.А. Этносоциальная история аканов в XVI–XIX веках. Проблемы генезиса и стадийно-формационного развития этнополитических организмов. М., 1990, с. 71–73.

¹³ Косвен М.О. Матриархат. История проблемы. М., 1948, с. 64–66; он же. Очерки истории первобытной культуры. М., 1953, с. 110.

¹⁴ Косвен М.О. Переход от матриархата к патриархату. — *Родовое общество*. М., 1951, с. 93–94.

¹⁵ Першиц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П. История первобытного общества. М., 1982, с. 179–180.

¹⁶ Потехин И.И. О феодализме у ашанти. — *Советская этнография*. 1960, № 6; он же. Становление новой Ганы. М., 1964.

¹⁷ Подробнее см.: Попов В.А. Этносоциальная история..., с. 170–225.

¹⁸ Попов В.А. Системы терминов родства аканов как этносоциологический источник. — *Африкана*. Л., 1982, вып. 13.

Глава XXII

СКОТОВОДЫ ФУЛЬБЕ

Один из немногих народов в мире, происхождение которого привлекало и привлекает внимание исследователей вот уже два столетия, — скотоводы фульбе¹.

Высокие, стройные, с тонкими чертами лица, с красноватым цветом кожи, фульбе по своему антропологическому типу резко отличаются от соседей-негроидов и скорее напоминают эфиопов и сомалийцев. Ряд ученых (Л.Токсье, Р.Верно, Е.Шантр и др.) безоговорочно относят фульбе к эфиопской расе. Необыкновенная красота женщин-фульбе, напоминающих статуэтки, снискала им славу: недаром многие мужчины из высших эшелонов власти в странах Западного Судана до сих пор предпочитают брать в жены фульбе. Но этот тип сохранился лишь у некоторых групп, и в настоящее время у них нет единого расового типа. В течение нескольких веков они смешивались с соседними негроидными народами.

Фульбе называли потомками цыган (с цыганами связывал фульбе в XVI в. Лев Африканский); сыновьями римских легионеров, затерявшимися в Сахаре; одним из племен Израиля; считали, что они близки бретонцам, баскам, персам и т.д.² Один из ранних исследователей этого народа — Г.Эйхталь считал, что они выходцы с Малайского полуострова³; английский ученый Джонстон называл их прародиной Ливию.

Известный французский ученый Морис Делафосс выдвинул гипотезу иудейско-сирийского происхождения фульбе⁴. Он считал их потомками футов, или фудов, о которых говорится в Библии и которые позже вместе с гиксосами вторглись в Египет и осели в Киренаике. В IV в. до н.э. в их состав влились евреи, изгнанные из Египта Птолемеем Сотером. По мнению Делафосса, в начале I тысячелетия одна часть этой этнической группы направилась в Марокко, а другая — в пределы нынешней Мавритании, где в III в. основала государство Гану. Позже, полагает Делафосс, под натиском сонинке они переселились южнее, в Фута-Торо, где восприняли язык местного населения.

Серьезные возражения против теории иудейско-сирийского происхождения фульбе, которая долгое время поддерживалась французской этнографией, высказал французский ученый П.Лакруа⁵. Он считает многие положения Делафосса попросту фантастическими: включение народа фут в число гиксосов, превращение евреев в скотоводов и т.д. По его мнению, нет никаких оснований считать этот народ основателем древ-

них государств Западного Судана. Позднейшие исследования (в частности, Р.Мони) опровергают концепцию сирийско-иудейского присутствия в этногенезе фульбе.

Еще одна теория о происхождении фульбе, также имевшая немало сторонников, принадлежит известному немецкому лингвисту Карлу Мейнхофу, который считал фульбе хамитами, пришедшими из Азии, а их язык — прохамитским, из смешения которого с аборигенными языками Африки якобы произошли языки банту. Эта теория была решительно опровергнута многими учеными — лингвистами, этнографами, антропологами. Они доказали, что нет никаких оснований связывать их с хамитами, что язык фульбе — типично «негрский» язык⁶.

Видный французский ученый Л.Токсье считал, что фульбе родственны масаи Кении и Танзании⁷.

И хотя этногенезом фульбе занимались и занимаются многие ученые уже почти два века, до сих пор их происхождение остается загадкой. Происхождение фульбе, «подобно происхождению вселенной, остается неизвестным» — к такому неутешительному выводу пришел английский ученый М.Джефриз⁸. Однако все исследователи согласны в одном: они не автохтоны и начали расселяться по Западному Судану из Южной Мавритании — Фута-Торо приблизительно в XI в.

Что же касается этногонических легенд, то почти все они ведут свое происхождение со времени исламизации фульбе или позднее. В них они называются потомками пророка и его приверженцев. Арабы, пришедшие в Судан, чтобы обратить язычников-негров в ислам, женились на местных женщинах, и в результате этих браков появился новый народ — фульбе⁹.

Фульбе широко расселены во многих странах Западной Африки. Происхождение этнонима «фульбе» неясно. В литературе высказывались различные точки зрения: Дж.Уилсон-Хаффенден считает, что название фульбе происходит из берберского языка и означает прозвище «красный человек». А.Саи утверждает, что словом «пуль» называли фульбе, живущих в Центральной Нигерии, и что нынешний этноним — измененное под воздействием языка хауса слово «пуль»¹⁰. Самоназвание — пулло (мн.ч. — фульбе). В Гвинее и Мали их называют пёль; в Мавритании — фулани; в Сенегале — тукулёр; туареги называют их афули (мн.ч. — ифулан); тубу и канури — феллата; малинке — фула, фила, фуланке; мосси — тсилмиго (мн.ч. — силмиси); хауса — бафиланчи, фулани и т.д.¹¹.

Фульбе не являются гомогенной этнической группой. В тех странах, где они живут (Гвинея, Нигерия, Мали, Сенегал и др.), у них есть свои особенности в культуре. Более того, в Нигерии, например, различаются фульбе районов Джоса, Йола, Кацины. Имеющиеся между ними отличия обусловлены влиянием культур соседних народов.

Язык фульбе — фульфульде имеет несколько диалектов.

Фульбе сыграли значительную роль в истории и этническом развитии Западного Судана, были создателями ряда государственных образований: Фута-Джаллон, Фута-Торо, Масина, Сокото, Адамауа.

Они делятся на несколько групп. И хотя можно говорить об общей традиционной культуре фульбе, однако имеются значительные локаль-

ные различия у фульбе, населяющих северные районы Нигерии или Адамауа в восточной части Нигерии, а также плато Фута-Джаллон в Гвинее.

В Нигерии правящая верхушка фульбе, захватившая в XIX в. власть в государствах хауса, ведет свое происхождение из Фута-Торо и известна как *торообе*, *торобе*. Хауса называют их *торонкава*, т.е. «люди Торо». В настоящее время эта группа фульбе полностью утратила свой родной язык, говорит на языке хауса¹² и восприняла другие элементы хаусанской культуры.

Другая группа фульбе — фульбе сиيره, «городские фульбе» (хауса называют их *филанен гига*) — хотя и подверглась в значительной степени хаусаизации, однако сохранила свой язык фульфульде и в настоящее время двуязычна. Обе эти «городские группы» фульбе-скотоводы на'и называют *хабе* (хауса), подчеркивая тем самым, что они утратили свою культуру¹³.

Фульбе на'и — скотоводы, сохранившие язык и культуру своего народа. Они живут в основном в эмиратах Яури, Аргунгу и Гванду в Северной Нигерии. Они сочетают скотоводство с земледелием. Большинство из них мусульмане.

И только одна группа фульбе — боророджи, или бороро (самоназвание «джафумо», мн.ч. «джафумен»), — истинные кочевники-скотоводы. В Гвинее и других странах их называют буруре, боророджи. Кочевой образ жизни и известная изоляция способствуют сохранению антропологического типа фульбе, патриархальных обычаев и культурных особенностей. Боророджи кочуют со своими стадами на широких просторах Борну, Нигера, Буркина-Фасо, Мали, Гвиней.

По преданию, боророджи ведут свое происхождение от белокожего духа воды. От его двух сыновей и произошли боророджи. Дух воды обеспечил их скотом.

Боророджи считают себя истинными фульбе и с презрением относятся к городским фульбе как к ленивым¹⁴. Им особенно не нравится, что большинство городских фульбе плохо знают родной язык и не владеют скотом.

Скотоводы фульбе разводят преимущественно крупный рогатый скот, а также овец, лошадей и верблюдов. Скот круглый год держат на подножном корму, перекочевывая с места на место. В некоторых районах Борну и Сокото фульбе занимаются исключительно овцеводством.

Со скотом связана вся жизнь кочевника. «Na'i i buri koomi, i buri innai baba fuh» — «Скот превосходит все, он даже важнее отца и матери»; «Kul na'i baati Fulbe no mai» — «Если погибнет скот, умрет и фульбе» — гласят пословицы фульбе. По существующим обычаям, нельзя спрашивать у фульбе о количестве скота: это может принести вред скоту.

Скот — главное достояние и основа существования фульбе. Он дает ему пищу — мясо и молоко. Из шкур и кож шьют одежду, обувь, утварь, из шерсти изготавливают войлок. В обмен на продукты скотоводства фульбе получают у соседних народов продукты земледелия. Продавая обычно молоко и масло, скот же — в исключительных случаях, чтобы получить деньги на оплату налогов или расходов, связанных с женить-

бой. Но и в этих случаях продаются, как правило, старые и больные животные. Здоровый скот фульбе-боророджи режут только во время торжественных ритуалов, связанных с первым браком, с праздником буки, когда дается имя новорожденному, и т.д.

В отличие от боророджи, фульбе на'и сочетают скотоводство с земледелием. Выращивают просо и другие продовольственные культуры (бобовые, арахис и др.). Однако до сих пор сохраняется традиционная неприязнь к полевым работам, и фульбе предпочитают нанимать для этой цели хауса (в штате Сокото) или представителей народов, живущих на плато Джос¹⁵. Фульбе на'и все больше переходят к оседлому образу жизни. Как правило, люди старшего поколения живут в поселениях, а молодежь кочует со скотом.

Выпас скота считается у фульбе делом очень ответственным, особенно в сухой сезон. Обычно скот пасут сыновья и родственники владельца стада. Нанимают и пастухов — *бииро*, которым хозяин в качестве платы дает одного быка в год и которых обеспечивает пищей и кое-какой одеждой.

Классовая дифференциация у кочевых фульбе весьма значительна: наряду с богатыми людьми, владеющими огромными стадами, есть и бедняки, не имеющие скота и вынужденные работать в качестве батраков у своих же соплеменников.

В Нигерии фульбе испытывают огромное влияние хауса. Процесс этот начался несколько веков назад, когда фульбе начали селиться среди земледельцев-хауса. Они постепенно стали переходить к оседлому образу жизни, перенимая у хауса способы обработки земли, орудия труда, ассортимент сельскохозяйственных культур. Их одежда и жилища хаусанского типа. Большинство из них говорит на языке хауса. Аристократические слои фульбе, превратившиеся в правящую верхушку общества после восстания Османа дан Фодио в 1804–1808 гг., очень быстро восприняли язык и культуру хауса. Более того, у них изменилось и этническое самосознание: в наши дни многие из них считают себя хауса. Захватив власть, эта часть фульбе сохранила систему управления, существовавшую в государствах хауса, придворный этикет и др.¹⁶.

Таким образом, процесс ассимиляции и аккультурации шел сверху и снизу. И только одна группа фульбе — кочевники-скотоводы бороро сохранили свою традиционную культуру и язык.

Значительное число фульбе живут в Гвинее на плато Фута-Джаллон. Именно отсюда начались их миграции на восток.

Традиционное занятие фульбе Фута-Джаллона — разведение скота. В прошлом земледельческие работы считались недостойными истинного фульбе. Фульбе держат безрогий рогатый скот породы н'дама, мало восприимчивый к укусам мухи цеце, коз и овец, а в северных районах — и зебу. На Фута-Джаллоне издавна преобладали мелкие скотовладельцы. Большими стадами владела лишь знать. Каждая семья или группа родственных семей имеет свою пастбищную территорию.

Как и в Нигерии, фульбе Фута-Джаллона широко используют продукты скотоводства. Молоко употребляют в свежем или квашеном виде. Излюбленное блюдо — простокваша, которую едят также с рисом, фо-

нию, кукурузой. Мясо едят крайне редко. Любопытно, что быков они не используют как рабочий скот. Это дало основание европейским ученым говорить о том, что скот для фульбе якобы всего лишь символ благородства и предмет поклонения. По мнению французского ученого Ж. Ришар-Молара, «не скот для фульбе, а фульбе живет для него, чтобы служить ему»¹⁷. С Ришар-Моларом согласны некоторые африканские ученые, например Амаду Хампате Ба¹⁸.

Но подобная точка зрения вызвала решительное возражение Тьерно Диалло, который доказывает огромную роль, которую крупный рогатый скот играл и продолжает играть в жизни фульбе¹⁹.

Уже в XIX в. фульбе на Фута-Джаллоне перешли к оседлости и стали скотоводческо-земледельческим народом, причем роль земледелия все больше возрастала. С этого времени они стали выращивать рис, фонио, кукурузу, батат, таро, ямс, различные овощи. Важной экспортной культурой является кофе. Широко распространены дикорастущие фруктовые деревья.

Система земледелия — переложная, подсечно-огневого типа. По-прежнему в деревнях пользуются традиционными земледельческими орудиями (мотыга, палка-копалка и др.), хотя зажиточные крестьяне используют и современную сельскохозяйственную технику.

Большую роль, как и прежде, играет приусадебное хозяйство, которыми занимаются исключительно женщины.

Поселения фульбе дисперсного типа, небольшие по размеру. Они состоят из отдельных домохозяйств — *галле*, включающих несколько хижин, в зависимости от состава семьи и ее зажиточности, и загона для скота. Преобладают большие жилища конической формы с соломенной, спускающейся почти до земли крышей. В хижине два небольших отверстия — дверь и «окно».

Несколько мелких поселений объединяются в приход — *мисиди* — со своей мечетью.

Издавна на Фута-Джаллоне существовало социальное расслоение: еще в XVIII в. общество фульбе делилось на две основные категории — свободных и находившихся в зависимости. Господствующее положение в обществе принадлежало феодальной знати (правящие семьи, мусульманское духовенство, потомки вождей и т.д.). Главой государства был *альмами* (имам). Вторым лицом в государстве фульбе был председатель Великого совета (Совета старейшин). Характерной особенностью фута-джаллонского общества было наличие большого числа зависимых групп, десятков тысяч рабов и сервов. Но все они принадлежали не к фульбе, а к другим этническим группам, населявшим плоскогорье Фута-Джаллон. Широко развита была система клиентелизма — одна из форм феодальной эксплуатации. Промежуточное положение между лично свободными и находящимися в зависимости занимали члены ремесленных каст. Однако вопрос о ремесленных кастах у фульбе до сих пор почти не исследован.

В период колониализма французская администрация Французской Гвинеи охотно назначала на должности кантональных вождей и старейшин представителей знати фульбе. Это давало последним возможность

сохранить свою власть как над свободными крестьянами-фульбе, так и над большой категорией зависимого населения (домашние рабы, сервы и т.д.)²⁰.

Традиционная зависимость крестьян, как и сервов, от феодальной аристократии фульбе сохранялась в силу обычая и после отмены института кантональных вождей (*chefferie coutumière*) в 1957 г. (постановление Правительственного совета, подписанное губернатором Французской Гвинеи 31 декабря 1957 г.). Однако и по сей день вожди фульбе, как правило выходцы из феодальных аристократических семей, играют большую роль не только в жизни той или иной «деревни», но и в политической жизни Гвинеи.

Низшая (начальная) ячейка общества у фульбе — индивидуальная семья (*беин гуре*) — патриархальная, патрилокальная и патрилинейная. Она состоит из главы семьи, его жены (жен и наложниц), неженатых детей, а также слуг, родившихся в доме хозяина. Беин гуре в переводе с языка фульбе означает «личное приобретение» (имеется в виду глава семьи). Этим подчеркивается зависимость от него всех членов семьи²¹.

Зажиточные фульбе имеют до четырех законных жен (*соннабе*) и нескольких наложниц (*диариабе*).

Каждая жена (и наложница) имеет свою хижину. Исследователи отмечают, что, несмотря на большое влияние исламских норм, женщина сохранила значительную самостоятельность и видное место в обществе фульбе.

Постепенно женатые сыновья отделяются, создавая свое домохозяйство (*галле*). Все домохозяйства по отцовской линии вместе с галле дядей по мужской линии и их сыновей образуют родственно-хозяйственную группу — *дембугал* во главе со старшим из родственников. Но основой социальной организации все же является малая (индивидуальная) семья, сохраняющая экономическую независимость.

Фульбе на Фута-Джаллоне — ревностные мусульмане. Причем, как пишет А.Арсен — один из квалифицированных специалистов по народам Гвинеи, который, будучи сотрудником колониальной администрации, много лет глубоко изучал гвинейское общество и написал несколько серьезных научных работ, — к концу XIX в. весь Фута-Джаллон «был мусульманской страной»²². Мусульманское духовенство играло очень важную роль во всех сферах жизни. Обилие мечетей поражало наблюдателей. Фута-Джаллон стал одним из важных центров распространения ислама в Западной Африке.

Подавляющее большинство фульбе — приверженцы ортодоксального суннитского ислама, его маликитского мазхаба, который начал распространяться в Западном Судане еще с конца XI в. В исламе фульбе прослеживаются две основные традиции: северная (влияние тукулёр из Фута-Торо) и восточная (влияние малинке и сонинке из Канкана)²³.

Что же касается отдельных групп фульбе-кочевников, у них продолжают существовать традиционные верования и культы.

Богата духовная культура фульбе: из поколения в поколение передаются сказки, легенды, эпические произведения, пословицы и поговорки. Этим занимается особая группа людей (ее называют даже кастой²⁴) —

гриоты (gagwlo, мн.ч. agwlube). Их специальностью было искусство рассказа о деяниях какого-нибудь принца или знатных семей, о героических подвигах какой-либо личности. Они нередко жили и живут при дворах правителей и знати. Свои знания и искусство гриоты передают по наследству. Поэтому говорят, что гриотами не становятся, ими рождаются. В сохранении культурного наследия народов (гриоты существуют у многих народов в Западной Африке) их роль исключительно велика. Они — хранители исторической памяти, своего рода живая библиотека.

Помимо гриотов хранителями устной традиции являются у фульбе старики. Они помнят от своих отцов и дедов важные события из жизни своего народа и передают свои знания новому поколению.

На Фута-Джаллоне большое воздействие на фульбе оказали различные мандеязычные народы — диалонке, сусу, малинке и др. Это влияние сказалось прежде всего на материальной культуре — в восприятии фульбе земледельческих орудий, сельскохозяйственных культур, способов обработки земли и т.д.

В наши дни многое меняется в жизни фульбе. Мужчины уходят на заработки в города и на плантации, приобретая новые специальности; увеличивается число лиц, получивших образование (в том числе и высшее). Среди фульбе есть ученые, врачи, дипломаты и т.д. Немало среди фульбе бизнесменов, причем в отраслях, весьма далеких от их традиционных занятий. Так, например, в столице Сьерра-Леоне Фритауне в руках фульбе сосредоточены транспортные средства и грузоперевозки, и они играют немаловажную роль в экономике страны²⁵. Происходят большие изменения в образе жизни, материальной и духовной культуре. В городах появляются дома фульбе европейского типа. Традиционная культура сохраняется преимущественно в сельских районах среди скотоводов, городские фульбе в большинстве своем хаусаизированы, и лишь немногие сохраняют обычаи и обряды своего народа²⁶.

¹ Подробнее о фульбе см.: *Исмагилова Р.Н.* Народы Нигерии. Этнический состав и краткая этнографическая характеристика. М., 1963, с. 167–179; *Козлов С.Я.* Фульбе Фута-Джаллона. М., 1979; *Azarya V.* Aristocrats Facing Change. The Fulbe in Guinea, Nigeria and Cameroon. Chicago, L., 1978; *Pastoralists Under Pressure? Fulbe Societies Confronting Change in West Africa.* Eds. V.Azarya, A.Breedveld et al. Leiden, Boston, Köln, 1999.

² *Tauxier L.* Mœurs et histoire des Peuls. P., 1937.

³ *d'Eichtal G.* Histoire et origine de foulahs ou fellahs. — Mémoires de la Société d'ethnologie. T. 1. P., 1842.

⁴ *Delafosse M.* Haut-Sénégal-Niger (Soudan Français). T. 1. P., 1912, p. 198; *он же.* Les Noirs de l'Afrique. P., 1922.

⁵ *Lacroix P.F.* Matériaux pour servir à l'histoire des Peuls de l'Adamawa. — Etudes camerounaises. 1952, т. V, № 37–38, p. 8–9.

⁶ Подробнее о теории К.Мейнхофа см.: *Ольдерогге Д.* Хамитская проблема в африканистике. — Советская этнография. 1949, № 3, с. 156–170.

⁷ Tauxier L. Mœurs et histoire des Peuls, p. 112–113.

⁸ Jeffreys M. Speculative Origin of the Fulani Language. — Africa. 1947, vol. 17, № 1, p. 47.

⁹ Tressan de la Vergne M. Au sujet des Peuls. — Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire. 1952, t. XIV, № 4; Dupire M. Peuls nomades. P., 1962.

¹⁰ Wilson-Haffenden J.R. The Red Men of Nigeria. L., 1967; Akiga (Sai A.). Akiga's Story: The Tiv People as Seen by One of Its Members. L., 1939.

¹¹ Johnston H.H. The Fulas and Their Language. — Journal of African Society. Vol. XX, 1921, April, № LXXIX, p. 213; Westermann D. and Bryan M.A. Languages of West Africa. L., 1952, p. 18–19; Diallo Th. Les institutions politiques du Fouta Djallon au XIXe siècle. Dakar, 1972, p. 26.

¹² Hopen C.E. The Pastoral Fulbe Family in Gwandu. London—Ibadan—Accra, 1958, p. 1.

¹³ Там же, с. 2.

¹⁴ Ethnic and Cultural Diversity in Nigeria. Trenton, New Jersey, 1996, p. 26.

¹⁵ Hopen C.E. The Pastoral Fulbe..., p. 29; Stenning D. Savannah Nomads: a Study of the Wodaabe Pastoral Fulah of Western Bornu Province, Northern Region, Nigeria. L., 1959, p. 8.

¹⁶ Исмаилова Р.Н. Народы Нигерии..., с. 179.

¹⁷ Richard-Molard J. Problèmes humains en Afrique Occidentale. P., 1958, p. 78, 171; см. также: Козлов С.Я. Фульбе Фута-Джаллона, с. 82–83.

¹⁸ Ba Amadou H. Culture peule. — Présence Africaine. 1956, № 8–10, p. 97.

¹⁹ Diallo Th. Les institutions politiques du Fouta Djallon..., p. 83–87.

²⁰ Suret-Canale J. La fin de la chefferie en Guinée. — Journal of African History. L., 1966, vol. II, № 3, p. 464.

²¹ Vieillard G. Notes sur les coutumes des Peuls au Fouta-Djallon. P., 1939, p. 8.

²² Arcin A. La Guinée Française. P., 1907, p. 12.

²³ См.: Козлов С.Я. Фульбе Фута-Джаллона, с. 104.

²⁴ См., например: Diallo T. Les institutions politiques du Fouta Djallon..., p. 6.

²⁵ Jalloh A. The Fula and the Motor Transport Business in Freetown, Sierra Leone. — African Economic History. Madison, 1998, vol. 26, p. 64.

²⁶ Ethnic and Cultural Diversity in Nigeria, p. 26.

Глава XXIII

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ОХОТНИКОВ-СОБИРАТЕЛЕЙ БУШМЕНОВ

Бушмены — один из самых загадочных народов мира; так считают этнографы, антропологи и лингвисты¹.

По своим антропологическим характеристикам бушмены не вписываются ни в одну из следующих рас: ни в негроидную, ни в кавказскую, ни в монголоидную. Поэтому ученые выделили бушменов, а также готтентотов в особую южноафриканскую, или койсанскую, группу (от самоназвания готтентотов «кхои» и слова «сан», которым они называют бушменов)². Дж.Мёрдок выделяет бушменов в особую расу³.

Одни признаки (курчавые волосы и широкий нос) сближают их с негроидной расой, другие — явно монголоидные (желтая кожа, плоское лицо, особое строение века — эпикантус, или монгольское веко, тонкие губы). Некоторые особенности сближают их с готтентотами и присущи только последним. Это — стеатопигия, т.е. склонность к скоплению жира в области ягодиц. У тех и у других кожа на лице и теле становится очень морщинистой уже в раннем возрасте.

Череп у бушменов очень маленький, мезокефальный, лоб выпуклый, надбровных дуг почти нет. Часто отсутствует мочка уха, что является специфическим только для бушменов. Средний рост бушменов около 145–150 см.

Язык бушменов — один из койсанских языков, особенностью которых является наличие своеобразных щелкающих звуков.

Бушменские языки делятся на несколько групп, основные из которых: *южная*, на которой говорят племена ко, нусан и хам; *северная* — кунг, зун, тваси, ауэ (или ауэн); *центральная*, на языках которой говорят все другие племена бушменов (гви, тсао, наро, гана и др.). Впервые такая классификация была дана Д.Блик в 1929 г., а позже дополнена некоторыми учеными (Р.Вестфаль, А.Трэйл), но в конце концов к ней вернулись снова (Р.Ли)⁴. В пределах группы (северной, центральной и южной) языки одинаковы или близки, между группами различия весьма значительны.

Языки, на которых говорят бушмены, не всегда взаимопонимаемы. Носители каждой группы языков, как правило, живут изолированно. Более того, кунг, например в Намибии, знают, что в соседних странах к северу и северо-востоку от них также есть кунг, но они рассматривают их как чужеземцев, так же как и племена бушменов на юге — ауэн и нарон, и не общаются с ними.

Слово «бушмены» происходит от голландского *bosjesmen* — «люди кустарников». Европейцы их называли бутъеманы, бошиманы, бушмены. Некоторые ученые считают, что этот термин имеет уничижительный, пренебрежительный оттенок. Поэтому в Йоханнесбурге в июне 1971 г. на заседании, в котором приняли участие антропологи, этнографы, археологи, лингвисты, историки и др., было решено использовать применительно к бушменам термин «сан»⁵. Впервые с этой идеей выступил еще в 1969 г. М. Вильсон⁶. Однако в этнографической науке продолжает использоваться более привычное название этой группы — бушмены.

Готтентоты называли бушменов саны, зулусы — ба-Тва, гереро — ова-Тва, тсвана — ма-Сароа⁷.

У бушменов нет общего самоназвания, и они сохранили племенное деление. Наиболее крупные племена: кунг, ко, кхомани, нусан, сарва, гви, гана, ауни, ауэ, или ауэн, кора, хам и др.

В исследованиях о бушменах нередко встречаются две совершенно противоположные точки зрения. Одни авторы сочувствуют им, их трагической судьбе, поскольку большинство бушменов было уничтожено в процессе колонизации Южной Африки, и склонны идеализировать их. Они говорят, что это «народ-дитя», восхваляют их верность, честность, выдающиеся способности к искусству, изобретательность, веселый нрав, любовь к свободе. Другие называют их грубиянами, бесчестными лгунами, прирожденными ворами, крайне жестокими и т.д.⁸.

Ученые считают бушменов древнейшим населением Африки.

В эпоху верхнего палеолита культуры охотников-собирателей, известные в науке как культуры Стиллбэй, охватывали огромную территорию — от Эфиопии на севере до мыса Доброй Надежды на южной оконечности континента, от Великих озер на западе до Индийского океана на востоке, т.е. всю современную Восточную и Южную Африку. Остатки этого древнейшего населения и являются бушмены (и готтентоты).

Бушмены по своим физическим характеристикам и языку близки к готтентотам, однако последние не являются бродячими охотниками и собирателями, а занимаются скотоводством и имеют более сложную социальную организацию.

До прихода голландцев в Кейп народы койсанской группы (бушмены, или сан, и готтентоты) населяли преимущественно территории Капской провинции, Трансвааля и Оранжевого государства.

Изучение бушменов — их материальной и духовной культуры, в том числе религии, архаического социально-экономического строя — имеет огромную значимость для науки. Ведь перед нами пласт древнейшей истории и культуры. И хотя произошли изменения в их жизни, многие черты традиционного быта сохранились до наших дней.

Голландско-бурская и английская колонизация Южной Африки XVII–XIX вв. привела к истреблению и гибели большинства бушменских племен, а оставшиеся были оттеснены в труднодоступные районы пустыни Калахари. Вероятно, именно благодаря этому и сохранились многие черты древней культуры бушменов.

Особую ценность для характеристики бушменов, их бытовой культуры, особенностей социально-экономического развития, религиозных

верований имеют работы путешественников и миссионеров XIX — начала XX в. (У.Блик, Дж.Стоу, Х.Лихтенштейн и др.). Не все в этих работах точно с научной точки зрения, и труды последующих ученых, особенно проводивших полевые исследования, внесли необходимые уточнения.

Поскольку существуют многочисленные племена бушменов и их языки не всегда взаимопонимаемы, ученые предпочитают вести полевые работы в ограниченных районах среди одного какого-то племени или его подразделения. Так, например, Лорна Маршалл изучала бушменов кунг Юго-Западной Африки (нынешняя Намибия); Р.Ли — тоже кунг, но в Ботсване; Джиро Танака и Г.Зильбербауэр — гви, гана в Ботсване; Х.Хейнц, А.Трэйл — племя ко в Ботсване и т.д. Поэтому их работы посвящены не всем бушменам, или сан, как некоторые из этих авторов предпочитают называть их, а лишь отдельным племенам. По мнению исследователей, наибольшую чистоту бушменской расы, язык и культуру сохранили кунг.

Первым систематическим исследованием, посвященным бушменам, была книга одного из классиков этнографической науки Исаака Шапера⁹. Она была основана на сообщениях миссионеров, путешественников и т.д. и не была результатом собственных исследований, поэтому в ней немало неточностей.

Систематические этнографические работы на основе собственных полевых исследований появились лишь в 50-е годы. Пионером в этом смысле была Лорна Маршалл (шесть экспедиций с 1951 по 1961 г.), изучавшая бушменов кунг в Намибии, Ботсване и Юго-Восточной Анголе. И. Де Воре и Р.Ли проводили полевые исследования среди кунг в Ботсване (1963–1964, 1968–1972).

Так называемая центральная группа бушменов (гви) была предметом изучения Г.Зильбербауэра в течение ряда лет начиная с 1958 г.

Наконец, Х.Хейнц внес большой вклад в изучение бушменов ко в южных районах Калахари. Среди многих публикаций, посвященных бушменам и написанных в большинстве своем этнографами, совершенно особое место занимают работы д-ра Ханса Иакима Хейнца «Намква. Жизнь среди бушменов»¹⁰. Это совершенно удивительное произведение, как и его автор. Немецкий ученый-этнограф, уже немолодой человек (44 года), в составе экспедиции одного из научных центров Южной Африки прибыл в начале 70-х годов в Ботсвану к бушменам, влюбился в молодую бушменку (ее имя Намква и дало название книге), стал ее мужем, а затем отцом (у них родился сын) и в общей сложности около десяти лет провел среди бушменов, в том числе и среди своих новых родственников. В книге подробно описываются быт и культура бушменов. С этнографической точки зрения это совершенно уникальные наблюдения. Если учесть, что существовавшее тогда законодательство ЮАР и режим апартеида категорически запрещали всякие связи европейцев с другими расами, жизнь д-ра Хейнца была полна драматических событий. Он попытался вместе с женой изменить уклад жизни «своей» группы бушменов, перевести их на оседлый образ и превратить в скотоводов. Но все закончилось печально: не последнюю роль сыграли резко негативное отношение официальных чиновников к его проекту, обвинение его в

авторитаризме, стремлении чуть ли не сделать своего сына королем бушменов и другие нелепости. Все это вынудило его покинуть бушменов и Намкву и уединиться в болотистой местности Окаванго подальше от интриг и докучливых журналистов¹¹.

Большой вклад в изучение бушменов внес японский ученый Джиро Танака, проводивший полевые исследования в течение ряда лет, с 1966 по 1974 г., и знающий, что немаловажно, их язык. Он пришел к выводу, что жизнь бушменов (Танака называет их сан) ничуть не изменилась и они живут так, как жили их далекие предки 10 тыс. лет тому назад, может быть и потому, что неблагоприятные условия жизни в пустыне Калахари не пригодны ни для земледелия, ни для одомашнивания скота¹². Все это вызывает огромный интерес, прежде всего этнографов, ибо позволяет реконструировать эволюцию человека и человеческого общества. Именно эти районы были некогда обитаемы австралопитеками и другими гоминидами.

Основной этнической территорией бушменов является пустыня Калахари в Южной Африке и сопредельные районы: нынешние Южно-Африканская Республика и юго-восточные районы Анголы, Намибия, Ботсвана, Замбия. Судя по археологическим раскопкам, бушмены некогда населяли значительно большую территорию и охватывали некоторые районы нынешних Танзании и Замбии. По мнению И.Шалпера, в древности бушмены мигрировали с северо-востока на юг и широко расселились на территории между р. Замбези и мысом Доброй Надежды¹³. Однако позже в связи с миграцией народов банту в XIV–XV вв., а затем в середине XVII в. с приходом белых поселенцев (первые поселенцы появились в 1652 г.) бушмены были либо истреблены, либо оттеснены в малоприспособленные для жизни районы пустыни Калахари и болотистые местности Окаванго.

Бушмены ведут образ жизни бродячих охотников и собирателей. Многие из них живут среди бантуязычных народов, помогая в выпасе скота, а также работают в хозяйствах европейских фермеров. Это, естественно, накладывает отпечаток на их быт и культуру, приводит к заимствованию многих элементов материальной и духовной культуры, а в некоторых случаях — к ассимиляции. Так, например, в ЮАР часть бушменов в результате многолетней ассимиляции детрибализировалась и входит в состав так называемых капских цветных.

Точную численность бушменов определить трудно из-за отсутствия доброкачественных переписей населения. По мнению Ф.Тобиаса, в 1955 г. их насчитывалось 55 531, из них: 31 тыс. — в Ботсване, свыше 20 тыс. — в Намибии, 4 тыс. — в Анголе, 200 — в Замбии и т.д.¹⁴. С.И.Брук считал, что численность бушменов составляет 75 тыс. (оценочные данные на 2000 г.)¹⁵.

Наибольшее число бушменов живет ныне в Республике Ботсвана — 35–40 тыс.¹⁶, где они населяют западные и центральные районы. В центральной части страны они смешались с тсвана и говорят на языке последних.

Более 30 тыс. бушменов живут в Намибии, северо-западных областях пустыни Калахари; 8 тыс. — в Анголе, на границе с Намибией, и

состоят из племенных групп кунг, квиси, квепе. В Зимбабве численность их не превышает 1 тыс. человек. Они живут преимущественно в полупустынном районе на крайнем западе страны.

В ЮАР также живет приблизительно 1 тыс. бушменов; они населяют преимущественно юго-западные, пустынные районы.

Небольшие группы бушменов имеются также в Бечуаналенде, Басутоленде, Свазиленде и Замбии.

Многие особенности этнической культуры бушменов определяются экологией, а именно жизнью в труднообитаемых районах пустыни Калахари. Это связано не только с их отношением к воде, дикорастущим съедобным растениям. Трудные условия жизни и необходимость постоянно думать о выживании определяют не только число живущих вместе людей и повседневный быт, но требуют от охотника искусства и мастерства. С условиями жизни связаны такие черты культуры бушменов, как равнодолевое участие в дележе добычи, необходимость сотрудничества, поддержание гармонии в коллективе.

Жизнь бушменов определяется двумя сезонами — периодом дождей (декабрь—март) и «сухим» (апрель—ноябрь). В сухой сезон температура в тени достигает 40° и выше, а песок раскаляется до 60–70°. Что же касается сезона дождей, то это понятие весьма относительно, так как дожди выпадают редко и в небольшом количестве, а иногда и вовсе не выпадают, и наступает засуха.

Традиционное занятие бушменов — охота и собирательство. Ни скотоводства, ни земледелия прежде они не знали. В наши дни под влиянием народов банту некоторые бушмены начинают заниматься приусадебным земледелием и держат мелкий скот. По берегам рек и водоемов занимаются рыболовством.

Племена гви и гана, живущие в центральных районах Ботсваны, частично вокруг фермерских хозяйств, расположенных около г. Ганзи, сохранили присущий им образ жизни охотников-собирателей. В то же время соседство с поселенцами привело к тому, что многие стали работать на фермах. У них также тесные контакты с бантуязычным племенем кгалагади (откуда и происходит название пустыни Калахари), и они получают от него молочные и некоторые продукты земледелия. Близость к фермам и поселениям кгалагади решает также проблему обеспечения водой.

Однако большая часть бушменов гви и гана живут в отдаленных районах, где полностью сохранили традиционный образ жизни и культуру¹⁷. Раз в году они отправляются в деревни кгалагади, чтобы приобрести куски металла для изготовления наконечников стрел, железные бруски для ножей и копий и т.д. в обмен на шкуры и кожи животных. Затем посещают другие поселения банту, в общей сложности проходя до 300 км за неделю. Если же в приобретении товаров нет необходимости, они никогда не покидают района своего обитания, так как чувствуют себя дискомфортно среди чуждых им народов.

Контакты племени гана с банту кгалагади привели к тому, что гана стали держать коз в своих хозяйствах и получать от них мясо и молоко, а также возделывать некоторые культуры, вроде дыни тсама и подобия

арбузов. Но это не заменяет сбор привычных им дикорастущих растений.

Основными орудиями труда являются металлические ножи, топоры, наконечники стрел. Из дерева изготавливаются луки, палки-копалки и палки для переноски грузов, рукоятки ножей, топоров, ассегаев, а также предметы домашней утвари. Для хранения воды используются пустые страусиные яйца. Панцири черепах служат ковшами.

Широкое распространение у бушменов в прошлом имели различные каменные орудия, сделанные из сероватого кварцита, желтовато-каштановой яшмы, агата и халцедона: заостренные камни для резания, скобления, прокалывания, для насечки наконечников стрел.

Для изготовления оружия и утвари использовались кость, рога, дерево, тростник, глина, сухожилия, кожа животных.

Бушмены всегда носили с собой две палочки для добывания огня — *нкуке*. Они лежали, как и другие ценные вещи, например лекарства, наконечники стрел и др., в маленьком мешочке, который обычно носили на спине. Такие мешочки изготавливаются из шкуры обезьяны или сурка.

Иногда огонь добывали также при помощи кремня, высекая искры ударом кремня по кремню.

Из глины женщины изготавливали сосуды. Сначала лепили дно, а затем послойно наращивали валики из глины, постепенно сглаживая сосуд. Для полировки использовали плоскую тонкую изогнутую кость. После высыхания сосуд промазывали жиром или смолой.

Д.Танака считает, что образ жизни сан (бушменов) не претерпел изменений начиная с палеолита¹⁸. Изучая материальную культуру центральной группы сан, он насчитал в их быту всего 79 предметов (орудия труда, охоты, домашняя утварь и т.д.). Многими предметами владеют сообща, например ножами и копьями, ступами, некоторыми предметами, используемыми для приготовления пищи, а также украшениями. Обычно их имеют одна-две семьи, а остальные одалживают их на время.

В хозяйстве бушменов есть три каменных орудия; они сохранились с незапамятных времен, и прежде к ним относились очень бережно, поскольку заменить их было нечем: в Калахари нет скал. Это кремьень, камень, чтобы колоть орехи, и точильный камень. Однако в наше время надобность в этих орудиях почти отпала: на смену им пришли спички, готовые точилки и т.д.

Бушмены знают огромное количество съедобных дикорастущих растений. В пищу употребляются ягоды, плоды, листья, корневища, орехи.

Поскольку, как правило, каждая группа имеет фиксированную территорию, все дикорастущие растения, как и водные ресурсы, считаются собственностью данной группы и чужаки (в том числе и бушмены других племен) на нее не допускаются. Да никто и не покушается на чужие владения. Это запрещает обычай. Так, любой чужестранец, прежде чем напиться из источника воды, должен испросить на то разрешения главы семьи.

Глава семьи обычно руководит сбором растений, направляя своих домочадцев в разные места. СобираТЕЛЬСТВОМ занимаются женщины.

Собранные плоды считаются собственностью семьи женщины, однако она при желании может поделиться ими со своими родственниками или соседями, но это не считается обязательным.

Охота занимает совершенно особое место в жизни всех бушменских племен. С ней связано все — образ жизни, обряды и ритуалы, верования.

Бушмены одарены от природы качествами искусных охотников: они отличаются необычайной выносливостью, удивительной быстротой бега, проворством, поразительной остротой зрения. Знания повадок и привычек животных передавались от отца к сыну.

Охотятся на антилоп разных видов, буйволов, слонов, жирафов, бегемотов, зебр, а также на мелкую дичь, птиц; ловят змей, ящериц, черепах; собирают термитов, муравьев, кузнечиков, саранчу и др. На мелких животных обычно охотятся в одиночку, для охоты на крупных создаются группы от двух до пяти человек. Такая команда подбирается индивидуально из друзей и родственников. Возглавляет ее обычно наиболее опытный охотник. Сообща составляется план охоты и выбирается район. Охота разрешается всюду, и любой может вступать на территорию соседних групп. Если же преследуемая дичь убита во владении другой группы, этика требует преподнести хозяевам подарок — кусок мяса убитого животного. Но это подношение вовсе необязательно.

На крупных животных (больших антилоп, буйволов, жирафов, страусов и т.д.) охотятся с помощью лука и стрел, на более мелких антилоп — с помощью ловушек и силков. Иногда охотятся с копьем и собаками. Раненое животное добивают с помощью копья. Для разделывания туш используют ножи. Охота занимает часто несколько дней, и под палящими лучами солнца люди проходят нередко более 20 км в день.

Основными орудиями охоты являются лук и стрелы. Лук, как правило, небольших размеров — в среднем менее 1 м длины, не более 2 см в диаметре. Стрелы длиной 35–45 см, иногда меньше. Наконечники в прошлом обычно делались из берцовой кости страуса или из камня, позднее — из железа или куска стекла от разбитой бутылки. Колчаны, в которых держат стрелы, у разных бушменских племен различные: их делают в виде чехла из кожи или коры либо используют удлинненную калевасу. Чаще же всего колчан выдалбливается из куска ствола одного из видов алоэ. Такой колчан вмещает 60–80 стрел. Нередко стрелы просто втыкаются в волосы, и потому на наскальных рисунках можно увидеть бушменов с торчащими на голове палочками. Тетива выделяется из скрученных сухожилий животных.

Стрелы у основания помечаются «личным» знаком с помощью краски, изготовленной из молочного сока растений, из сока дикой тыквы или смолы с добавлением порошка красного камня.

Для приготовления ядов, которыми смазываются наконечники стрел, используются яды как животного, так и растительного происхождения: яд многих змей (гадюк, красной змеи, кобры, мамбы), скорпионов, ядовитых пауков, некоторых гусениц, например мофанс (личинка одного из видов бабочек). Последняя является смертельно опасной: скот, съевший ее вместе с травой, тут же погибает.

При охоте для каждого вида животного наконечники смазываются различными ядами. Самый сильный яд употребляется при охоте на буйволов и страусов. Приготовленный яд имеет форму шариков, их носят в особом кожаном мешочке. Яд на стрелу наносится с помощью «камня для яда»; на камень кладется шарик с ядом, затем к нему прижимают наконечник стрелы и осторожно вращают. Требуется большая осторожность, чтобы яд не попал под ногти.

Обычно каждый охотник сам изготавливает свои стрелы и всегда легко может отличить свою стрелу. Но иногда он арендует стрелы у других охотников или ему их дают. В последнем случае он является собственником стрел, но должен взамен преподнести их хозяину подарок в виде мяса. Если же он арендует стрелы, то собственником является их хозяин, а охотник просто стреляет за него. Иногда старые люди и женщины могут подарить или одолжить стрелы какому-нибудь охотнику с просьбой выстрелить за них. По обычаю, никто не может отказать в такой просьбе. В свою очередь, и охотник одалживает или дает свои стрелы в аренду другому человеку в обмен на определенные обязательства.

Добытое мясо распределяется между всеми семьями, входящими в группу. Право на распределение имеет охотник, чья стрела первой пронзила животное и осталась в нем.

Весьма распространенным у бушменов способом охоты была охота с переодеванием. На голову натягивался своего рода капор из шкуры, снятой с головы газели вместе с ушами и рогами. Спрятавшись в высокой траве, охотник осторожно подползал к животному и, натянув лук, выпускал отравленную стрелу.

Когда же охотились на особо пугливых животных, особенно зебру, переодевались полностью в шкуру антилопы, или зебры, или страусов. Охотники искусно имитировали движения страусов, используя палку с привязанной к ней головой страуса. Ноги обмазывали белой глиной. Иногда бушмены подвязывали крылья, а сверху укрепляли голову ястреба. Часто подбирались близко к животным, подражая их крику, например крику детенышей, зовущих мать.

В прежние времена, когда было изобилие диких зверей, на больших животных — слонов, гиппопотамов, носорогов, а также и на более мелких (газелей и антилоп) охотились с помощью ям и ловушек.

Туша убитого животного разделяется на месте, и каждый охотник несет ее часть. Рога обычно выкидываются, или их забирают с собой, чтобы сделать из них ручку топора. Из тонкой кожи изготавливают одежду или утварь. Кровь сливают в желудок убитого животного и дают затвердеть на солнце, чтобы легче было нести. Скоропортящиеся части — печень, сердце, почки поджаривают и съедают на месте. Мясо на ребрышках также поджаривают на обед. Самыми лакомыми частями бушмены считают печень и сердце. По существующему поверью, сердце животных ни в коем случае нельзя давать женщинам, иначе охота не будет успешной. Поэтому сердце никогда не приносят в лагерь.

Мясо животного делится между охотниками не всегда поровну. Щедрый кусок перепадает владельцу стрелы, которая поразила добычу.

Затем наступает второй этап распределения, когда охотники делят полученные куски обычно среди близких родственников, первыми из которых являются родители жены. Им полагается лучший и большой кусок. Затем следуют его собственные родители, жена и т.д., не забываются и друзья.

Любой человек, получивший кусок мяса, в свою очередь, должен поделиться им со своими родителями, родителями жены, женами и другими родственниками. В данном случае мясо может быть уже и приготовленным. Угощают также и незваных гостей. Согласно существующей традиции, в будущем все получившие мясо должны будут одарить этого охотника частью своей добычи.

В семье мясо не готовят на обед. Член семьи (в том числе и дети), получивший свою порцию, считается его собственником и вправе делать с этим куском мяса все, что считает нужным: приготовить и съесть сам, подарить кусочек кому-нибудь и т.д. Иногда же владельцы мяса собираются вокруг большого горшка, и каждый бросает в кипящую воду свой кусок мяса. Человек сам решает, съесть ли ему весь кусок или позаботиться о завтрашнем дне. В таком случае мясо подвешивается где-нибудь и высушивается. В дальнейшем его используют, когда уходят охотиться на дальние расстояния. Бушмены приучены к воздержанию от пищи, тем более когда это касается мяса. Зашедший сосед или посторонний человек всегда садится в сторонке, если пришел во время обеда, и ждет, пока не закончится трапеза или его настойчиво не пригласят к столу.

Шкуры и кожи убитых животных широко используются в повседневной жизни: из кож изготавливают одежду, мешки для сбора растений, футляры для стрел и др.; на кусках кожи переносят поклажу; на шкурах спят. Кроме того, шкуры и кожи издавна служили предметом обмена в торговых сделках с суто и другими племенами банту.

Любопытен способ дубления шкур. Сначала шкуру закапывают в сырую землю на двое суток. Затем вынимают, удаляют шерсть, прикрепляют к земле и тщательно скоблят. Если шкура жесткая, используют кремь.

Бушмены, жившие около больших рек, издавна занимались рыболовством и были опытными рыбаками. На стенах пещер на берегу р. Каледон, притока р. Оранжевая (Басутоленд), в восточной части этнической территории гриква на юго-восточных склонах Драконовых гор и т.д. находят изображения больших желтых рыб, каких-то мелких рыб, сцены рыбной ловли. Большую рыбу ловили с помощью гарпунов, а мелкую — с помощью дротиков, привязывая их к длинной удочке или легкой веревочке, и, когда рыба появлялась на поверхности, пронзали ее копьем. Ставят также верши, сплетенные из тростника и тонких прутьев. Эти верши достигают иногда более полутора метров. Применяют также специальные снадоби: брошенные в воду, они не убивают рыбу, а одурманивают ее.

Существует распределение обязанностей между полами: мужчины охотятся, занимаются изготовлением орудий труда и охоты, женщины собирают дикорастущие растения, готовят пищу. Строительство хижин также дело женщин, но мужчины приносят тяжелые ветки для сооруже-

ния каркаса. Женщины занимаются собирательством поодиночке или группами.

В сухой сезон обычно уходят на работу рано утром и вечером, когда не так жарко, остальное время занимаются домашними делами в тени деревьев. В холодное время (июнь—июль) охоту и собирательство приурочивают к более теплой середине дня, проводя остальное время в хижине вокруг очага.

Бушмены очень бережно относятся к воде и тщательно оберегают источники воды. Многочисленные свидетели рассказывают, что бушмены обладают сверхъестественной способностью находить подземные источники воды. Иногда поверхность земли бывает абсолютно сухой, но они «видят» воду, и тогда делают в земле углубление, в него втыкают тростинки, которые бушмены всегда носят с собой. Место соединения тростинки обмазывают смолой. Взяв в рот конец тростинки, начинают «призывать» воду, с силой втягивая воздух. Через какое-то время появляется вода. Набирая воду в рот, они наполняют ею скорлупу страусовых яиц или большой черепаховый панцирь. В стойбище воду сохраняют обычно в бурдюках, сделанных из желудка антилопы.

Бродячий образ жизни, постоянные перекочевки не требовали прочных жилищ и поселений. Жилищами служили и служат естественные укрытия — пещеры, углубления, там, где они есть. В большинстве же случаев сооружается навес, шалаш либо примитивная хижина полусферического типа. Если место было выбрано удачно и в изобилии имелась дичь, бушмены задерживались здесь на более длительное время.

Сооружение «жилищ» — укрытий, шалашей — дело женщин. На это уходит не более одного-двух часов. Из веток сооружается полусферический каркас, сверху ветки связываются, а сверху покрываются травой, тростником либо циновками. В хижинах устраиваются небольшие углубления в земле, которые служат ложем.

Очагу придается большое значение: для бушмена именно огонь, а не шалаш — символ дома. Огонь в очаге стараются поддерживать день и ночь, засыпая его золой днем и вновь разжигая в ночное время.

Перекочевывая с места на место, бушмены возвращаются к своим источникам воды и растительной пищи, но никогда не используют свое прежнее поселение.

Обычно для стоянки выбирается место, где растут большие деревья, преимущественно акации, которые дают тень и служат укрытием от знойного солнца. Хижины располагаются, как правило, вокруг этих деревьев. Средний размер хижины 2 м в диаметре и 2 м в высоту.

Хижины используются как укрытие от дождя и от холода, в них спят ночью. Все остальное время семья проводит на воздухе. В хижине также хранят орудия труда, домашнюю утварь и припасы. У входа в хижину расчищается пространство, которое служит «гостиной», «кухней», «столовой». Здесь размещается очаг, готовят пищу, едят, принимают гостей. В тени деревьев обычно выполняют различные виды работ, беседуют, отдыхают. Таким образом, вся жизнь, по существу, протекает вне жилища. Более того, в сухой сезон вообще могут не сооружаться даже характерные для бушменов примитивные хижины. Во время перекочевки

располагаются на короткое время около деревьев, развешивая свои вещи на сучьях. Иногда же сооружают нечто вроде шалаша или навеса, защищающих от ветра и солнца.

Домохозяйство состоит из членов малой семьи. В случае полигинии каждая жена имеет свою хижину, а у некоторых племен (намиб, нарон) все жены живут под одной крышей. Источники не упоминают о наличии большой семьи (extended family) у всех племен бушменов. Существует патрилокальная система расселения.

Каждая группа, которая обычно состоит из нескольких семей, владеет строго определенной территорией, которая находится в совместном пользовании. Наследование имущества происходит по отцовской линии. Частной собственности и разделения на классы бушмены не знают. Каждая группа сородичей живет автономно, и власть старейшины лишь номинальна, но она переходит от отца к сыну. Конфликты между группами сводятся обычно к набегам.

Пища — растительно-животного происхождения. Большую часть рациона составляют растения, корнеплоды и др. Многие овощи, ягоды и т.д. едят сырыми. Мясо всегда либо варят, либо жарят. Обычно теперь варят в металлических кастрюлях, которые выменивают у соседей банту или европейцев, а в прежние времена запекали на углях или в золе. Варят мясо до тех пор, пока оно не станет отходить от костей. Затем его вынимают и растирают в ступе. Соль, как и специи, не используется. В качестве масла иногда добавляют жир молодой антилопы. Если же кастрюли нет, мясо закапывают в горячую золу или горячий песок и оставляют его на час-полтора. Помимо мяса диких животных в пищу употребляют мясо черепах, змей, ящериц, термитов, страусовые яйца и др.

Дыню тушат или запекают, часто при приготовлении овощи и дыню растирают в ступе до консистенции жидкой кашицы. Все корнеплоды обжаривают либо запекают в золе.

Большим лакомством считается мед диких пчел. Иногда из меда готовят напиток, приготовлению которого научились у галагади. В обеспечении пищей главная роль принадлежит женщине: на ее долю приходится добывание $\frac{4}{5}$ всех продуктов питания, тогда как на долю мужчин — лишь $\frac{1}{5}$.

Бушменская женщина выполняет немало тяжелых домашних обязанностей, но, судя по описаниям, относящимся к прошлому, была независимой в семье. Более того, она пользовалась самостоятельностью в делах, связанных с ее замужеством, и часто ее позиция была решающей в том, быть семье моногамной или полигамной.

В.Элленбергер приводит интересные сведения о брачных обычаях и церемониях, существовавших у южной группы бушменов. Так, во время брачной церемонии жениху наносили побои; если он их выдерживал, то брак считался заключенным. Если же убегал, брак расторгался, и семья девушки отказывалась от преподнесенного молодым человеком скота.

Поскольку сведения о брачных ритуалах встречаются нечасто, приведем свидетельство одного очевидца полностью: «У бушменов брачная церемония представляет собой не торговую сделку, как у других тузем-

ных племен, а сражение, — пишет Е.Лемуэ. — После того как молодые люди придут к соглашению, они предупреждают родителей, которые назначают день свадьбы. К этому сроку отовсюду собираются бушмены. Они приносят с собой столько мяса, сколько им посчастливится раздобыть. Женщины обмазывают тело красной глиной и надевают свои бусы. В атмосфере всеобщей радости начинается пиршество, во время которого жених заключает в объятия невесту. Тотчас же к нему бросаются родственники девушки, вооруженные своими *ц'гиби* — палками для выкапывания корней, — и осыпают его с ног до головы ударами. В борьбу постепенно втягиваются все присутствующие, и схватка становится всеобщей. В это время жених, стойко выдерживая удары, которые ему наносятся, должен крепко держать девушку в своих объятиях, не давая своему сокровищу убежать. Если ему это удается, испытание прекращается, и отныне он считается ее мужем. Если же предмет его страсти высвободится и ускользнет, то жениха подвергнут вторичному испытанию такого же рода в другой раз. Лишь после того, как он выдержит испытание, он сможет потребовать свою жену»¹⁹.

По существующему обычаю, жених должен нести определенные обязанности по отношению к родителям невесты, например сопровождать их, добывая для них животных. Молодому человеку запрещается не только разговаривать со своей тещей, но даже смотреть на нее и произносить ее имя. Зять не поддерживает связи и со своим тестем. При встрече они здороваются, не глядя друг другу в глаза и не вступая в разговор. Новобрачная не должна вступать в разговор со своим свекром. Обычай требует, чтобы первый ребенок был рожден в доме родителей молодой женщины. Случаи нарушения супружеской верности редки и осуждаются.

Ко времени появления европейских колонистов общественный строй бушменов представлял собой раннеродовое общество. Бушмены жили небольшими группами по 50–70 человек, которые в этнографической науке принято называть «локальными группами». Они состояли из родственников, которые совместно владели определенной территорией с растущими на ней деревьями, кустарниками, дичью и животными, а также источниками воды.

У бушменов сохранились наиболее архаические формы социально-экономического строя, что представляет огромную важность для науки. Основной социальной ячейкой у бушменов является нуклеарная семья. Тесные связи существуют между родителями и детьми, между мужьями и женами. Именно эти группы родственников живут вместе. Несколько таких семей составляют группу и сообща распоряжаются водными и растительными ресурсами. Они стараются располагать свои жилища как можно ближе друг к другу.

Семья у бушменов кунг проходит в своем развитии несколько этапов, постепенно превращаясь из малой в большую. На первом этапе она состоит из мужа, одной жены и их детей — это малая семья. На следующем этапе может появиться несколько жен. Дочери, выходя замуж, могут привести мужей, которые должны выполнять в семье своих жен определенные повинности (*bride service*). В свою очередь, сыновья по-

сле женитьбы и выполнения обязанностей в семье родителей своих жен могут вернуться со своими женами и детьми к своим родителям. Все вместе они уже составляют большую семью. Главой семьи является мужчина. Когда умирает глава большой семьи, никто его не может заменить и никто не имеет власть над другими членами семьи. Нередко такая большая семья распадается, и каждая часть постепенно формирует свои большие семьи²⁰.

Отец пользуется в семье большим уважением, и ему беспрекословно подчиняются. Даже когда он становится старым и не может охотиться сам, он все еще глава семьи и с ним считаются.

Обычай требует заботиться о престарелых родителях и о сиротах.

Мужчина может иметь столько жен, сколько в состоянии содержать, но именно последний фактор и определяет моногамный брак. Согласно проведенному анкетированию, из 88 браков только в девяти мужчины имели по две жены²¹.

Большие семьи могут существовать автономно, не объединяясь в группы, если в них много молодых мужчин-охотников. Чаше же несколько таких семей составляют группу (band). Ее численность варьирует от 20 до 100 человек. Каждая группа является собственником определенной территории со всеми имеющимися там ресурсами. Глава группы называется у некоторых племен бушменов кхау («владелец», «собственник»). Он персонифицирует коллективную собственность, но все члены группы имеют равные права. В обязанности кхау входит планирование и организация перекочевок. Он должен обеспечить защиту ресурсов группы от притязаний со стороны. На новом месте он первым устанавливает навес и определяет место для собственного очага. У него нет никаких привилегий. Он сам должен нести свою поклажу во время перекочевок. Кхау не организует охоту и другие виды повседневной деятельности — это дело каждого. Не выполняет он и функций судьи.

Обязанности главы переходят от отца к старшему сыну, а в случае его смерти — к следующему по старшинству сыну.

В обществе бушменов нет деления на страты, ранги, все имеют равные права (исключение составляют старики и малые дети, которые не могут позаботиться о себе сами). Бушмены не знают института вождя или иной верховной власти, как и политической организации. Основную роль играют родственные связи.

Хотя все равны, но один юноша может пользоваться огромным авторитетом как знаменитый охотник, другой — как целитель, третий — как прекрасный рассказчик. Поэтому в сфере своей деятельности эти люди, будучи хорошими специалистами, пользуются большим уважением и благодаря своему мастерству занимают лидирующее положение. Весьма ценятся организаторские способности в повседневной жизни. Такие люди также становятся лидерами, но в определенной ситуации. Все они ни в коей мере не претендуют на роль «вождя».

Все проблемы и повседневные дела решаются путем обсуждения в неформальной обстановке — вокруг очага или сидя под деревом. Никаких специальных мест для проведения подобных собраний нет. Все споры стараются решить мирным путем. Самые серьезные ссоры происхо-

дят из-за измен, бывают конфликты и при распределении добычи. Но обычно до рукоприкладства дело не доходит. Самое большое наказание — когда противники должны разъехаться и кто-то уходит из лагеря. Однако, встретившись через какое-то время, бывшие враги как ни в чем не бывало могут опять жить вместе в одной стоянке.

В отличие от кунг, которых исследовала Л.Маршалл и которые живут группами (band), занимая фиксированную территорию, гви и гана, по Д.Танака, не имеют фиксированных групп, и численность живущих вместе семей может постоянно меняться. Поэтому, считает Танака, слово «группа» неприменимо к ним и больше подходит «лагерь», стоянка (camp)²². Как уже говорилось выше, единственной устойчивой социальной ячейкой у всех бушменов является семья. Интегрирующими и главными принципами их эгалитарного общества являются принципы равнодолевого участия в распределении и сотрудничестве. Именно эти принципы цементируют семью, включая близких родственников, и помогают выживать в экстремальных условиях.

Профессор Д.Танака имел возможность проводить полевые исследования в течение длительного времени, в продолжение года и больше (а в общей сложности более трех с половиной лет) жил среди бушменов. Поэтому он мог на собственном опыте убедиться в значении принципа равнодолевого распределения, ежедневно сотни раз произнося слово «нет». Его имущество, включая даже очки, было возделенным для всех членов стоянки, а сам он считался сказочно богатым человеком. Но объекты его исследования были не в состоянии понять, почему он не делится с ними ложками, плошками, предметами одежды, блокнотами и т.д.

В обществе бушменов не известно и не принято накопительство. Все, что нужно в хозяйстве, есть вокруг, и при желании всегда можно быстро изготовить необходимые вещи. А кроме того, можно одолжить, что чаще всего и делается. Отсутствие стремления к накопительству связано также и с бродячим образом жизни, когда все приходится тащить на себе.

Предметом торговли с соседними народами служат хорошо выделанные мужчинами кожи и шкуры, изготовленные женщинами бусы из скорлупы страусиных яиц и другие украшения, а также красный порошок, приготовленный из коры определенных деревьев. В качестве обменных товаров на первом месте табак, так как бушмены — заядлые курильщики, а также металлические бруски для изготовления наконечников стрел и лезвий ассегаев. Они заинтересованы также в ножах, топорах и сосудах (с круглым дном, как у овамбо, или металлических европейских).

Традиционная одежда у женщин состоит из двух кусков шкуры — короточе спереди и подлиннее сзади. В холодное время набрасывают на плечи *крос* (что-то вроде покрывала). Мужчины обвязывают бедра треугольным куском шкуры.

Уходя за растениями, женщины берут обычно один-два мешка, перебрасывая их через плечо, палку-копалку, на рукоятку которой для утяжеления прикрепляется камень.

Пища у бушменов растительно-мясная, но предпочтение отдается мясу. В пищу, по существу, идет все: корни, листья, ягоды, плоды, зерна растений, мясо различных животных, птиц, ящериц, змей, а также муравьи, термиты, саранча и др. Личинки термитов получили в Южной Африке название «бушменский рис».

Основной прием пищи приходится на вечер, когда вся семья собирается вокруг очага. Утром часто не завтракают либо, как и днем, едят немного, что есть. Исключение составляют дни удачной охоты, когда едят несколько раз в день до отвала, пока не кончится мясо. Часть мяса развешивают на деревьях для сушки. И пока все мясо не съедено, на охоту не идут. В такое время, по описанию исследователей, они лежат вокруг деревьев, разговаривают, веселятся, поют песни и танцуют, дремлют.

После вечернего обеда отдыхают и общаются. Больше всего бушмены любят разговаривать. Обсуждают события дня, сплетничают, злословят, переругиваются. Иногда девушки начинают петь, к ним присоединяются молодые парни, начинаются танцы. Обычно же спать ложатся между 9 и 11 часами.

Бушмены внесли свой вклад в мировую историю искусства, и живописи в частности. В Намибии, Зимбабве, а главным образом в Южной Африке в горах в изобилии сохранились наскальные рисунки и гравюры, авторами которых считаются бушмены. Большинство наскальных росписей относится к XVI–XIX вв. Что же касается древнейших рисунков, то, по мнению ученых, они были сделаны предками бушменов — охотниками, жившими во время позднего или раннего палеолита.

Рисунки носят реалистический характер и изображают различных животных (на более древних рисунках — слоны, носороги, бегемоты, на более поздних — лошади), сцены охоты на антилоп, кабанов, газелей, обезьян, страусов и т.д., совместную охоту мужчин и женщин, загоняющих дичь; женщин с палками-копалками в поисках съедобных растений. Встречаются также изображения первых европейских поселенцев верхом на лошадях, с ружьями в руках; битвы между бушменами и племенами банту, танцы.

Рисунки являются ценным источником для воссоздания истории бушменов, не говоря уже об истории искусства. Однако до сих пор нет данных о том, когда были сделаны бушменами эти рисунки. Исчисляется ли возраст древнейших из них тысячелетиями или сотнями лет. «Ни один район распространения наскальных изображений не является столь обширным и не обладает таким разнообразием рисунков, как Южная Африка, — писал Лео Фробениус. — Число наскальных изображений, найденных в четырехугольнике, образованном рекой Замбези, мысом Доброй Надежды и горными цепями юго-западного и восточного побережья Южной Африки, намного превышает общую численность всех произведений доисторического прошлого и начала исторических времен, найденных во всем мире»²³.

В 50-е годы нашего века наскальными рисунками бушменов заинтересовался видный французский археолог, знаток наскальных рукописей палеолита Европы аббат Анри Брейль. Он исследовал их в разных рай-

онах Юго-Западной Африки (ныне Намибия) и в Южно-Африканском Союзе и пришел к неожиданным выводам, наделавшим много шума. Он выдвинул теорию египетского происхождения бушменов и утверждал, что несколько тысячелетий тому назад они населяли долину Нила и оттуда мигрировали на юг Африки.

На основании изучения фрески в пещере Маак около местечка Брандберг (эта фреска под названием «Белая дама Брандберга» была открыта еще в 1907 г. немецким офицером Мааком и была хорошо известна) Брейль высказал гипотезу о том, что изображенные люди имеют семитские черты, а луки с тройным изгибом, по его мнению, похожи на изображения луков на росписях додинастического Египта и наскальных рисунках Нубии, Эфиопии и Ливии. Брейль пришел к выводу, что за несколько тысячелетий до нашей эры некое племя или племена, в составе которых были средиземноморцы, близкие древним египтянам и критянам, из Северо-Восточной Африки через Кению дошли до Южной Африки и поселились там. Здесь они прожили тысячелетия. Они-то и были создателями многочисленных рисунков и росписей на скалах, в гротах и пещерах. Обычаи и верования этих племен, по его мнению, имели немало общего с религией Древнего Египта.

Однако впоследствии ученые (Уолтон, Шофильд и др.) опровергли выводы А.Брейля и доказали, что наскальные рисунки Южной Африки изображают бушменов, готтентотов, а также некоторые племена банту, а вовсе не семитов.

Другие исследователи сравнивают рисунки бушменов по их стилю, манере изображения, а также по содержанию с наскальными росписями Восточной Испании. Но последние относятся к эпохе мезолита и, следовательно, отделены от бушменских тысячелетиями.

По мнению ряда исследователей, бушмены в области изобразительного искусства четко подразделялись на две группы: «граверов» (иногда их называют скульпторами) и «художников». Высказывается предположение, что они пришли в Южную Африку разными путями: одни («граверы») через центральные области континента дошли до Оранжевого Свободного государства, другие («художники») шли вдоль западного побережья на восток и осели в районе Капской провинции²⁴. Однако эта гипотеза не получила дальнейшего подтверждения.

Наряду с рисунками реалистического характера встречаются изображения загадочного содержания — абстрактные знаки, человеческие существа с головами животных, люди в шкурах животных и т.д. Может быть, так изображали охотничий танец. Нередко встречаются рисунки гигантских несуществующих животных, огромных змей, о которых рассказывается в преданиях бушменов.

Отметим еще раз, что рисунки являются ценным источником для воссоздания истории бушменов, не говоря уже об истории искусства, помогают в изучении древнейшей истории и природы Африки.

Описывая характер и нравы бушменов, исследователи обращают внимание на чувство оптимизма, характерное для них. Они заботятся только о сегодняшнем дне, мало думая о завтрашнем, и не переживают о том, что случилось в прошлом. Очень веселые по натуре, любят шутку

и стараются не вступать в конфликты²⁵. Но они очень самолюбивы, крайне обидчивы и в порыве гнева становятся неузнаваемы.

По рассказам путешественников и миссионеров, бушмены не выносят, когда говорят об их маленьком росте, и воспринимают это крайне болезненно, как стремление намеренно обидеть. Суто подтрунивали над бушменами, когда слышали, что они называют себя «большими людьми, людьми высокого роста». В ответ в лучшем случае наносились неожиданные для обидчика удары в живот головой, словно тараном. Но нередко использовалась и отравленная стрела.

Первыми племенами банту, с которыми встретились бушмены, были суто. Долгое время отношения были хорошими, иногда даже дружественными. Нередко суто женились на бушменках. В знак дружбы обменивались своими именами. От бушменов суто переняли обряд обрезания. Но суто и другие бантуязычные племена побаивались бушменов, обладавших опасными секретами, считали их колдунами и непревзойденными мастерами по приготовлению ядов. Они давали им различные прозвища: тсвана называли их «люди-скорпионы», «змеи», суто — «пчелы с отравленными жалами», «больно кусающиеся муравьи» (до сих пор одну из разновидностей муравьев, причиняющих своими укусами резкую боль, называют «маленькими бушменами»). Сказать кому-либо, что он «похож на бушмена», считалось большим оскорблением. Бушменов так боялись, что у суто есть пословица: «Не осмеливаясь злословить о самом бушмене, злословят о его жилье». Или: «Если ты не имеешь постоянного местожительства, ты подобен бушмену». Услышать такое считалось очень обидным.

Бушмены — страстные курильщики. Курят коноплю (такхра) и табак. Конопля растет в диком виде, она была известна им издавна, а табак выменивают у соседей-банту. Для курения применяются трубки из камня, выполненные с большим мастерством, либо из дерева. Иногда трубкой служат кость газели или стебель тростника.

Как и в других обществах, в жизненно важных ситуациях бушмены старались заручиться поддержкой высших сил. Существовали определенные табу и различные ритуалы подготовки к охоте. Так, например, у южных бушменов охотники перед охотой не должны были есть мясо газели, чтобы не передать быстроту раненому животному. Во время охоты запрещалось смотреть на луну, чтобы преследуемое животное не убежало далеко. При охоте на обезьян и гиен необходимо было сделать особые зарубки на древке лука.

Некоторые племена северных бушменов для удачной охоты наносили насечки на руки, щеки, спину, грудь, живот. Эти надрезы наносили обычно опытные охотники молодым людям, которые только начинали охотиться. По сообщению И. Шапера, если бушмены хотели обрести быстроту на охоте, они брали кусок мяса какого-нибудь быстроногого животного, например газели, сжигали этот кусок и посыпали пеплом надрезы²⁶. Во время церемонии посвящения делались надрезы между глаз: верили, что это усиливает остроту зрения.

Необычайно богат фольклор бушменов. Многие сказки записаны В.Г. Бlichem и Л.Ллойд²⁷ и изданы, в том числе и в переводе на русский

язык²⁸. В сказках содержатся сведения об обычаях, преданиях и суевериях. Бушмены, по свидетельству многих авторов, являются прекрасными рассказчиками, обладающими природным даром подражания.

Путешественники также отмечали высокое музыкальное мастерство бушменов, наличие у них большого числа разнообразных музыкальных инструментов, а именно: *тхомо* — музыкальный лук, *гура* — своеобразный инструмент, одновременно щипковый и духовой и др. Дж.Стоу не исключает того, что коса, тсвана и суто позаимствовали свои музыкальные инструменты у бушменов²⁹.

Мифология и фольклор дают возможность судить о религиозных верованиях бушменов. Все племена верят в верховное божество. У разных бушменских племен оно называется по-разному: в Басутоленде — Цг'аанг (а его представитель на земле Ц'агн или Нго); у бушменов нарон и ауэн — Хише или Хийеша; у кунг — Хуве или Цк'ува; у хейкун, живущих в районе озера Этоша, — Эроб; у ондонга на северо-западе — Цк'амаба.

В мифах племени кунг, например, рассказывается о Гао!на (старом Гао), который обладал сверхъестественной силой, но внешне выглядел как человек и жил на земле. Имя современного бога бушменов также Гао!на³⁰.

Кунг считают, что существуют два бога. Великий (большой) бог живет на восточной стороне неба, там, где восходит солнце, другой бог (менее значимый) — на западной, там, где солнце заходит. Великий бог является создателем всего. Он создал себя, затем другого бога и жен для обоих богов. Затем он создал землю и воду, небо, дождь, солнце, ветер, все, что растет на земле, животных и дал всем своим созданиям имена. Он сотворил женщину, затем мужчину и заставил их, как и все живое, дышать, ибо без дыхания нет жизни. С самого начала он создал мужчин и женщин смертными, души которых после смерти он переносит к себе, на восточную половину неба, туда, где живет сам и где есть особое дерево. Именно на это безымянное дерево он и помещает души. После окуливания благовониями они превращаются в духов умерших, которые живут на небе вместе с богом и являются его слугами.

Великий бог дал мужчинам лук и стрелы, яд для стрел, палку-копалку и научил их стрелять и копать, чтобы находить пищу.

Бог считается не только творцом всего сущего на земле, но и собственником. Он вершит судьбы всех и вся. У него семь священных имен — Хише, Хуве, Кхо, !Гара, Гани га, Гаиши-гаи и Гаува и одно человеческое — Гао!на. Хотя эти имена не запрещается произносить вслух, но кунг боятся прогневить бога и стараются не употреблять эти имена всеу.

Бушмены различают добрых духов, которые имеют те же имена, что и верховный бог — Хише, Хуве, и злых духов, самым страшным из которых является Гаува. Знахари и колдуны говорят, что они видят этого Гаува. По словам одних, он очень маленький, как курица, другие говорят, что он как мышь и что у него желтые волосы.

Кунг обращаются к верховному богу, употребляя почтительные слова: !Нау (так обращаются к уважаемым старикам), Гаокса («вождь», или «Отец»). Чаще всего взывают к богу за помощью при болезнях, голоде,

смертельной опасности, неудачной охоте. Вот пример таких молитв: «Ты создал меня и дал мне силу ходить и охотиться. Почему же ты ведешь меня по неправильному пути и я не нахожу ни одного животного?» Или: «Ниспошли нам дождь! Нау, ороси землю. Сделай так, чтобы она покрылась растениями. Мы голодаем потому, что должны оставаться у водоемов, где больше нет жизни. Ты оказал милость некоторым народам, ниспослав дождь. Будь же милостив и к нам!»³¹.

Бушмены гви и гана верят в верховного бога Н!одима и злого духа Г'вама. Бог олицетворяет в мире добро, все хорошее. Он создатель всего, включая животных и растения. Благодаря ему идет дождь и растут растения, он спасает людей от голода и засухи. Все плохое, что происходит в повседневной жизни, приписывается злему духу Г'вама — засуха, болезни, увечья, враги и вообще все неудачи. Бушмены гви и гана считают солнце в пустыне дьяволом, который сжигает и уничтожает все живое. Дождь — светлое, доброе начало, он оживляет все вокруг и является источником жизни. Они с нежностью относятся к дождевым тучам, исполняя время от времени церемонию вызывания дождя. Но делают это только в сезон дождей и в день, когда вероятность дождя большая. Они никогда не будут тратить время на вызывание дождя в безоблачный день в сухой сезон.

Бушмены очень почитательно относятся к дождю (воде) и считают его существом сверхъестественным. Они представляют его в виде большого животного — быка или антилопы-эланд. Именно эти гигантские животные — «водяные быки» изображены на многих росписях. Дождя боятся и стараются не прогневить его. В бушменских легендах говорится, что дождь наказывал непослушных девушек, превращая их в лягушек, дикообразов, змей и др.

И.Шапера считает, что основу религиозного культа бушменов составлял культ небесных светил, и в частности луны. Во время новолуния все бушмены обращались с молитвами к народившемуся ночному светилу. Главное, о чем они просили, — дать им пищу, ниспослать удачную охоту, помочь найти как можно больше плодов и корней.

Наиболее характерная черта в религии бушменов как охотничьего народа — промысловый культ³². Перед охотой обычно обращались к солнцу, луне, звездам и к сверхъестественным существам с молитвой об успехе. Одна из молитв звучит так: «О луна! Там, в высоте, помоги мне завтра убить газель. Дай мне поесть мяса газели. Помоги мне этой стрелой поразить газель, этой стрелой. Дай мне наесться мяса газели. Помоги мне наполнить желудок сегодня ночью. Помоги мне наполнить желудок. О луна! Там в высоте! Я роюсь в земле, чтобы найти муравьев, дай мне поесть...»³³ и т.д. Чем не настрои Г.Н.Сытина в наши дни!

С такими же молитвами обращались к кузнечнику-богомолу, который назывался Нго или Цг'аанг, т.е. господин: «Господин, неужели ты меня не любишь? Господин, приведи мне самца гну. Я люблю, когда у меня сытый желудок. Мой старший сын, моя старшая дочь также любят быть сытыми. Господин, пошли мне самца гну!»³⁴.

Бушмены верят в загробную жизнь и очень боятся умерших. Существуют особые обряды захоронения умерших. Но культа предков, столь

распространенного у многих народов Африки, по мнению ученых, у них не было³⁵. Некоторые исследователи находили у бушменов следы инициации, веру во вредоносную магию, пищевые запреты, веру в сны и т.д.

Племена бушменов распадались на роды, и в названиях родов по именам животных видны следы тотемизма — веры в сверхъестественную связь между людьми и каким-то видом животных. В качестве тотемов выступают разные животные, реже — растения. Как правило, выбор тотемов определяется физико-географическим характером местности и преобладающим направлением хозяйственной деятельности. О существовании тотемизма свидетельствуют также наскальные изображения полуживотных-полулюдей, мифы о животных, которые были подобны людям, и о животных, превращенных в людей. Однако связь верований бушменов с тотемизмом в науке недостаточно изучена.

Характеризуя религию бушменов, исследователи полагают, что их родовой строй, не достигнув значительного развития, после вторжения колонизаторов начал быстро разрушаться. Существовавший ранее тотемизм деформировался, и можно говорить лишь о его пережитках. Исчезла основная черта тотемизма — связь рода с определенным видом животных, но мифические предки полулюдей-полуживотных, составляющие сверхъестественные образы религии бушменов, связаны именно с тотемистическими представлениями. В то же время разрушение родовой организации задержало развитие культа предков³⁶.

Среди некоторых бушменских племен очень развито целительство. Существуют специалисты-целители, но, по существу, каждый знает основы традиционной медицины. Они передаются из поколения в поколение, и некоторые секреты бережно охраняются (особенно когда речь идет о рецептах изготовления ядов или противоядия). Но знахари и колдуны имеются далеко не у всех племен. Например, у кунг колдунов нет.

Самым сильнодействующим лекарством целители считают танцы. Существуют помимо чисто развлекательных, охотничьих и других обрядовых специальные «лечебные» танцы. Бушмены придают танцам магическую, связанную с религиозными верованиями силу. Танцы отвращают злых духов и несчастья. По поверьям кунг, бог может с помощью Гаува (злого духа) наслать на любого человека болезнь. Целители с помощью танцев побеждают Гаува и прогоняют злых духов и болезнь. Существуют танцы вызывания дождя, защиты от голода и т.д. Но самым важным является упомянутый выше танец изгнания злого духа, сопровождающийся просьбой к Всевышнему о ниспослании мира и благополучия.

Миссионеры и некоторые фермеры-буры предпринимали попытки изменить образ жизни бушменов, приучить их к оседлости, разведению скота и обработке земли. Но все эти попытки заканчивались неудачей. В.Элленбергер приводит совершенно обезоруживающий ответ одного бушмена, которого его собеседник пытался убедить в том, что бушмены совершают ошибку, пренебрегая разведением скота. «Животные, — ответил этот бушмен, — созданы для того, чтобы кормить нас, а не для того, чтобы мы кормили их»³⁷.

В последние десятилетия в жизни бушменов происходят значительные изменения. Они объясняются не только усиливающимися контакта-

ми с соседними народами, но и политикой правительств Намибии, Ботсваны и других стран, принимающих меры для развития районов, населенных племенами бушменов.

Блестящие охотничьи способности бушменов находят практическое применение в областях, далеких от традиционной культуры. Так, например, в Намибии в 80-е годы для проведения поисков партизан СВАПО (Народная организация Юго-Западной Африки) южноафриканское правительство сформировало специальный разведывательный батальон «Омега», в котором основной контингент составляли бушмены. Они использовались также в гражданской войне в Анголе на стороне УНИТА (Национальный союз за полную независимость Анголы)³⁸, а также на стороне МПЛА (Национальное движение за освобождение Анголы).

Несмотря на достаточно активно идущие процессы ассимиляции и аккультурации, у бушменских племен продолжают сохраняться многие особенности бытовой культуры, нравы и обычаи, богатый фольклор, традиционные верования. И очень жаль, что уникальные наскальные росписи, по свидетельству ученых, постепенно исчезают и не являются предметом гордости и бережного отношения со стороны властей ЮАР, Намибии, Ботсваны.

¹ Для этнографической характеристики бушменов использованы следующие работы: *Tanaka J.* The San. Hunter-Gatherers of the Kalahari. Tokyo, 1980; *The Bushmen*. Ed. Tobias P.V. Cape Town, 1978; *Kalahari Hunter-Gatherers*. Eds. Lee R.B. and De Vore I. Cambridge, Mass., 1976; *Hunters and Gatherers Today*. Ed. Bicchieri M.G. N. Y., 1972; *Shapera I.* The Khoisan Peoples of South Africa: Bushmen and Hottentots. N. Y., 1951; *Murdock G.P.* Africa: Its Peoples and Their Culture History. N. Y., 1959; *Marshall L.* The !Kung Bushmen of the Kalahari Desert. — *Peoples of Africa*. Ed. Gibbs J. N. Y., Chicago, L., etc., 1965; *Bleek D.F.* The Naron: A Bushmen Tribe of the Central Kalahari. Cambridge, 1928; *Элленбергер В.* Трагический конец бушменов. М., 1956.

² *Marshall L.* The !Kung Bushmen..., p. 243.

³ *Murdock G.P.* Africa: Its Peoples and Their Culture History, p. 8.

⁴ *Kalahari Hunter-Gatherers*, p. 7.

⁵ *Tanaka J.* The San..., p. XIII.

⁶ *Wilson M. and Thompson L.* The Oxford History of South Africa. L., 1969.

⁷ *Элленбергер В.* Трагический конец бушменов, с. 35.

⁸ См. там же, с. 289.

⁹ *Shapera I.* The Khoisan Peoples..., L., 1930.

¹⁰ *Heinz H.J. and Lee M.* Namkwa. Life among the Bushmen. L., 1978.

¹¹ См. послесловие к книге Маршалла Ли (*Heinz H.J. and Lee M.* Namkwa, p. 256–263).

¹² *Tanaka J.* The San..., p. XII.

¹³ *Shapera I.* The Khoisan Peoples of South Africa, p. 27.

¹⁴ *Tobias Ph.V.* On the Survival of the Bushmen. — *Africa*. L., 1956, vol. 26, № 2.

¹⁵ Брук С.И. Население мира. Этнодемографический справочник. М., 1986, с. 796.

¹⁶ Здесь и далее численность бушменов дана на 2000 г., по С.Бруку. См.: Брук С.И. Население мира..., с. 455, 464, 470, 495, 529, 576.

¹⁷ Подробнее об этих племенах бушменов см.: Tanaka J. The San...

¹⁸ Tanaka J. The San..., p. 44.

¹⁹ Цит. по: Элленбергер В. Трагический конец бушменов, с. 96.

²⁰ Marshall L. The !Kung Bushmen..., p. 258.

²¹ Там же, p. 261.

²² Tanaka J. The San..., p. 94–95.

²³ Frobenius L. Histoire de la civilisation africaine. P., 1933.

²⁴ См.: Элленбергер В. Трагический конец бушменов, с. 176–177; Stow G.W. The Native Races of South Africa. L., 1905; Christol F. L'art dans l'Afrique Australe. P., 1911; Bleek D. Rock Paintings in South Africa from Parts of the Eastern Province and Orange Free State. L., 1930.

²⁵ См., например: Tanaka J. The San..., p. 94.

²⁶ Shapera I. The Khoisan Peoples...

²⁷ Specimens of Bushman Folklore. Coll. by W.H.I. Bleek and L.C. Lloyd. L., 1911; Bleek W.H.I. and Lloyd L.C. The Mantis and His Friends. Bushman Folklore. L., Oxf., 1923.

²⁸ Волшебный рог. Мифы, легенды и сказки бушменов хадзали. М., 1962.

²⁹ Stow G.W. The Native Races of South Africa.

³⁰ Marshall L. The !Kung Bushmen..., p. 269.

³¹ Там же, с. 276.

³² Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1965, с. 158.

³³ Элленбергер В. Трагический конец бушменов, с. 264.

³⁴ Там же, с. 251.

³⁵ Токарев С.А. Религия в истории..., с. 158.

³⁶ Шаревская Б.И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки, с. 48.

³⁷ Цит. по: В.Элленбергер. Трагический конец бушменов, с. 65.

³⁸ См., например: Heitman H.R. South African War Machine. Greenwich, 1986; Bixler D., Bieseke M., Hitchcock R.K. Land Rights, Local Institutions and Grass-Root Development among the Ju/'Hoansi of Northeastern Namibia. — International Work Group for Indigenous Affairs Newsletter. Copenhagen, 1993, № 2, p. 25.

CONTENTS

Traditional Ethnic Cultures in Contemporary Africa: Only the Past? (Instead of the Introduction)	3
---	---

Part 1

TRADITIONAL SOCIAL STRUCTURES AND INSTITUTIONS

Chapter I. Sacralization of Kings' and Chiefs' Power in Africa South of Sahara.....	18
Chapter II. Role of Traditional Authorities in Socio-Political Life of Nigeria	27
Chapter III. Traditional Authorities in Ghana	39
Chapter IV. Role of Traditional Chiefs in Contemporary Zimbabwe	47
Chapter V. Traditional Structures in Nowadays Zambia.....	52
Chapter VI. Traditional Structures in the Democratic South Africa.....	57
Chapter VII. Age-class System in Africa.....	74
Chapter VIII. Secret Societies in Nigeria.....	87
Chapter IX. Secret Societies of Bamileke in Cameroun	98

Part 2

TRADITIONAL RELIGIONS AND CULTS

Chapter X. Traditional Beliefs and Cults in West Africa	103
Chapter XI. Traditional Religions and Cults in Guinea	118
Chapter XII. Traditional Beliefs and Cults in Zambia	123
Chapter XIII. Zimbabwe: Traditional Religions and Cults.....	129
Chapter XIV. Traditional Beliefs and Cults of Bahunde (Democratic Republic of Congo).....	134
Chapter XV. Cult Vodú and Social Control in Rural Areas (Benin)	153

Part 3

TRADITIONAL SYSTEM OF EDUCATION. FAMILY AND MARRIAGE

Chapter XVI. Traditional System of Education of the Peoples in Sub-Saharan Africa.....	171
Chapter XVII. Rituals and Initiations in Mozambique	190
Chapter XVIII. Family and Marriage of the Peoples of Ethiopia.....	196
Chapter XIX. Family Relations in Zambia.....	214
Chapter XX. Family and Marriage of the Peoples of Zimbabwe.....	221

Part 4
TRADITIONAL CULTURES IN AFRICA.
ETHNOGRAPHIC CHARACTERISTICS

Chapter XXI. Agriculturalists of Tropical Forests (Akan)	228
Chapter XXII. Nomads Fulbe	238
Chapter XXIII. Traditional Culture of Hunter-Gatherers Bushmen	246

СОДЕРЖАНИЕ

Традиционные этнические культуры в современной Африке: только ли прошлое? (Вместо введения)	3
--	---

Часть 1

ТРАДИЦИОННЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ И ИНСТИТУТЫ

Глава I. Сакрализация власти царей и вождей в Африке южнее Сахары	18
Глава II. Роль традиционных институтов власти в общественно-политической жизни Нигерии	27
Глава III. Традиционные институты власти в Гане	39
Глава IV. Роль традиционных правителей в современной общественно- политической жизни Зимбабве	47
Глава V. Традиционные структуры власти в современной Замбии	52
Глава VI. Традиционные структуры в демократической Южной Африке	57
Глава VII. Система возрастных классов в Африке	74
Глава VIII. Тайные религиозно-магические общества в Нигерии	87
Глава IX. Тайные религиозно-магические общества у бамилеке в Камеруне ..	98

Часть 2

ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ И КУЛЬТЫ

Глава X. Традиционные культы и верования в Западной Африке	103
Глава XI. Традиционные религии и культы у некоторых народов Гвинеи	118
Глава XII. Традиционные религиозные верования и культы в Замбии	123
Глава XIII. Зимбабве: традиционные религии и культы	129
Глава XIV. Религиозные верования и культы бахунде (Демократическая Республика Конго)	134
Глава XV. Культ воды и общественный контроль в деревне (Бенин)	153

Часть 3

ТРАДИЦИОННЫЕ СИСТЕМЫ ВОСПИТАНИЯ. ТРАДИЦИИ СЕМЬИ И БРАКА

Глава XVI. Традиционная система воспитания и образования у народов Тропической Африки	171
Глава XVII. Обряды инициации у народов Мозамбика	190
Глава XVIII. Традиции семьи и брака у народов Эфиопии	196
Глава XIX. Семейно-брачные отношения у народов Замбии	214
Глава XX. Семья и брак у народов Зимбабве	221

Часть 4

ТРАДИЦИОННЫЕ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ АФРИКИ. ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Глава XXI. Культура мотыжных земледельцев тропического леса (на примере народов акан).....	228
Глава XXII. Скотоводы фульбе	238
Глава XXIII. Традиционная культура охотников-собирателей бушменов.....	246

Научное издание

ТРАДИЦИОННЫЕ КУЛЬТУРЫ
АФРИКАНСКИХ НАРОДОВ:
прошлое и настоящее

*Утверждено к печати
Институтом Африки РАН*

Редактор *Н.А.Кочнева*
Художник *Э.Л.Эрман*
Технический редактор *О.В.Волкова*
Корректор *И.Г.Ким*
Компьютерная верстка *Е.А.Пронина*

ЛР № 020297 от 23.06.97

Формат 60×90¹/₁₆

Печать офсетная. Усл. п. л. 17,0

Усл. кр.-отт. 17,3. Уч.-изд. л. 20,5

Тираж 600 экз. Изд. № 7898. Зак. № 1351

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6