

ПОМИНАЛЬНЫЕ ЦЕРЕМОНИИ У ДАТОГА В КОНТЕКСТЕ ЕДИНОГО СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА ЖИВЫХ И МЕРТВЫХ: ЭТОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Ключевые слова: культ предков, Восточная Африка, датаго, *бунгеда*, коммуникация между живыми и мертвыми, похоронно-поминальная обрядность, духи предков, обряд поминовения предков

В африканском обществе почитание предков является неотъемлемой частью религиозной, культурной и социальной сферы. По представлениям африканцев предки способны обеспечить им и всей общине в целом благополучную и здоровую жизнь, предупредить о надвигающейся опасности, но для этого нужно чтить их и регулярно проводить церемонии поминовения. В статье подробно описаны обряды поминовения у датаго; в этой культуре они дифференцированы в соответствии с полом, социальным статусом усопшего, его положением в семейной иерархии и сети родственных связей. Наблюдения за взаимодействиями разных возрастных групп во время *бунгеды* позволяют четче представить структуру современного общества датаго. Боясь разгневать своих предков, датаго демонстрируют групповую ответственность, что способствует поддержанию моральных норм внутри сообщества и за его пределами, сохранению ценностей и улучшению благосостояния всей общины.

В современной этнографической литературе обряд поминовения включается в похоронно-поминальный комплекс. Однако в последнее десятилетие поминальная обрядность выделяется в отдельную группу, поскольку основная цель составляющих этой обрядности — «упорядочить отношения между “тем” и “этим” мирами и таким образом обеспечить лояльность мертвых по отношению к живым, покровительство со стороны предков» (Чугаева 2010: 200). В отечественной научной литературе принята классификация (она применима ко всем христианизированным народам независимо от региона проживания) поминальных ритуалов, разделяющая поминки на индивидуальные и общественные. Индивидуальные проводятся на третий, девятый, двадцатый, сороковой дни и по истечении одного года после похорон усопшего, общественные приурочены к важным датам религиозного календаря. Нередки случаи включения в этот перечень дней локальных значимых обрядов, бытовавших в дохристианские времена у тех или иных этнических общностей. Так, перечисляя поминальные дни у хантов, исследователь отмечает отсутствие четких регламентов и указывает различные сроки проведения обряда поминок, а также упоминает о его зависимости от лунного календаря. Резюмируя, автор отмечает, что

Марина Львовна Бутовская | <http://orcid.org/0000-0002-5528-0519> | marina.butovskaya@gmail.com | д.и.н., заведующая сектором кросскультурной психологии и этологии человека | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Дарья Алексеевна Дронова | <http://orcid.org/0000-0002-9730-1138> | dariadronova@yandex.ru | младший научный сотрудник сектора кросскультурной психологии и этологии человека | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 18-18-00082]

в последнее время поминки устраивают в соответствии с христианскими нормами (Соколова 2005: 161). Подобное “смещение” фиксируется и у исламизированных народов. Так, в некоторых башкирских селах к имеющимся поминальным дням по исламским канонам (третий, седьмой, сороковой дни и год после смерти) добавляется еще один — 51-й или 52-й, что предположительно является отголоском традиций, некогда распространенных в зороастризме у башкир (Галиева 2015: 396). Миссионерская деятельность оказала сильное влияние на традиционное мировоззрение и верования людей с языческими представлениями об устройстве мира.

Схожая ситуация с распространением мировых религий сложилась и на африканском континенте. Население Тропической Африки с настороженностью отнеслось к пропагандируемым догмам. Остро встал вопрос о взаимодействии традиционных религий с христианством и исламом. По данным Исследовательского центра *Pew* (*Pew Research Center*), занимающегося эмпирическими исследованиями в области социальных наук, в 2010 г. в Субсахарской Африке насчитывалось примерно 234 млн мусульман и 470 млн христиан (Pew 2010) при общей численности населения этого региона чуть более 845 млн человек (United Nations 2017). Результаты опроса, проведенного *Pew* в 2008–2010 гг. в Субсахарской Африке, говорят о том, что из общего числа респондентов³ — приверженцев христианства и ислама 25 и 30% соответственно считают, что предки или духи оберегают их от зла. Опрошенные сообщают о хранении священных предметов (шкур животных, умерщвленных для различных церемоний, черепов животных и людей и т.п.), консультациях с прорицателями, участию в ритуальных церемониях и т.п. (Pew 2010). Отметим, что в данном опросе не принимали участия этнические группы со статусом индигенного народа (IWGIA 2016), которые в большей мере являются приверженцами традиционных религий. Итоги исследования подтверждают популярность двоеверия среди населения Субсахарской Африки.

Б. Малиновский описывал поклонение предкам как сложный ритуал с последовательными действиями (подношения/жертвоприношения, гадания/прорицания, общение с предками), вписанный в социальную структуру общества и являющийся ядром африканских верований, а потому способный выстоять под воздействием любых внешних факторов (Malinowski 1961: 69). Это объясняет двоеверие или синкретизм культа предков и мировых религий в Тропической Африке (Бондаренко 2014). Проповедующие на африканском континенте учитывают это в своей практике. Интересно отметить, что даже в литературе, предназначенной для миссионеров в Африке, даются рекомендации в отношении сосуществования культа предков и христианского учения (Mokhoathi 2018; Oborji 2002; Triebel 2002).

Исламизация африканского общества южнее Сахары происходила на фоне представлений, связанных с культом предков, а также с землей, принадлежащей предкам и, как следствие, общине, которая обязана обрабатывать ее должным образом. Вера в то, что предки могут разгневаться в случае нарушения традиционных культов, оказалась намного устойчивей институтов семейно-брачных отношений, системы наследования, обращения с женщинами и их статуса, веры в сверхъестественные силы (Kaniki 1976).

В африканском обществе почитание предков, в повседневных действиях сопровождающих каждого человека, является неотъемлемой частью религиозной, культурной и социальной жизни. Согласно распространенным воззрениям, умершие родственники, с которыми нынешнее поколение успело пожить и имена которых знает, несмотря на физическую смерть, продолжают существовать в реальном мире и находиться рядом со своими близкими. Как только умирает последний человек, знавший усопшего, тот стирается из памяти людей и окончательно умирает (Татаровская 2014). Это не касается людей, оставивших заметный след в истории, о ком память будет сохраняться многие поколения. Недавно умершие близкие родствен-

ники продолжают заботиться о своих детях и после смерти: поскольку они находят-ся ближе к богу (как его понимают в мировых религиях) или к духам, то просят у высших сил помощи для своих родных, живущих на земле. К предкам относятся с большим уважением и почитанием. По представлениям африканцев, к ним можно обратиться за помощью в сложной ситуации, они способны обеспечить родственникам и всей общине в целом благополучную и здоровую жизнь, предупредить о надвигающейся опасности, но для этого необходимо чтить предков и регулярно проводить церемонии поминовения. Если кто-то из членов общины не оказывает им должного уважения или ведет недостойный образ жизни, то этот человек может подвергнуть опасности всю общину. Представители этнической группы бапеди, проживающей в провинции Лимпопо ЮАР, рассказывали исследователю, что их отношения с предками не всегда были гармоничными и они на себе ощущали, как пренебрежение наставлениями предков может приводить к тяжелым болезням, бессоннице и кошмарам (*Lebaka* 2018: 5). Люди обращаются к предкам как к медиаторам с просьбами донести их молитвы богу (*Triebel* 2002: 193).

В связи с этим возникает вопрос: правильнее говорить о почитании предков или о поклонении им? Здесь уместно провести аналогию с западным обществом, где существует традиция поминовения усопших: поминание умерших родственников в определенные дни, связанные либо с важными семейными датами, либо с религиозным календарем. В чем же заключается основное отличие обряда поминовения усопших у европейцев от культа предков африканских народов? Представители африканских культур устраивают яркую церемонию на месте захоронения умершего, неотъемлемой частью которой является возлияние местного (чаще пального) пива, молока или крови специально убитого животного. Обращение живых родственников к своим предкам во время церемонии включает как рассказы о последних новостях, так и просьбы о здоровье и помощи в различных ситуациях. Все это выражается в форме молитвенного личного разговора или песнопения с музыкальным и танцевальным сопровождением. Вопрошающие ожидают поддержки и благосклонного отношения предков. Последние выступают посредниками между людьми и высшими силами, к которым могут обратиться непосредственно, передавая просьбу-мольбу живых. Во время проведения церемонии обязателен ритуал гадания или общения с предком через прорицателя. Наличие этих компонентов свидетельствует о том, что совершаемый обряд относится к культуре предков.

Умерший не переходит в мир предков автоматически. Смерть как таковая не делает его предком и не наделяет способностями защиты и поддержки живых потомков (*Oborji* 2002: 25). Похоронный обряд служит “переходом”, после которого умершего считают предком. Поскольку дети — главные исполнители обряда после смерти своих родителей, это еще одна из причин их иметь. У датога, поминальные церемонии которых мы рассмотрим ниже, над бездетными усопшими полный похоронный обряд не проводится (*Blystad* 2004: 54), т.к. ключевым моментом церемонии считается ритуал возлияния пива старшим сыном на могилу умершего, без которого усопшие станут “несчастливыми блуждающими призраками” (*Caldwell J. C., Caldwell P.* 1987). Отсутствие детей неприемлемо в африканском обществе и с точки зрения функционирования общины, благосостояние которой зависит от расположенности предков. Важно, чтобы для усопшего был проведен похоронный обряд со всеми почестями и в последующем его дети совершали ритуал поминовения (*Dyer* 2007). В связи с этим к бездетным членам общины относятся иначе, чем к остальным: в некоторых обществах их хоронят на отдельных кладбищах вместе с другими “недостойными” умершими, а их похороны имеют существенные отличия. Представители этнической группы сара, проживающие в основном на юге Чада, бездетных мужчин и женщин хоронят с определенным маркером (напр., с кусочками черного угля на гробе), сигнализирующим предкам об отсутствии у них потомков, что-

бы предотвратить их возвращение в этот мир (*Leonard 2002*). В общности иджо, проживающей в дельте р. Нигер, бездетную женщину не хоронят на земле общины, т.к. считают, что она нанесет урон плодородию почв (*Hollos 2003*); ее тело оставляют в специально предназначенном для этого лесу. Показателен пример, описанный у лувале на северо-западе Замбии (*Silva 2009*). Речь идет о бездетной женщине. Соседи с сожалением говорят о ее незавидной судьбе: после смерти она не сможет стать почитаемым предком, а окажется вместе с низшими слоями общества в числе “бесполезно умерших” (*worthless dead*), к которым относятся холостяки, лентяи, нищие и злые люди. В языке лувале даже есть специальный термин для обозначения такой категории умерших, а точнее душ умерших, — “тукундунду” (*tukundundu*). Похоронный обряд бездетной женщины проводится в измененной форме; важная деталь, которой уделяется особое внимание, — натирание низа живота черным углем, а не белой глиной, как в случае обычных похорон. Черный уголь символизирует “социальную смерть”. Во время ритуала культа предков лувале для своих усопших родителей готовят угощение: густое пюре (*шима*) с кусочками печени специально забитого животного — козы или коровы. Кровь животного выливают под священное дерево, а угощение ставят перед ним. В случае с *тукундунду* братья или сестры оставляют густое пюре с черным углем сверху позади священного дерева, умоляя не смотреть на живых, т.к. считается, что *тукундунду* приносят несчастья. С. Силва описан случай, когда, осознавая трагичность ситуации, бездетная женщина решила присоединиться к христианской общине в надежде на должные похороны по христианскому обычаю. Женщина верит, что крещение позволит ей оказаться на небесах, т.к. попасть в мир почитаемых предков у нее нет возможности (*Silva 2009*).

Приведенные выше общие представления о культе предков в той или иной степени характерны для всей Субсахарской Африки. Однако стоит оговориться, что в этих воззрениях есть и различия ввиду разнообразия народов и присущих им уникальных черт культуры. Обозначенные в данной работе черты свойственны в большей степени сельскому населению, где община продолжает играть главенствующую роль. Городские жители чаще всего оторваны от своих корней. Тем не менее в литературе описаны случаи посещения родной общины родственниками для проведения ритуала культа предков (*Triebel 2002*) или, как вариант, отправки денег на его проведение и покупку подношений предкам от имени уехавшего. Члены общины в ходе ритуала обязательно сообщают предкам о таком соучастии, чтобы умилостивить их и не дать разгневаться.

Наиболее серьезные расхождения в проведении церемонии культа предков зафиксированы исследователями у представителей традиционных обществ. В данном случае общим является сам факт почитания предков, но объяснение конкретных действий и использование конкретных символов в процессе отправления культа культурно-специфичны для каждого общества, продолжающего вести традиционный образ жизни. Мы предлагаем описание и этимологический подход в рассмотрении культа предков у датого — представителей нилотской группы.

История датого и феномен поминовения предков

Датого (барабайг, татого, татуру, мангати) — одна из четырех этнических общностей на территории современной Танзании, официально получивших статус индигенного народа (*IWGIA 2016*). Датого ведут происхождение от предковой группы, проживающей на границе Эфиопии и Судана. Говорят они на *датог*, родственном *покот* и *каледжин*; все языки относятся к южно-нилотской подгруппе нилотских языков⁵. В этом разделе мы приводим сведения относительно истории датого, на наш взгляд, непосредственно касающиеся вопроса о месте умерших в системе социальных связей датогского общества, — сведения, в определенной степени опро-



Рис. 1. Карта расселения датого (рис. авторов)

вергающие расхожее мнение о том, что в традиционной африканской культуре умершим поклоняются только до той поры, пока не уходит из жизни последний лично знавший их человек (Татаровская 2014). Представленные ниже данные нигде ранее не публиковались, они были получены авторами в ходе углубленных интервью с датого, хранящими в памяти детали устной истории своего народа.

О том, как датого поселились в Мангёле, сообщают несколько информантов (ПМА 2018). Для большей достоверности мы приводим данные, по которым между респондентами существовал консенсус. Отметим, что опросы проходили с каждым по отдельности, это позволило исключить в ответах какое-либо взаимное влияние. Как следует из рассказов, датого попали в Танзанию, пройдя вдоль берегов Нила по границе нынешней Кении и Сомали. Двигаясь вдоль оз. Натрón, они достигли кратера Нгоронгоро, где и обосновались, заселив его и земли у горы Гиджисем (на яз. датого), ныне известной как Олдонья Лингай (на яз. масаи). Некоторые датого (напр., главный датогский прорицатель Гагв́ала, ведущий свое происхождение от династии верховных магов из клана баджу́та) уверены, что их родственники, умершие тогда (до середины XIX в.), обитают в недрах этой горы. До настоящего времени датого считают Гиджисем священной и ходят туда молиться предкам и духам (*м́нга*). Хотя никто из датого сегодня не знает имен похороненных в этой местности, они признают этих людей своими предками, поминают их, молятся духам горы Гиджисем в их обществе.

Ныне проживающие здесь масаи также считают Олдонья Лингай (гору Гиджисем) своей главной святыней и важнейшим местом паломничества. В литературе неоднократно отмечалось, что масаи имеют все права на эту территорию, т.к. именно они впервые заселили ее. В реальности, однако, масаи достигли Нгоронгоро лишь в середине XIX в. Будучи многочисленнее и воинственнее, они стали теснить датого и занимать наиболее благоприятные для выпаса скота земли. Это привело к кровопролитной войне (примерно 1848 г.), в результате которой много датогских воинов погибло, погиб и верховный вождь датого из клана баджута — Гитáнда, являвшийся

также и главным прорицателем. В войне с масаи погибли два его племянника — Магусачанд и Бараге, сражавшиеся бок о бок с ним. Могила Гитанды находится в кратере и является датогской святыней, местом поклонения и моления всех датого. Магэна, родной брат Гитанды и отец погибших братьев, сумел выжить и вывести оставшихся воинов и их семьи из кратера Нгоронгоро.

Путь уцелевших датого пролегал через район Мбўлумбўлу, по берегам оз. Маньяра, мимо поселения Донгобэш и Икинги неподалеку от города Сингида. По мере продвижения часть датогских семей оседала. Магена умер в Икинги, его могила почитается как святыня. Сын Магены, Сайгило, ставший вождем в группе датого, осевших ранее в поселениях Донгобеш и Мбулу, был убит немцами в 1904 г. за неповиновение (Танганьика в то время была немецкой колонией). Его могила находится в Мбулу и почитается датого. Главным вождем стал Гинна́на. Он увел датого из района Сингиды через земли ира́мба в район Лакála. Отсюда часть датого двинулась обратно в Мбулу через район Яеда Чини — свидетельством тому являются оставленные на пути их следования могилы. Датого оставались в Мбулу до 1961 г., а затем через поселение Матала прошли в поселок Домбечáны, где Гиннана и умер в 1968 г. Его сын Гинначан стал вождем и повел датого в район Мангола. Их первое поселение Лагангарэра, расположенное на берегу оз. Эяси, существует и сегодня. Гинначан умер в 1987 г., но власть перешла не к его старшему сыну, а к внуку по имени Гагвála, что по-датогски означает “избранный”.

Как следует из пояснений информантов, во время военных действий XIX в. датого чаще всего не хоронили убитых; Гитанда удостоился такой чести ввиду своего исключительного статуса, однако до войны было принято хоронить умерших. При этом в зависимости от пола, возраста, ряда репродуктивных и социодемографических характеристик церемонии захоронения и поминовения для разных категорий усопших различались. Эти различия сохраняются по сей день. Представляется, что хорошая степень сохранности поминальных церемоний у датого и хорошее знание деталей ритуальных действий в значительной мере объясняются тем, что в подавляющем большинстве датого остаются приверженцами своей традиционной религии. В Манголе, где мы работаем с 2004 г., лишь считанные единицы исповедуют христианство или ислам, и в основном речь идет об этнически смешанных семьях.

Смерть как веха в жизненном цикле человека

В представлениях датого переход от жизни к смерти — это переход человека из материального состояния в нематериальное. Покидая этот мир, человек не исчезает бесследно, а продолжает существовать, сменив место жительства. Умершие приходят в подземный мир, где их поджидают любимые родственники, и живут там, окруженные близкими, в безопасности и достатке. Чтобы попасть в столь благословенное место, человек при жизни должен вести себя “правильно”, в соответствии с датогскими нормами морали. Это касается как пожилых и уважаемых членов общества (оставивших после себя детей и внуков), так и молодых, не имеющих детей мужчин и женщин, умерших от болезней или во время военных действий, чьи тела не были захоронены и чьи могилы не известно где. Умершие дети, преданные земле, чьи захоронения никак не помечают, также воссоединяются с родственниками и оказываются окружены любовью и вниманием близких. Убийцы, воры, трусы, жадные и злые люди, умирая, попадают в другое место и должны после смерти общаться с себе подобными.

Между усопшими (которых хорошо знали живущие) и живыми родственниками существует персонифицированная, невидимая глазу связь. Эти умершие незримо присутствуют рядом, оказывают помощь и защищают от зла, дают советы и предсказывают будущее, предупреждают опасности. Другие — те, кто умер давно

и с кем ныне живущие знакомы не были, — это выдающиеся личности (такие как упомянутые выше вожди датога, чьи могилы посещаются и являются святынями), а также “обезличенные” клановые и линиджевые предки. Эту категорию усопших также почитают, к ним обращают моления на специальных поминальных церемониях, организуемых в определенное время в определенном месте раз в год или реже, если речь идет о местах поклонения, расположенных на достаточном отдалении.

Танцы у могилы (*думда бунгеда*)

Большие поминки или танцы у могилы (*думда бунгеда*) устраивают только пожилым мужчинам и женщинам, у которых есть взрослые дети и внуки. Их организуют не ранее чем через три месяца после смерти человека (в среднем через 6–12 мес.). Если умирает хозяин домовладения, его хоронят в центре подворья, сверху возводят конусообразное сооружение, на вершину которого сажают деревья. После поминальной церемонии подворье покидают.

Основная церемония *думда бунгеда* связана со смертью мужчины — члена рода и клана. Ее может устраивать только уже имеющий детей сын умершего. Поскольку организация церемонии требует больших расходов и не все семьи могут собрать нужные средства в положенные сроки, в отдельных случаях поминки проходят через год. Руководство церемонией, что крайне престижно и почетно, берет на себя старший мужчина, заслуживший всеобщее уважение правильными поступками и достойным поведением. Приготовления к танцам у могилы и сама *думда бунгеда* продолжаются неделю.

Для прибывающих гостей строятся временные дома, готовится медовое пиво (*кхамунга*), режется скот. В ночь накануне церемонии одна группа юношей отрягается на поиски особой травы (*лелечинд*), которая впоследствии будет размещена на вершине *бунгеды*, а другая — в буш за ветвями дерева *сегид* (один из видов фикуса). Ветви складывают за подворьем (*геда*), в кустах неподалеку от ворот, специально прорубленных для прохода мужчин, восходящих на *бунгеду*, остальным вход строго запрещен. Нарушение запрета воспринимается всеми датога крайне негативно. Виновный должен принести извинение семье усопшего на специальном собрании местной общины; как правило, это штраф в виде нескольких голов скота. Одна-две коровы забиваются на месте собрания для угощения присутствующих, остальные передаются семье умершего.

Присутствовать на поминках обязаны все члены линиджа (взрослые мужчины), уклонение грозит штрафом. Во время одной из наших поездок к хадза мы встретили в буше группу из восьми молодых мужчин датога, вооруженных копьями и щитами, которая двигалась в сторону Ольпиро (крупное поселение датога в районе охраняемой территории Нгоронгоро). Наш ассистент Момоя, датога по происхождению и член местного сообщества, так пояснил происходящее: в районе р. Мерум (*датог* — р. Барай) расположена *геда*, в которой несколько недель назад организовали *бунгеду* в память Гидобата Седоека. Все родственники были извещены о событии заранее⁴. Один из них проигнорировал сообщение и не явился к сроку, чтобы оказать необходимую помощь в организации поминок, поэтому старейшины линиджа, собравшись после церемонии, вынесли решение наказать нарушителя и снарядили группу молодых воинов к нему в *геду*, дабы взять штраф в размере трех коров.

Процесс изъятия штрафа представляет собой особый ритуал, сопровождающийся пением и обличительной речью одного из пришедших, сообщающего волю старейшин клана. Нарушитель должен повиниться и передать молодым воинам требуемое количество коров. Ослушание влечет за собой куда более жесткие меры (нака-

зание розгами, социальную изоляцию, остракизм — вплоть до изгнания из местной общины).

Ниже приводим детали церемонии, проходившей в Ольпиро — поселении датого в пределах природоохранной территории Нгоронгоро (ПМА1 2007). Подготовка и сама церемония заняли 11 дней. Отметим, что действия каждого участника *бунгеды* четко оговариваются заранее на мужском собрании, и никто не может отказаться от поручений под страхом самого жесткого наказания. Действия всех участников предельно скоординированы, и, несмотря на большое скопление народа, никаких сбоев в подготовке и проведении церемонии обычно не происходит.

В условленное время у подворья усопшего стали собираться родственники и друзья. Молодые мужчины сразу же по приходу занялись возведением из веток временных построек для близких родственников, прибывающих на *бунгеду*. Часть таких построек возвели за пределами подворья, и в них разместились сами молодые люди, а также более дальние родственники. Поскольку церемония проходила в период жаркой и сухой погоды, некоторые гости-мужчины предпочли спать на открытом воздухе на коровьих шкурах или на земле, завернувшись в накидки из шерстяной ткани (*шукки*).

Все эти дни женщины-хозяйки готовили традиционную пищу — кукурузную кашу (*угали*), слобренную сливочным маслом, рис, вареное мясо, молоко — и выносили ее в больших тазах за ворота, где еду распределяли специально выделенные для этого старшие родственники-мужчины. В мужском доме несколько мужчин, включая мужа дочери усопшего, были заняты приготовлением медового пива в больших, примерно по 20 л, калабашах (*гесуда*). Пиво предназначалось для женатых мужчин, преимущественно старше 35 лет. Неженатые мужчины и женщины всех возрастов алкоголь употреблять не имеют права и пьют лишь молоко или воду.

Мужчины возводили над могилой усопшего коническое сооружение высотой 2–2,5 м. После установки каркаса из стволов деревьев, вкопанных вокруг погребения под углом к центру, внутренняя часть конструкции была заполнена коровьим пометом и землей. Затем сооружение обмазали снаружи смесью глины и помета, как это делают обычно при строительстве жилищ. На образовавшуюся сверху конуса плоскую площадку поместили землю с травой *лелечанд*. Эта высокая трава, растущая в заболоченной местности поблизости от пресных водоемов или источников, обязательно должна быть в момент церемонии ярко-зеленой, т.е. свежей. Поскольку *лелечанд* — непременный элемент таких сооружений, из местностей, где она не растет, для ее доставки снаряжаются экспедиции молодых мужчин со специально изготовленными носилками из веток и шкур. В описываемом случае в ночь накануне церемонии старейшины выбрали десять юношей для этой миссии. Юноши должны были вести себя тихо и не участвовать в танцах и пении. Молодым мужчинам пришлось отправиться за 15 км к пос. Эндамага, к ручью, впадающему в оз. Эяси.

В группу обязательно включают одного из сыновей умершего, который берет в поход копье отца. Когда *лелечанд* находят, именно сын с помощью копья подрыывает дерн с травой. После этого копье откладывают, вырезают специальную палку (*мурунджэут*) и с ее помощью откапывают ком с травой нужного диаметра. В полном молчании его доставляют на носилках к ограде *бомы* и кладут рядом с предполагаемым проемом, через который войдут сыновья усопшего. Накануне дня церемонии заготавливают и ветви дерева *сегид*, за которыми также отправляют группу молодых людей. Порой на доставку ветвей уходит несколько суток, поскольку такие деревья растут только в горах, где более влажный и прохладный климат. Ветви будут впоследствии воткнуты в ком земли с травой *лелечанд* в центре *бунгеды*; из них образуется поминальное дерево (*нарча́нда*). Рано утром в день *бунгеды* муж старшей дочери усопшего “отворяет” ограду с двух сторон: там, где положены носилки с *лелечанд*, и с противоположной стороны (для выхода сыновей из *геды* после восхождения

на *бунгеду*). Двое стариков отправляются в сопровождении молодых людей на поиски лиан для опоясывания *бунгеды*, а затем складывают их рядом с носилками (ПМА 2010).

На протяжении всего периода подготовки *бунгеды* молодежь, свободная от поручений, проводит вечера в танцах и пении. Молодые мужчины и женщины перед танцами образуют отдельные группы. Спустя некоторое время мужчины начинают вызывать незамужних женщин на танец, между ними периодически возникает острая конкуренция за приглашение конкретной партнерши. Обычно выигрывает более достойный по меркам датогского общества: тот, кто убил льва или врага, угонявшего скот (молодых мужчин масаи или сукума). Если все соперники проявили подобную доблесть, первенство достается тому, в чьем активе больше трофеев. На *бунгеду* стекается очень много народа — не только родственников усопшего, но и его соседей и друзей. Для людей старшего возраста это место встреч и приятного общения. Для молодежи — возможность повеселиться и, что гораздо важнее, присмотреть будущего мужа или жену. Многие датога в своих интервью упоминали, что именно на *бунгед*е познакомились со своими спутниками жизни.

В день самой церемонии на закате все участники “восхождения на *бунгеду*” (старшие сыновья каждой из жен усопшего) в белых траурных *шухах* входят в *геду* и собираются в специальной уединенной постройке под оградой *геды* (ПМА 2011). Здесь они совершают омовения, бреют голову, надевают бисерную шапочку (*гисанадгэнга*), различные украшения и сандалии (*гекадукуа*). Все это делается таким образом, чтобы посторонние не могли за ними наблюдать. Затем участники церемонии в наброшенных на плечи белых *шухах*, каждый в сопровождении дяди с материнской стороны, проходят в дом старшей жены покойного. Здесь мужчины облачаются в кожаные юбки (*эквáда*), натертые жиром убитого для *бунгеды* черного быка. Тем же жиром натирают и тело. Затем участники восхождения на *бунгеду* выстраиваются цепочкой (сын — дядя, сын — дядя, сын — дядя) (Рис. 2) и выходят за пределы *геды*, чтобы войти в нее через прорубленную дверь с ветвями в руках.

Тем временем вокруг могилы образуется толпа мужчин с палками в руках, тогда как женщины имеют право наблюдать за происходящим, стоя в отдалении у дверей своих домов. Первый ряд мужчин размещает горизонтально свои палки на уровне живота, сцепляя их с палками соседей, и, держась за них руками, формирует круг с могилой в центре (ПМА1 2007). В этот момент четверо мужчин-соседей, близких друзей покойного, вносят в *геду* несколько толстых стволов дерева *комифóра* и фиксируют их таким образом, чтобы участники церемонии могли с одной стороны взобраться на *бунгеду*, а с противоположной — спуститься обратно на землю. Закрепив импровизированные лестницы, мужчины в полной тишине выходят за круг. Толпа размыкает палки, давая им дорогу, и снова смыкает их в кольцо. Группа молодых мужчин (*кхаремáнг*) вносит носилки с травой *лелечанд*. Юноши забираются на *бунгеду*, укладывают на верхней площадке ком с травой и тщательно расправляют стебли растений (Рис. 3). Выполнив работу, они спускаются с носилками с противоположной стороны и выходят из *геды* через вторую дверь в ограде.

В это время в круг входит несколько старейшин, следящих за соблюдением всех правил во время церемонии. Практически сразу за ними в сторону могилы через проход в ограде входит процессия из старших сыновей покойного, каждый сын — в сопровождении брата матери. Все несут в руках ветви *сегид*. Один за другим мужчины карабкаются на *бунгеду*. Каждый втыкает ветку в ком с травой на вершине, встает в полный рост и произносит молитву, в которой перечисляет, что он делал для отца при его жизни, чтобы быть хорошим сыном, говорит, что помнит отца и просит его быть заступником для него и его семьи. Старейшины, стоящие около *бунгеды*, отвечают, повторяя: “Да будет так”. Закончив молитву, первый сын спускается с другой стороны *бунгеды*. За ним следует дядя со стороны матери. Здесь они



Рис. 2. Сыновья усопшего в сопровождении дядей с материнской стороны отправляются к бунгеду (фото авторов, 2011 г.)



Рис. 3. Лелечанд на носилках располагают на вершине бунгеды (фото авторов, 2011 г.)

останавливаются, чтобы дождаться остальных участников восхождения. Затем поднимается на *бунгеду* следующий сын, и все повторяется, пока ритуал не исполнят все сыновья.

Во время церемонии, которую мы наблюдали, один дядя замешкался, когда выкал ветку в землю, и сын умершего попытался ему помочь, но старейшины немедленно напомнили о недопустимости подобного вмешательства. Позднее, когда на *бунгеду* взобрался последний, четвертый, сын и переплел воткнутые в ком с травой *лелечанд* ветки дерева *сегид*, а друг усопшего протянул ему снизу рог, наполненный медовым пивом *кхамунга*, дядя молодого мужчины попытался ему помочь, однако старейшины снова бурно выразили свое неодобрение. Последний из сыновей взял рог с пивом и аккуратно воткнул его в центре образовавшейся конструкции из веток и земли с травой. После этого юноша спустился с *бунгеды* в сопровождении дяди, и вся группа покинула *бому* через противоположный проход в ограде в том же порядке, в котором вошла в нее.

По сообщениям информантов (ПМА 2009), восходить на *бунгеду* можно только один раз в жизни. Это касается как сыновей, так и братьев матери, поэтому к выбору сопровождающего дяди подходят самым тщательным образом.

После того как *геду* покинули сыновья, к могиле подошли молодые мужчины с рогатинами, поставили их вертикально по кругу вдоль стен *бунгеды* и сразу удалились. Им на смену появились пожилые мужчины, близкие друзья усопшего (*худахрета*), с тонкими одеревеневшими плетями лианы. Они оплели (“опоясали”) ими *бунгеду*, фиксируя по всему кругу с помощью рогатин. (Такая оплетка по-датогски называется *меарчганда*.) Окружающие прокомментировали это так: “...покойный получил шапочку на голову (*лелечанд* с ветками *сегид*) и ожерелье (*меарчганда*)”. В числе *худахрета* оказался пожилой масаи. Ситуация совершенно нестандартная, принимая во внимание извечную вражду между масаи и датого и продолжающиеся набеги с угоном коров. На наш вопрос: “Что делает здесь масаи?” — последовало разъяснение: “Покойный всю жизнь дружил с этим масаи. Они не раз помогали друг другу в трудный момент”. Усопший хотел видеть именно этого человека в числе *худахрета*, он надеялся, что после смерти масаи вновь окажется поблизости и будет ждать его. Сын усопшего, устраивавший поминки, выполнил волю отца. Окружающие отнеслись к присутствию масаи — друга покойного — со всем уважением и никоим образом не выказывали неприязнь к нему, хотя в обычное время появление масаи на территории датого было бы встречено с подозрением и настроенностью.

Как только друзья покойного завершили свою миссию, они произнесли слова молитвы, которые подхватили все присутствующие мужчины. Круг их палок тотчас разомкнулся. Все мужчины быстрым шагом, почти бегом, двинулись колонной вокруг могилы, потрясая палками и копьями и вскрикивая “я-хо-хо”. Все громко пели особую поминальную песню (*удахрерабеанреда*; дословно — “песня вокруг *бунгеды*”). Затем мужская процессия с песней покинула *геду*.

Обращает на себя внимание то, что во время всей церемонии вокруг *бунгеды* женщины держались на некотором расстоянии — в основном толпились у дома первой жены усопшего — и лишь после ухода мужчин начали прощаться с умершим. Приблизившись к могиле с криками и стенаниями, они совершили ее обход, затем остановились и запели — сначала именную песню усопшего (каждому датого на рождение родственницы матери сочиняют песню; с этой же песней мужчина или женщина вступают в брак; последний раз она звучит во время *бунгеды*), затем специально сочиненную ими для усопшего песнь прощания, заканчивающуюся словами: “Добро пожаловать в другой мир!”.

Когда женщины закончили пение, все вновь собрались в *гедде*, где были организованы танцы. К этому моменту женщины-родственницы и жены покойного сменили траурные белые кожаные платья на расшитые бисером красные (кожа, пропи-

танная охрой). Мужчины выстроились в одну линию напротив шеренги женщин, центральная роль была отведена члену линиджа покойного (обычно это его младший брат или другой кровный родственник), который держал в руках копьё усопшего. Взмахивая копьём, он пригласил к танцу пожилую женщину-вдову (первую жену усопшего).

Интерпретации этой части *бунгеды* несколько расходятся. Одни респонденты поясняют, что руководитель церемонии олицетворяет покойного (ПМА1 2007). Семантика действий в этой версии такова: здесь усопший, возрожденный и молодой, празднует в кругу своих родственников, детей и жен. По второй версии пантомимистом призвана показать, что жена усопшего остается в линидже мужа, под покровительством его родственников (ПМА 2010). В реальной жизни все заботы о вдове берет на себя ее старший сын. Такой танец исполняют только с первой женой, и она же забирает копьё мужа, чтобы после передать старшему сыну. Если у умершего нет сына, то копьё перейдет по наследству старшему сыну его брата. Однако в таком случае *бунгеду* не устраивают вовсе.

Затем танцы возобновились, и другой молодой мужчина в роли усопшего пригласил молодую женщину, исполняющую роль жены усопшего. Но теперь в руках мужчины вместо копья была палка (ПМА1 2007). На других *бунгедах* такой вариант танца мы не наблюдали.

На восходе солнца в день церемонии в *гедде* покойного забивают черного быка для *бунгеды*. Все действия вокруг этого быка строго ритуализованы, каждый шаг символичен. Быка долго выбирают, он должен соответствовать всем требованиям: черный окрас, большие размеры, здоровый вид, упитанность. Его всегда удушают веревкой молодые мужчины (*кхареманг*), поскольку в момент смерти не должна пролиться его кровь. Семья усопшего решает, кто из женщин первой надрежет шкуру быка при разделке. Это обязательно родственница или свойственница — одна из жен сыновей или жена брата усопшего. Мясо готовят в специально возведенных загодя шалашах из веток внутри *геды*, в тех же помещениях, где ночуют пришедшие издалека родственники.

Старший сын, иногда в паре с братом усопшего (с дядей по отцу), делит мясо быка в соответствии со строгими правилами. Лопатку и переднюю ногу (самое лучшее мясо) отдают мужчине — члену семьи; ребру (желудок, печень, почки, легкие, кишки) — старшей дочери усопшего; задние ноги — племянникам (сыновьям брата отца). Внутренности достаются дочери, поскольку они символизируют то, что легко отдать в другой линидж. Дележ мяса проходит по четкому плану, и отступление от него влечет за собой неприятности. На одном из собраний местной общины разбирался такой проступок: старшая дочь покойного не получила внутренности и пожаловалась старейшинам. В результате ей передали трех коров в виде компенсации.

На следующий день после описанного нами ритуала (ПМА1 2007) осуществляется церемония раздела имущества покойного (*шитодеакхва́та*). Всем родственникам, включая внуков, детей, жен, братьев и сестер, старейшины повязывают на запястье кожаные ремешки из шкуры убитой на поминках козы. Их следует носить в память об усопшем, не снимая, несколько дней.

Женская *бунгеда*

Могилы женщин, оставивших после себя детей и внуков, также почитаемы родственниками, но их внешний облик и поминальные церемонии существенно скромнее мужских. В *гедде* Саинги перед одним из домов слева от входа расположена могила его матери, умершей за несколько месяцев до нашего приезда (ПМА 2008). Это небольшой холмик (около 50 см высотой), на его вершине стоит глиняный горшок для варки *угали* и лежит деревянная мешалка. После захоронения женщин подворье про-

должает использоваться членами семьи, а на могилы родственники регулярно ходят с подношениями (молоко, табак) и молениями. Могила Саси — матери Гидобата (умерла в августе 2013 г.) находится в загоне для скота, со временем стойло может быть перенесено в другое место, тогда могила окажется просто во дворе. Как правило, она обозначается кругом из камней, а черепки от горшка и мешалка для каши утрачиваются. Так выглядела могила Саси в июне 2018 г., когда мы вновь посетили *геду* Гидобата. По сообщению информанта, сам Гидобат (79 л.), его братья и сестры регулярно ходят к могиле с подношениями, разговаривают с матерью, обращаясь к ней с просьбами и рассказывая о том, что происходит с ними и их близкими (ПМА 2018).

Женские *бунгеды* проводят как сыновья, так и дочери умерших. Приведем детальное описание церемонии, организованной в память о матери тремя ее взрослыми дочерьми, нашими подругами, живущими поблизости друг от друга (ПМА 2008). Поминки проходили в *геде* Гидобата, где проживала старшая из дочерей — Ушока. *Бунгеда* длилась три дня. Дочери усопшей сходили на могилу матери и помолились там, полив могилу молоком и пивом и посыпав табаком. Каждая обратилась к усопшей, поблагодарила за постоянную помощь и попросила поддержки в будущем. В *геде* сварили пиво и забили корову для угощения гостей. Утром третьего дня в мужском доме (*хулáнд*) в углу постелили шкуру священного быка, на нее, сняв обувь, уселись двое пожилых мужчин, уважаемых всей округой, с ритуальной стрелой (*шумрóда*), используемой в качестве ножа. Ушока принесла старикам нижнюю кожаную юбку матери (*ханангвéнда*), и они, распоров несколько швов, нарезали ее на узкие длинные ленты. Один из мужчин по очереди подзывал родственников усопшей (дочерей, сыновей, братьев, сестер) и повязывал им на пальцы кожаные ленточки (*лохмéда*). Считается, что таким образом все они получили частичку ритуальной одежды усопшей и установили с ней более прочную виртуальную связь, опосредованную предметом, который многие годы соприкасался с ее телом.

Тем временем внесли большие калабаши с пивом (*гесуды*), и ответственные за пиво стали отливать его в сосуд меньшего размера, а уже из него разливать присутствующим на церемонии мужчинам по индивидуальным калабашикам (*кхарáд-женд*) — по традиции все должны иметь личные калабаши. Угостившись пивом, старики через несколько минут вышли из помещения и присоединились к остальным мужчинам, которые пили пиво в специально возведенном павильоне из веток, сопровождая церемонию пением. Танцев молодежи при этом не было.

Общение с усопшими: верования

В соответствии с представлениями датога, предки уходят в землю и там живут, но другой жизнью. Они не могут выйти оттуда, но видят своих потомков и слышат их. Хорошие люди не знают там горестей и лишений. Они общаются друг с другом, поют и танцуют, радуются мирному существованию. Правда, по сообщениям одной пожилой информантки (ПМА2 2007), усопшим требуется время, чтобы привыкнуть к новому месту и обучиться, как себя вести. Она рассказала нам, что умершие могут — с ее помощью в качестве медиума — общаться с живыми (отвечать на вопросы и давать советы) не раньше чем через пять лет после смерти; необходимое условие для этого — проведение не одной, а двух *бунгед* с интервалом от полугода до нескольких лет.

Совершившим убийства или причинившим тяжкое зло другим людям заказан вход в подземный мир для “хороших людей”. Они будут существовать в отведенном для них месте; живые не могут ожидать от них какой-либо помощи и поддержки, хотя никто не запрещает поминать и таких родственников, приносить им дары на могилу.

Если ветви, воткнутые в землю на вершине *бунгеды*, приживаются, то повторно *бунгеду* не проводят, а раз в год приходят всей семьей и поминают усопшего. В наши

дни вместо пива могут лить на *бунгеду* другой алкоголь, например местный аналог джина из листьев агавы (*коняги*). Такие поминальные церемонии носят приватный характер, чужие в них не участвуют. На могиле каждый из родственников предлагает подношения предку, дает ему своеобразный отчет о событиях прошедшего года, благодарит за постоянную помощь и поддержку, просит о содействии в будущих делах.

Если деревья не приживаются, через пять-шесть лет *бунгеду* повторяют, соблюдая все правила. Прорицательница из клана баджута уверяла нас, что только в случае хорошего состояния деревьев на *бунгед*е можно “быть уверенным в том, что усопший неплохо устроился на новом месте и может даже приходить ненадолго в мир живых для общения с близкими с помощью прорицателей” (ПМА2 2007).

Как уже говорилось выше, согласно традиции, после проведения мужской *бунгеды* владельца *геды* ее обитатели покидают дома и переселяются на новое подворье, построенное чаще всего неподалеку. На место захоронения регулярно ходят молиться поодиночке или группами. К этому обязательно готовятся: припасают табак; варят пиво; поутру забивают черную овцу — часть узких полосок из ее шкуры повязывают на указательный палец каждому участнику молений (такое кольцо нужно носить не снимая три дня), а часть берут с собой, чтобы повесить на ветви дерева, выросшего на вершине *бунгеды*; доят коров, и молоко в калабашах несут с собой на могилу. При этом идущие на моление не могут заговаривать со встречными. Каждый пришедший к *бунгед*е должен вначале попробовать молоко и пожевать табак, мужчины — отпить немного пива. Затем все подношения льют или рассыпают на *бунгеду* либо к ее основанию. Каждый участник обращается к покойному с просьбами и благодарит за помощь в прошедший период.

Черный бык (овца) в поминальной обрядности

В рамках дискурса о ходе поминальных церемоний обратим особое внимание на роль черного быка (ПМА 2009). Датога в этих целях используют быков или овец только черного цвета, который означает мир и благополучие. Церемониальные животные ни в коем случае не могут быть красной (рыжей) или белой масти, т. к. красный цвет символизирует войну и несчастья, а белый — засуху и голод. Как отмечалось выше, распределение частей тела быка/овцы между родственниками покойного строго регламентировано. Шкура убитого для *бунгеды* быка — это священный ритуальный предмет. Она переходит во владение старшей жены усопшего; молодые женщины из этой семьи будут на ней рожать, что, по представлениям датога, приносит удачу матери и благословение новорожденному. Такую же шкуру используют колдуны и прорицатели: они сидят на ней, когда готовят снадобья или принимают посетителей; на нее кладут подношения колдунам. В *боне* на такую шкуру сажают новую жену, когда ей преподносят подарки — коров и мелкий рогатый скот.

Таким образом, не только мясо убитого быка объединяет в процессе ритуальной трапезы всех родственников и свойственников, а иногда и друзей усопшего в единый социум. Шкура служит многие годы неким вневременным сакральным пространством, соприкасаются с которым те, кто жил вместе с покойным (любил и уважал его), и те, кто интегрировался в данный социальный круг уже после его смерти. Шкура опосредует трансцендентальные связи между мирами, создает ощущение, что усопший заботится о новых членах семьи, о потомках, приходящих в этот мир после его смерти, и благословляет их.

Прорицатели как медиаторы между миром живых и миром усопших

Говоря о взаимодействии умерших и живых, об установлении связей и организации диалога между ними, нельзя обойти вопрос о роли прорицателей (колдунов)

датога. По сообщениям информантов (ПМА 2018: Ушока), живые могут обращаться к усопшим и те их слышат. Но диалог с умершими возможен, если это мужчины-прорицатели из кланов баджута и каока. Усопшие прорицательницы даже из этих кланов “говорить” с живыми не могут. У баджута умершие мужчины-прорицатели говорят с живыми во время посещения могил и ритуальных мест поклонения предкам, когда на могилу льется молоко, пиво и сыплется табак.

Пришедшие к *бунгеде* поют песни и верят, что таким образом вызывают умершего, его ответы может транслировать прорицатель, присутствующий на поминках. Если умерший недоволен поведением некоторых посетителей, он выражает свое порицание и требует объяснить, почему те вели себя неподобающе. Провинившиеся должны изложить причины неблагоприятных поступков и испросить прощение за содеянное у усопшего; как правило, это происходит в присутствии других участников церемонии. На таких песенных поминках пришедшие могут обращаться к умершему с просьбами о помощи, спрашивать совета, делиться новостями. По мнению датога, усопшие помогают в самых крайних случаях, когда никто в мире живых помочь не в состоянии. Например, когда обратившийся с просьбой болен сам или кто-то из его близких и современная медицина бессильна облегчить их страдания.

Вместе с тем даже обычные люди, не наделенные даром прорицания, при определенных условиях могут вести диалог с усопшими. Наша респондентка из клана баджута рассказала следующую историю. В молодости она страдала странными приступами, сопровождавшимися судорогами и потерей сознания, и эта болезнь изводила ее. Посещения госпиталя ничего не дали: врачи не смогли выяснить причину недуга. Тогда она обратилась с просьбой о помощи к своему отцу: на вторую ночь после его смерти, когда все другие заснули, женщина в полной тишине прошла к могиле и, плача, стала просить исцелить ее. Отец был прорицателем, что позволило ему отвечать живым и давать советы после смерти. Вскоре женщина отчетливо услышала голос отца, который пояснил, что следует сделать. Она в точности выполнила инструкции: забила ритуальную черную овцу, сделала из ее шкуры две полоски *лохмеды* и носила их восемь дней (одну — на пальце, а вторую — опоясав тело), а потом положила под кровать. Со временем *лохмеды* потерялись, но приступы стали случаться все реже и становились все легче, пока совсем не прекратились. Та же респондентка сказала, что усопшие могут исполнить далеко не все просьбы. Так, она лично несколько раз обращалась к отцу и другим умершим с просьбой помочь родить ребенка, но все тщетно. Так что, по ее мнению, усопшие помогают “хорошим людям”, когда могут, но они, к сожалению, не всеильны.

Символические песенные моления духам (*сермеда геамашкаода*)

Наряду с поминовением конкретных умерших, чьи имена еще помнят родные, друзья и соседи, датога регулярно совершают моления духам (*менга*), живущим в недрах священных гор или в стволах фикусов, растущих близ питьевых источников. *Сермеда геамашкаода* в переводе с датогского — “пение для духов”. Групповые походы с песнями и молениями могут совершаться и смешанными по полу коллективами, и строго с участием представителей одного пола (мужские или женские поминальные партии). *Сермеда геамашкаода* осуществляется с определенной периодичностью и ставит во главу угла единение живых и мертвых, под которыми подразумеваются просто предки без какой-либо личностной привязки. Приведем конкретный пример *сермеды геамашкаода*, в которой нам удалось поучаствовать в с. Горофани весной 2013 г. (ПМА 2013). Церемония организуется раз в год в весеннее время женщинами кланов баджута и каока, проживающими вокруг Горофани. В соответствии с традицией, участие в ней принимают только замужние небеременные женщины. К молящимся баджута и каока иногда присоединяются соседки

из других кланов, но они не могут обращаться к духам сами, от их имени просьбы передают баджута и каока. Рано утром (около 7.30 утра) группа женщин примерно из 35 человек, одетых в традиционные кожаные платья, отправляется к источнику, рядом с которым растут священные фикусы. Женщины поют и не обращают внимания на прохожих, не отвечают на их приветствия и вопросы. В руках у них калабаши с молоком, мешочки с табаком и пучки травянистой осоки. Дойдя до места паломничества, все это женщины временно складывают под кустом поблизости от фикусов, они снимают с себя подвески с мобильными телефонами и развешивают на тех же кустах. Затем Бошка, которую делегировала группа, выступает вперед и громко приветствует предков и духов (Рис. 4). По сообщению информантов (Удабунда, Бошка), в этот момент к большому фикусу под землей собираются предки. Они услышали пришедших и будут вместе с ними петь, танцевать, участвовать в совместной трапезе и молиться духам. Женщины по очереди относят свои калабаши к фикусу и выливают под его корни молоко, посыпают землю табаком и кладут пучок травы (Рис. 5). Остальные в это время поют молитвенные песни. Подношения прерываются танцами и беседами-обращениями к духам и предкам.

Когда последний калабаш с молоком опорожнен, собравшиеся женщины держат совет, кто из них должен отправиться к источнику, возле которого в заболоченном месте произрастает осока (растение, внешне похожее на папирус). Следует собрать ее столько, чтобы хватило на всех присутствующих. Причем каждая женщина должна получить растение с корнем, стеблем и соцветием — только в этом случае оно будет надежно выполнять роль оберега. На поиски отправляются две женщины из клана баджута и две из клана каока. Это ответственное поручение могут выполнять только представительницы указанных кланов. Причина проста: найденные растения — это дары, посланные предками, собрать их и доставить другим датога могут только медиаторы между двумя мирами.

Поиски осоки занимают некоторое время, оставшиеся ведут себя тихо, неприметно сидя в тени фикуса. Наконец сборщицы возвращаются. Женщины образуют



Рис. 4. Приветственное обращение Бошки к предкам и духам (фото авторов, 2013 г.)

круг, пришедшие встают в его центре и по очереди протягивают каждой участнице осоку. Когда все растения розданы, женщины собирают вещи, строятся группой и с пением покидают священную поляну. По дороге они заходят на каждое подворье датога и желают его обитателям здоровья и благополучия. В своих домах женщины помещают растения либо над входом, либо под шкуру, лежащую на кровати. Считается, что осока приносит благословение предков и духов. В течение года она будет оберегать и домочадцев, и скот от смерти, болезней, голода и других несчастий.

Выше говорилось о нескольких вариантах диалога с конкретным усопшим: один на один в тайне от других людей или при посредничестве прорицателя; групповое моление на специально организованной *бунгеде* после смерти пожилого уважаемого родственника или родственницы. *Сермеда геамашкаода* — более обобщенный, деперсонифицированный вариант взаимодействия с предками, при котором в процессе песенных молений живые и усопшие образуют единый социум. Они не просто хорошо “проводят время вместе”, с танцами и пением, но и обращаются к духам с благодарностью и благоговением и заручаются их поддержкой для общества датога в целом, без границ между мирами. Осока — материализованное послание из подземного мира и мира духов, говорящее о том, что предки помнят о живых и заботятся о них.

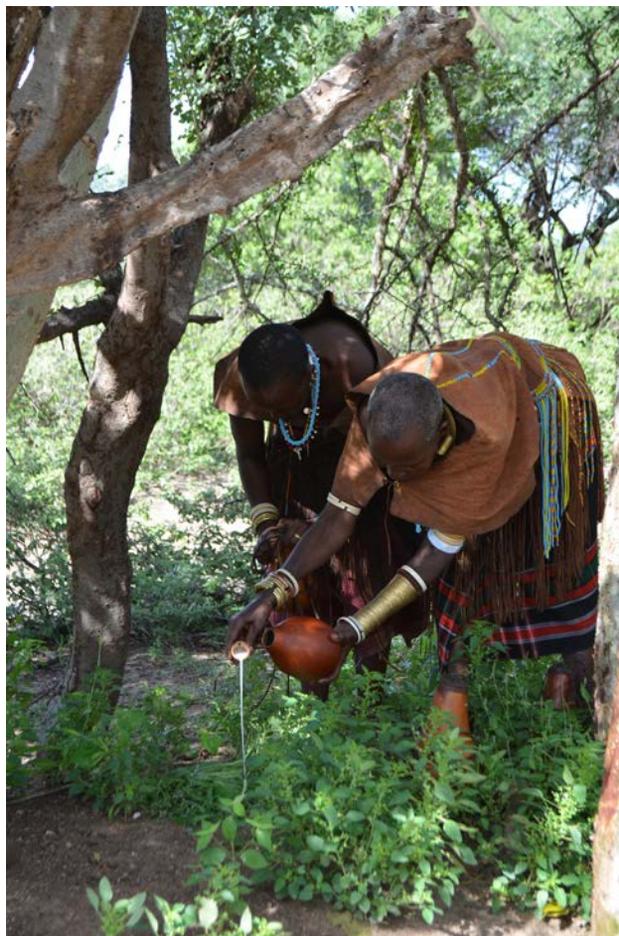


Рис. 5. Участница церемонии выливает молоко под корни священного фикуса (фото авторов, 2013 г.)

* * *

Описанные обряды — яркий пример того, что в одной из малочисленных африканских этнических групп, практически не попавшей под влияние христианства и ислама, продолжающей исповедовать традиционную религию, по сей день сохраняется культ предков. Церемонии поминовения усопших в этой культуре дифференцированы в соответствии с их полом, социальным статусом, положением в семейной иерархии и сети родственных связей. Большие *бунгеды* устраивают только мужчинам — уважаемым членам общины, имеющим сыновей и внуков, для таких усопших возводят и надземные сооружения, на вершине которых сажают дерево. Женщины, оставившие после себя детей и внуков, также устраивают пышные поминок, однако их могилы выглядят намного скромнее. Большие *бунгеды* организуются единожды или несколько раз в течение года после смерти человека старшими сыновьями (или дочерьми, если поминают мать). Посещение могил родственников любого пола и возраста никем не регламентируется; частота визитов зависит от желания и возможностей, например от того, насколько далеко находится могила. Такие поминки могут осуществлять один родственник или группа. В ряде случаев к родным присоединяются друзья или соседи. Усопшему несут традиционные подношения, с ним беседуют, советуются, спрашивают о его благополучии в подземном мире, молятся. Эти посещения песнями и танцами не сопровождаются.

Наряду с церемониями, ориентированными на конкретного предка, в датогском обществе практикуются песенные церемонии почитания клановых предков — всех усопших членов клана, мужчин и женщин, которые заслужили уважение при жизни и в настоящий момент населяют пространство рядом с источниками и священными деревьями. Такие *бунгеды* проводят регулярно в определенное время года, например в сезон дождей. В этом варианте поминальных церемоний усопшие обычно рассматриваются как медиаторы между миром живых и духами (божествами), транслирующие просьбы живущих высшим силам. Представление о том, что предки живут в стволе дерева, в случае датого — в фикусе, описаны у разных народов и нашли отражение в работах Д. Фрэзера, Э. Тайлора, Д. Маннхардта (*Тайлор* 1989; *Фрэзер* 1998; *Mannhardt* 1875, 1877).

Танцы — неотъемлемая часть ритуала культа предков не только у датого, но и во многих других африканских культурах. Музыка вообще пронизывает все сферы африканской жизни (*Mugovhani* 2015: 94). Музыкальное сопровождение церемонии почитания предков (песнопения и танцы) помогает гармонизировать общение между живыми и мертвыми. Яркие, насыщенные действия выгодно отличают традиционные практики от христианских. Возможно, для привлечения большего числа верующих в последние годы в Субсахарской Африке и “различные христианские конфессии стараются сделать свою обрядность более динамичной”: пастор создает атмосферу диалога с прихожанами, использует песенное и танцевальное сопровождение (*Бабаев* 2012: 31).

На примере церемоний поминовения предков у датого нами рассмотрена пронизывающая пространство и время, объединяющая в единое целое ныне живущих и усопших сеть социальных связей, которая организована в соответствии с принципом взаимной ответственности представителей двух миров: почитаемые предки продолжают “руководить” своими кровными и клановыми родственниками и “оберегать” их, оказывают поддержку соседям и друзьям. В рамках церемоний происходит интеграция участников: прежде незнакомые люди устанавливают контакты, молодежь присматривает себе пару, демонстрируя обществу свои достижения. В сети социальных связей, объединяющих пришедших на *бунгеду*, однозначно прочитываются статусные характеристики с учетом достатка людей, их авторитета в линидже, клане и соседской общине.

Одежда, украшения, поведение во время танцев транслируют информацию о заслугах конкретного юноши перед общиной (линиджем): он спас коров от льва, леопарда, гиены или предотвратил угон стада масаи или сукума. Таким образом, получается, что усопший, по сути, участвует в освещении героических поступков молодых мужчин и признании их социальной значимости, а также способствует удачному выбору партнеров для своих внуков и даже правнуков.

Датога не верят в перерождение душ, имя человека не переходит по наследству родившимся после его смерти родственникам, но живущие обращаются к усопшим с просьбой об удачном разрешении от бремени, о здоровье и благополучии матери и ребенка.

Культ предков в обществе датога указывает на хорошую сохранность традиционной культуры в наши дни и на ее воспроизводство. В ней четко определены взаимоотношения возрастных групп — они полностью традиционны: молодые мужчины выполняют поручения старейшин, а любое непослушание влечет за собой общественное наказание. Наблюдение за взаимодействиями представителей разных поколений во время *бунгеды* позволяет выявить характерные черты современного датогского общества:

1. Иерархия полов, проявляющаяся в церемониях поминовения (в отношении к усопшему) и в различающихся ролях мужчин и женщин при проведении *бунгед*.
2. Отношения доминирования/подчинения между возрастными группами.
3. Поддержание моральных норм и правил поведения с использованием законов бычного права (собрания общины, клана, линиджа).
4. Интегративные функции *бунгед*: укрепление и расширение сети социальных связей.

Датога боятся разгневать своих предков, они демонстрируют групповую ответственность, что способствует поддержанию моральных норм внутри общины и за ее пределами, сохранению ценностей и улучшению благосостояния всей общины (*Imasogie* 1985: 37).

Благодарности

Авторы благодарны Российскому центру науки и культуры в Дар-эс-Саламе за помощь и поддержку во время пребывания в Танзании, проф. Аудаксу Мабулле за многолетнее сотрудничество, нашим друзьям датога за доверие, толерантность и помощь в нашей работе в поле. Мы также благодарны И.А. Морозову за ценные советы при работе над рукописью.

Примечания

¹ Каждый пятый христианин проживает в Тропической Африке, что составляет 21% от общего их числа.

² Каждый седьмой мусульманин проживает в Тропической Африке, что составляет 15% от общего их числа.

³ В каждой стране было опрошено 1000 человек с соблюдением половозрастного распределения и соотношения городского и сельского населения.

⁴ Примерно с 2015 г. в буше мобильный телефон есть практически в каждом подворье. Ранее (описываемые события происходили в 2008 г.) в отдаленные районы отправляли гонцов с сообщением о планирующихся поминках и точном времени церемонии. Как правило, сообщение принято было отправлять как минимум за месяц, чтобы гости успели собраться и прибыть к сроку.

⁵ Подробнее о повседневной жизни, экономике и демографии современных датога (Мангола, Северная Танзания) см.: *Бутовская* 2011; *Бутовская и др.* 2012а, 2012б; *Butovskaya* 2012, 2013; *Butovskaya et al.* 2012).

Источники и материалы

- ПМА1 2007 — Полевые материалы Бутовской М.Л. Экспедиция в район Ольпиро, национальный парк Нгоронгоро, Объединенная Республика Танзания. Апрель 2007 г.
- ПМА2 2007 — Полевые материалы Бутовской М.Л. Экспедиция в район Манголы, оз. Эяси, Объединенная Республика Танзания. Октябрь 2007 г. (информанты: женщина-прорицательница, мать Удабунды).
- ПМА 2008 — Полевые материалы Бутовской М.Л. Экспедиция в район Манголы, оз. Эяси, Объединенная Республика Танзания. Август–сентябрь 2008 г.
- ПМА 2009 — Полевые материалы Бутовской М.Л. Экспедиция в район Манголы, оз. Эяси, Объединенная Республика Танзания. Февраль 2009 г.
- ПМА 2010 — Полевые материалы Бутовской М.Л. Экспедиция в район Манголы, оз. Эяси, Объединенная Республика Танзания. Май 2010 г.
- ПМА 2011 — Полевые материалы Бутовской М.Л. Экспедиция в район Манголы, оз. Эяси, Объединенная Республика Танзания. Август 2011 г.
- ПМА 2013 — Полевые материалы Бутовской М.Л. Экспедиция в район Манголы, оз. Эяси, Объединенная Республика Танзания. Апрель 2013 г.
- ПМА 2018 — Полевые материалы Бутовской М.Л. Экспедиция в район Манголы, оз. Эяси, Объединенная Республика Танзания. Июнь 2018 г. (информанты: Момоя, Ушока, Гидобат, Бошка).
- IWGIA 2016 — IWGIA Report 23. Tanzanian Pastoralists Threatened: Evictions, Human Rights Violations and Loss of Livelihoods. Copenhagen: IWGIA with PINGO's Forum, PAICODEO and UCRT, 2016.
- Pew 2010 — Tolerance and Tension: Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa // Pew Research Center. 15.04.2010. <http://www.pewforum.org/2010/04/15/executive-summary-islam-and-christianity-in-sub-saharan-africa>
- United Nations 2017 — Data Query // United Nations. DESA/Population Division. World Population Prospects 2017. <https://esa.un.org/unpd/wpp/DataQuery> (дата обращения: 15.07.2018).

Научная литература

- Бабаев К.В.* Традиционные культы и христианство в восприятии современных жителей Западной Африки // Историческая психология и социология истории. 2012. № 2. С. 28–37.
- Бондаренко Д.М.* Общинность: первооснова историко-культурной и социально-политической традиции субсахарской Африки // Восток. 2014. № 2. С. 10–22.
- Бутовская М.Л.* Репродуктивный успех и экономический статус у датога — полуседлых скотоводов Северной Танзании // Этнографическое обозрение. 2011. № 4. С. 85–99.
- Бутовская М.Л., Карелин Д.В., Буркова В.Н.* Датога Танзании сегодня: экология и культурные установки // Азия и Африка сегодня. 2012а. № 11. С. 51–55.
- Бутовская М.Л., Карелин Д.В., Буркова В.Н.* Традиционные скотоводы Восточной Африки сегодня: репродуктивный успех, плодовитость, детская смертность и благосостояние датога Северной Танзании // Вестник МГУ. Серия XXIII: Антропология. 2012б. № 4. С. 70–83.
- Галиева Ф.Г.* Похоронно-поминальная обрядность // Башкиры / Отв. ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко. М.: Наука, 2015. С. 383–396.
- Соколова З.П.* Погребальные обряды // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / Отв. ред. И.Н. Гемуев, В.И. Молодин, З.П. Соколова. М.: Наука, 2005. С. 152–165.
- Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989.
- Татаровская И.Г.* Змея как символ жизни и смерти в африканской мифологии // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2014. № 12. С. 110–114.
- Фрэзер Д.* Золотая ветвь: исследование магии и религии. М.: АСТ, 1998.
- Чугаева С.В.* Семик — день поминовения умерших у коми-пермяков // Вестник ВГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2010. № 1. С. 200–204.
- Blystad A.* On HIV, Sex and Respect: Local-Global Discourse Encounters among the Datoga of Tanzania // African Sociological Review. 2004. Vol. 8 (1). P. 47–66.
- Butovskaya M., Burkova V., Karelin D., Fink B.* Digit Ratio (2D:4D), Aggression and Dominance in the Hadza and the Datoga of Tanzania // American Journal of Human Biology. 2015. Vol. 27. P. 620–627. <https://doi.org/10.1002/ajhb.2271>

- Butovskaya M.L.* Wife-Battering and Traditional Methods of Its Control in Contemporary Datoga Pastoralists of Tanzania // *Journal of Aggression, Conflict and Peace Research*. 2012. Vol. 4 (1). P. 28–44.
- Butovskaya M.L.* Aggression and Conflict Resolution among the Nomadic Hadza of Tanzania as Compared with Their Pastoralist Neighbors // *War, Peace, and Human Nature the Convergence of Evolutionary and Cultural Views* / Ed. D.P. Fry. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 278–296.
- Caldwell J.C., Caldwell P.* The Cultural Context of High Fertility in Sub-Saharan Africa // *Population and Development Review*. 1987. Vol. 13 (3). P. 409–437.
- Dyer S.J.* The Value of Children in African Countries — Insights from Studies on Infertility // *Journal of Psychosomatic, Obstetrics and Gynecology*. 2007. Vol. 28 (2). P. 69–77.
- Hollos M.* Profiles of Infertility in Southern Nigeria: Women’s Voices from Amakiri // *African Journal of Reproductive Health*. 2003. Vol. 7 (2). P. 46–56.
- Imasogie O.* African Traditional Religion. Ibadan: University Press Limited, 1985.
- Kaniki M.H.Y.* Religious Conflict and Cultural Accommodation: The Impact of Islam on Some Aspects of African Societies // *Utafi i Journal*. 1976. Vol. 1 (1). P. 87–98.
- Lebaka M.E.K.* The Art of Establishing and Maintaining Contact with Ancestors: A Study of Bapedi Tradition // *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*. 2018. Vol. 74 (1). No. 4871. <https://doi.org/10.4102/hts.v74i1.4871>
- Leonard L.* “Looking for Children”: The Search for Fertility among the Sara of Southern Chad // *Medical Anthropology*. 2002. Vol. 21 (1). P. 79–112.
- Malinowski B.* The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa. New Haven: Yale University Press, 1961.
- Mannhardt J.W.E.* Wald- und Feldkulte. Bd. 1. Berlin: Gebrüder Borntraeger, 1875.
- Mannhardt J.W.E.* Wald- und Feldkulte. Bd. 2. Berlin: Gebrüder Borntraeger, 1877.
- Mokhoathi J.* Jesus Christ as an Ancestor: A Critique of Ancestor Christology in Bantu Communities // *Pharos Journal of Theology*. 2018. Vol. 99. P. 1–16. https://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article_8_vol_99_2018_mokoathi_-_ufs.pdf
- Mugovhani N.G.* Emerging Trends from Indigenous Music and Dance Practices: A Glimpse into Contemporary Malende and Tshigombela // *Southern Africa Journal for Folklore Studies*. 2015. Vol. 25 (1). P. 81–96.
- Oborji F.A.* In Dialogue with African Traditional Religion: New Horizons // *Mission Studies*. 2002. Vol. 19. P. 1–37.
- Silva S.* Mother of Solitude: Childlessness and Intersubjectivity in the Upper Zambezi // *Anthropology and Humanism*. 2009. Vol. 34 (2). P. 179–202.
- Triebel J.* Living Together with the Ancestors: Ancestor Veneration in Africa as a Challenge for Missiology // *Missiology: An International Review*. 2002. Vol. 30 (2). P. 187–197.

Research Article

Butovskaya, M.L., and D.A. Dronova. Commemoration Ceremonies among the Datoga in the Context of the Unified Social Space of the Living and the Dead: An Ethnological Analysis [Pominal'nye tseremonii u datoga v kontekste edinogo sotsial'nogo prostranstva zhivyykh i mertvykh: etologicheskii analiz]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2019, no. 1, pp. 42–64. <https://doi.org/10.31857/S086954150004179-6> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Marina L. Butovskaya | <http://orcid.org/0000-0002-5528-0519> | marina.butovskaya@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Daria A. Dronova | <http://orcid.org/0000-0002-9730-1138> | dariadronova@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

ancestral cult, East Africa, Datoga, bungeda, communication between the living and the dead, funeral rites, ancestral spirits, ancestral commemoration ritual

Abstract

In an African society, the veneration of ancestors is an integral part of the religious, cultural, and social spheres. According to beliefs of the Africans, the ancestors are able to provide them and the whole community with a safe and healthy life, and warn them of an impending danger; for this, however, it is necessary to honor them and regularly hold commemoration ceremonies. The article describes in detail the rituals of commemoration among the Datoga — in this culture, they are differentiated in accordance with the sex and social status of the deceased, their position in the family hierarchy and the network of kinship ties. Observations of the interactions of different age groups during *bungeda* make it possible to better represent the structure of Datoga's modern society. Fearing to anger their ancestors, the Datoga demonstrate group responsibility, which helps maintain moral norms within and outside the community, preserve values and improve the well-being of the whole community.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 18-18-00082]

References

- Babaev, K.V. 2012. Traditsionnye kul'ty i khristianstvo v vospriatii sovremennykh zhitelei Zapadnoi Afriki [Traditional Cults and Christianity in the Perception of Modern Residents]. *Istoricheskaiia psikhologiiia i sotsiologiia istorii* 2: 28–37.
- Blystad, A. 2004. On HIV, Sex and Respect: Local-Global Discourse Encounters among the Datoga of Tanzania. *African Sociological Review* 8 (1): 47–66.
- Bondarenko, D.M. 2014. Obshchinnost': pervoosnova istoriko-kul'turnoi i sotsial'no-politicheskoi traditsii subсахarskoi Afriki [Community: A Fundamental Principle of the Historical, Cultural and Socio-Political Tradition of Sub-Saharan Africa History]. *Vostok* 2: 10–22.
- Butovskaya, M., V. Burkova, D. Karelin, and B. Fink. 2015. Digit Ratio (2D:4D), Aggression and Dominance in the Hadza and the Datoga of Tanzania. *American Journal of Human Biology* 27: 620–627. <https://doi.org/10.1002/ajhb.2271>
- Butovskaya, M.L. 2011. Reproduktivnyi uspekhi i ekonomicheskii status u datoga — poluosedlykh skotovodov Severnoi Tanzanii [Reproductive Success and Economic Status of Datog-Semi-Sedentary Pastoralists of Northern Tanzania]. *Etnografich skoe obozrenie* 4: 85–99.
- Butovskaya, M.L. 2012. Wife-Battering and Traditional Methods of Its Control in Contemporary Datoga Pastoralists of Tanzania. *Journal of Aggression, Conflict and Peace Research* 4 (1): 28–44.
- Butovskaya, M.L. 2013. Aggression and Conflict Resolution among the Nomadic Hadza of Tanzania as Compared with Their Pastoralist Neighbors. In *War, Peace, and Human Nature The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*, edited by D.P. Fry, 278–296. Oxford: Oxford University Press.
- Butovskaya, M.L., D.V. Karelin, and V.N. Burkova. 2012. Datoga Tanzanii segodnia: ekologiiia i kul'turnye ustanovki [The Datoga of Tanzania Today: Ecology and Cultural Attitudes]. *Aziiiia i Afrika segodnia* 11: 51–55.
- Butovskaya, M.L., D.V. Karelin, and V.N. Burkova. 2012. Traditsionnye skotovody Vostochnoi Afriki segodnia: reproduktivnyi uspekhi, plodovitost', detskaia smertnost' i blagosostoianie datoga Severnoi Tanzanii [Traditional Pastoralists of East Africa Today: Reproductive Success, Fertility, Infant Mortality and the Welfare of the North Tanzania]. *Vestnik MGU. Seriiia XXIII: Antropologiiia* 4: 70–83.
- Caldwell, J.C., and P. Caldwell. 1987. The Cultural Context of High Fertility in Sub-Saharan Africa. *Population and Development Review* 13 (3): 409–437.
- Chugaeva, S.V. 2010. Semik — den' pominoventiia umershikh u komi-permiakov [Semik — the Remembrance Day in the Komi-Permiak Culture]. *Vestnik VGU. Seriiia: Lingvistika i mezhkul'turnaia kommunikatsiia* 1: 200–204.
- Dyer, S.J. 2007. The Value of Children in African Countries — Insights from Studies on Infertility. *Journal of Psychosomatic, Obstetrics and Gynecology* 28 (2): 69–77.

- Frazer, J. 1998. *Zolotaia vetv': issledovanie magii i religii* [The Golden Bough: A Study in Magic and Religion]. Moscow: AST.
- Galieva, F.G. 2015. Pokhoronno-pominal'naia obriadnost' [Funeral and Memorial Rites]. In *Bashkiry* [The Bashkirs], edited by R.G. Kuzeev and E.S. Danilko, 383–396. Moscow: Nauka.
- Hollos, M. 2003. Profiles of Infertility in Southern Nigeria: Women's Voices from Amakiri. *African Journal of Reproductive Health* 7 (2): 46–56.
- Imasogie, O. 1985. *African Traditional Religion*. Ibadan: University Press Limited.
- Kaniki, M.H.Y. 1976. Religious Conflict and Cultural Accommodation: The Impact of Islam on Some Aspects of African Societies. *Utafiti Journal* 1 (1): 87–98.
- Lebaka, M.E.K. 2018. The Art of Establishing and Maintaining Contact with Ancestors: A Study of Bapedi Tradition. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 74 (1): 4871. <https://doi.org/10.4102/hts.v74i1.4871>
- Leonard, L. 2002. "Looking for Children": The Search for Fertility among the Sara of Southern Chad. *Medical Anthropology* 21 (1): 79–112.
- Malinowski, B. 1961. *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*. New Haven: Yale University Press.
- Mannhardt, J.W.E. 1875. *Wald-und Feldkulte* [Forest and Field Cults], 1. Berlin: Gebrüder Borntraeger.
- Mannhardt, J.W.E. 1877. *Wald-und Feldkulte* [Forest and Field Cults], 2. Berlin: Gebrüder Borntraeger.
- Mokhoathi, J. 2018. Jesus Christ as an Ancestor: A Critique of Ancestor Christology in Bantu Communities. *Pharos Journal of Theology* 99: 1–16. https://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article_8_vol_99_2018_mokoathi_-_ufs.pdf
- Mugovhani, N.G. 2015. Emerging Trends from Indigenous Music and Dance Practices: A Glimpse into Contemporary Malende and Tshigombela. *Southern Africa Journal for Folklore Studies* 25 (1): 81–96.
- Oborji, F.A. 2002. In Dialogue with African Traditional Religion: New Horizons. *Mission Studies* 19: 1–37.
- Silva, S. 2009. Mother of Solitude: Childlessness and Intersubjectivity in the Upper Zambezi. *Anthropology and Humanism* 34 (2): 179–202.
- Sokolova, Z.P. 2005. Pogrebal'nye obriady [Funeral Rites]. In *Narody Zapadnoi Sibiri. Khanty. Mansi. Sel'kupy. Nentsy. Entsy. Nganasany. Kety* [The Peoples of Western Siberia: The Khanty. The Mansi. The Selkup. The Nenets. The Enets People. The Nganasans. The Kets], edited by I.N. Gemuev, V.I. Molodin, and Z.P. Sokolova. 152–165. Moscow: Nauka.
- Tatarovskaia, I.G. 2014. Zmeia kak simvol zhizni i smerti v afrikanskoj mifologii [Snake as a Symbol of Life and Death in African Mythology]. *Gumanitarnye, sotsial'no-ekonomicheskie i obshchestvennye nauki* 12: 110–114.
- Triebel, J. 2002. Living Together with the Ancestors: Ancestor Veneration in Africa as a Challenge for Missiology. *Missiology: An International Review* 30 (2): 187–197.
- Tylor, E.B. 1989. *Pervobytnaia kul'tura* [Primitive Culture]. Moscow: Politizdat.