

тая вулканический конус с характерными складками на склонах. Это обстоятельство, как указывает автор, также подтверждает предположение о приходе ольмексов с вулканических гор Тустла. «Пирамида», конечно, не просто имитировала одну из гор прежней родины, а имела важное культовое значение. На первых порах в ранних городах-государствах божества еще во многом сохраняли характер «духов-хозяев», а ритуал состоял главным образом из магических по смыслу обрядов, выполнявшихся, однако, в грандиозных масштабах. Громадные успехи во всех областях привели к уверенности в правильности господствовавших тогда жреческих учений о возможности воздействовать на силы природы через соответствующих богов, если только магический обряд будет правильно выполнен. А действенность обряда связывалась с солидностью масштабов. Например, если магический обряд следовало выполнить поближе к небу, а горы под рукой не было, то требовалось не какое-нибудь возвышение, а именно что-то вроде настоящей горы, как «пирамида» в Ла-Венте. Правители и жрецы молодого государства рассчитывали с помощью таких грандиозных приспособлений управлять стихиями и, естественно, не жалели никаких средств для этого. Широкое участие общинников в таких работах вряд ли было результатом только принуждения. Они, вероятно, вполне верили жрецам (которые использовали и научные знания, например, связанные с календарем) и также стремились возможно скорее достичь власти над силами природы. Многие находки в Ла-Венте, хотя и называются жертвоприношениями (offerings), фактически связаны с забытыми магическими обрядами, поражающими размахом и кажущейся бессмысленностью: например, масса блоков из привозного серпентина, засыпанных в глубокой яме, мозаичные маски «ягуара-оборотня», также засыпанные вскоре после окончания обряда слоем глины, на которой выложено крестообразно 20 нефритовых и серпентиновых топоров и гематитовые вогнутые зеркала.

В дальнейшем выяснилось, что реальной силы магические обряды не приобретают и при больших масштабах. Появились новые учения жрецов (связанные, конечно, и с политическими интересами) о великих богах с неисповедимой волей, которых нельзя вынудить, а можно только умолять. Магические обряды стали уступать место утилитаривному культу с различными жертвоприношениями и молитвами.

Религиозно-политическая борьба, вероятно, сыграла важную роль в борьбе городов за гегемонию и, возможно, была одной из причин оставления древних ольмекских священных центров (Ла-Вента был покинут около 400 г. до н. э.).

По-видимому, автор склонен несколько преувеличивать влияние ольмексов (например, на Монте-Альбан). В ряде случаев это влияние могло идти через посредников, особенно учитывая далекие торговые связи ольмексов. В целом же книга дает ясное и красочное описание древнейшей цивилизации Мексики и истории ее изучения.

Ю. В. Кнорозов

НАРОДЫ АФРИКИ

A. Harwood. Witchcraft, sorcery, and social categories among the Safwa. Published for the International African institute by the Oxford university press. London, 1970, 160 p.

Общезвестно, что у многих народов Африки, и, в частности, у народов, говорящих на языках семьи банту, к которым относятся и сафва, представления о заболевании и смерти по большей части связываются с действиями неких магических сил. Их носителями могут быть духи предков, люди, обладающие такой силой от рождения или получившие ее в результате обучения. Не ответив на вопросы, какую роль магические представления играли на разных этапах развития человеческого общества, как соотносились они с общественной структурой, невозможно показать в достаточно полном объеме жизнь доклассового и раннеклассового общества. Сейчас на земном шаре остается все меньше и меньше мест, где бы существовала и активно действовала система представлений о магическом и сверхъестественном. Ее приходится восстанавливать на основании фрагментарных сведений. Уже с этой точки зрения работа А. Харвуда, построенная на большом фактическом материале, несомненно интересна.

А. Харвуд прожил около полтора лет (1962—1964 гг.) среди сафва, заслужил симпатии местных жителей пониманием и уважением обычаев, знанием языка, вошел в тесный контакт с ними. Это и позволило ему наблюдать жизнь общества как бы изнутри.

Книга А. Харвуда не претендует на исчерпывающий показ всех сторон жизни народа сафва, или даже одного из племен сафва — мванабанту, в котором жил автор. Основная цель автора — выяснить, как сафва определяют причину (этиологию) заболевания. Однако, специфичность, широта толкования причины заболевания у местных жителей вынудили автора поставить вопрос о соотношении некоторых черт общественной структуры сафва с бытовыми у них магическими представлениями. Постановка проблемы заметно отличает работу А. Харвуда от уже имеющихся довольно многочисленных исследований африканской магии. Анализируемые им магические представления, равно как и целый ряд особенностей традиционного общественного устройства племени мванабанту, характерны не только для юго-западного района Танзании, где проживают сафва, но и для более обширных областей Африки в целом.

Книга начинается кратким экономико-географическим введением. Затем в сжатой форме показаны основные черты общественной структуры племени мванабанту. В этом разделе особое внимание обращается на принцип, лежащий в основе выделения социальных групп. На основании целого ряда примеров автор приходит к выводу, что в основе структуры рассматриваемой им общины лежит принцип родственной принадлежности. Анализируя социальные термины, он показывает, что одни из них отражают понятия сафва о принадлежности к объединенной родством группе (счет родства у сафва идет по мужской линии), а другие выражают понятия, исключающие такую принадлежность (сюда же относится и свойство).

В процессе исследования, при рассмотрении общественных отношений в племени мванабанту, А. Харвуд снова прослеживает действие принципа родственной принадлежности. Но если в структуре племени основой единства «группы» было родство по мужской линии, то в общественных отношениях основой единства группы могут выступать другие критерии, например, род занятий. Автор не дает подробного анализа групп, объединенных на такой основе, но тем не менее, высказывает предположение, что все общественные связи в племени можно рассматривать, исходя из принципа, лежащего в фундаменте его структуры. Сам этот принцип можно сформулировать как принцип баланса внутригрупповых и межгрупповых отношений в обществе. По-видимому, в каждом конкретном случае группу могут объединять различные элементы (напр., торговля). А. Харвуд, как представляется, стремился показать, что отдельная личность в племени мванабанту так или иначе была носителем коллективных отношений; любое состояние человека, его здоровье, благополучие и т. д. соотносятся у сафва с состоянием внутригрупповых или межгрупповых общественных связей, именно в нем ищут они и причину заболевания.

Болезни и смерть у сафва считаются лишь различной степенью одного явления — поражения жизненной силы (*инзъёнго*) человека. Используя европейские термины, правда весьма условно, инзъёнго можно назвать «душой». И болезнь и смерть воспринимаются ими как нарушение обычного состояния этой «души» и определяются единым словом *эмпонго*. Эмпонго, как кажется по содержанию, приближается к понятию, которое в русском языке обозначается словом «порча». Существенно, что эмпонго (порча) обязательно предполагает зависимость от неких внешних взаимодействий на личность человека его инзъёнго.

Приведа перечень наиболее употребляемых терминов, традиционно используемых у сафва для констатации причины эмпонго («порчи») и проанализировав конкретные случаи применения того или иного термина, автор делает вывод, что причину «порчи» сафва ставят в прямую зависимость от нарушения определяемого в каждом конкретном случае вида общественных связей. Таким образом, диагноз (установление причины эмпонго) определяет не с кем в конфликте находится или находился потерпевший, а скорее, какие общественные группы участвовали в этом конфликте. В тех случаях, когда сафва связывали эмпонго с нарушением различного рода внутригрупповых взаимоотношений, причину «порчи» они объясняли воздействием обладателя сверхъестественной внутренней силы *итонга* (примерно колдовство). Когда эмпонго связывалось с нарушениями межгрупповых отношений, то его объясняли намеренным применением различного рода «снадобий». «Снадобья» считаются у сафва «материальным» или доступным каждому воздействием, что в действительности совсем не обязательно означает действительно материального воздействия на организм человека в нашем понимании.

Итонга и «снадобья», таким образом, воздействуют не на тело, а на инзъёнго — жизненную силу, «душу» человека.

Исследовав как определялись причины эмпонго, автор приходит к следующим выводам: 1) Ряд причин, вызывающих эмпонго, может распространяться лишь на членов строго определенных групп общества. В терминах, обозначающих причину эмпонго, практически выражается принадлежность индивидуума к определенной группе, участие его в определенных общественных связях; 2) Своим отношением к «выявленной» причине порчи каждый член общества может либо включить себя, по выражению Харвуда, «в идущую борьбу сил», как фактический участник, либо поставить себя вне ее, — все это в зависимости от того, считает ли он эту причину истинной. Таким образом, система терминов, в которых определяется причина эмпонго является некой схемой, позволяющей членам общества корректировать свое поведение с учетом внутренних противоречий в обществе. При определении причины «порчи» большое значение имеет общественное положение человека. Если не делать вслед за автором акцента на функцию

нальном значении системы терминов, обозначающих причину эмпонго, то можно сказать, что она отражает и своеобразно трактует трения, противоречия, имеющиеся в обществе мванабанту.

Представления сафа об итонга и о «снадобьях» включают не только причину эмпонго, но и метод, при помощи которого возможно ее устранить. И итонга, и снадобья могут быть плохими и хорошими в зависимости от того, направлено ли их действие на нарушение общественных отношений, или же наоборот, на их укрепление.

Как отмечает сам автор, «стимулом и основным толчком», побудившим его написать рассматриваемую книгу, послужил вопрос, поставленный в работе Миддлтона и Винтера «Колдовство и знахарство в Восточной Африке» (Middleton John and E. H. Winter; Witchcraft and Sorcery in East Africa; London, Routledge & Kegan Paul; 1963): почему в африканских обществах существует и колдовство и знахарство, которые подчас очень трудно отделить одно от другого, в чем их функциональное различие? А. Харвуд, по нашему мнению, с достаточной убедительностью показал, что разграничить эти понятия возможно, лишь увязав их с конкретными ситуациями, где эти понятия и связанные с ними термины используются местными жителями. При этом необходимо учитывать противоречия, существующие между различными группировками в обществе, сколь бы монолитным оно ни казалось с первого взгляда.

Все разделы книги А. Харвуда «Колдовство, знахарство и социальные категории у народа сафа» четко связаны единой логической цепью, основные положения базируются на конкретном материале, солидно аргументированы. Дается краткий лингвистический анализ используемых терминов.

В библиографии учтены все основные работы, имеющие непосредственное отношение к затрагиваемым вопросам, а также использован ряд материалов из архивов правительственных учреждений города Мбея, Танзания.

Работа несомненно привлечет внимание тех, кто интересуется вопросами социологии и идеологии традиционного африканского общества.

Н. М. Гиренко