

УДК 39.393

DOI: 10.17223/2312461X/26/2

ЖИВЫЕ МЕРТВЫЕ: СТРАЖИ САДОВ, СОВЕТЧИКИ И ПОКРОВИТЕЛИ У СОВРЕМЕННЫХ ХАЯ ТАНЗАНИИ*

Марина Львовна Бутовская,
Дарья Алексеевна Дронова,
Джейсон Нкибонаки

Аннотация. В статье, базирующейся на обширных полевых материалах авторов, дан анализ современных представлений о культе предков и похоронно-поминальной обрядности у представителей хая северо-западной Танзании. Показано, что христианизация / исламизация, территориальная удаленность от родных мест и трансформации, происходящие в современной Танзании, связанные с общими тенденциями в условиях глобализации, способствуют изменению традиционных норм хая, в том числе и похоронно-поминального комплекса.

Ключевые слова: хая, Танзания, культ предков, похоронно-поминальный обряд, бачвези, коммуникация между живыми и мертвыми

Отношение к смерти в странах субсахарской Африки укладывается в парадигму непрерывного существования социального тела (Ороку 1993; Ross 2018), связи между ныне здравствующими и отошедшими в мир иной (Posel 2002; Бае 2004), а также представлений о реинкарнации (прежде всего, народы Западной и Южной Африки) (Obeyesekere 1994; Okwu 1979; Stevenson 1985; Waldstein 2016; McClelland 2018).

Так, в африканском обществе ритуалы почитания предков, которые в повседневной жизни сопровождают каждого человека, являются неотъемлемой частью религиозной, культурной и социальной сферы. Согласно распространенным воззрениям, недавно умершие близкие родственники, с которыми нынешнее поколение успело пожить вместе и знает их имена, несмотря на физическую смерть, продолжают существовать в реальном мире и находиться рядом со своими близкими. Коллективистское сознание продолжает превалировать в культурах этих регионов и в настоящее время, так что и любой человек мыслится лишь как часть социума, а не автономно существующая единица. В свое время Б. Малиновский (Malinowski 1961: 69) описывал поклоне-

* Статья подготовлена в рамках проекта РНФ № 18-18-00082 «Умершие в мире живых: кросс-культурное исследование коммуникативных аспектов танатологических практик и верований».

ние предкам как сложный ритуал с последовательными действиями (подношения / жертвоприношения, гадания / прорицания, общение с предками), вписанный в социальную структуру африканского общества. По его мнению, этот ритуал способен выстоять под воздействием любых внешних факторов. Это обстоятельство объясняет возникновение двоеверия или образования синкретизма культа предков с мировыми религиями в Тропической Африке (Бондаренко 2014). Христианизация и исламизация африканского общества южнее Сахары происходила на фоне представлений, связанных с культом предков и земель, принадлежащей предкам. Ответственность за поддержание земельных угодий в должном состоянии лежала на местной общине. Вера в то, что предки могут разгневаться в случае нарушения традиционных культов, оказалась намного устойчивей, нежели институты семейно-брачных отношений, системы наследования, обращение с женщинами и их общественный и экономический статус (Kaniki 1976). До настоящего времени поклонение предкам остается важной чертой духовной жизни большинства африканцев, как христиан, так и мусульман. Религиозные лидеры, проповедующие на африканском континенте, учитывают это обстоятельство сегодня в своей практике. В литературе, предназначенной для миссионеров, работающих с африканцами, даются рекомендации в отношении сосуществования культа предков и христианского учения (Oborji 2002; Tiebel 2002; Mokhoathi 2018), а похоронные обряды сочетают в себе элементы традиционной и христианской/исламской обрядности. Для представителей традиционных обществ культ предков продолжает играть основополагающую роль в духовной и социальной жизни (Бутовская, Дронова 2019; Butovskaya 2019).

Трансформации в современной жизни не могут не влиять на отношение человека к смерти. В связи с этим антропология смерти становится сегодня востребованным направлением исследований (Engelke 2019). Наряду с традиционным анализом похоронных обрядов и религиозных представлений о смерти в не-западных, доиндустриальных обществах, а также анализом археологических артефактов, в антропологическом дискурсе начинают звучать вопросы биоэтики, непосредственно ориентированные на медицинскую проблематику: пересадка органов от умерших, тема эвтаназии, соблюдение морально-нравственных норм медицинским персоналом и др. Современные технологии перебрасывают мосты между жизнью и смертью и создают возможность техно-синхроничности, реконструируя смерть как «место для посещения», а не конечный пункт бытия индивида. В русле этих инноваций, бытующее в материалистической философии ранее устоявшееся представление о стабильности антитезы живое – мертвое начинает буксовать (Cerulo, Ruane 1997: 447–448). Реальные проблемы, связанные с отсутствием грани между этими двумя состояниями, ста-

новятся не просто предметом горячих дискуссий в области биоэтики, но и создают сложности в повседневной работе медперсонала в разных культурных ареалах. На этом фоне развитие современной паллиативной медицины в странах Африки столкнулось с серьезными этическими проблемами общения медперсонала с тяжело больными и умирающими пациентами и их родственниками (Ekore, Lanre-Abass 2016).

В данной статье дается анализ современных представлений о культе предков и похоронно-поминальной обрядности у представителей хая северо-западной Танзании. Выбор этого народа для нашего исследования определяется следующими обстоятельствами:

1. Христианизация хая происходила раньше других народов Танзании.
2. На сегодняшний день уровень образования хая один из самых высоких в Танзании.
3. Хая являются приверженцами как христианства (подавляющее большинство), так и ислама.
4. По своей культуре и языку хая ближе к народам, проживающим на территории сопредельных стран – Уганды, Руанды, Бурунди и Демократической Республики Конго, чем к соседним народам на территории самой Танзании.
5. В традиционной культуре хая хорошо представлены тайные общества бачвези, тесно ассоциированные с королевскими кланами, в основе которых лежит спиритизм и общение посвященных с миром духов.

Хая: происхождение и социальная организация

Народ *хая* (другие названия: *бахая*, *вахая*, *зиба*, *вазиба*) проживает в северо-западной Танзании между озером Виктория и рекой Кагера (Науа реоле). Говорит на языке хая, относящемся к группе бантоидных языков бенуэ-конголезской семьи. Относится к бантуским народам, проживающим на территории современной Руанды, Бурунди, Уганды и северо-западной Танзании. Хая в культурном плане близки к *баньоро* и *баганда*. Один из крупнейших народов Танзании. К 1991 г. численность хая составила 1 млн 200 тыс. человек. В настоящее время подразделяется на два этноса *хима* (вероятно, ведущих происхождение от кочевых нилотов) и *айру* (собственно банту по происхождению).

Хая заселили район Кагера во времена бантуской экспансии и являются носителями одной из самых ранних традиций работы с металлом в этом регионе. По данным археологов, они умели выплавлять сталь как минимум 2 000 лет назад (Schmidt, Avery 1978).

По хозяйственному типу подразделяются на скотоводов, земледельцев и рыбаков. Хая практикуют клановую экзогамию, *олуганда*, строго патрилинейны и вирилокальны. После вступления в брак жена не вливается в клан мужа и его патрилинии, а продолжает оставаться в клане

отца. Тогда как все дети неизменно принадлежат отцовскому клану. В традиционной культуре хая женщина не может наследовать землю от мужа или от своего отца, она всегда переходит во владение родственникам-мужчинам, хотя ей и разрешается проживать на той территории (Reining 1965; Swantz 1985). Такая ситуация, вне всякого сомнения, в целом, усугубляла вдове и без того тяжелую утрату главы семейства и делала ее положение весьма шатким в окружении патрилинейных родственников усопшего мужа. Если землю усопшего наследовал его брат, то вместе с наделом к нему переходила и жена покойного. Правда, она ни при каких условиях не могла стать его старшей женой (ПМА 2019). В наши дни это положение меняется, и дочери, наравне с сыновьями, получают долю семейного надела (ПМА 2019).

Социальная организация представлена примерно 130 патрилинейными кланами, каждый из которых обладает собственным тотемом. Клань в прошлом объединялись в восемь небольших государств, каждое из которых имело своего правителя, *мукама*. Каждый правитель правил на местах с помощью подвластных ему вождей и чиновников, которые могли быть выходцами из клана правителя или кланов общинников. В соответствии с устными традициями королевских кланов *хинда* медиумы, *бачвези*, являлись предками королей из королевства Баньоро (Schmidt 1990). Местные культы пророков (спиритов-медиумов и прорицателей) уходят корнями во времена железного века. Члены королевских кланов владели тайными знаниями спиритуализма и использовали эти способности для интеграции всего народа. Около 1600 гг. культ *бачвези* был возведен в статус государственного у бахая. Тайное общество *бачвези* по сей день обладает значительным влиянием.

П. Рейнинг отмечает очевидную связь между наследованием прав на землю по отцовской линии и расположением могил предков в банановых садах: в случае возникновения земельных тяжб, наиболее убедительным аргументом в пользу прав конкретного мужчин служит тот факт, что на этом участке расположена могила его отца (Reining 1965: 169).

Когда умирал глава рода, банановый сад, *кибанджа*, в котором располагался его дом, вырубался и в течение 6 месяцев стоял заброшенным. По истечении этого срока, собирались все родственники и сообща делили наследство усопшего. В это время официально избирали кланового сына. Как правило, отец задолго до смерти принимал решение о том, кто из его сыновей станет клановым сыном. Это мог быть любой по счету ребенок, не обязательно старший сын. Не обязательно сын старшей жены. Клановым сыном мог стать даже ребенок, рожденный вне брака. Но непременно им избирался тот, кто обладал лучшими лидерскими качествами (в том числе, и способностью регулировать конфликты между родственниками), инициативностью и умением вести хозяйственные дела (ПМА 2019). «Клановый» сын главы клана насле-

довал статус отца, а клановые сыновья от братьев отца должны были советоваться с ним, принимая ответственные решения. Клановый сын символически замещал отца – ему впредь полагалось сидеть на отцовском стуле, носить его одежду, обувь и шляпу, а также владеть копьем и ножом умершего. Поскольку у хая каждый мужчина, вступая в брак, получал от отца копье и нож, то получается, что клановый сын после смерти отца становился владельцем двойного набора из этих предметов: собственного оружия, полученного ранее от отца при жизни, плюс оружия, которым ранее владел его отец.

Если у мужчины не было сына или он был еще маленьким, то после его смерти клановым сыном становился сын его брата. В случае, когда у братьев еще не было сыновей, в наследство вступал один из братьев. Он же по традиции получал в жены супругу усопшего и заботился о детях умершего.

Патрилинейность хая тесно связана с вирилокальностью и правами собственности на землю. Основным пищевым продуктом для земледельческих кланов хая служат бананы, представленные тремя разновидностями: бананы для варки, *китооке*, для жарки, *нконджва*, и для приготовления пива, *мбире*. Последний сорт отличается красным цветом ствола и красноватыми листьями. Каждый новорожденный становится собственником бананового дерева *мбире*, что символически закрепляется с помощью зарытой под ним плаценты (ПМА 2019). Весь жизненный цикл человека в культуре хая проходит в непосредственной связи с этим деревом, поскольку все важные жизненные этапы, включая свадьбу и похороны, сопровождаются изготовлением пива из его плодов.

В контексте данной статьи интерес представляет тот факт, что несмотря на усилия колониальных властей по внедрению товарных культур, прежде всего кофе, система больших плантаций здесь так и не была введена. До настоящего времени кофе продолжает выращиваться на фермерских участках (средний размер составляет 2 акра, или 0,8 гектара). Наряду с кофе, хая выращивают бананы и бобы. Такие земельные наделы наследуются по патрилинейному типу (Reining 1965). Относительная устойчивость такой системы землепользования сохраняется до настоящего времени благодаря интенсивной миграции молодежи из сельских регионов начиная с 1940-х гг. (Hyden 1980: 85, 91). Колониальные власти практиковали систему «непрямого правления» посредством королей, *бакама*, которые и раньше (начиная с XVII в.), до прихода европейцев, использовали систему арендных отношений и податей, *ньярубанья*. В прошлом королевская семья имела монополию на возделывание кофе, однако колониальные власти превратили его обычную сельскохозяйственную культуру, доступную для любого крестьянского хозяйства. Система податей и сама королевская власть были упразднены в 1961 г. после объявления независимости Танзании.

Контакты хая с европейцами датируются 1860-ми гг., временем, когда британский исследователь и путешественник Спайк в поисках истоков Нила посетил королевство Карагве и установил отношения с королем Руманьика (Stevens 1991). В результате переговоров на землях хая в конце XIX – начале XX вв. появились первые христианские миссии, представительство Евангелической англиканской церкви Уганды, Католическая миссия белых отцов, Вефильская лютеранская миссия. Немецкие колониальные власти предоставили христианским миссиям землю и защиту, они продолжали пользоваться поддержкой властей и при британском правлении вплоть до обретения независимости Танганьикой.

Для хая характерна хорошая сохранность традиционных практик, связанных с повседневностью, а также социальной и политической жизнью, включая свадьбы, похороны, восхваление правителей (*омукеме*), праздничные военные танцы (*омиторо*), героический эпос (*айба-ебуго*), обряды очищения и изгнания злых сил.

Сегодня хая и чага представляют собой наиболее христианизированные народы не только Танзании, но и всей Восточной Африки. К началу 1970-х гг. было обращено в веру 2/3 населения Хаяленда, административный округ Кагера, и Чагаленда, административный округ Килиманджаро (Sundkler 1974: 42), которые отличаются также наиболее высоким уровнем образования в Танзании, в том числе благодаря активной работе миссионерских школ (Hyden 1969: 71).

Бачвези, мичвези и другие духи в мировоззрении хая

Бачвези (*эбачвези*) – это духи королевских предков и самих усопших королей, *бакама*. Жертвоприношения духам королевских предков и предкам обычных общинников являлись центральным стержнем повседневной жизни хая в доколониальный и колониальный период. Такие ритуалы отправлялись жрецами-спиритами королевского происхождения или главами линиджей простых общинников. Жертвоприношение осуществлялось в святилище *Вамары*, которого хая представляют «властином вселенной, верховным духом *бачвези* и повелителем душ мертвых» (Cory, Hartnoll 1945: 13).

Жертвоприношения духам предков и *Вамаре* происходили всегда в новолуние. Члены местной общины собирались в священной роще у священного дерева, где располагался алтарь, окруженный кустами. Медийум – жрец *Вамары*, скрывшись в зарослях, надевал специальные одежды и изменял внешность, представляя собой духа предков (ПМА 2019). Моления семьи могли происходить в банановом саду или специальной комнате в доме, отведенной под святилище (ПМА 2019). Женщины приходили к месту сбора с подношениями в виде кофейных зе-

рен (их приносили, завернутыми в банановые листья), бананового пива и трав. Все подношения передавались главе линиджа (клана), выполняющего роль семейного жреца, а тот складывал их у алтаря, построенного на банановой плантации. Сегодня многие семьи не имеют на своих участках специальных святилищ *Вамары*, но хорошо помнят места на банановых плантациях, где такие святилища располагались в прошлом. Такие места продолжают маркироваться специальными кустами, и по-прежнему жители приносят к этим местам свои подношения.

В 20-е гг. XX в. христианские миссионеры проводили кампании борьбы с язычеством, целью которых было уничтожение святилищ *Вамары*. Некоторые исследователи приводят воспоминания очевидцев того периода: новообращенный король Кьянджа организовал специальные отряды (в сущности, банды) подростков, *мутеко*, которые под воздействием наркотических веществ (гашиш) врывались на банановые плантации общинников и крушили святилища (Sundkler 1974: 65). Такие действия местная аристократия считает парадоксальными, поскольку сам культ *бачвези* был исходно призван поддерживать королевскую власть. После 1916 г., когда власть перешла в руки британцев, главой местного управления избирались только те правители, которые официально принимали христианство (Iliffe 1979: 254).

Общинные медиумы-спириты, *мбандва*, были одержимы духами *мичвези*, и вещали в священных рощах, обрядившись в специальный костюм, сделанный из лубяных волокон, войдя в транс. Костюм дополняли ожерелье из когтей орла, головной убор, декорированный каури, рог антилопы, посредством которого говорили духи, специальный стульчик и копье (Stevens 1991: 7). *Мбандва* могли быть как мужчинами, так и женщинами.

Пророками-спиритами становились не по своему желанию, они считались избранными свыше и начинали выполнять функции медиума с благословения духов. Как сообщил один из информантов (ПМА 2019), они могут в любой момент начать говорить чужим голосом и прорицать будущее, но, придя в себя, не помнят сами, о чем вещали. Для пророков установлены строгие пищевые табу. Все они не едят рыбу (ПМА 2019), так как считается, что исходно все пророки происходят от предков королевского клана или же в них вселяется дух давно усопшего короля Вамары (ПМА 2019). Тот же информант привел пример одного из пророков, в которого вселился дух Вамары и который действовал строго по приказанию Вамары и питался одним молоком. Кроме того, пророки, как правило, не вступают в брак и не имеют детей.

Медиумы-спириты образуют специфическую группу. Они общаются между собой и образуют иерархию. Верховный жрец Вамары может отдавать приказы другим спиритам, и те обязаны подчиняться. Верховный жрец наделен особой властью и может даже руководить действия-

ми царственных особ. Остальные пророки вещают от имени доброго духа своего клана или линиджа (ПМА 2019). Медиумы-спириты, *эмбонго*, играют роль посредников между живыми и их предками. *Эмбонго* передают живым послания от духов предков, а те, в свою очередь, также обращаются с просьбами и благодарностями духам посредством медиумов. Похороны медиумов, *эмбонго*, могут осуществлять только другие медиумы. При этом члены семьи усопшего имеют право присутствовать на похоронах, но остаются лишь зрителями.

Пожилой 73-летний мужчина, потомок местного вождя из клана бахинда, рассказал, что его отец умер в возрасте 125 лет. Он так и не крестился и продолжал выполнять функции семейного жреца. В одной из комнат дома отец расположил алтарь и приносил Вамаре подношения ежедневно. Тем не менее всех своих детей отец отправил учиться и заставил принять христианство. Поскольку он боялся дождя, то просил похоронить его в доме, в комнате с алтарем. Сыновья выполнили волю покойного, и в момент нашего посещения могила этого человека продолжала находиться в этом помещении (рис. 1).



Рис. 1. Комната, в которой под кроватью захоронен местный вождь. Деревня Камачуму. Фото авторов, март 2019 г.

Согласно традиции, усопшему сочинили похоронную песню, которую исполняли плакальщицы, облачившись в костюм из банановых листьев и травы. По воле усопшего похороны продолжались всего че-

тыре дня, дабы не отвлекать людей от работы. Показательно, что после смерти главы семейства родственники продолжали жить в том доме, где он был похоронен, а его банановый сад не был вырублен, как того требовала традиция. Правда, перед смертью покойный сообщил о выборе кланового сына (ПМА 2019), который и жил с ним в момент его кончины.

По сообщениям информантов, духи бывают добрые, *эбачвези*, и злые, *эмузиму*. Те и другие происходят от усопших предков. Однако если умершие, ведущие праведный образ жизни, перевоплощаются в *эбачвези*, то люди, нарушающие общепринятые нормы и совершившие при жизни неблагоприятные поступки, превращаются после смерти в *эмузиму*. *Эмузиму* – отверженные, они не попадают в общество своих близких и духов-защитников всего народа хая высшего порядка (во главе с Вамарой). Они общаются с себе подобными и пытаются нанести вред живым. *Эбачвези* – добрые духи – являются охранниками живущих родственников и окружают живущих непроницаемым защитным кольцом, через которое постоянно пытаются прорваться злые духи (ПМА 2019). Периодически *эмузиму* прорываются в мир живых, и тогда происходят войны, конфликты, случаются болезни и природные катастрофы. Особенно незащитны перед ними дети, поэтому родители надевают на них обереги из луба.

Некоторые хая все еще продолжают поклоняться богу Кашасила. В соответствии с традиционными представлениями благочестивые умершие превращаются в *эбачвези* и получают право находиться рядом с Кашасила.

Трансформации в похоронном обряде хая после принятия христианства

В дохристианский период хая не хоронили своих усопших в земле. Они относили их к скалам или в пещеры подальше от дома и заваливали там камнями и ветками (ПМА 2019). Респонденты показали нам места дохристианских захоронений в пещерах и у скал под камнями на плато Камачуму (рис. 2, 3). С началом христианизации священники призывали хоронить покойных на общем кладбище при церкви. Но со временем территория, отведенная под кладбище, закончилась, и тогда священнослужители стали требовать, чтобы местные жители совершали захоронения в своих банановых садах.

Ритуалы жизненного цикла, связанные с рождением, возрастными инициациями, вступлением в брак и смертью у хая полностью укладываются в определение «обряды перехода» (Van Gennep 1966). В социальном плане индивид умирает много раз, это случается, когда он переходит из одного социального статуса в другой.



Рис. 2. Традиционные дохристианские захоронения хая в скалах. Деревня Ругандо.
Фото авторов, март 2019 г.



Рис. 3. Погребение хая XIX в. Деревня Ругандо.
Фото авторов, март 2019 г.

Сегодня у хая практически отсутствуют общинные жертвоприношения Вамаре и мужские инициации, но без изменений остались некоторые ритуалы жизненного цикла, в частности ритуалы, связанные с рождением ребенка, появлением первых зубов и похоронно-поминальная обрядность. После погребения усопшего, которое в большинстве случаев согласно христианским канонам совершается в присутствии хри-

стианского священника, многие семьи осуществляют жертвоприношения духам. После похорон женщины-родственницы обрезают голову и сжигают обритые волосы. Пепел тщательно собирают и относят на перекресток. Здесь пепел развеивают, чтобы «отогнать смерть» от их семьи. Подобные действия тесно перекликаются с манипуляциями женщин, совершаемыми вокруг новорожденного: экскременты и сбритые волосы младенца выносят из дома роженицы и выбрасывают, чтобы отогнать злые силы (Stevens 1991: 10).

По представлениям хая, существует принципиальное отличие в отношении к смерти людей разного возраста (ПМА 2019). Смерть пожилых людей, имеющих внуков, считается хорошей (достойной). Поминки длятся неделю, и все участники оплакивают усопшего, однако присутствующие также исполняют традиционные танцы (ПМА 2019). В обряд похорон пожилого мужчины, имеющего внуков обоего пола, обязательно входит шутивное обращение внуков с пришедшими на похороны людьми. Как правило, они требуют от организаторов похорон определенных подарков (пища и напитки). Если их просьбу удовлетворяют, то похороны проходят без каких-либо эксцессов. В противном случае внуки могут захватить гроб с покойником и не отдавать для обряда захоронения, забрать и спрятать туфли пришедших на похороны людей, а также всячески досаждают последним. Считается, что подобное поведение согласуется с традиционными нормами, и никто из окружающих не может отобрать у внуков гроб с покойником силой (ПМА 2019).

Похороны новорожденных и младенцев, не прошедших обряд имянаречения, проходят незаметно. В этом плане хая были сходны со многими другими африканскими обществами. Как пишет С. Уолтерс, если ребенок умирал до церемонии имянаречения и не покидал дома, он не считался полноценным живым человеком и хоронили его по-иному (Walters 2017: 91). Смерть детей и молодых людей и в наши дни воспринимается с огромной печалью (ПМА 2019), но поминки проходят быстрее (длятся 1–2 дня), и сами похороны бывают менее затратными. Особо болезненно родственники и близкие воспринимают смерть молодых людей, не успевших вступить в брак и оставить потомство. Как поясняет наш респондент, причина глубокого сожаления кроется в том, что умершие бездетными не оставляют после себя памяти у потомков. Респондент также сообщает, что во всех случаях, независимо от возраста и пола усопшего, сочиняют специальные персональные песни, в которых повествуется история жизни умершего (ПМА 2019). Песни исполняют женщины в форме плачей. Традиция персональных плачей сохраняется и в наши дни.

Жену хоронили рядом с мужем. Вдову (при условии, что у нее имелся сын) — на земле сына, унаследованной им от отца. Незамужних жен-

щин хоронили на участках, принадлежащих отцу. Центральная усадьба и банановый сад после смерти отца переходили не к старшему, а к младшему сыну. На этой земле располагались могилы отца, матери, а впоследствии также его собственная и могилы его детей.

Церемонии хая отчетливо перекликаются с похоронными традициями чага – другого земледельческого народа Танзании, проживающего на склонах горы Килиманджаро. Чага называют себя «народом банановых садов» и в их представлениях плантация бананов, расположенная на земле предков, – общий дом для живых и мертвых. Дело и долг живых – ухаживать за банановым садом, источником пищи и благополучия рода. Но сад – это также дом для усопших родственников, которые в процессе регулярных церемоний поминовения превращаются в духов предков (рис. 4).



Рис. 4. Могилы усопших родственников в банановом саду у хая.
Деревня Камачуму. Фото автоов, март 2019 г.

Живые, недавно усопшие и духи предков представляют единое социальное тело. Все ныне здравствующие родственники, проживающие на семейном участке с банановым садом или переехавшие в город и там обосновавшиеся, непременно должны регулярно встречаться в родовом банановом саду и помянуть предков. В современном, быстро меняющемся мире, с интернетом, мобильными телефонами и практически глобальной компьютеризацией, единение живых и мертвых посредством традиционных церемоний поминовения предков продолжает рассматриваться как насущная потребность и обязанность каждого члена се-

мы. Общение с предками осуществляется с помощью ритуальных подношений и коммуникации с ними посредством совместной трапезы. Общение во время церемонии жертвоприношения предполагает единение живых и мертвых, структурирование сети социальных связей между мирами. При этом подразумевается, что подношения предкам осуществляются живыми от имени их самих, а также от имени недавно умерших. В процессе данной церемонии, подразумевающей совместную трапезу живых и мертвых с умершими, происходят преобразования, трансформирующие их в состояние предков. Жертвоприношение реанимирует связи с предками, восстанавливает единую структуру родственного сообщества. И для хая, и для чага церемонии захоронения усопших и связанные с ними жертвоприношения подразумевают не просто упокоевание тела в банановом саду, а еще и реструктурирование связей между живыми и формирование новых связей с мертвыми в пространстве их единого общего дома – банановой плантации (Hasu 2009). Наши респонденты подчеркивали, что между живыми и усопшими родственниками существуют тесные положительные связи, благодаря общению с усопшими во сне и наяву, путем вызова духов умерших посредством медиумов (ПМА 2019).

В культуре хая не прослеживается отчетливых представлений о реинкарнации, как у многих народов Западной и Южной Африки (Okwu 1979; Stevenson 1985). Но можно четко увидеть устойчивую веру в единство человека с окружающей природой (ПМА 2019). По словам нашего респондента, «в соответствии с этими установками, банановые сады расположены на общей земле хая, которая дарована в распоряжение живых и охраняется духами предков. Между освоенной под сельские угодья землей и девственными лесами (в том числе и священными рощами, где осуществляются общинные моления) должно поддерживаться равновесие, потому что, в ином случае верховное божество разгневется и найдет на людей мор, голод и стихийные бедствия. Духи предков ответственны не только за процветание семьи, но отвечают перед Вамарой, а тот, в свою очередь, перед верховным божеством за проступки живых. Каждый должен присоединиться к родственникам в ином мире» (ПМА 2019).

Для хая участие в похоронах родственника (друга, члена общины) – важнейший долг, которым невозможно пренебречь ни при каких условиях. Даже находясь далеко от места похорон, они обязаны прибыть к сроку проведения церемонии. Присутствие на похоронах не только долг перед усопшим, но и перед всем обществом хая. В сущности, сегодня участие в похоронах является одной из центральных связующих нитей, подтверждающих индивидуальную принадлежность присутствующих к этому народу. Сходное отношение к похоронам и участию в них в наши дни типично для большинства народов Африки, например для *канури* Судана (Cohen 1967: 72).

Примером синтеза христианского и традиционного похоронного обряда может послужить кейс-стади, зафиксированный нами в деревне Ругандо. Молодая женщина, 29 лет, умерла во время родов. Женщина рожала в сельской амбулатории, в процессе возникли проблемы и потребовалась срочная госпитализация. Когда роженицу отправили в госпиталь, в пути ее состояние сильно ухудшилось, и она умерла. Новорожденного ребенка при этом удалось спасти, и муж в результате остался с пятью детьми.

Семья жила очень бедно, у мужа не было финансовых возможностей организовать похороны, поэтому приняли решение хоронить умершую в доме ее матери. Поддержку оказало похоронное сообщество деревни, основная функция которого заключается в том, чтобы собрать денежную сумму для организации похорон. Сборщики из числа такого сообщества принимают деньги по принципу: мужчины – у мужчин, женщины – у женщин, и обязательно фиксируют в специальной тетради от кого и сколько денег получено. Таким образом, каждый член сообщества может быть уверен, что в случае необходимости он всегда может рассчитывать на помощь. В том случае, если житель деревни отказывается участвовать и не вносит посильную денежную сумму, то и ему сообществом не будет оказана поддержка. Такая ситуация сложилась и у мужа умершей женщины – он не входил в похоронное сообщество своей деревни.

Родственники, близкие и друзья собирались в послеобеденное время. Женщины с особыми звуками (плач и улюлюкание – ладонями били по губам, создавая специфический звук) заходили в дом проститься с умершей. Тело умершей положили на кровать в комнате дома матери, обернули в белую ткань, в ногах лежал новорожденный ребенок. Дом был наполнен плачущими женщинами, они сидели на полу, застланному специальной травой. Такую же траву стелили во дворе на земле, чтобы пришедшие могли сидеть. Женщины располагались группами отдельно от мужчин.

Похороны затягивались, так как ждали, когда плотник подготовит гроб и крест. Тело умершей, обернутое в белую ткань, положили в гроб. Гроб из дома выносили мужчины под песенное сопровождение женщин. Исполнялась специальная религиозная песнь. Пастор зачитывал отрывки из псалмов. Затем предоставил слово желающим, и выступили двое мужчин. Первый на языке хая объяснял причины смерти. После окончания прочтения пастором псалмов, муж открыл гроб для желающих проститься. Подошло несколько человек. Далее под песнопения гроб опустили на веревках в могилу. Пастор зачитал следующий отрывок псалма, первым бросил землю на гроб с помощью лопаты. Каждый желающий участвовал в погребении. Женщина привела младших детей бросить горсть земли. Муж постоянно находился рядом с

гробом усопшей и принимал участие в погребении. Крест не поставили в изголовье, а положили горизонтально на могилу (рис. 5). Как пояснили нам, сделано это было потому, что умершая женщина не посещала церковь. Пастор был из церковного течения Пятидесятников, членом которого являлась мать умершей. Сверху могилы дети умершей положили цветы. На следующий день были приглашены только близкие родственники для совместной трапезы.



Рис. 5. Могила молодой женщины. Крест расположен горизонтально, что указывает на тот факт, что умершая не была прихожанкой церкви Пятидесятников. Деревня Ругандо. Фото авторов, март 2019 г.

Описанная похоронная церемония считается скромной и нетипичной для хая. В процессе похорон были соблюдены основные нормы, иногда в редуцированной форме. Для пришедших проститься должным образом не было организовано пространство: отсутствовали стулья, люди размещались на траве во дворе и на банановой плантации. Гроб не имел никаких украшений, только сбитые доски. Для совместной трапезы, которая традиционно организуется на следующий день, собрали только несколько килограммов риса. Умершую женщину похоронили на территории матери рядом с могилой отца, а не на участке мужа.

Единство живых и мертвых в контексте современных бытовых реалий

Выше уже говорилось о том, что женщины в традиционном обществе хая не обладали правами на землю. По этой причине вдова умершего могла проживать на земле лишь с разрешения того мужчины, который наследовал данный надел. В случаях, когда им являлся ее соб-

ственный сын, особых проблем не возникало. Однако если землю получал брат мужа или иной его родственник, ситуация для вдовы могла принимать другой оборот. Она сама и ее малолетние дети могли стать объектом плохого обращения и притеснений. Правда, женщина могла обращаться за защитой к своим родственникам, а также к собранию старейшин. В современных условиях, однако, установки обычного права на передачу земли и другого имущества родственникам по мужской линии создают еще более серьезные проблемы при разделе имущества покойного. Зачастую родственники мужа, пользуясь обычным правом, отбирают землю и дом у вдовы усопшего и даже выгоняют ее на улицу с малолетними детьми. Еще более конфликтная ситуация складывается в тех случаях, когда семья покойного давно проживает в городе, оба супруга получили образование и вносили практически равный финансовый вклад в обеспечение достатка семьи (в том числе и строительство дома или квартиры). Официальные власти Танзании пытаются разрешить эту проблему юридическим путем, вводя специальные статьи в конституцию страны и положения о правах собственности на землю (The Land Act 1999; The National Land Policy 2016). Права женщин на землю, а также права женщины на имущество, нажитое совместно в браке в Танзании, закреплены на законодательном уровне (Duncan, Haule 2014).

Нам представляется, что подобные случаи иллюстрируют конфликт профанного и сакрального. Если в соответствии с представлениями хая живые и усопшие (в виде духов предков) являют собой единое социальное пространство, то возникает вопрос, почему родственники усопшего сегодня позволяют себе лишать имущества семью покойного, прикрываясь нормами обычного права? Многочисленные факты свидетельствуют о том, что хая, даже перебравшись в города и получив высшее образование, остаются привязанными к родной земле, соблюдают культурные традиции и настаивают на необходимости быть захороненными в своем банановом саду в Хаяленде (мужчины) или в саду, принадлежащем мужу или отцу (женщины). Обычное право, регламентирующее права собственности на землю в прошлом, было ориентировано на сохранность клановой собственности, с учетом вирилокальности брачного поселения. В обязательство мужчины-родственника, наследовавшего землю усопшего, входила забота о его семье, негативные и положительные стороны дальнейшего существования семьи покойного находились в некотором балансе. Одинокая женщина с малолетними детьми не могла выжить без мужской помощи. Нынешние условия в корне меняют гендерную ситуацию. Танзанийская конституция декларирует гендерное равенство, высшее образование, и профессиональная успешность обеспечивает возможность социо-экономической независимости женщин. В настоящее время во многих семьях хая земельные наделы стали делить не только между сыновьями, но и между дочерями.

Заключение

В настоящее время исследователи, работающие по тематике «антропология смерти», приходят к единому мнению о том, что в культурах народов мира постмортальное состояние ассоциируется с реальной социальной вселенной, где совместно проживают группы, объединенные разной степенью родства, и непосредственная цель похоронных обрядов состоит в превращении умерших в предков и обеспечении бессмертия для группы (Walter 2017). В таком контексте любая форма посмертного существования тесно связана с повседневной жизнью общества, и данная позиция может рассматриваться в качестве человеческой универсалии. Формированию подобных представлений способствуют единые принципы когнитивного восприятия мира и общая нейрофизиологическая база в основе человеческого мышления.

В обществе хая умершие остаются в кругу семьи как *живые мертвые*. Происходящее с конкретной личностью ощущается как происходящее со всей группой, а происходящее с группой воспринимается на личностном уровне (Ekore, Lanre-Abass 2016). «Я» и «мы» не разделены в их сознании. Отсюда ответственность клановых сыновей за всех представителей рода и патерналистское отношение старших мужчин, оказывающих поддержку менее состоятельным родственникам. Большинство представителей старшего и среднего поколений хая сегодня продолжают следовать культурным традициям, связанными с ритуалами жизненного цикла. Независимо от места настоящего проживания они воспринимают себя как часть единого социума, в котором живые и духи предков неразрывно связаны друг с другом. Живые выполняют обязательства перед умершими, регулярно принося им подношения к местам упокоения в виде бананов, кофе, табака и алкоголя, а также поддерживая банановые сады в хорошем состоянии, и каждый чрезвычайно бережно заботится о банановом дереве, под которым зарыта его плацента. Живые регулярно благодарят духов за помощь и благополучие (ПМА 2019). Духам предков приносят специальные подношения: под священные деревья и деревья, под которыми захоронены родственники, бросают жареные кофейные зерна и льют пиво. Каждый раз, изготавив банановое пиво, им опрыскивают в доме гостиную комнату в знак уважения предков (ПМА 2019). Любые неурядицы, болезни и семейные конфликты продолжают восприниматься как наказание со стороны предков. В этих условиях залогом нормализации ситуации выступают подношения предкам, общение с ними в форме совместной трапезы на собственных банановых плантациях. И лишь во вторую очередь к решению вопроса подходят с рациональных позиций.

Сегодня культурные представления хая размываются, и молодое поколение, несмотря на усилия старших (устная передача традиций, во-

влечение в церемонии жизненного цикла) постепенно отдаляется от традиции. Это прежде всего относится к хая, проживающим вдали от Хаяленда. Молодые люди в возрасте от 21 до 31 года, в основном проживающие в иноэтничной среде (ПМА 2019), говорили, что ничего не знают ни о том, как проходят традиционные похороны их народа, ни о культе предков, ни о связях между живыми и усопшими. Подобному забвению традиций своей культуры способствуют не только христианизация / исламизация и территориальная удаленность от родных мест, но и трансформации, происходящие в современной Танзании, связанные с общими тенденциями в условиях глобализации. К числу последних относится появление интернета, мобильных телефонов и компьютеров даже в сельской местности, доступность телевидения, ведение новых технологий обработки земли и более урожайных культур в аграрном секторе, общая индустриализация страны, сопровождающаяся оттоком молодежи в города, и связанное с этим более тесное межкультурное общение, а также рост числа межэтнических браков.

Литература

- Бондаренко Д.М. Общинность: первооснова историко-культурной и социально-политической традиции субсахарской Африки // Восток. 2014. № 2. С. 10–22.
- Бутовская М.Л., Дронова Д.А. Поминальные церемонии у датого в контексте единого социального пространства живых и мертвых: этнологический анализ // Этнографическое обозрение. 2019. № 1. С. 42–64.
- Bae C.S. Ancestor worship in Korea and Africa: Social function or religious phenomenon? // *Verbum et Ecclesia*. 2004. Vol. 25 (2). P. 338–356.
- Butovskaya M.L. Transformation of traditional rural communities in East Africa // *The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora* / ed. by D.M. Bondarenko, M.L. Butovskaya. Moscow: LRC Publishing House, 2019. P. 85–114.
- Cerulo K., Ruane J. Death Comes Alive: Technology and the Reconceptation of Death // *Science as Culture*. 1997. Vol. 6 (28). P. 444–466.
- Cohen R. *The Kanuri of Bornu*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967.
- Cory H., Hartnoll M. *Customary Law of the Haya Tribe*. London, 1945.
- Duncan J., Haule S. Women in Tanzania set for equal land rights – let's make sure it happens // *The Guardian*. 15.10.2014. URL: <https://www.theguardian.com/global-development/pov-erty-matters/2014/oct/15/women-tanzania-equal-land-rights> (дата обращения: 26.06.2019).
- Ekore R.I., Lanre-Abass B. African cultural concept of death and the idea of advance care directives // *Indian journal of palliative care*. 2016. Vol. 22. P. 369–372.
- Engelke M. The Anthropology of Death Revisited // *Annual Review of Anthropology*. 2019 Vol. 48. P. 29–44.
- Hasu P. For Ancestors and God: Rituals of Sacrifice Among the Chagga of Tanzania // *Ethnology*. Vol. 48 (3). 2009. P. 195–213.
- Haya people. URL: <https://www.britannica.com/topic/Haya> (дата обращения: 25.06.2019).
- Hyden G. *Beyond Ujamaa in Tanzania: Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*. London: Heinemann, 1980.
- Hyden G. *Political Development in Rural Tanzania: TANU Yajenga Nchi*. Nairobi: East African Publishing House, 1969.
- Iliffe J.A. *Modern History of Tanganyika*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

- Kaniki M.H.Y.* Religious Conflict and Cultural Accommodation: The Impact of Islam on Some Aspects of African Societies // *Utafiti Journal*. 1976. Vol. 1 (1). P. 87–98.
- Malinowski B.* The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa. New Haven: Yale University Press, 1961.
- McClelland N.C.* Encyclopedia of reincarnation and karma. McFarland, 2018. P. 11.
- 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. URL: https://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article_8_vol_99_2018_mokoathi_ufs.pdf (дата обращения: 25.06.2019).
- Obeyesekere G.* Foreword: Reincarnation eschatologies and the comparative study of religions // *Amerindian rebirth: Reincarnation belief among North American Indians and Inuit* / eds. by A. Mills, R. Sobodin. Toronto: University of Toronto Press, 1994. P. xi–xxiv.
- Oborji F.A.* In Dialogue with African Traditional Religion: New Horizons // *Mission Studies*. 2002. Vol. 19. P. 1–37.
- Okwu A.S.* Life, death, reincarnation, and traditional healing in Africa // *African Issues*. 1979. Vol. 9 (3). P. 19–24.
- Opoku A.K.* African Traditional Religion: An Enduring Heritage // *Religious Plurality in Africa: Essays in Honor of John S. Mbiti* / ed. by J.K. Olupona, S.S. Nyang. Berlin: Mouton de Gruyter, 1993. P. 67–82.
- Posel D.A.* Matter of life and death: Revisiting 'modernity' from the vantage point of the 'new' South Africa. Draft manuscript. Johannesburg, South Africa: Wits institute for Social and economic research, 2002.
- Reining P.* The Haya: The Agrarian System of a Sedentary People. Ph.D. thesis, University of Chicago, 1965.
- Ross E.* Reimagining the South African social work curriculum: Aligning African and western cosmologies // *Southern African Journal of Social Work and Social Development*. 2018. Vol. 30 (1). P. 1–6.
- Schmidt P., Avery D.H.* Complex Iron Smelting and Prehistoric Culture in Tanzania // *Science*. 1978. Vol. 201 (4361). P. 1085–1089. DOI: 10.1126/science.201.4361.1085
- Schmidt P.R.* Oral traditions and archaeology in Africa // *A History of African Archaeology* / ed. by P. Robertshaw. London: James Currey, 1990. P. 252–270.
- Stevens L.* Religious Change in a Haya Village, Tanzania // *Journal of Religion in Africa*. 1991. Vol. 21. P. 2–25.
- Stevenson I.* The Belief in Reincarnation Among the Igbo of Nigeria // *Journal of Asian and African Studies*. 1985. Vol. 20 (1–2). P. 13–30.
- Sundkler B.G.M.* Worship and Spirituality // *Christianity in Independent Africa* / ed. by E. Fashole-Luke, A. Hastings, G. Tasie, R. Gray. London: Rex Collinin G., 1974. P. 545–553
- Swantz M.-L.* Women in Development: A Creative Role Denied? London: C. Hurst and Co., 1985.
- The National Land Policy 2016. Draft. For external consultations with stakeholders. Dar es Salaam: Ministry of Lands, Housing and Human Settlements, 2016.
- 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.
- Van Gennep A.* The Rites of Passage. Chicago: The University Press of Chicago, 1966.
- Waldstein A.* Studying the Body in Rastafari Rituals: Spirituality, Embodiment and Ethnographic Knowledge // *Journal for the Study of Religious Experience*. 2016. Vol. 2 (1). P. 71–86.
- Walter T.* How the dead survive: Ancestors, immortality, memory 1 // *Postmortal Society. Towards a Sociology of Immortality* / ed. by M.H. Jacobsen. London: Routledge, 2017. P. 19–39.
- Walters S.* Becoming and Belonging in African Historical Demography, 1900–2000 // *Fertility, conjuncture, difference: anthropological approaches to the heterogeneity of modern*

fertility declines / eds. by Ph. Kreager, A. Bochow. Berghahn; New York, 2017. P. 72–100.

Источники

ПМА 2019 – Полевые материалы авторов, 2019. Экспедиция в район плато Камачуму, область Кагера.

The Land Act 1999. URL: <http://tanzania.eregulations.org/media/The%20Land%20Act%201999.%20Cap%20113.pdf> (дата обращения: 26.06.2019).

Статья поступила в редакцию 2 ноября 2019 г.

Butovskaya Marina L., Dronova Daria A., and Jason Nkybonaki

THE LIVING DEAD: GUARDIANS OF THE GARDENS, ADVISORS, AND PATRONS OF THE MODERN HAYA OF TANZANIA*

DOI: 10.17223/2312461X/26/2

Abstract. The article presents analysis of how the Haya from North-Western Tanzania see the cult of ancestors and funeral rites today. It shows that Christianisation / Islamisation, territorial remoteness from native places, and the transformations taking place in modern Tanzania, associated with globalisation – all contribute to change in the traditional norms of the Haya, including the funeral complex.

Keywords: Haya, Tanzania, ancestral cult, funeral rite, Bachwezi, communication between the living and the dead.

*The article is written as part of the project, entitled ‘The deceased in the world of the living: a cross-cultural study of the communicative aspects of thanatological practices and beliefs’, supported by the Russian Science Foundation (grant No.18-18-00082).

References

- Bondarenko D.M. Obshchinnost': pervoosnova istoriko-kul'turnoi i sotsial'no-politicheskoi traditsii subsakharskoi Afriki [Communitarity: A Fundamental Principle of Sub-Saharan Africa's Historical, Cultural, and Socio-Political Tradition], *Vostok*, 2014, no. 2, pp. 10–22.
- Butovskaya M.L., Dronova D.A. Pominal'nye tseremonii u datoga v kontekste edinogo sotsial'nogo prostranstva zhivyykh i mertvykh: etologicheskii analiz [Commemoration Ceremonies among the Datoga in the Context of the Unified Social Space of the Living and the Dead: An Ethological Analysis], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2019, no. 1, pp. 42–64.
- Bae C.S. Ancestor worship in Korea and Africa: Social function or religious phenomenon?, *Verbum et Ecclesia*, 2004, Vol. 25(2), pp. 338–356.
- Butovskaya M.L. Transformation of traditional rural communities in East Africa. In: *The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora*. Edited by D.M. Bondarenko, M.L. Butovskaya. Moscow: LRC Publishing House, 2019, pp. 85–114.
- Cerulo K., Ruane J. Death Comes Alive: Technology and the Reconception of Death, *Science as Culture*, 1997, Vol. 6(28), pp. 444–466.
- Cohen R. *The Kanuri of Bornu*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967.
- Cory H., Hartnoll M. *Customary Law of the Haya Tribe*. London, 1945.
- Duncan J., Haule S. Women in Tanzania set for equal land rights – let's make sure it happens, *The Guardian*. 15.10.2014 Available at: <https://www.theguardian.com/global-development/poverty-matters/2014/oct/15/women-tanzania-equal-land-rights> (Accessed 26 June 2019)

- Ekore R.I., Lanre-Abass B. African cultural concept of death and the idea of advance care directives, *Indian journal of palliative care*, 2016, Vol. 22, pp. 369-372
- Engelke M. The Anthropology of Death Revisited, *Annual Review of Anthropology*, 2019, Vol. 48, pp. 29-44
- Hasu P. For Ancestors and God: Rituals of Sacrifice Among the Chagga of Tanzania, *Ethnology*, 2009, Vol. 48(3), pp. 195-213.
- Haya people. Available at: <https://www.britannica.com/topic/Haya> (Accessed 25 June 2019)
- Hyden G. *Political Development in Rural Tanzania: TANU Yajenga Nchi*. Nairobi: East African Publishing House, 1969.
- Hyden G. *Beyond Ujamaa in Tanzania: Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*. London: Heinemann, 1980.
- Illiffe J.A. *Modern History of Tanganyika*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Kaniki M.H.Y. Religious Conflict and Cultural Accommodation: The Impact of Islam on Some Aspects of African Societies, *Utafiti Journal*, 1976, Vol 1 (1), pp. 87-98.
- Malinowski B. *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*. New Haven: Yale University Press, 1961.
- McClelland N.C. *Encyclopedia of reincarnation and karma*. McFarland. 2018.
- Mokhoathi J. Jesus Christ as an Ancestor: A Critique of Ancestor Christology in Bantu Communities, *Pharos Journal of Theology*, 2018, Vol. 99, pp. 1-16. Available at: https://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article_8_vol_99_2018_mokoathi_uufs.pdf (Accessed 26 June 2019)
- Obeyesekere G. Foreword: Reincarnation eschatologies and the comparative study of religions. In: A. Mills & R. Sobodin (Eds.), *Amerindian rebirth: Reincarnation belief among North American Indians and Inuit*. Toronto: University of Toronto Press, 1994, pp. xi-xxiv.
- Oborji F.A. In Dialogue with African Traditional Religion: New Horizons, *Mission Studies*, 2002, Vol. 19, pp. 1-37.
- Okwu A.S. Life, death, reincarnation, and traditional healing in Africa, *African Issues*, 1979, Vol. 9(3), pp. 19-24.
- Opoku A.K. African Traditional Religion: An Enduring Heritage. In: *Religious Plurality in Africa: Essays in Honor of John S. Mbiti*, edited by J.K. Olupona and S.S. Nyang. Berlin: Mouton de Gruyter, 1993, pp. 67-82.
- Posel D.A. *Matter of life and death: Revisiting 'modernity' from the vantage point of the 'new' South Africa*. Draft manuscript. Johannesburg, South Africa: Wits institute for Social and economic research. 2002.
- Reining P. *The Haya: The Agrarian System of a Sedentary People*. Ph.D. thesis, University of Chicago, 1965.
- Ross E. Reimagining the South African social work curriculum: Aligning African and western cosmologies, *Southern African Journal of Social Work and Social Development*, 2018, Vol. 30(1), pp. 1-6.
- Schmidt P., Avery D.H. Complex Iron Smelting and Prehistoric Culture in Tanzania, *Science*, 1978, Vol. 201(4361), pp. 1085-1089. doi:10.1126/science.201.4361.1085
- Schmidt P.R. Oral traditions and archaeology in Africa. In: *A History of African Archaeology* (ed. P. Robertshaw). London: James Currey, 1990, pp. 252-270.
- Stevens L. Religious Change in a Haya Village, Tanzania, *Journal of Religion in Africa*, 1991, Vol. 21, pp. 2-25.
- Stevenson I. The Belief in Reincarnation Among the Igbo of Nigeria, *Journal of Asian and African Studies*, 1985, Vol. 20(1-2), pp. 13-30.
- Sundkler B.G.M. Worship and Spirituality. In: *Christianity in Independent Africa*. Ed. by Fashole-Luke, E., A. Hastings, G. Tasie and R. Gray. London, Rex Collin G., 1974, pp. 545-553.
- Swantz M-L. *Women in Development: A Creative Role Denied?* London: C. Hurst and Co, 1985.

- The National Land Policy* 2016. Draft. For external consultations with stakeholders. Dar es Salaam: Ministry of Lands, Housing and Human Settlements, 2016.
- Triebel J. Living Together With the Ancestors: Ancestor Veneration in Africa as a Challenge for Missiology, *Missiology: An International Review*, 2002, Vol 30 (2), pp. 187–197.
- Van Gennep A. *The Rites of Passage*. Chicago: The University Press of Chicago. 1966.
- Waldstein A. Studying the Body in Rastafari Rituals: Spirituality, Embodiment and Ethnographic Knowledge, *Journal for the Study of Religious Experience*, 2016, Vol. 2(1), pp. 71-86.
- Walter T. How the dead survive: Ancestors, immortality, memory 1. In: *Postmortal Society. Towards a Sociology of Immortality*. Edited by M.H. Jacobsen. London: Routledge, 2017, pp. 19-39.
- Walters S. Becoming and Belonging in African Historical Demography, 1900-2000. In: Kreager, Ph.; Bochow, A., (eds.) *Fertility, conjuncture, difference: anthropological approaches to the heterogeneity of modern fertility declines*. Berghahn, New York, 2017, pp. 72-100.

Author's field materials and Internet resources

- PMA 2019 – Polevye materialy avtorov, 2019. Ekspeditsiia v raion plato Kamachumu, oblast' Kagera [Author's field materials, 2019. An expedition to the Kamachumu plateau, Kagera region]
- The Land Act 1999. Available at: <http://tanzania.eregulations.org/media/The%20Land%20Act%201999.%20Cap%20113.pdf> (Accessed 26 June 2019).