



КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ



ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Б. И. Шаревская. *Старые и новые религии Тропической и Южной Африки*. М., 1964, 387 стр.

Обстоятельная монография Б. И. Шаревской содержит большой конкретно-исторический и фактический материал, характеризующий религии многочисленных народностей Тропической и Южной Африки, начиная с бушменов, кончая дагомецами и йоруба в Западном Судане. В первой части книги рассматриваются автохтонные религии, во второй — те процессы, которые начались с проникновением христианства в Африку и продолжают в наши дни. Интерес и значение книги определяются, однако, не только фактическим материалом, который в ней собран, но и тем, что автор рассмотрел в своей монографии ряд серьезных теоретических проблем, связанных с сущностью религии и отдельными сторонами этого сложного общественного явления. Точнее сказать, весь предлагаемый читателю фактический материал Б. И. Шаревская анализирует в свете того, как решены ею эти теоретические проблемы. В предлагаемой рецензии мы и остановимся на этой стороне вопроса, предоставив специалистам-африканистам рассмотреть собственно этнографическую сторону монографии.

Автор совершенно правильно подчеркивает то обстоятельство, что современные буржуазные религиоведы сделали чрезвычайно много, чтобы запутать чуть ли не все основные понятия своей науки. «Какую бы категорию, выработанную религиоведением, мы ни взяли — анимизм, фетишизм, магия, миф и т. д., — в понимании любой из них царит полная неразбериха... Смешение понятий, произвольное расширение определений, применение поверхностных аналогий, жонглирование вырванными из исторического и социального процесса фактами характерны для большинства современных западных авторов, касающихся вопросов религии» (стр. 22). В противовес этому Б. И. Шаревская исходит из четко определенных понятий, объем и содержание которых основаны на историко-материалистической трактовке религии в целом и отдельных ее сторон — в частности.

Необходимость этого сказывается уже в самом подходе к вопросу о религии и в установлении того, что считать религиозным и какие общественно-идеологические явления следует исключать из круга религиозных. В этом отношении Б. И. Шаревская исходит из критерия наличия или отсутствия в данном явлении такого элемента, как вера в сверхъестественное; это дает ей возможность уверенно ориентироваться в многообразии явлений жизни современных африканских народов. Перед ней возникает при этом то возражение, которое при таком решении вопроса выдвигается некоторыми исследователями после того, как его впервые сформулировал Э. Дюркгейм: так как первобытный человек не имел еще понятия об естественной закономерности явлений природы, то у него не могло быть и представления о сверхъестественном, а религия, между тем, у него уже была. Это возражение автор опровергает рядом аргументов, используя, в частности, интересные соображения Э. Эванс-Притчарда. Хотелось бы добавить сюда еще один аргумент, который нам представляется решающим. Дело в том, что на любой стадии своего развития, в том числе и на первобытной, человек в своей жизненной и, прежде всего, производственной практике довольно точно различает естественное и сверхъестественное начала, а также те приемы и действия, которые вытекают из того и из другого. Что же касается теоретического анализа проблемы, то он этим просто не занимается; это теперь наше дело, и уж нам-то, действительно, не к лицу теоретически путаться в том, в чем первобытный человек неплохо разбирался практически.

Поскольку вера в сверхъестественное является универсальным признаком всех религий, в том числе и африканских, отпадает одно из оснований к выделению последних в особую рубрику, географически и этнографически специфическую. Б. И. Шаревская продолжает анализ в этом направлении, касаясь всех основных элементов и форм религии. Настойчиво и последовательно она опровергает попытки буржуазных религиоведов-африканистов найти какой-нибудь признак, который был бы характерен специально для «африканской» религии в отличие от всех других религий земного шара.

Как известно, в литературе имеет большое распространение концепция, согласно которой специфическим признаком африканской религии следует считать фетишизм. Автор пишет по этому поводу: «Несомненно, фетишизм — весьма существенный и неотъемлемый компонент автохтонных культов Африки, как и религий всех других континентов. Но фетишизм не покрывает собой всего содержания религий Африки и даже не является их специфической особенностью, как он не исчерпывает собой, например, католичества, которое, как известно, насквозь пропитано фетишизмом в виде культа икон, статуй, реликвий, святых источников и т. п.» (стр. 174). И очень уместно здесь же приводится краткое описание коллекции католических фетишей знаменитого эскуриальского (под Мадридом) «Реликарио». Трудно идеологам католицизма отрицать, что их «реликвии» и африканские или любые другие фетиши принадлежат к явлениям одного и того же порядка.

Так же обстоит дело и с анимизмом. Принятое в международной статистике религий обозначение автохтонных африканских религий термином «анимизм» не имеет под собой достаточных оснований. Во-первых, анимистические верования различных африканских народов различны и многообразны; во-вторых, по своему содержанию эти верования не исчерпываются анимизмом и, в-третьих, религии других народов земного шара, включая и христианство, и иудаизм и т. д., не в меньшей мере анимистичны, чем религии африканцев.

Автор указывает на то, что анимистические представления вовсе не тождественны спиритуалистическим и что на первых стадиях своего развития эти представления касались «фантастических двойников реальных вещей, как вполне плотских телесных существ» (стр. 177). Правда, при этом автор напрасно ссылается на одно высказывание Фридриха Энгельса, которое было им сделано по другому поводу. В «Людвиге Фейербахе» Ф. Энгельс говорит о том, как «в результате процесса абстрагирования» возникло «из многих более или менее ограниченных и ограничивающих друг друга богов представление о едином, исключительном боге монотеистических религий»¹. Б. И. Шаревская ошибочно относит эти слова Энгельса к постепенной спиритуализации анимистических представлений; это, однако, не компрометирует формулируемое ею правильное положение об эволюции анимистических представлений в сторону их спиритуализации.

В вопросе о магии автор монографии формулирует ту же точку зрения, которая представляется нам обоснованной и плодотворной: магию нельзя считать специфическим признаком африканских религий, так как она является неотъемлемым элементом и всех других религий (см. стр. 188). В частности, и здесь указывается на черты общности магических обрядов, зафиксированных этнографами у африканцев, с христианской магией. «Почему, например, — пишет исследователь, — окропление святой водой поля во время молебна в засуху, совершаемое священником, относится к религии, а разбрызгивание воды в воздухе африканским „вызывателем дождя“ относится к „антирелигиозной“ (некоторые идеологи „высших“ религий считают магию враждебной религии, „антирелигиозной“.— И. К.) магии? Почему многократное произнесение молитвы „Отче наш“ у католиков, сорокоуст у православных — это благочестивый религиозный обряд, обеспечивающий упокоение души умершего, а направленные к той же цели заклинания и молитвы главы африканской семьи или рода на могиле почившего родственника — это „грубое суеверие“?» (стр. 179—180). Разделяя эти совершенно правильные высказывания Б. И. Шаревской, мы считаем в то же время необходимым указать на наше несогласие с ней по одному существенному вопросу, связанному с трактовкой самого понятия магии.

Автор монографии, как и некоторые другие советские исследователи (например, С. А. Токарев), относит к магии только такие культовые действия, которые имеют своей целью «принудительное» воздействие на некие безличные сверхъестественные силы с целью изменения естественного хода событий, культ же, направленный по адресу сверхъестественных персонажей с целью их умилостивления, она отделяет от магии (стр. 48, 51, 110, 187 и др.). При такой трактовке понятия магии, входящей, как известно, к Д. Фрэзеру, оказывается затемненным и понятие религиозного культа. «В нашем изложении, — пишет Б. И. Шаревская, — культ понимается... либо как почитание какого-нибудь сверхъестественного объекта, либо как совокупность обрядов, свойственных какой-нибудь религии» (стр. 36). Так как понятия магии и религиозного культа мы считаем весьма тесно связанными, мы попытаемся одновременно разобраться здесь в их трактовке автором монографии.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 282—283.

Разделение культа на «почитание» и «совокупность обрядов» выглядит необоснованным, ибо почитание во многих случаях выражается именно в обрядах, а последние были бы явно бессмысленны, если бы не были связаны с «почитанием». Таким же искусственным представляется и разделение культа на принудительный и умиловительный. По существу, нет такого критерия, по которому можно было бы производить такое деление. Неизбежность, с точки зрения верующего, определенных результатов предпринятых им магических действий почти всегда может быть, по его мнению, предотвращена противодействующими обстоятельствами: недостаточной колдовской силой человека, совершившего магическую манипуляцию, предпринятое противниками противоположно направленное магическое действие и т. д. Этим, кстати сказать, обычно и объясняют неуспех совершенного обряда. Таким образом, «принудительность» и «автоматичность» действия магии оказываются весьма относительными. Критерий же обращения к сверхъестественным личным существам или к безличным силам и закономерностям также не является в данном случае решающим. Когда мы говорим о вере в сверхъестественное как определяющем признаке религии, мы имеем в виду веру не только в сверхъестественные существа, но и в сверхъестественные связи между естественными явлениями. Мы считаем поэтому и так называемые суеверия не в меньшей мере относящимися к религии, чем догматическая вера «высших» религий. Всякое действие, в основе которого лежит вера в сверхъестественные силы, будь они личными или безличными, относится к области магии.

С этой точки зрения, магия есть не что иное, как религиозная практика, совокупность действий, исходящих из веры в сверхъестественное и в возможность приобретения к миру сверхъестественного при помощи тех или иных манипуляций, заклинаний, молитв и т. д. Внутри самого понятия магии можно производить деление по разным признакам. Но нет никакой необходимости делить религиозные обряды на магические и немагические. В общем последовательная и правильная концепция Б. И. Шаревской выглядела бы, как нам кажется, еще более обоснованной, если бы в ее трактовку понятия магии была внесена указанная мной поправка.

Большой теоретический интерес представляет трактовка Б. И. Шаревской вопросов, связанных с маной. Как известно, на этом понятии, введенном в научный обиход исследователем Меланезии Кодрингтоном, основаны спекуляции сторонников аниматизма, его используют и приверженцы прамонотеистической школы. Если считать ману и соответствующие ей многочисленные понятия, бытующие у африканских народов, обозначением заполняющей весь мир безличной сверхъестественной силы, то открывается возможность приписать народам, стоящим на самом низком уровне развития, утонченную и «возвышенную» религиозную веру, прямо-таки родственную «богооткровенным» религиям; а отсюда уже не так далеко и до признания самой «теории» божественного откровения. Опираясь на свидетельства таких авторитетных зарубежных этнографов, как П. Радин и К. Леман, автор устанавливает, что «самое слово „мана“ — грамматически и семантически — не имя существительное» и что оно обозначает «атрибут сверхъестественного», указывая на то, что данный предмет, качество, действие и т. д. «всегда или по временам, в большей или меньшей степени, таит в себе сверхъестественное» (стр. 190). Можно сказать, что понятием мана и родственными ему понятиями, известными у многих народов под разными названиями, эти народы обозначают именно сверхъестественное начало, знаменуя тем самым, что различие естественного и сверхъестественного им доступно уже не только практически, но и теоретически.

Весь ход исследования Б. И. Шаревской направлен к тому, чтобы ввести религии народов Африки в общее русло истории религий всех народов земного шара. Разумеется, каждая из этих религий заключает в себе и особенные, специфические лишь для нее характерные черты. Но это ни в коей мере не отменяет установленных историческим материализмом общих закономерностей идеологического развития, находящихся свое воплощение и в истории религий. Автор решительно выступает против получивших довольно большое распространение представлений об исключительности африканской культуры, ведущих к ее противопоставлению цивилизациям остальных народов мира. Отсюда вытекает и ее критика попыток «реабилитации» автохтонных религий Африки. «При единственно правильном, — пишет она, — научно-историческом подходе к духовной культуре и автохтонные культы и синкретические секты не нуждаются ни в какой реабилитации, они представляют такие же полноценные и полноправные религии, как все так называемые мировые религии, в том числе и христианство...» (стр. 15). Отвлекаясь от фигурирующего здесь явно неудачного термина («полноценность»), надо сказать, что в общем приведенное положение имеет серьезное идеологическое и политическое значение — оно дает возможность правильно разобраться в вопросе о той роли, которую играют как автохтонные, так и синкретические культы в современной борьбе народов Африки за полную ликвидацию колониализма и неоколониализма.

Этому вопросу в исследовании Б. И. Шаревской уделяется большое и, конечно, вполне оправданное внимание. Она не оставляет в тени то обстоятельство, что и автохтонные и, тем более, сектантско-синкретические культы сыграли некоторую прогрессивную роль в качестве идеологической оболочки антиимпериалистического движе-

ния. Они являлись «и неизбежным выражением, и свидетельством недостаточной зрелости национально-освободительного движения, которое в силу специфических условий в Африке того времени приобретало большей частью религиозную оболочку» (стр. 302). Теперь положение все более решительно меняется. В условиях уже в общем свершившегося краха колониальной системы, непрерывного политического и культурного роста коренного населения африканского континента, в условиях неизбежного обострения внутренней борьбы между прогрессивными и реакционными силами в среде самих африканских народов, религиозная оболочка антиколониальных движений уже не может играть прогрессивной роли. «В великой борьбе, — пишет Б. И. Шаревская, — которую ныне ведут народы Африки, секты с их мистицизмом, приверженностью к трибализму и ко многим суевериям и пережиткам далекого прошлого оказываются тормозом процесса национальной и государственной консолидации Конго» (стр. 303), как и других молодых африканских государств.

В рецензируемой монографии, как и во всякой работе такого масштаба, не обошлось и без отдельных фактических неточностей; одни из них более существенны, другие имеют меньшее значение. Автор, например, напрасно считает, что «Сторожевая Башня» — это другое наименование секты «Свидетелей Иеговы» (стр. 301); на самом деле, это название журнала, издаваемого данной сектой. Не следует включать иудаизм в число мировых религий (стр. 202). Мне кажется неправильным производить имя бушменского бога Эроба или Элоба от искаженного библейского Элохим, «искусственно введенного миссионерами» в обиход народов Южной Африки (стр. 45). И Б. И. Шаревская, и И. Шапера, на которого она в данном случае ссылается, не приняли во внимание того обстоятельства, что ни один миссионер не стал бы читать африканцам Библию на древнееврейском языке, а во всех ее переводах как на мертвые, так и на живые языки (единственное исключение — кальвинистское издание середины XVI в.) наименование Элохим, как и имя Яхве, утаивается, притом с вполне апологетической целью. В одном случае Б. И. Шаревская дает разноречивое толкование рассматриваемого ею термина: на стр. 96 читатель узнает, что у балуба «видимуюкула» означает «вполне оформившегося жреца», а на стр. 98 оказывается, что это имя «всемогущего существа». Веру во всеобщее воскресение мертвых, бытующую в кимбангизме, автор в одном случае почему-то производит из культа предков племени баконго, между тем совершенно очевидно, что она попала в вероучение этой христианской секты из христианской же догматики. Не останавливаясь больше на этих отдельных вопросах, имеющих лишь частное значение, позволю себе коснуться одной проблемы, представляющей для научного религиоведения кардинальный интерес.

Речь идет о понятии бога и о том отношении, в котором оно находится к понятию духа.

По поводу бушменских образов, олицетворяющих силы природы, — Ц'агн, Хише и др., Б. И. Шаревская пишет: «...в том виде, как эти образы сформировались до европейских влияний, они не индивидуализировались, им не приписывалось всемогущество. В связанном с ними ритуале преобладали магические черты. Это не боги, а духи» (стр. 46). Очевидно, специфическое отличие богов от духов автор усматривает в том, что они индивидуализированы, всемогущи и их культ, по меньшей мере частично, чужд магических элементов. Все эти три характерных черты указаны, с нашей точки зрения, неправильно. Разве, например, в иудаизме или в христианстве индивидуализирован только бог? А сатана, сонмы ангелов (духов!) с собственными именами — Гавриил, Михаил, Рафаил и т. д.! И далеко не каждый бог в представлении верующих-политеистов всемогущ; не обладают этим свойством не только Зевс, но и Яхве основных книг Ветхого завета, — не отказывать же им на этом основании в звании богов! Что же касается вопроса о роли магии в культе богов, то об этом мы уже говорили; во всяком случае, «преобладание магических черт в ритуале» той или иной религии вовсе не свидетельствует в пользу того, что основным объектом поклонения в ней являются «не боги, а духи». Очевидно, автор не нашел правильного критерия различения этих двух центральных религиозных понятий.

Впрочем, в другом случае мы находим в рецензируемой монографии высказывание иного порядка. У многих народов Центральной Африки, пишет автор, наряду с бесчисленными духами на некоторой стадии развития их религий «появляются боги, т. е. сверхъестественные образы, более могущественные, чем обычные духи, более индивидуализированные, наделенные более отчетливыми функциями, имеющие личное имя, более определенную и более широкую сферу деятельности» (стр. 207). Кроме «личного имени», которое фигурирует в данной связи неправомерно, все остальные характерные черты бога даны здесь с прибавлением — «более», чем у духов. Этим знаменуется ориентация исследователя на преодоление укоренившегося в научной литературе предрассудка, согласно которому понятие богов противопоставляется понятию духов; вполне очевидно происхождение этого предрассудка из теологических и фило-софско-идеалистических концепций.

В общем, исследование Б. И. Шаревской представляет собой, без всякого сомнения, ценный вклад в нашу научную литературу не только по вопросам африканистики, но и по теоретическим вопросам религиоведения.

И. Крывелев

* * *

Книга Б. И. Шаревской, вышедшая из печати в конце 1964 г., представляет собой знаменательное явление как в советской африканистике, так и в советском религиоведении. Впервые в Советском Союзе появилось исследование, в котором полно и систематично рассматриваются местные традиционные культы народов Африки к югу от Сахары, излагается история проникновения христианства и образования независимых христианско-африканских сект. Изложение материала ведется по территориальному принципу: материалы Южной Африки, затем — Западной Тропической, Восточной Тропической и, наконец, Западного Судана.

Особый интерес для историка-религиоведа представляет первая часть работы, посвященная автохтонным культам у африканских народов в прошлом и настоящем. Следует подчеркнуть, что миссионеры и церковники, особо интересовавшиеся этими сюжетами и собравшие огромный материал, сделали все от них зависящее, чтобы исказить истинную картину африканских верований и культов в угоду своим предвзятым мнениям. Поэтому автору книги пришлось проделать огромную работу, чтобы отделить горы домыслов от зерна исторической правды. Несомненным достоинством этой части книги является то, что изложение, систематизация и обобщение материала ведется все время в плане острой полемики с зарубежными религиоведами. Особенно яркой и интересной нам кажется критика реакционных теорий патера Темпельса (стр. 100—102), критика концепций патера Шмидта и его школы (стр. 194—199) и взглядов других религиоведов.

Важная черта исследования Б. И. Шаревской — его историзм. Различные религии и культы Африки к югу от Сахары показаны как определенные ступени развития религиозных верований, по природе своей аналогичных верованиям и культам народов других континентов. Автор раскрывает на африканском материале сущность таких явлений в религиозной сфере, как фетишизм, тотемизм, культ предков, магия и многое другое.

В первой части обильно приведены сравнительные материалы, позволяющие сопоставить религии Африки с религиями народов других континентов. Главное же достоинство работы заключается в том, что описание религиозных верований автор связывает с уровнем общественного развития народов, показывая историческую обусловленность и историческое место тех или иных религиозных верований. Описывая религии народов в пределах обширной области, автор каждый раз начинает изложение с наиболее примитивных человеческих обществ, переходя от них к более сложным.

Если сам принцип подачи материала и основные идеи представляются нам, бесспорно, верными и интересными, то в оценке уровня общественного развития некоторых народов Африки с автором не всегда можно согласиться. Так, мне представляется возможным настаивать на том, что термин «феодално-патриархальные отношения», когда речь идет о народах Междоурья, гораздо точнее отражает действительное положение дел, подчеркивая преобладающую роль феодального уклада в жизни баганда, баньяранда, барунди и других народов этой области Африки, чем предлагаемый Б. И. Шаревской термин — «патриархально-феодальный строй» (стр. 127). Я согласна с мнением автора о том, что наши источники не дают возможности правильно оценить уровень общественного развития доколониального Бенина (стр. 149). Однако, противореча себе, Б. И. Шаревская пишет: «...есть достаточно оснований думать, что Бенинское царство образовалось как рабовладельческая деспотия» (там же). Все приведенные ею доказательства: отсутствие частной собственности на землю в Бенине XVI—XVII вв., представление о принадлежности всей земли царю, существование сельской общины, наличие массы рабов из военнопленных, большая роль рабского труда в хозяйстве, торговля рабами, центральная монархическая власть (см. там же) — едва ли подтверждают ее мысль. Все перечисленные черты характерны для любого феодального государства на Востоке. Это — черты своеобразных форм феодализма в условиях восточной деспотии. Сильное развитие рабовладельческого уклада в XVI—XVII вв., в эпоху расцвета европейской торговли, могло быть (я думаю, что именно так и было) явлением вторичным, порожденным именно вторжением европейцев в жизнь народов Гвинейского побережья. Бенин, как известно, расположен в районе, наиболее сильно пострадавшем от работорговли.

Следует сделать еще одну оговорку. Если мысль о связи между уровнем развития общественных отношений и «уровнем развития» религиозных взглядов мне кажется верной и нужной, то метод «приложения» этой мысли к конкретному материалу в настоящей работе представляется подчас весьма спорным. Дело в том, что автор ставит в самую непосредственную связь явления базисные (общественный строй) и надстроечные (религиозные). Нередко проводится знак равенства между уровнем развития общественных отношений и определенной ступенью развития религиозных верований. Так, на стр. 116 сказано, что «различие между религиями динка и шиллуков отражает различия в их общественном строе»; на стр. 167 автор пишет, что у ашанти «отражением родовой организации явился культ родовых предков. Перерастание у ашанти родového общества в государство отразилось в превращении культа предков в культ

царей». Количество примеров такого рода можно было бы значительно увеличить. Между тем, связи между явлениями базисными и надстроечными редко могут быть столь прямолинейными, как считает автор. Они всегда опосредствованы и осложнены целым рядом других надстроечных явлений, особенностями развития общественных отношений, нередко — особенностями географической среды и многим другим. Развитие общественных отношений всегда на значительный срок опережает развитие различных надстроечных явлений, в том числе и определенной совокупности религиозных взглядов и практики, «соответствующих» данным общественным отношениям. Такого рода «отставание» религиозных верований у одних народов может быть очень значительным. Например, у баконго, по свидетельству самого автора (стр. 79), сложилось раннефеодальное общество, а религиозные верования были во многом близки верованиям соседних племен и народов, еще не создавших государственности. Именно этим «отставанием» и объясняется тот факт, что правители Конго с такой охотой приняли христианство и ревностно его поддерживали в течение нескольких столетий.

Есть некоторые неточности в изложении конкретных материалов о государстве Конго. Так, автор пишет, что господствующий класс общества — знать мфуму избирала из своей среды правителя (стр. 79). По доступным мне источникам, власть правителя была наследственной, но наследование ее шло по нормам материнского права. Значительное влияние на окончательный выбор наследника оказывали три «выборщика», все три — представители очень немногочисленной группы крупнейшей знати государства. Далее, материалы свидетельствуют об огромной, ничем не ограниченной власти короля Конго (у автора: «Власть маниконго ограничивал совет из представителей знатнейших родов», там же). Наконец, совершенно неверным является утверждение, будто «европейские захватчики подчинили своей власти маниконго и его приближенных и вынудили у них согласие на продажу в рабство их подданных. Чтобы закрепить свое влияние в завоеванной стране, португальцы обратили в христианство правителя и высшую знать Конго». Во-первых, государство Конго никогда не было «завоевано» португальцами, во-вторых, короли Конго (и с ними знать) добровольно приняли крещение и в течение нескольких столетий использовали христианскую религию для духовного порабощения и оправдания эксплуатации своего народа, а также умело использовали папский престол в своей борьбе с португальцами. В-третьих, в рабство европейцам продавали баконго (т. е. подданных короля Конго) в виде редчайшего исключения, за океан увозили обычно военнопленных.

Указанные недочеты рецензируемого исследования объясняются, по-видимому, невозможностью исчерпывающе полно охватить материал в такой широко поставленной теме. Они не снижают ни научной значимости книги, ни большого интереса, который она представляет для читателей.

Очень живо и увлекательно написана вторая часть книги, посвященная истории проникновения христианства и образования независимых христианско-африканских церквей и сект.

Историю возникновения и деятельности христианско-африканских сект автор тесно связывает с историей возникновения национально-освободительного движения, показывает роль этих сект на раннем этапе борьбы с колониализмом. Проследив исторический путь, который прошло сектантское движение в Африке, автор подробно анализирует роль этого движения в настоящее время. Эта часть книги представляет большой интерес не только для историка-африканиста, но и для всех, кто интересуется современной Африкой, кто связан с ней практической работой.

К этой части книги я могла бы высказать лишь одно пожелание. Хотелось бы видеть более подробно освещенным антонианское движение, или антонианскую «ересь», в государстве Конго в начале XVIII в. Ведь в основе этой христианской «ереси» лежит мощное народное движение, направленное против короля и знати, а также против попыток португальцев утвердиться в стране.

В целом же хочется еще раз подчеркнуть, что советская наука получила новую, очень интересную книгу по истории религии у народов Африки.

А. Орлова

НАРОДЫ СССР

Ю. Ауль. *Антропология эстонцев*, «Уч. записки Тартуского государственного университета», вып. 158. Тарту, 1964, 387 стр.

Автор книги — известный специалист по антропологии Прибалтики. Своими исследованиями он внес большой вклад в изучение антропологии эстонцев, преимущественно современного населения. Материал, который им собран, до сих пор был предметом публикации лишь в предварительных сообщениях и не мог быть использован в полной мере. Рецензируемая книга восполняет этот большой пробел.

Ю. М. Ауль проделал очень подробное исследование. Он не ограничился, подобно многим другим антропологам, определением лишь размеров головы и лица, но опреде-