

Глава 11. Социально-коммуникативные сети как фактор вторичного политогенеза (на африканском материале)

Попов В. А.

Вводные замечания

В этой главе, помимо «общностей по джаму» народов Западного Судана, уже относительно хорошо изученных (особенно у мандеязычных народов), будут впервые рассмотрены сетевые структуры, сложившиеся в доколониальный период у хаусанцев и канури в Центральном Судане (межгородские сетевые образования), а также институт мутупо у машона (Зимбабве) и «система абусуапон» у ашантийцев и других аканских народов Гвинейского побережья, которые способствовали появлению единых социально-коммуникативных пространств, ставших главной предпосылкой вторичных политогенетических процессов и одним из основных факторов вторичного государствогенеза в Тропической Африке.

«Общности по джаму» выступают в качестве эталона для кросс-потестарного сопоставления. Джаму – это патронимы, ставшие паспортными фамилиями, многие из которых (а всего их зафиксировано более двухсот) объединяют и в наши дни сотни тысяч людей в Западном Судане – от Сенегала и юга Мавритании до Буркина-Фасо и севера Ганы и от Мали до Гвинеи (Конакри) и Кот-д’Ивуара. Носители одинаковых джаму – «общности по джаму» – возводят себя к общему предку. Существует корреляция между джаму и статусом и/или профессией, передаваемой по наследству, а также этнической принадлежностью. Между многими джаму (например, Кейта, Тункара и Сисе, Траоре и Дембеле) предполагается родство. При этом одни общности считаются младшими, а другие – старшими кросскузенами, что отражает представление об их происхождении от сиблингов-первопредков. Ассоциация с родством находит выражение и во взаимном ритуальном поношении (так называемое шуточное родство, или подшучивание). Еще один вид отношений между джаму – эквивалентность. Если два (иногда три и больше) джаму тождественны (например, Кейта = Конате = Кулибали = Камара), то брачные предпочтения и «братские» связи у них одни и те же. Именно эквивалентность обеспечивает трансэтничность института джаму и приводит к смене имени при миграциях.

Впервые «общности по джаму» выявлены и описаны в конце XVIII в., однако специальные исследования этого феномена относятся к началу XX в. (М. Деляфосс, Ш. Монтей), в частности было установлено, что джаму маркируют этническую и кастовую принадлежность носителей, а «общности по джаму» выступают важным звеном брачно-семейных отношений. В середине XX в. появилась трактовка джаму как родовых (клановых) институтов (П. Дельмон,

Д. А. Ольдерогге), подвергнутая сомнению В. Р. Арсеньевым в конце XX в. В последнее десятилетие разрабатывается концепция об «общностях по джаму» как социально-сетевой структуре, внешне похожей на фиктивно-родственную организацию. На примере феномена «общностей по джаму» возможно проследить, как транстерриториальные структуры разворачиваются из территориальных, получая при этом языковую интерпретацию в терминах родства. Иначе говоря, группа людей, живших вместе, а затем рассеявшихся, продолжает именовать свою близость в терминах родства и после преодоления территориальных границ. Но это не просто потомки мигрантов из определенной местности, принадлежность которых к джаму и их аналогам передается по наследству, – действовали также и механизмы инкорпорации. В итоге появлялась сетевая организация, вполне адекватная современным представлениям о социальных сетях.

Объединенные номинальным родством «общности по джаму» имеют, скорее всего, гетерогенное происхождение, то есть разное для каждой общности. Отношения между ними также гетерогенны, и происхождение той или иной связи («эпигамии», «эквивалентности», «шуточного родства») каждый раз нужно устанавливать отдельно. Другими словами, «общности по джаму» не могут быть сведены к родовым, клановым или иным структурам, регламентирующим браки, рождения и преемство (некоторые из них более всего похожи на диаспоры или «землячества» – консолидированные группы выходцев из одной области). Однако общие принципы их возникновения и сложения системы можно попытаться выяснить. Сеть фиктивно-родственных отношений по джаму, абусуапон и мутупо обеспечивала если не политическое, то, по крайней мере, коммуникативное и символическое единство территории, крайне важное для торговых и военных мероприятий, что создавало предпосылки для политической интеграции социальных общностей, разнородных с точки зрения хозяйства, культуры, языка, происхождения и т. д.

Исторический процесс в доколониальной Тропической Африке развивался таким образом, что социально-коммуникативные сетевые структуры оказались мощным фактором вторичного политогенеза.

Западноафриканские «общности по джаму»

Джаму – это патронимы, ставшие паспортными фамилиями, многие из которых (а всего их зафиксировано более двухсот) объединяют и в наши дни сотни тысяч людей в Западном Судане (от Сенегала и юга Мавритании до Буркина-Фасо и севера Ганы и от Мали до Гвинеи (Конакри) и Кот-д’Ивуара, независимо от их этнической принадлежности (подробнее о джаму см.: Ольдерогге 1960; Арсеньев 1977, 1978; Perinbam 1997; Пирцио-Бироли 2001; Маслов 2005, 2010; Богачева и др. 2015). Джаму (*jatu*) – слово из языка бамана, на котором говорит бамбара – крупнейший народ Республики Мали; восходит к арабскому *jama'a* – собрание, сообщество. От обычных фамилий эти «клановые имена» отличаются тем, что носители одинаковых джаму считают себя родственниками и используют в разговоре друг с другом те же вокативы, что и для обращения к своим старшим и младшим сиблингам, то есть отождествляют друг друга с братьями и сестрами. Носители одинаковых джаму – «общности по джаму» – часто возводят себя

к общему предку, почитают те же тотемы (например, тотем Кейта – бегемот, Джара – лев, Самаке – слон). Устная традиция часто приписывает «общностям по Джаму» некую прародину, откуда с течением времени ее представители расселились по обширной территории. Признается существование локальных различий внутри джаму, причем особое значение приобретает ветвь, населяющая гипотетическую прародину (если таковая ветвь имеется). Скорее всего, «общности по джаму» – разнородные по происхождению группирования, иногда даже неэкзогамные, некоторые из которых более всего похожи на диаспоры или землячества – консолидированные группы выходцев из одной области.

Существует корреляция между джаму и статусом и/или профессией, передаваемой по наследству, то есть по джаму можно определить традиционную профессию (например, Думбия, Сиссоко и Багайого – кузнецы, Куйате и Фофана – гриоты [сказители]) или статус (например, Кейта, Тункара, Траоре – благородные [земледельцы-воины]). Хотя эта корреляция более заметна на уровне представлений (устной традиции), чем на уровне социальной реальности – «сбои» в идентификации профессии/статуса по джаму весьма распространены, даже без учета распада традиционных структур занятости в связи с урбанизацией и т. п.

Наблюдается также корреляция между джаму и этнической принадлежностью (Кулибали, Траоре, Джара, Дембеле, Конаре, Думбия – бамбара; Кейта, Курума, Конате, Марико – манинка [малинке]; Тункара, Макало, Калога, Набо – сонинке; Майга, Хайдара – сонгаи; Бамба, Бенкали – сенуфо; Тембели, Того, Гиндо, Нафо, Доло – догоны; Уэдраого, Согодого, Зербо, Драбо – моси; Саного, Мале – миньянка; Фофана, Магаса – кагоро; Даколо, Камате – бобо; Мента, Канипо, Карабента – бозо; Диалло, Дьяките, Ба, Сидибе, Сангара, Гиссе, Бари – фульбе; Тям, Талл, Салл, Си, Ла, Согоре – тукулёры; Ндиай, Фалл, Гей, Нгом – волофы; Ятара – туареги; Сиби – мавры; и т. д.), однако эта корреляция не касается многих крупнейших общностей, «трансэтнических» по своей внутренней структуре (Камара, Туре, Сисе, Сиссоко, Диавара, Конде, Конне, Самаке, Сарр, Бало, Фане и др.). Необходимо также отметить и социорелигиозный аспект восприятия системы джаму: некоторым «общностям по джаму» (например, Туре, Сисе) приписывается роль «истинных, правоверных и/или первых мусульман».

Между некоторыми джаму (например, между Кейта, Тункара и Сисе, Траоре и Дембеле) предполагается родство, но более дальнее, чем внутри каждой из общностей. При этом одни общности считаются «младшими», а другие – «старшими» кросскузенами, что выражается в представлениях об их происхождении от братьев-первопредков. Ассоциация с родством находит выражение в отношениях синанкуйа, или *joking relationship* (не совсем удачный русский перевод – «шуточное родство»), – взаимном ритуальном доброжелательном поношении или «подшучивании». Кроме джаму, в отношениях синанкуйа состоят самые различные группы людей, часто не имеющие никакого отношения к родству, даже фиктивному (например, каста кузнецов и этнос фульбе), или такие характерные для региона пары, как догоны – бозо, манинка – сонинке, фульбе – бамбара, дан – гуро, лома – манинка, серер – тукулёры и др., где элементы бинарной оппозиции представляют собой крупные этнокультурные общности. Иными словами, отношения «ритуального поношения» шире не только кросскузенных

связей, но и родства в целом. Характерно также, что у хаусанцев «ритуальное поношение» объединяло (также) либо кузенов, либо жителей некоторых географических областей (или «городов») (Ольдерогге 1960: 115–136).

Еще один вид отношений между джаму – эквивалентность, или «тождество». Если два (иногда три или даже четыре) джаму эквивалентны (например, Дамба = Сиссоко; Туре = Самаке; Кейта = Конате = Кулибали = Камара), то брачные предпочтения, а также «братские» связи у них одни и те же. Иногда братские связи между джаму и их эквивалентность перетекают друг в друга и смешиваются (ср. использование Конате в качестве почетного и/или альтернативного наименования Кейта и наоборот), однако эти формы отношений не следует путать. Именно связи по эквивалентности обеспечивают трансэтничность (транснациональность) института джаму. Эквивалентность означает возможную смену имени при перемещении в пространстве. Так, Конне оказывается Джара, если поселяется среди последних (в Сегу, например) (Маслов 2002). Аналогичные явления отмечены и в аканском регионе, где субъектами эквивалентных отношений выступают надродовые институты абусуапон (Попов 1990, 1994).

Существуют также представления о брачных предпочтениях (предписанных или желательных – в прошлом, вероятно, обязательных – браках) для различных джаму, то есть сами носители воспринимают джаму в том числе и как маркеров эпигамных (взаимобрачующихся) общностей. Следует отметить, что наличие взаимных брачных предпочтений между двумя (тремя, четырьмя) джаму часто отождествляется с отношениями «шуточного родства». Разумеется, выбор конкретных брачных партнеров традиционно определяется локальными эпигамными связями, но их джаму имеет существенное значение.

Кроме того, важно, что устойчивые брачные отношения закрепляли политические альянсы. Это явление – политически мотивированные, передающиеся из поколения в поколение брачные предпочтения – предложено называть потестарной эпигамией (Маслов 2001: 121–123; 2016).

«Общности по джаму» были выявлены еще в конце XVIII в., однако конкретные описания этого феномена относятся к концу XIX – началу XX в., когда при составлении актов гражданского состояния во Французском Западном Судане (ныне Республика Мали) джаму как групповые имена были нормативно приравнены к европейским фамилиям. К этому времени уже, в частности, была обнаружена связь джаму с этнической и социальной идентификацией их носителей, а принадлежность индивида к конкретной «общности по джаму» в значительной степени определяла его брачно-семейное поведение (Tautin 1885; Monteil 1924).

Первое специальное исследование феномена джаму в начале XX в. осуществил французский африканист Морис Деляфос (Delafosse 1912). Он же первым определил, что «общности по джаму» – важнейшие общественно-политические группирования населения региона (*Ibid.*: 93). В то же время именно к Деляфосу восходит, видимо, и основное заблуждение историков и этнографов, изучавших Западный Судан, – трактовка джаму как института исключительно родственного.

М. Деляфос, а вслед за ним А. Лябуре (Labouret 1929), Д. Польм (Paulme 1939), А. Обер (Aubert 1939), Р. Пажар (Pageard 1958) фактически отождествили джаму с *famille globale*, противопоставив ее *famille reduite* – большесемейной общине. С тех пор атрибуция этого явления, как правило, не выходила за рамки категорий родства. Чаще всего джаму назывались кланами, иногда – экзогамными группами. Передающиеся по наследству имена, ставшие в колониальное время паспортными фамилиями, легенды об общих предках, обращение «брат/сестра» (точнее, «старший/младший сиблинг»: kògò/dògò у бамбара) и тому подобные внешние признаки вводили исследователей в заблуждение, и они зачастую принимали форму за содержание. Вместе с тем на конкретном материале (и не только западносуданском) было подтверждено что «джаму» маркирует этническую и статусную (профессиональную/кастовую) принадлежность носителей, а общность, ею обозначаемая, выступает важным звеном в брачно-семейных отношениях (особенно в брачных предпочтениях) и отношениях «шуточного родства» (Delmond 1945: 54–79). Традиционная потестарность и создание политических союзов также во многом определяются конфигурацией взаимодействий (прежде всего эквивалентностями) в социально-культурном пространстве реализации этой системы «общностей по джаму».

В 1972 г. к теме джаму обратилась отечественная исследовательница С. И. Томчина (1972: 44–45). Называя джаму «родовыми именами», она утверждала, что основная их функция заключалась в регулировании брачных отношений. В 1974 г. своеобразный итог «родственной» интерпретации феномена джаму (не называя самого слова) в зарубежной этнографии подвел Л. Е. Куббель: «Словом clan в зарубежной африканистике обозначается обычно форма общественной организации, характерная для мандеязычных народов северной группы. Точного определения объема этого понятия в применении к Западной Африке, как правило, не дается; однако этнографические данные свидетельствуют, что мандингский клан по принципу своего формирования аналогичен одноименной единице у ирландцев или шотландцев. Иначе говоря, это группа людей, возводящая себя по отцовской линии к единому предку, в которую инкорпорируются также и не связанные с нею родством зависимые люди различных категорий. Главное отличие мандингского клана от кельтского заключается в основном в гораздо большей численности первого: число людей, носящих такие клановые имена, как, скажем, Кейта или Траоре, достигает многих десятков тысяч» (Куббель 1974: 88, прим. 9). Как раз в этом отличии, которое заметил, но не придал большого значения Л. Е. Куббель, и кроется, судя по всему, одно из свидетельств того, что джаму не является кланом – ни кельтским, ни каким бы то ни было еще.

Приоритет более детальной разработки феномена джаму в отечественной науке принадлежит В. Р. Арсеньеву (1977). Он же был, по-видимому, первым из российских африканистов, кто увидел в джаму «системообразующее социальное группирование» народов Западного Судана (прежде всего мандеязычных): «Это своеобразный “скелет”, “код” всей социальной системы... Понять принципы функционирования “джаму” – значит понять социальные основы жизни бамбара и их обширного окружения» (Он же 2011: 224). В. Р. Арсеньев, сосредоточив-

шись на принципах функционирования системы джаму и ее связях с другими социальными (экономическими, политическими и др.) институтами, в то же время не рассматривал подробно механизм сложения самой системы, то есть эволюционный аспект явления.

В. Р. Арсеньев вскользь упоминает, что «общности по джаму» – следы разложения имевших некогда место родственных общностей (Он же 1977), или что «об общностях по “джаму” можно говорить как о формах развития родовой организации в конкретных условиях Западного Судана» (Он же 1993: 223). Однако при ближайшем рассмотрении такой подход оказывается неточным. Более того, он подверг сомнению трактовку «общностей по джаму» как родовых (клановых) институтов, а в его книге (Он же 2000: 57) находим утверждение: «...“джаму” выступают главным доступным наблюдению системообразующим объединением для общественных процессов в традиционной жизни» (ср. приведенную выше концепцию М. Деляфоса).

Однако и до, и после этой формулировки исследователь продолжает писать о джаму как о социально-родственном (ср. его определения джаму в названиях статей: «родовые структуры», «общности по “клановому имени”» (Он же 1977, 1991) и даже «популяционном» институте, идя, возможно, на поводу у устной традиции бамбара и предшественников-этнографов. Вот, например, одна из характеристик-определений джаму по В. Р. Арсеньеву: «Общность по джаму – это и объективно, и субъективно осознанное единство. Это генеалогическая группа в том смысле, что она основана на представлении и убеждении в “родстве” всех ее членов. Это группа с общим символом, знаком, маркировкой для всех ее членов и на все времена в пределах данной социальной и культурной нормы. Этим знаком выступает само имя (т. е. конкретное “джаму”), ставшее ныне еще и паспортной фамилией в государствах Западного Судана... Общность по “джаму” выступает подразделением эпигамной общности как “локальной”, так и “большой”... “джаму” – это социальные формы организации популяционного множества» (Он же 2000: 56–57) (подробнее о вкладе В. Р. Арсеньева в изучение феномена джаму см.: Попов 2013a).

В дальнейшем происхождение «фамилий», «патронимий» или «кланов», как атрибутировали джаму, продолжало интерпретироваться в контексте родства как отечественными, так и зарубежными этнографами. Даже Мэри Перинбэм, американский историк и этнограф с богатым полевым опытом, в своем основательном исследовании не смогла избежать экстраполяции современного мифа в реальность прошлого: «общности по джаму» она однозначно именуется линиджами, даже когда речь идет о расселении из Уагаду (Древняя Гана) таких почти что «народов», как Сисе, Туре и Сил(л)а (ср.: Perinbam 1997: 59). Определившись с «точным» термином, далее М. Перинбэм уже без вариантов называет джаму просто *families*, не принимая во внимание, что даже ал-Бекри и ал-Идриси рассказывали, например, о городе Силла, то воевавшем с Уагаду, то платившем дань последнему.

Включение джаму в «контекст родства» произошло, видимо, из-за ритуального поношения (*sinankuya*), которое (в силу многозначности английского слова *relationship* в работе А. Р. Рэдклифф-Брауна [Radcliffe-Brown 1940]) прочно ас-

социруется с русским словом *родство*. Вообще говоря, если бы перевод на русский язык был более удачным («шуточная связь», например, или «подшучивание», как предложил Л. Е. Куббель [1986: 146–147]) – и путаницы бы не возникло (подробнее см.: Артемова 2006). Возможно, впрочем, первыми «ошиблись» французы, назвав указанное явление *parenté(s) à plaisanterie*. Возможно, именно отсюда появилась русская калька (Ольдерогге 1960: 130) – французское *parenté* имеет более узкое значение, чем английское *relationship*. Заметим также, что в английском языке и англоязычной антропологической литературе социальное родство называется не *relationship*, а *kinship*, и именно последний термин является более точным эквивалентом русского *родство* и французского *parenté*.

Таким образом, джаму рассматривается как институт социального родства по следующим причинам: 1) традиция приписывает каждой «общности по джаму» общего предка и одинаковые табуации; 2) носители одного джаму называют друг друга терминами родства; 3) браки между представителями одной и той же «общности по джаму» редки и/или нежелательны; 4) между конкретными «общностями по джаму» существуют отношения шуточного родства, или подшучивания (*joking relationship*).

Однако «общности по джаму» ни функционально, ни генетически не могут быть сведены к родовым (клановым) или иным другим структурам, регламентирующим браки, рождения и преемство. Словом «джаму» называют самые разные по происхождению и внешним признакам социальные группирования, часто неэкзогамные, некоторые из них более всего похожи на диаспоры или «землячества» – консолидированные группы выходцев из одного региона. Объединенные номинальным родством, «общности по джаму» имеют, скорее всего, гетерогенное происхождение, то есть разное для каждой общности, также и отношения между ними гетерогенны, и происхождение той или иной связи («эпигамии», «эквивалентности», «шуточного родства») каждый раз нужно устанавливать отдельно.

В то же время самые общие механизмы их возникновения и становления системы джаму можно попытаться указать. Так, ряд джаму возникли как наименования раннеполитических образований (к ним вполне достоверно можно отнести Джавара, Джара и Сила и, возможно, Камара и Самаке). Можно также предположить, что некоторые джаму происходят от локальных соционимов (обозначений социальных групп, кастоподобных институтов) нетопонимического характера, в частности, воины-земледельцы Кейта, Тункара и Траоре, джаму гриотов (Фофана и Куйате) и кузнецов (Сиссоко и Багайого).

Установление иерархии и соответствий джаму было тесно связано также с борьбой за власть и влияние различных группирований. Анализ устной традиции мандеязычных народов заставляет предположить, что возникновение целого ряда имен и сюжетов связано со стремлением оправдать претензии на власть правящих династий в раннеполитических образованиях Западного Судана в XVII–XIX вв. Вероятно, например, что легендарный эпический герой Сундьята из Кангаба, создатель империи Мали, получил джаму Кейта гораздо позднее своей смерти, в результате составления фиктивной генеалогии и закрепления ее в устной традиции. Кейта, претендовавшие на власть в области Кангаба, припи-

сали это имя Сундьяте, тем самым превратив последнего в своего предка. Впоследствии бамбара Сегу подчинили себе эту область и, возможно, использовали рожденную там устную традицию для оправдания теперь уже своих претензий на власть. Так появились легенды о родстве Кейта и Кулибали (подробнее см.: Niane 1960; Monteil 1977; Маслов 2000: 92–93).

Позднее на стыке зон леса и саванн возникло раннеполитическое образование Конг, правящей династией в котором оказались Уатара. Они также (как и Кулибали) стремились установить родство с Кейта, то есть причислить себя к родственникам Сундьяты. Возможно, тогда же и по тем же причинам возникла легенда о происхождении из области Конг предков самого Сундьяты, первых Кейта. В цикле легенд о Сундьяте можно найти также свидетельства установления связи с этим эпическим предком еще одного джаму – Джара, и это может быть результатом прихода Джара к власти в Сегу на смену Кулибали. Показательно, что в эпосе фигурирует не само джаму Джара, а его эквивалент Конде. Джара могли повысить свой статус установлением особых отношений с Конде, имя которых уже (к тому моменту) присутствовало в социально значимом эпосе о Сундьяте (подробнее см.: Niane 1960, 1989; Monteil 1977; Маслов 2000: 92–93). Следует заметить, что многие эпические источники (и устная традиция в целом), содержащие указания на джаму и относящие их происхождение к эпохе Древнего Мали (XIII в.) или ранее, требуют критического отношения. Весьма вероятно, что система джаму сложилась в XVI–XVII вв., а затем была экстраполирована в прошлое при помощи фиктивных генеалогий (подробнее см.: Маслов 2000, 2002, 2010).

Приведенный пример наглядно показывает, насколько интерпретация феномена «общностей по джаму» значима для понимания механизмов этносоциальной и политической интеграции в Западной Африке в историческом аспекте, а также для правильной оценки современных общественных отношений в этом регионе. Так, в комментариях по поводу вооруженных столкновений в Либерии, Сьерра-Леоне и других странах Западной Африки, имевших место в 1990-е гг., как правило, используются расхожие штампы о «борьбе за власть», «контроле над алмазами», «недовольной армии», «страдающих беженцах», «иностранном вмешательстве». Между тем за многими внешне хаотичными и однообразными событиями новейшей военно-политической истории большинства государств Западной Африки стоят строгие законы социально-этнического и социально-родственного баланса, то есть многие современные формы социально-политической организации довольно часто являются традиционными формами заключения альянсов или возникновения конфликтов, а не их причинами. Поэтому изучение данных форм и прежде всего брачных предпочтений необходимо для правильного понимания происходящих процессов, поскольку в традиционных культурах брак воспринимается не столько как союз двух конкретных людей для рождения и воспитания потомства, сколько как отношение между социальными сообществами в целях долгосрочного воспроизводства хозяйственных, социальных и политических структур.

В этой связи можно вспомнить, что дочь Феликса Уфуэ-Буаньи – президента Кот-д’Ивуара в 1960–1993 гг. – была супругой президента Либерии У. Толберта.

И, в соответствии с местными традициями, Ф. Уфуэ-Буаньи должен был отомстить либерийскому мятежнику С. Доу за смерть своего зятя. Это обстоятельство сыграло не последнюю роль в той поддержке, которую Ф. Уфуэ-Буаньи оказал в конце 1980-х – начале 1990-х гг. Чарльзу Тэйлору, свергнувшему С. Доу и ставшему впоследствии президентом Либерии.

Так же, «по-родственному», вмешивалось в ход либерийской войны и гвинейское правительство. В июне 2003 г. в Монровию вошли отряды «объединенной демократической оппозиции» под командованием Секу Конне, жена которого приходится племянницей президенту соседней Гвинеи Лансана Конте. В этой связи обращают на себя внимание два обстоятельства: во-первых, С. Конне и Л. Конте принадлежат к разным этносам (манинка и сусу соответственно), а во-вторых, родство двух политиков трудно проверить, но косвенные данные говорят о том, что оно фиктивное и изобретено в политических целях.

Анализ среднего звена командного состава различных повстанческих армий в Сьерра-Леоне, Либерии, Гвинее и Кот-д'Ивуаре указывает на сохранение (или даже реактуализацию) традиционных связей по джаму. Также можно упомянуть альянсы Джона Поля Корума и Фоде Санко в Сьерра-Леоне (середина 1990-х гг.) или Кигбафори Сороо и Ибрагима Кулибали в Кот-д'Ивуаре (2002 г.), фамилии которых представляют собой тождественные джаму. Те же тенденции проявились при формировании правительств Мали и Гвинеи в 2002 г. Так, в Мали к власти пришла группировка эквивалентных джаму Траоре – Джара – Конне – Ндиай, а «некогда весьма влиятельная группировка Кейта – Конате – Кулибали – Камара представлена министром инфраструктуры и территориального развития, а также двумя женщинами-министрами, которые, однако, находятся замужем за мужчинами Траоре и Ндиай. Примечательно, что традиционно Кейта – Конате – Кулибали – Камара считаются соперниками Траоре – Джара – Конне – Ндиай, притом, что “обмен невестами” между этими группами считается предпочтительным» (Арсеньев, Маслов 2002: 27). Так что прав был Д. Пирцио-Бироли, когда отмечал, что «поддержка в спорах и отказ свидетельствовать против своих в суде, единение в политических соперничествах» были основными функциями мандингских кланов, то есть джаму (Пирцио-Бироли 2001: 56).

Приведенные факты свидетельствуют, что традиционные структуры реального и номинального родства играли структурообразующую роль как в доколониальную эпоху, так и после обретения независимости. Много схожего можно обнаружить в особенностях формирования различных политических институтов (в том числе политических партий и партизанских отрядов) в постколониальных государствах Западной Африки и, например, в истории «империи» Уасулу, существовавшей в последней четверти XIX в. Ее создателя Самори Туре современники называли Бонапартом Судана и даже африканским Чингисханом. Европейцы никак не могли понять природу нестабильности или, скорее, текучести границ территории Уасулу, объясняя этот феномен ходом борьбы с французскими колонизаторами и вынужденным отступлением африканцев во внутренние районы континента, при этом они полагали, что империя Самори все время перемещалась вместе с населением. Если посмотреть на европейские политиче-

ские карты Африки, то, действительно, в конце 1870-х гг. империя Самори располагалась в восточных районах современной Гвинеи, а в конце 1890-х гг. – на северо-востоке современного Кот-д’Ивуара (Niane, Suret-Canale 1961: 86–91). На самом деле никуда Уасулу не перемещалась, тем более с многочисленным населением. Просто Самори регулярно переносил свою ставку («столицу») в более восточные регионы в пределах социально-потестарной системы, существовавшей на основе «общностей по джаму» и признававшей его верховным вождем. Следует отметить, что архаические политические организмы, как правило, не акцентировали свое господство над территорией, для них главное заключалось в людях, подданных. Правители скорее распоряжались людьми, а не территорией (ср.: вождь свази, а не Свазиленда). Поэтому и государственных границ в современном понимании не существовало. Другими словами, никакой империи и государства Самори не создал, а его Уасулу представляла собой либо вариант папалитейного организма, либо специфическую сетевую организацию.

Мутупо – машонский аналог джаму

Машона (шона) – самая многочисленная этническая общность Республики Зимбабве (82 % всего населения страны). Существует пять основных «племен» машона: каранга (каланга), зезуру, маньика, корекоре и ндау. При этом два первых выделяются по численности: каранга составляют более 40% машона, а зезуру – около 30% [Kuper et al. 1954; Beach 1980; Unendoro 2005]. В населении всего Зимбабве доля крупнейших «племен» машона соответственно составляет 35 % (шона-каранга) и 25 % (шона-зезуру) [Kuper et al. 1954; Beach 1980; Unendoro 2005].

Каранга (*mocaranga*) и маньика (*manyika*) упоминаются в португальских источниках XVI в. [Bullock 1928; Beach 1980]. Возможно, когда-то это были названия правящих родовых групп (Каранга и Ньика), а затем португальцы так стали называть население, которое этим родовым группам подчинялось. Слова «зезуру» и «корекоре» имеют явное топонимическое происхождение. С одного из диалектов языка чишона «зезуру» переводится как «люди горных районов», «корекоре» означает «обитатели северных районов». В период сложения колониальной системы соционимы «зезуру», «корекоре», «каранга» и «(ма)ньика» стали использоваться более широко. С одной стороны, это упрощало процесс управления, с другой – способствовало складыванию этнической идентичности, развитию самосознания и формированию субэтносов шона. Пятое «племя» машона – ндау – проживает в пограничных с Мозамбиком районах, и о его происхождении почти ничего не известно [Bullock 1928; Kuper et al. 1954; Gelfand 1965; Beach 1980]. Что касается традиционного обозначения перечисленных общностей племенами (*tribes*), то оно достаточно условно; по своему происхождению они являются, видимо, локальными общностями (этнографическими группами).

Традиционная система управления машона не представляла собой централизованной структуры. Минимальное ядро общности состояло из нескольких больших семей (большесемейных общин). Территория проживания этих общин обозначалась по имени ее главы; название также часто возводится к реальным

или легендарным предкам. Такие семьи объединяли представителей нескольких «чидаво» – базовой единицы традиционной социальной организации машона (зафиксировано около 60 чидаво). Люди одного чидаво считаются потомками общего предка, и им традиционно запрещается брать жену из того же чидаво [Kuper et al. 1954; Gelfand 1965].

Как правило, каждое чидаво (они имеют свои названия) целиком относится к конкретному «племени»: каранга, зезуру и др. Но при этом чидаво из разных племен объединяются между собой в мутупо – обширные «кланы», как их называют в научной литературе, или, если говорить более точно, сетевые номинально-родственные группирования, аналогичные джаму. (Нельзя не заметить, что мутупо не соответствует обычному пониманию термина «клан», предполагающего соблюдение строгой экзогамии; браки внутри клана-мутупо не только не запрещены, но и поощряются.)

Возможно, система мутупо сложилась в процессе объединения пяти «племен» в единый народ машона. Чидаво из различных племен (субэтнотосов) устанавливали друг с другом транстерриториальные связи. Эти связи закреплялись браками между представителями разных чидаво в рамках одного мутупо («клана»). Каждому мутупо соответствует определенный тотем – животное или предмет-покровитель.

Таким образом, каждое чидаво является частью какого-либо племени и одновременно частью «клана» (мутупо). Поэтому племена и мутупо образуют систему координат социальной системы машона: на пересечении осей системы находятся отдельные чидаво. Каждое мутупо состоит из 2–5 чидаво, племя может включать до 20 чидаво. Соответственно, традиционный каркас идентичности отдельно взятого представителя шона зависит от пересечения двух измерений: фиктивного родственного, или «кланового» (мутупо), и «племенного» (то есть от принадлежности к той или иной из пяти локальных групп, или субэтнотосов шона). И то и другое можно (как правило) определить по чидаво [Bullock 1928; Kuper et al. 1954; Gelfand 1965]. Но, к сожалению, для исследователей, чидаво в отличие от джаму редко выступают в качестве паспортных фамилий, поэтому установить принадлежность человека к тому или иному чидаво не так просто. Для этого требуется проведение специальных полевых исследований. Такой же непрозрачной остается и вся система чидаво, мутупо и субэтнотосов («племен»).

Машона обречены на политическое доминирование в Зимбабве. Основная политическая борьба происходит между шона-каранга и шона-зезуру, а побеждают те, на чью сторону встают ндебеле (поддерживающие, как правило, оппозицию). Известно, например, что бывший президент Зимбабве Роберт Мугабе принадлежал к чидаво Гушонго (Гушунго). Это чидаво входит в мутупо Нгонья, а также относится к субэтнотосу зезуру (то есть исторически это «горцы»). Как зезуру, Мугабе противостоял шона-каранга. Однако некоторые каранга, а именно члены чидаво Мкумбири, относятся к тому же мутупо Нгонья и поэтому они были традиционными союзниками Р. Мугабе (см. подробнее: Маслов, Лобова 2005).

«Общности по джаму» и мутупо и их аналоги как социально-коммуникативные сети

В исторической социологии общинные (территориальные) связи принято противопоставлять родственным (экстерриториальным). Однако на примере феномена «общностей по джаму» видно, как экс- и транстерриториальные структуры разворачиваются из территориальных, получая при этом языковую интерпретацию в терминах родства. Иначе говоря, группа людей, живших вместе, а затем рассевшихся, продолжает именовать свою близость в терминах родства и после преодоления территориальных границ. Но это не просто потомки мигрантов из определенной местности, принадлежность которых к джаму и их аналогам передается по наследству, – действовали также и механизмы инкорпорации. В итоге появлялась сетевая организация, вполне адекватная современным представлениям о социальных сетях, на что впервые обратил внимание А. А. Маслов (2003).

Сеть фиктивно-родственных отношений по джаму и мутупо обеспечивала если не политическое, то, по крайней мере, коммуникативное и символическое единство территории, крайне важное для торговых и военных мероприятий. Здесь уместно привести одно свидетельство арабского хрониста, касающееся Сонгайской державы XVII в., но весьма показательное для понимания особенностей общественной организации региона в целом: «...когда государю понадобится присутствие какого-либо человека, находящегося близ озера Дебо в своем селении, то посланный выходит к воротам в стене и зовет того, чьего присутствия желает государь. Люди передают призыв от селения к селению, и он достигает того человека в течение часа» (цит. по: Куббель 1974: 89). То есть *единство коммуникации скорее, чем единство управления, спланивало социальное пространство доколониальной Африки*. По сути, система «общностей по джаму» – это механизм расширенного воспроизводства социальности на территории Западного Судана, сформировавшийся в процессе трансформации локальных общностей в сетевые структуры.

Как известно, африканские раннеполитические организмы в значительной степени были ориентированы на экстравертный обмен, то есть на внешние рынки. Другими словами, их основная функция заключалась в регулировании не столько системы производства, сколько системы распределения материальных ценностей. Поэтому основной механизм возникновения политических образований Тропической Африки заключался в монополизации руководящим слоем организационно-хозяйственных функций, то есть права на редистрибуцию [Роров 1988; Попов 1990, 1995: 199–202], осуществление которого было невозможно без эффективности коммуникаций (во всех смыслах) и легитимности власти, причем последнее, пожалуй, является следствием первого. Легитимность при наличии эффективной социальной сети успешно транслировалась на места и обеспечивала систему делегирования – основу любого процесса управления, а, следовательно, и политической централизации (Попов 2013б). Именно легитимность потестарной системы и коммуникация, судя по всему, были основными функциями сетевых систем типа джаму, мутупо и абусапон вплоть до XXI в. (см. также: Попов 2006; Маслов 2010). Следует отметить, что к аналогич-

ным, по сути, выводам (но на материалах других регионов и эпох) пришел и Х. Й. М. Классен, который пишет об инфраструктуре, эффективной региональной организации и легитимности (Классен 2002: 217) (см. также: Claessen 2002: 101–171).

Таким образом, историческая функция системы джаму, институтов мутупо и им подобных состоит в формировании единого социально-коммуникативного пространства, пригодного для политической интеграции социальных общностей, разнородных с точки зрения хозяйства, культуры, языка, происхождения и т. д.

Одним из основных механизмов политической интеграции в доколониальном Западном Судане был институт потестарной эпигамии. Фактически брак являлся символическим актом передачи ранга и прав, а также следствием распределения функций управления между несколькими группами. Представляется, что понятие «потестарная эпигамия» обладает эвристической ценностью и за пределами Тропической Африки, то есть может быть использовано при анализе моделей политогенеза в различных частях света и в различные исторические эпохи.

Сетевые структуры, сложившиеся в доколониальной Тропической Африке (прежде всего «общности по джаму» у народов Западного Судана и мутупо у машона, а также межгородские сетевые образования у хаусанцев и канури в Центральном Судане и «система абусуапон» у ашантийцев и других аканских народов Гвинейского побережья), способствовали появлению единых социально-коммуникативных пространств, сопоставимых с локальными цивилизациями и ставших главной предпосылкой политической интеграции. Иными словами, исторический процесс в доколониальной Тропической Африке развивался таким образом, что социально-коммуникативные сетевые структуры оказались мощным фактором вторичного политогенеза.

Основным структурообразующим принципом организации сетевых сообществ является родство (реальное или фиктивное), поскольку только матрицы родства способны выразить как иерархические, так и горизонтальные отношения, причем номенклатуры родства отражают не только собственно родственные, но и экс- и транс-территориальные взаимоотношения. Поэтому не только средневековая, но и колониальная и постколониальная политическая история этносоциальных организмов Тропической Африки, как и любых других архаических и традиционных обществ, в значительной степени написана на «языке родства», то есть родство оказывается универсальным языком социального конструирования.

Библиография

- Арсеньев В. Р. 1977.** Общности по «клановому имени» («джаму») у населения верховьев Сенегала и Нигера. *Этническая история Африки* / Ред. Д. А. Ольдерогге, с. 138–152. М.: Наука.
- Арсеньев В. Р. 1978.** Некоторые особенности традиционной социальной организации бамбара в свете современных материалов. *Проблемы этнографии и этнической антропологии* / Ред. А. А. Воронов, с. 137–147. М.: Наука.

- Арсеньев В. Р. 1991.** Родовые структуры и становление государственности в принигерской саванне. *Племя и государство в Африке* / Ред. Ю. М. Ильин, В. А. Попов, с. 120–131. М.: Ин-т Африки РАН.
- Арсеньев В. Р. 1993.** Мали: традиции культуры и проблемы социально-политического развития. *Ранние формы социальной стратификации: генезис, историческая динамика, потестарно-политические функции. Памяти Л. Е. Куббеля* / Ред. В. А. Попов, с. 220–238. М.: Вост. лит-ра.
- Арсеньев В. Р. 2000.** *Бамбара: от образа жизни к образам мира и произведениям искусства. Опыт этнографического музееведения.* СПб.: МАЭ РАН.
- Арсеньев В. Р. 2011.** *Бамбара: культурная среда и овеществленный мир западносуданского этноса в коллекциях МАЭ РАН.* СПб.: МАЭ РАН.
- Арсеньев В. Р., Маслов А. А. 2002.** Новое правительство Мали: возрождение традиционных связей? *Африка: общества, культуры, языки (Чтения памяти Д. А. Ольдерогге)* / Ред. А. А. Жуков. Т. 4, с. 26–29. СПб.: Восточный ф-т СПбГУ.
- Артемова Ю. А. 2006.** Joking Relations: «Шуточное» или «нешуточное» родство? *Алгебра родства* 11: 146–167.
- Богачева Е. А., Горшенев А. А., Маслов А. А. 2015.** Имена джаму, распространенные среди народов Западного Судана, их значение и отношения между ними. *Вестник СПбГУ.* Сер. 13, 4: 50–66.
- Классен Х. Й. М. 2002.** Сфера действия центра. Проблема управления и коммуникаций в ранних государствах. *Ethnologica Africana. Памяти Дмитрия Алексеевича Ольдерогге* / Ред. Н. Б. Кочакова, с. 207–221. М.: Муравей.
- Куббель Л. Е. 1974.** *Сонгайская Держава. Опыт исследования социально-политического строя.* М.: ГРВЛ.
- Куббель Л. Е. 1986.** Подшучивание. *Свод этнографических понятий и терминов: Социально-экономические отношения и соционормативная культура* / Ред. Ю. В. Бромлей, с. 146–147. М.: Наука.
- Маслов А. А. 2000.** Фиктивные генеалогии и претензии на власть в Западном Судане. *Тезисы докладов XX научной конференции по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки*, с. 92–93. СПб.: СПбГУ.
- Маслов А. А. 2001.** Потестарная эпигамия. *Манифестация* 2: 121–123.
- Маслов А. А. 2002.** Политогенетические функции фиктивно-родственных отношений в Западном Судане. *Африка: общества, культуры, языки (Чтения памяти Д. А. Ольдерогге)* / Ред. А. А. Жуков, т. 4, с. 18–25. СПб.: Восточный ф-т СПбГУ.
- Маслов А. А. 2003.** Общности по джаму и «шуточное родство» у народов манден Западного Судана. *Манифестация* 5: 173–179.
- Маслов А. А. 2005.** Джаму. *Российско-африканский деловой журнал «Аф-Ро»* 3(10): 24–29.
- Маслов А. А. 2010.** *Системы родства народов манде.* СПб.: МАЭ РАН.
- Маслов А. А. 2016.** Феномен потестарной эпигамии. *Ранние формы потестарной организации* / Ред. В. А. Попов, с. 28–40. СПб.: СПбНЦ РАН, АНО «КИО».
- Маслов А., Лобова М. 2005.** Кто кому свой: практическая этнография Зимбабве. *Российско-африканский деловой журнал «Аф-Ро»* 1(8): 17–21.

- Ольдерогге Д. А. 1960.** *Западный Судан в XV–XIX вв. Очерки по истории и истории культуры.* М.; Л.: Наука.
- Пирцио-Бироли Д. 2001.** *Культурная антропология Тропической Африки.* М.: Восточная литература.
- Попов В. А. 1990.** *Этносоциальная история аканов в XVI–XIX веках. Проблемы генезиса и стадийно-формационного развития этнополитических организмов.* М.: ГРВЛ.
- Попов В. А. 1994.** Аканский потестарно-культурный регион в политической системе Республики Гана. *Африка: культура и общество. Традиции и современность*, с. 214–220. М.: Институт Африки РАН.
- Попов В. А. 1995.** Политогенетическая контроверза, парapolитейность и феномен вторичной государственности. *Ранние формы политической организации* / Ред. В. А. Попов, с. 188–204. М.: Восточная литература.
- Попов В. А. 2005.** Родство как принцип организации неотрадиционных социальных институтов. *VI Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов*, с. 132. СПб.: МАЭ РАН.
- Попов В. А. 2006.** Сетевые структуры как фактор политогенетических процессов в доколониальной и постколониальной Тропической Африке. *Иерархия и власть в истории цивилизации*, с. 7–8. М.: Институт Африки РАН.
- Попов В. А. 2010.** Родство, гендер и возраст как принципы организации социально-коммуникативных сетей (к проблеме факторов политогенетических процессов в доколониальной Африке). *Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г.*, с. 176–182. СПб.: МАЭ РАН.
- Попов В. А. 2013а.** В. Р. Арсеньев как исследователь феномена джаму. *Manifesta memoria: сб. статей памяти В. Р. Арсеньева* / Ред. В. А. Попов, с. 210–213. СПб.: МАЭ РАН.
- Попов В. А. 2013б.** К феноменологии «общностей по джаму», или о факторах политической интеграции в доколониальной Западной Африке. *Ранние формы потестарных систем* / Ред. В. А. Попов, с. 87–97. СПб.: МАЭ РАН.
- Томчина С. И. 1972.** Бамана. Терминология родства ду. *Africana. Африканский этнографический сборник IX*: 23–50.
- Aubert A. 1939.** *Coutume bambara.* Paris.
- Beach D. N. 1980.** *The Shona of Zimbabwe, 900–1850. An Outline of Shona History.* London etc.
- Bullock Ch. 1928.** *The Mashona.* Cape Town; Johannesburg.
- Claessen H. J. M. 2002.** Was the State Inevitable? *Social Evolution and History* 1(1): 111–117.
- Delafosse M. 1912.** *Haut-Senegal-Niger (Soudan Français).* Paris.
- Delmond P. 1945.** Quelques observations sur l'etat-civil indigene au Soudan occidental. *Bulletin de l'IFAN* VII(1–4): 54–79.
- Gelfand V. 1965.** *African Background. The Traditional Culture of the Shona-Speaking People.* Cape Town etc.
- Kuper H., Hughes A. S. B., Velsen J. van. 1954.** *The Shona and Ndebele of Southern Rhodesia / Ethnographic Survey of Africa, Southern Africa.* Pt. 4. London.

- Labouret H. 1929.** La parenté à plaisanterie en Afrique occidentale française. *Africa* II: 244–253.
- Monteil Ch. 1977.** *Les Bambara du Segou et du Kaarta*. Paris.
- Niane D. T. 1960.** *Soundiata. L'épopée manding*. Paris.
- Niane D. T., Suret-Canale J. 1961.** *Histoire de l'Afrique Occidentale*. Conackry.
- Pageard R. 1958.** Notes sur les rapports de “Senankouya” au Soudan français, particulièrement dans les cercles de Segou et de Macina. *Bulletin de l'IFAN* XX, ser. B (1–2).
- Paulme D. 1939.** Parenté à plaisanterie et alliance par le sang en Afrique occidental. *Africa* XII.
- Perinbam B. M. 1997.** *Family Identity and the State in the Bamako Kafu, 1800–900*. Baltimore: University of Maryland.
- Popov V. A. 1988.** *Secondary Forms of Political Organization in the Ethnosocial History of Sub-Saharan Africa*. Moscow: Nauka.
- Radcliffe-Brown A. R. 1940.** On Joking Relations. *Africa* 13(3): 195–210.
- Tautin D. 1885.** Notes sur les castes chez les Mandingues et en particulier chez les Banmanas. *Revue d'Ethnographie* III.
- Unendoro B. 2005.** Tribal Rivalry May Split ZANU PF. *Institute for War & Peace Reporting (Africa Reports: Zimbabwe Elections 18)*. Harare.