

КАФЕДРА АФРИКАНИСТА

ОБЩИННОСТЬ: ПЕРВООСНОВА ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЙ
И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ СУБСАХАРСКОЙ АФРИКИ

© 2014

Д. М. БОНДАРЕНКО

Принцип общинности может быть определен как способность общинных по происхождению и сути мировоззрения, сознания, поведенческой модели, социально-политических норм и отношений распространяться на всех уровнях сложности социума, включая, пусть и в модифицированном, а иногда даже искаженном виде, уровни социологически над- и внеобщинные. Как стержневой организующий принцип общинность оказывает прямое воздействие на все подсистемы африканского общества на всех уровнях его бытия на всем протяжении истории. Именно этим в огромной степени может объясняться специфика африканской культуры, африканской цивилизации. В воплощении в ней принципа общинности имеет смысл искать и корни своеобразия исторического процесса в субсахарской Африке.

Ключевые слова: субсахарская Африка, общинность, община, традиция, культура, общество, мировидение, история.

Прежде чем приступить к рассмотрению того, что такое общинность и какова ее роль в культуре и истории народов Африки южнее Сахары, необходимо определиться с тем, насколько правомерно вести речь о единой “историко-культурной и социально-политической традиции субсахарской Африки”. Очевидно, что такой взгляд оправдан в той мере, в какой реальностью является единая “африканская культура”, поскольку каждой культуре присуща уникальная традиция; в известном смысле культурная традиция и есть культура в ее динамическом – социоисторическом – аспекте. В свою очередь, оправданность этого взгляда, по моему мнению, каждый раз определяется масштабом конкретного исследования. Действительно, при сравнении африканских культур любого исторического периода, вне всякого сомнения, можно увидеть существенные различия между ними. Тем не менее, безусловно, обнаруживаются и важные сходства, которые позволяют объединять их в различных географических масштабах: отдельной политики (если рассматривать, как правило, полиэтничные и поликультурные доколониальные, колониальные и современные государства), региона (противопоставляя культуры Западной и Восточной Африки, Сахеля и бассейна Конго, саванн и тропических лесов и т.д.) и, наконец, всей субсахарской Африки как цельного культурного ареала, отличающегося от ареалов неафриканских (см., например: [Sow et al., 1977; *Distinctive Characteristics...*, 1985; Бондаренко, 1997(2); Бондаренко и др., 2010]¹). Как изящно выразился нигерийский антрополог С. Аджайи, понятие «“Африканская культура” относится к отличительным культурным элементам, присущим Африке, которые не существуют среди британцев или китайцев» [Ajaayi S.A., 2005, p. 36].

В колониальный период убежденность в реальности единой африканской культуры послужила основой для таких мощных идеологических концепций, а также связанных с ними научных теорий, как панафриканизм и негритюд. В наше время постулат о единстве африканской культуры играет ту же роль в культурной идеологии афроцентризма и формирующейся на его базе научной школе (см., например: [Asante, 1990; Asante, 2003; Asante, 2007; Howe, 1999, p. 230–239; Reinhardt, 2008; Fenderson, 2010]). Все эти

¹ Ученым, стоявшим у истоков социокультурного районирования субсахарской Африки, был Л. Фробениус [Frobenius, 1898; Frobenius, 1923; Frobenius, 1933]. Однако его пронизанный мистицизмом подход далек от современного понимания научности.

теории/идеологии стремились протянуть крепкую нить между африканцами и черными жителями Западного полушария, а потому утверждали, что африканская культура была перенесена через Атлантику черными рабами и, несмотря ни на что, всегда оставалась общей для всех, чьи корни – в Африке. Показательно, что многие выдающиеся мыслители этого направления (в частности, Э. Блайден, У. Дюбуа, М. Гарви, Э. Сезэр, М. Асанте) родились за ее пределами – в США или Вест-Индии.

Некоторые ученые пишут не только об “африканской культуре”, но и об “африканской цивилизации”, тем самым стремясь придать концепции африканской культуры динамическое измерение и выразить идею ее преемственности на всем протяжении истории с древности до наших дней. Особенно сильная традиция такого подхода сложилась во франкоязычной литературе под прямым влиянием идеологов негритюда Л.С. Сенгора и Э. Сезэра. В частности, выдающийся сенегальский историк Ш.А. Диоп “был первым африканцем с университетским образованием, поддержавшим идею о единстве и древности африканской цивилизации” [Vaillant, 2006, p. 294, n. 1; Diop С.А., 1955; Diop С.А., 1967; Bâ, 1995].

В менее идеологизированном ключе африканская цивилизация является объектом исследования и африканистов, сформировавшихся в рамках иных интеллектуальных и научных традиций (например: [Бондаренко, 1997(2); Fyle, 1999–2001; Никитин, 2005; Ажауі S.A., 2005; *Африканская цивилизация...*, 2006]). Как правило, эти авторы подчеркивают, что субсахарская Африка – не просто территория, на которой культуры имеют некоторые общие фундаментальные черты, но пространство исторически и социокультурно специфического пути развития. В то же время пишут и о локальных (отдельных “высоких культурах”), и о региональных “африканских цивилизациях” [Make, 1974; Кобишанов, 1985; Onwuejeogwu et al., 2000; Connah, 2001; Ehret, 2002; Lye, 2002]. Естественно, соотношение между понятиями “африканская цивилизация” и “африканские цивилизации” такое же, как между “африканской культурой” и “африканскими культурами”. Аналогия напрашивается сама собой: и в повседневной речи, и в научных текстах мы, не видя в этом никакого противоречия, в зависимости от ситуации ведем речь о “французской (английской, испанской и т.д.) культуре” и о “европейской культуре”, “европейской” (или “западной”) цивилизации: выбор понятия зависит от того, что мы хотим подчеркнуть в данный момент – своеобразие отдельных европейских культур или сходство между ними. Другими словами, значение имеет уровень обобщения, масштаб анализа. Любой его масштаб правомерен, если он адекватен научной задаче, стоящей перед ученым в конкретном исследовании.

Кроме вопроса пространственного масштаба исследования важен и вопрос его временного охвата. Как известно, культурная традиция не статична, ее изменчивость и преемственность отражают изменчивость и преемственность во времени в культуре и обществе. При этом социокультурная история Африки наглядно показывает, что, если действительно имеет место трансформация существующей культуры, а не образование новой на основе старой, первоосновы культуры сохраняются, несмотря на все изменения. Вследствие саморазвития или перемен, спровоцированных внешним влиянием, культура может принимать новые формы во всех своих сферах, но эти формы сохраняют сущностную преемственность от своих предшественников. Как писал М. Херсковиц, “поскольку принятие в расчет всех релевантных факторов – один из основополагающих принципов научного метода, должен в полной мере учитываться тот культурный фундамент, на котором произошли перемены, и место устоявшейся традиции в выработке ответов на инновацию” [Herskovits, 1962, p. 7]².

² Херсковиц, вероятно, был первым известным ученым, основывавшим свою концепцию социокультурной истории субсахарской Африки на идее ее особой единой культурной традиции, преемственность которой имела не только временное, но и пространственное измерение, поскольку он утверждал, что эта традиция не была утрачена черными американцами, но, напротив, была сохранена ими и определила их культурную идентичность [Herskovits, 1941; Herskovits, 1962]. Отметим, что дискуссия между сторонниками и противниками такого взгляда длится до сих пор (см.: [The African Diaspora..., 2001; Gershenhorn, 2004; Rucker, 2005; Rucker, 2010; *Encyclopedia...*, 2006, p. 53, 97–98; Jamison, 2008, p. 100–102.]).

Таким образом, еще раз подчеркнем необходимость учитывать историческую динамику африканской культуры. В частности, уже давно (фактически с первого десятилетия независимости большинства африканских государств [Ajaqi J.F.A., 1969]) идет спор о месте колониального периода в истории континента, и одна из позиций в нем заключается в отношении к нему как к не более чем “эпизоду” (например: [Herbst, 2000]; обзор дискуссии см.: [Austin, 2010, p. 13–15]). В контексте нашей темы, однако, колониализм был важным этапом истории Африки, так как именно при нем и благодаря ему воздействие иной цивилизации превратилось из внешнего фактора ее социокультурной трансформации во внутренний³. Именно колониальный раздел континента, в ходе которого была радикально переключена его культурная, политическая и социально-экономическая карта, предопределил рождение впоследствии большинства современных африканских государств и наций со всем их своеобразием. Что же касается нынешнего исторического момента интенсивной глобализации, то в ней внутренние и внешние факторы трансформаций настолько переплелись, что их разведение видится искусственным и не способствующим анализу явлений.

Итак, хотя для периодизации истории Африки могут быть выбраны разные основания, в целях данной работы ее деление на доколониальную, колониальную и постколониальную эпохи представляется оправданным и осмысленным. Первая была временем доминирования внутренних факторов в сложении и развитии африканской культуры и ее традиции. Вторая характеризовалась интериоризацией прежде внешнего влияния и его превращением в первоисточник многих изменений, тогда как особенность современной эпохи определяется фактической неразрывностью внутренних и внешних факторов, направляющих развитие Африки во всех сферах.

Конечно, та Африка, которая притягивала к себе великих путешественников XV–XIX вв., ушла в прошлое. Однако не правы те туристы (и не только они), которые при виде в Африке машин, газет и компьютеров испытывают разочарование, думая, что “настоящей Африки больше нет”. Несмотря на все колоссальные перемены, происшедшие в колониальный и постколониальный периоды истории, культуры Африки и сегодня сохраняют свою идентичность, оставаясь именно африканскими культурами по сути. А это означает, что вне видимых новшеств они по-прежнему базируются на присущих им издавна основаниях. По моему убеждению, здесь кроются истоки многих проблем, с которыми сталкивается ныне Черный континент, так как эти основания оказались недостаточно совместимыми с требованиями современного мира, в который Африка была насильно втянута и в котором сначала господствовала индустриальная, а теперь доминирует постиндустриальная культура. При этом благодаря этим же социально-культурным первоосновам Африка осталась Африкой, а не превратилась в “филиал” Европы, несмотря на прямое и во многих отношениях сильное воздействие с ее стороны в колониальный период [Бондаренко, 1995(2); Bondarenko, 2005].

Важнейшей неизменной первоосновой едва ли не всех обществ и культур Африки южнее Сахары, а потому составляющей фундамент единой африканской историко-культурной и социально-политической традиции, я считаю принцип *общинности*. В моем понимании он заключается в способности общинных по происхождению и сути мировоззрения, сознания, поведенческой модели, социально-политических норм и отношений распространяться на всех, в том числе над- и внеобщинных, уровнях организации социума. Таким образом, общинность вытекает, но никоим образом не сводится к тому факту, что в Африке община всегда была и остается базовым институ-

³ В доколониальное время не только европейское, но и арабское влияние на африканские общества в большинстве случаев оставалось внешним: только на побережье Индийского океана и близлежащих островах сформировалась синтетическая афро-арабская культура суахили [Жуков, 1983; Hurreiz, 1985; Allen, 1993; Horton, Middleton, 2000; Middleton, 2004]. Помимо этого, единственный значимый пример интериоризации изначально внешнего влияния до второй половины XIX в. – португальские владения раннего нового времени на юге и западе континента.

том, ядром общественной жизни, в которой сложились аутентичные (так называемые традиционные) мировидение и духовность африканцев.

И в прошлом, и в настоящем общины в Африке демонстрируют большое разнообразие типов и форм, от локальных групп до территориальных соседских общин. Наиболее распространена община, состоящая из больших семей, в свою очередь делящихся на домохозяйства, поскольку она соответствует условиям ведения ручного подсечно-огневого земледелия, издавна являющегося хозяйственной основой большинства обществ Африки. В отдельной большой семье родственные и территориальные связи сочетаются по определению [Ольдерогге, 1975], а в гетерогенной общине, состоящей из нескольких больших семей, ситуация еще более сложная.

Можно выделить два варианта такой общины. Первый представлен, например, у нигерийских *бини*, народов Центрального Камеруна, *шона* Зимбабве [Bradbury, 1973; McCulloch et al., 1954, p. 160; Ксенофонтова, 1970]. Там большие семьи, составляющие общину, считаются родственными друг другу, и потому родственные связи превалируют над территориальными в общине в целом. Другой вариант, при котором большие семьи в общине не поддерживают родственных отношений (как у западноафриканских *бамбара* и *сонгай* [Raue, 1954, p. 53–54; Rouch, 1954, p. 43]). В такой ситуации на уровне общины территориальные связи доминируют над родственными. В социологическом смысле это означает, что принцип общинности не тождественен принципу родства, пусть формулирование и выражение в категориях родства самых разных отношений, в том числе выходящих за пределы общины политических, и присуще африканской культуре [Dior T. 1958–1959, p. 16; Armstrong, 1960, p. 38]⁴.

В итоге долгих острых дискуссий⁵ утвердился взгляд на общину как древнейшую и почти универсально распространенную форму социальной организации доиндустриальных обществ, начиная с социумов раннепервобытных охотников-собирателей (например: [Murdock, Wilson, 1972; Кабо, 1986; Бутинов, 2000, с. 75–93]). В Африке община пережила все исторические эпохи. В доколониальные времена социально-политическая эволюция, заключавшаяся прежде всего в формировании и развитии сложных (т.е. имеющих надобщинные уровни социально-политической интеграции) обществ на большей части континента, не привела к подрыву фундаментальной социокультурной роли общины. Наоборот, чаще всего община служила “матрицей”, “моделью” для социально-политических институтов, выраставших над ней [Бондаренко, 1996(2); Bondarenko, 2004].

Община не была разрушена и в результате гораздо более быстрых и резких перемен времен колониализма. В частности, провалились почти все попытки колонизаторов насадить частную собственность на землю, предполагающую право ее свободной продажи (что, как показывает всемирная история, ведет к краху общины [Bondarenko, 2006, p. 71–72]). Единственным исключением стало введение системы “маило”⁶ в Буганде [Балезин, 1986, с. 118] – ядре британского протектората Уганда. Это уникальное явление для субсахарской Африки, несомненно, стало возможным потому, что уже в доколониальном королевстве Буганда вызревали предпосылки для появления частной

⁴ Также см., например: [Kaberry, 1959, p. 373; Tardits, 1980, p. 753–754; Tymowski, 1985, p. 187–188; Ray, 1991, p. 205; Skalnik, 1996, p. 92; Bondarenko, 2006, p. 103]. Яркий пример осмысления и выражения африканцами неродственных отношений в категориях родства – феномен “братства по кораблю”. Во времена работорговли африканцы, прибывавшие в Новый Свет на одном корабле, нередко начинали считать себя родственниками и выполнять по отношению друг к другу соответствующие обязанности, а название корабля становилось общим именем для всех членов псевдородственной группы [Дридзо, 1995; Mustakeem, 2007; Попов, 2009]. В наше время отношения фиктивного родства могут устанавливаться между африканцами, которые, спасаясь из “горячих точек”, долгое время жили в одном лагере беженцев [Swigart, 2001, p. 6, 16].

⁵ В частности, о дискуссиях в британской функционалистской и структуралистской социальной антропологии и в советской марксистской этнографии см., например: [Бромлей, 1981, с. 181–185; Никишенков, 1986, с. 133–139; Гиренко, 2000; Решетов, 2000; Артемова, 2009, с. 102–109].

⁶ “Маило” – искаженное английское *mile*, т.е. “миля”: размеры участков, передававшихся в частную собственность, рассчитывались в квадратных милях.

собственности, в том числе на землю [Mukwaya, 1953]. В целом частная собственность в политэкономическом смысле была африканцам неизвестна. Они верили, что земля принадлежит предкам. Вследствие этого африканцы были убеждены в своей особой, но не собственнической связи с землей: люди и земля воспринимались как принципиально неотчуждаемые друг от друга, поскольку ныне живущие образовывали неразрывное единство с духами своих предков. В конечном счете община превратилась в неотъемлемую часть колониального общества, без которой колониальная эксплуатация не могла бы быть эффективной, а может быть, и вообще возможной, по крайней мере, в таких масштабах [Meillassoux, 1991].

Сегодня, спустя более полувека после получения независимости большинством африканских стран, невзирая на рост миграций в города, большинство населения континента по-прежнему остается сельским, а следовательно, общинным. Сосуществование общины и государства – одна из типичных и важных черт социально-политической структуры многих современных стран Африки. Причем скорее следует вести речь об их именно сосуществовании, а не органической совместной эволюции, так как государство, по крайней мере в своей нынешней форме, появилось в Африке не в результате внутренних процессов, но путем искусственного насаждения и внедрения в конце XIX–XX вв.

Упадок общины взаимосвязан со становлением капитализма (см., например: [Kamen, 2000, p. 126–137]). Следовательно, с одной стороны, продолжающееся поныне сосуществование общины и современных экономических, социальных, политических и культурных элементов говорит о внутренней электичности африканских обществ, что необходимо рассматривать как важный итог нарушения их саморазвития вследствие европейской колонизации. С другой стороны, Африка до сего дня сохранила свою социокультурную идентичность именно потому, что община не просто продолжает существовать, но остается фундаментальным институтом, предопределяющим роль общинности как базового принципа, воплощающегося не только в ней самой, но и в более широком, сложном обществе. Неуничтожимость общины на всем протяжении африканской истории со всеми ее пертурбациями показывает, что сегодня она не пережиток, не обломок прошлого, но самое значимое выражение глубинной сути африканской цивилизации как цивилизации общинной: позволю себе повторить, что общинность как социокультурное основание, хотя и вытекает из факта временной и пространственной универсальности в субсахарской Африке института общины, не сводится к нему. Говоря кратко, общинность может быть названа базовым принципом частной и общественной жизни в африканском социуме, организующим его во всех сферах и на всех уровнях, включая выходящие далеко за пределы общины.

Общинность не тождественна коллективизму, поскольку в большинстве типов общин, распространенных в Африке, наблюдается сочетание прав общины как целого и отдельной семьи на одни и те же средства производства, включая обрабатываемую землю. Характерно, что все попытки основать постколониальное общество на идеях “африканского социализма” оказались безуспешными. Одной из главных причин этого было то, что при всем многообразии этих идей в трактовке различных идеологов (К. Нкрумы в Гане, А. Секу Туре в Гвинее, танзанийца Дж. Ньерере и др.) в ключевом аспекте их взгляды были едины: африканский крестьянин, член общины и представитель крупнейшей социальной группы страны, – якобы “социалист по натуре”, как столетием ранее говорили о русском крестьянине народники, – интеллектуальные предшественники этих африканских лидеров [Хорос, 1973]; см.: [Brockway, 1963, p. 18–36; Mohiddin, 1981, p. 65–94; Metz, 1982, p. 380–384; Idahosa, 2005, p. 2236–2237]. То есть эти идеологи игнорировали дуалистическую природу общины, преувеличивая роль в ней коллективистского начала и недооценивая значение начала индивидуалистического.

Как только крестьянин был лишен государством стимулов трудиться на благо себя и своей семьи, сельское хозяйство – основа национальной экономики – впало в глубокий кризис, который, в свою очередь, существенно способствовал общему кризису социально-политической системы. В частности, в Танзании новообразованные деревни (*уджамаа*) показали свою экономическую неэффективность уже менее чем через десятилетие после начала социального эксперимента – ко второй половине 1970-х гг. [Lofchie, 1978; Coulson, 1979, p. 158–172; Freyhold, 1979; Hydén, 1980, p. 119–123; Mwakikagile, 2006, p. 61 ff.; Мкенда, 2010; Шивджи, 2010].

Естественно, африканская “модальная личность”⁷ соответствует общинной социальной реальности, в которой она формировалась. Африканцу не отдельный человек, а общество видится “мерой всех вещей”, центром Вселенной, а принципом ее существования – подобие всего всему и, следовательно, каждого человека каждому [Бондаренко, 1997(1); Следзевский, 2006]. Поэтому в сознании людей проблемы, нужды и возможности общества – не простая сумма проблем, нужд и возможностей его отдельных членов, а представляются касающимися общинного коллектива как целого. Это так, потому что общинное мировидение социоцентрично: люди воспринимают свое общество как важнейший элемент, фокус Вселенной (ср. с античным и новоевропейским антропоцентризмом и средневековым теоцентризмом). Социоцентризм аутентичного мировидения африканцев вытекает из их веры в то, что судьба Вселенной зависит от воли духов предков и божеств их народа, потому что именно они некогда сотворили мир. Но их воля, добрая или злая, – не что иное, как реакция на поведение потомков, правильное или неправильное⁸.

В социоцентричной культуре бытие чего-либо действительно важно, но возможно только в рамках более широкого и четко очерченного круга объектов того же порядка [Lee, 1953]; в случае с человеком – в коллективе. Соответственно этика – вопросы добра и зла – становится функцией не индивида, а общества. В таком социуме нет ничего, о чем его член мог бы сказать: “Это мое личное дело”. Например, человек не может

⁷ “...определяемая как те характерные черты, которые встречаются с наибольшей частотой в социальной группе и потому наиболее показательны для ее культуры” [Naviland et al., 2010, p. 143], и “имеют отношение к центральным аспектам личности членов общества, будучи не обязательно присущи им всем” [Wedenoja, 2006, p. 1359]. Само понятие “модальная личность” было введено в 1944 г. видным представителем этнопсихологического направления в антропологии К. Дюбуа [Du Bois, 1944].

⁸ Соответственно социоцентрические культуры не знают абстрактного гуманизма как признания не зависящей ни от чего высокой ценности человеческих жизни и достоинства как таковых: в них их ценность решающим образом зависит от того, чьи они – добропорядочного члена своего общества или же преступника или чужака. Жизнь и достоинство первого имеют высокую ценность, поскольку такой человек, безусловно, необходим для поддержания благополучия всех соотечественников и существования самой Вселенной: правильное поведение потомков умиротворяет предков и склоняет их к дарованию благ всем членам общества, а миру позволяет существовать и дальше. Кроме того, ввиду фундаментальной неразрывной связи между ныне живущими и предками каждый член общества занимает особое место в своей родственной сети и может расширить ее, это главное общее богатство социума, обзаведясь потомством. Преступникам и чужакам не приписывается такая высокая ценность – в социоцентричной культуре для этого мало простой принадлежности к человеческому роду. Преступники теряют ценность вследствие того, что их антиобщественное поведение воспринимается как угроза не только тем, непосредственно против кого были совершены преступления, но в первую очередь – всеобщему благополучию: их недостойное поведение может негативно сказаться на отношении предков ко всем своим ныне живущим потомкам. Чужаки не имеют высокой ценности изначально: “другие” не могут быть столь же ценны, как “мы”, потому что их предки, в противоположность нашим, не участвовали в сотворении мира, и, следовательно, их потомки не могут существенно влиять на его судьбу. Показательно, что до того момента, когда европейская и арабская работорговля подорвала моральные устои африканских обществ, вовлеченных в нее в качестве поставщиков живого товара, в подавляющем большинстве случаев только преступники и чужаки, в частности военнопленные, могли быть насильно обращены в рабство и легально проданы (см., например: [Park, 2000, p. 256–263; Fage, Tordoff, 2002, p. 267; Perbi, 2004, p. 28–68; Bonislowski, 2007, p. 353–354; Lovejoy, 2011]). Не случайно, что адопция, т.е. включение чужака в местную систему родственных отношений, а следовательно, и установление его связи с предками новых родственников, в аутентичной африканской культуре рассматривалась как естественный, если не единственный способ получения им членства в данном обществе.

считать сугубо личным вопрос о том, стоит ли ему обзаводиться детьми: расширение родственной сети и уверенность в том, что после смерти индивида найдется кому отправлять его культ как предка, важны для всего коллектива. Потому отказ от продления рода рассматривается как акт в основе своей социальный – как отказ выполнять общественный долг. Традиционно бездетные люди становились в обществе изгоями, их одновременно боялись и презирали (см., например, у *бини*: [Bradbury, 1965, p. 97–98]). Примечательно, что такое отношение не изменилось по сей день. Так, во многих постколониальных африканских культурах бездетных людей, как и прежде, не хоронят на общинных кладбищах или, по крайней мере, с совершением всего цикла похоронных обрядов [Fortes, 1978; Ademola, 1982; Ebin, 1982; Silva, 2009; Noret, 2010].

Однако вопреки убеждению, распространенному среди европейцев со времени первых путешественников в субсахарскую Африку, индивид в ней не “поглощен” коллективом, не “растворен” в нем, а имеет очевидную собственную ценность. Она проистекает из идеи об уникальности не индивидуальности, но места каждого человека во Вселенной, его незаменимости в ней и в общинном коллективе как ее центре. Ведь именно этот человек – сын, брат, отец тех или иных членов общины, потомок определенных предков. Культ предков составляет сердцевину аутентичных африканских религии и мировидения, “грунт” картины мира (см., например: [Fortes, 1966; Бондаренко, 1996(1); *Perspectives on Africa...*, 2010, p. 283–322]). Еще в начале XX в. выдающийся исследователь африканских культур П. Тэлбот подчеркивал, что “не может надеяться оценить мысли и чувства черного человека тот, кто не сознает, что для него мертвые – не мертвые, но живые с полным обладанием всеми своими способностями, включая память, и наделенные большими дарованиями и возможностями, чем когда они были на земле” [Talbot, 1926, vol. 2, p. 298]. Сегодня повсеместно в Африке культ предков достаточно легко уживается с христианством и исламом в формах синкретизма и двойной религиозности.

Итак, культ предков диктует как важнейшую задачу ныне живущих поддержание должных отношений с духами предков, которые могут либо вознаградить своих потомков всеми благами, либо погубить весь мир. Поэтому модели поведения, уже доказавшие свою безопасность с точки зрения реакции предков, т.е. те, которым следуют из поколения в поколение, всегда однозначно предпочитают любым новым; новизна как таковая видится чем-то рискованным и, следовательно, заведомо нежелательным. Поскольку течение жизни видится циклическим, в котором все новое, по сути, – повторение старого⁹, общество сконцентрировано на простом социально-экономическом и культурном воспроизводстве (тем самым придавая общине и принципу общинности дополнительные устойчивость и значимость). Поведение любого отдельного члена общества представляется неизбежно затрагивающим всех, так как предки считаются одновременно личными (своих непосредственных потомков) и коллективными (всей общины). Следовательно, каждый важен для поддержания хрупкого вселенского баланса между ныне живущими и предками и несет за него ответственность.

Роль индивида в том, что мы называем “историей”, кажется очень большой, поскольку миф – основная форма ее восприятия в аутентичном бесписьменном африканском обществе – допускает волюнтаризм путем внесения рассказчиком изменений в текст, дает веру в возможность изменения прошлого интеллектуальным усилием (и в этом смысле миф в действительности противостоит истории). В то же время не только все члены общины как индивиды, но и община как целое ответственны перед

⁹ Так, даже рождение ребенка рассматривается не как совершенно новое событие, а как реинкарнация в облике младенца одного из предков. Таким образом, новорожденный – не вполне новорожденный, но некто, кто когда-то уже был рожден, жил и умер, а теперь заново начинает движение по тому же кругу жизни. Главная задача родственников младенца и других общинников – выяснить, кто из предков вернулся к жизни в физическом, зримом облике. Обычно для этого приглашаются специальные прорицатели. От их решения часто зависит и выбор имени для ребенка.

предками, которые тоже воспринимаются как одновременно индивиды и, что важнее, коллектив – сонм духов. В конечном счете общинность требует согласованных действий по поддержанию вселенского равновесия и взаимной ответственности за правильность поведения [Бондаренко, 1994; Бондаренко, 1996(1); Бондаренко, 1997(1)]. Принцип общинности, в чем бы он ни проявлялся – религии, политике, социальных или экономических отношениях, основан на взаимодействии индивида и коллектива, и интересы последнего, хотя и не подавляют интересы первого, считаются приоритетными [Sow et al., 1977, p. 158–161].

В противоположность новоевропейским идеям, в аутентичной африканской культуре быть личностью означает не проявлять индивидуальность, непохожесть на других членов общества, но уподобляться им. Только так африканец обретает и ощущает свою незаменимость и уникальность. Исключительность человека заключается не в неповторимости его качеств и черт, а в своеобразии его социальной роли и позиции. Коллектив, в сознании африканцев объединяющий ныне живущих и их предков, воспринимается в общинных понятиях и категориях. Его приоритет перед индивидом, таким образом, служит мировоззренческой основой существования общины во все времена как всеобъемлющей первоосновы африканских обществ. Как любой человек мог иметь доступ к участку земли только как член общины, так и социально полноценным и состоятельным он мог быть лишь как достойный, в известном смысле типичный, член общинного коллектива. Принцип общинности выдвигает в качестве императива уподобление индивида другим членам коллектива и поведение в рамках общепринятой модели. Только основываясь в помыслах и поступках на признании первичности и верховенства коллектива над индивидом как абсолютной общественной нормы (что в принципе не предполагает обязательности следования ей), африканец в аутентичной культуре может сознавать себя личностью, только в коллективе он может чувствовать себя по-настоящему свободным.

Еще раз отмечу, что общинность как социокультурный принцип прямо связана с тем обстоятельством, что община является базовым, фундаментальным социальным институтом на всем протяжении африканской истории. Но общинность шире общины в том смысле, что как принцип организации общественной жизни и основание культуры она вполне может проявлять себя в сложных обществах, далеко за рамками общины, когда община является либо подлинной “матрицей” для построения сложного общества, либо идеологической метафорой, служащей опорой для его построения [Bondarenko, 2008, p. 26–30]. Общинность и стала фундаментальным социокультурным принципом именно потому, что оказалась в состоянии выйти за рамки общины. Глубинная общинность африканской культуры нашла важные проявления в над- и внеобщинном контекстах в целом и в ходе преимущественно саморазвития большинства африканских обществ в доколониальный период, и в колониальные и постколониальные времена, когда совершенно новые, генетически не связанные с общиной институты отчасти были насаждены, а отчасти выросли на местной почве. Напомним, что выше принцип общинности был определен как способность общинных по происхождению и сути мировоззрения, сознания, поведенческой модели, социально-политических норм и отношений распространяться на всех уровнях сложности социума, включая, пусть и в модифицированном, а иногда даже искаженном виде, уровни социологически над- и внеобщинные.

Очень хорошим подтверждением сказанного выше является африканский город. Иногда африканскую цивилизацию называют “сельской” или “деревенской” [Sadous, 1986, p. 80; *Strategies for Endogenous Development*, 1986, p. 117; Ranger, 1997, p. 277], что принципиально неверно [Бондаренко, 1995(1), с. 283; Saul, 1998, p. 543]. В субсахарской Африке есть, по меньшей мере, три исторические области, в которых города процветали задолго до того, как в колониальный период множество новых городов было основано по всему континенту. Это Западный Судан, Верхняя Гвинея и побере-

жье Индийского океана [Львова, 1988; Coquery-Vidrovitch, 1993; *Africa's Urban Past*, 2000; Connah, 2001]. Однако “африканские доколониальные города имели отчетливо аграрный характер с большинством мужского населения, регулярно отправляющимся на поля в паре миль от города. В таких городах сельским хозяйством начинали заниматься на любом подходящем участке и в самом городе” [Fyle, 1999–2001, vol. 1, p. 109–110]. Соответственно в социальном отношении эти города представляли собой сложные композиции из немалого количества общин, подобных деревенским, каждая из которых обычно занимала в городе отдельный квартал. Таким образом, доколониальный африканский город не был отделен от деревни, но, наоборот, сохранял с ней экономический, социальный и культурный континуитет. Город и деревня были равно немислимы без общины и вместе они образовывали внутренне непротиворечивую социально-экономическую и социоисторическую ткань доколониальной африканской культуры [Бондаренко, 1991; Бондаренко, 1995(3); Бондаренко, 1996(3)]. Цивилизацию субсахарской Африки правильно называть не “сельской”, или “деревенской”, а “общинной”.

Колониализм способствовал искажению общинной социальной композиции “старых”, “традиционных” городов вследствие появления в них промышленности и усиления миграции в них из сельской местности, с одной стороны, и породил огромное количество “новых” городов, в первую очередь крупных, изначально не общинных в социальном и не аграрных в экономическом отношении – с другой. Эти тенденции еще более усилились в период независимости. Тем не менее принцип общинности сохранился в социально трансформировавшихся старых и проник в новые города, находя разнообразные проявления; иногда полезные для общества, иногда уродливые. Например, большинство мигрантов в города, особенно недавние мигранты, отсылают часть заработанных денег в родные селения, многие из них стараются ездить туда на праздники или по другим поводам. Кроме того, упомяну лишь два из многих ярких проявлений общинности в городе, которые я лично наблюдал в десятке африканских государств. Эти проявления – очень разные, тем самым показывающие, сколь большим может быть размах возможных различий между ними.

В крупных африканских городах, служащих центрами притяжения для мигрантов со всей страны, таких как Аккра, Дар-эс-Салам, Котону, Лагос, Луанда или Лусака, по инициативе самих горожан образуются ассоциации выходцев из одного региона, члены которых связаны обязательством взаимопомощи. Примечательно, что эти ассоциации – именно региональные, а не этнические: например, в Дар-эс-Саламе люди из одного полиэтничного региона вступают в одну ассоциацию, независимо от этнической принадлежности. Даже если уроженцы одного региона и их потомки не концентрируются в определенном районе города, а расселены в нем рассеянно, они, как правило, стремятся к общению и кооперации друг с другом.

В то же время в крупных городах Африки существуют районы, жители которых, несмотря на различия между ними с точки зрения региона происхождения, этнической и религиозной принадлежности, считают себя образующими не случайную группу соседей, а особую единицу общества. В противоположность предыдущему примеру в этом случае люди не стремятся сохранить в новой социокультурной среде свою “догородскую” идентичность, но, напротив, приспосабливают реалии современного города к своему общинному по сути сознанию. Более того, они разрывают социальное пространство города, проводя жирную черту между “ними” и “другими” – всеми, кто живет в иных городских районах. Они считают свой район “только их” и убеждены, что имеют полное право регулировать все отношения в нем, в том числе “режим пребывания” и “правила поведения” чужаков, будь то иностранцы или жители “не своего” квартала, часто включая представителей городской администрации и даже полицейских. Такие районы есть в больших городах Южной Африки, Танзании, Ганы, других стран, но, наверное, наиболее известен в этом отношении нигерийский Лагос, многие,

в том числе центральные, части которого контролируются бандами “местных ребят” (*area boys*) [Momoh, 2000; Momoh, 2003]¹⁰.

Итак, общинность как стержневой организующий принцип оказывает прямое воздействие на все подсистемы африканского общества на всех уровнях его бытия на всем протяжении истории. По моему мнению, именно этим в огромной степени объясняется специфика африканской культуры, африканской цивилизации. В воплощении в ней принципа общинности имеет смысл искать и корни своеобразия исторического процесса в субсахарской Африке.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Артемова О.Ю. *Колено Исава: охотники, собиратели, рыбаковы (опыт изучения альтернативных социальных систем)*. М.: Смысл, 2009.
- Африканская цивилизация в глобализирующемся мире*. Т. 1–2. М.: Институт мировой экономики и международных отношений РАН, 2006.
- Балезин А.С. *Африканские правители и вожди в Уганде (эволюция традиционных властей в условиях колониализма. 1862–1962)*. М.: Наука, 1986.
- Бондаренко Д.М. Производственная и социальная организация городов йоруба и эдо (бини) в “предъвропейский” период (XIV–XV вв.) // *Советская этнография*. 1991. № 4.
- Бондаренко Д.М. Место человека в изобразительном искусстве // *Околдованная реальность. Мир африканской ментальности*. М.: Наука, 1994.
- Бондаренко Д.М. *Бенин накануне первых контактов с европейцами: Человек. Общество. Власть*. М.: Институт Африки РАН, 1995(1).
- Бондаренко Д.М. Доколониальная Тропическая Африка: межцивилизационное взаимодействие и социокультурная эволюция // *Африка: культура и общество (Исторический аспект)*. М.: Институт Африки РАН, 1995(2).
- Бондаренко Д.М. Специфика структуры города Тропической Африки (по материалам доколониальных “городов-государств” Верхнегвинейского побережья) // *Город как социокультурное явление исторического процесса*. М.: Наука, 1995(3).
- Бондаренко Д.М. Культ предков как центральный элемент традиционных религиозно-мифологических систем Тропической Африки // *Африка: общества, культуры, языки (проблемы теории и методологии)*. М.: Институт Африки РАН, 1996(1).
- Бондаренко Д.М. Мегаобщина как вариант структуры и типа социума: предпосылки сложения и функционирования // *Восток (Oriens)*. 1996(2). № 3.
- Бондаренко Д.М. Социальный и ментальный континуитет города и деревни в доколониальном Бенине // *Культурный диалог города во времени и пространстве исторического развития*. М.: Российская академия наук, 1996(3).
- Бондаренко Д.М. Круги африканского мироздания (по материалам эдоязычных народов Южной Нигерии) // *Мир африканской деревни. Динамика развития социальных структур и духовная культура*. М.: Восточная литература, 1997(1).
- Бондаренко Д.М. *Теория цивилизаций и динамика исторического процесса в доколониальной Тропической Африке*. М.: Институт Африки РАН, 1997(2).
- Бондаренко Д.М., Львова Э.С., Следзевский И.В. *Африканская цивилизация // Африка. Энциклопедия*. Т. 1. М.: Энциклопедия; ИНФРА-М, 2010.
- Бромлей Ю.В. *Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории)*. М.: Наука, 1981.
- Бутинов Н.А. *Народы Папуа-Новой Гвинеи (от племенного строя к независимому государству)*. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000.
- Гиренко Н.М. К вопросу о соотношении линий семейно-родственных и общинных структур // *Ранние формы социальной организации. Генезис, функционирование, историческая динамика*. СПб.: Музей антропологии и этнографии РАН, 2000.

¹⁰ Нигерийская романистка, уроженка Лагоса Д. Аджакание пишет о героине своего произведения: “Она выросла на Лагос-Айлэнде, в космополитическом городе. Чтобы выжить в Лагосе, ты должен не только знать свои права, но также должен постоянно отстаивать их и быть осмотрительным на улицах” [Ajakaiye, 2011, p. 9]. Местный бизнесмен, владеющий предприятиями быстрого питания, говорит: «...если ты построил что-нибудь на Лагос-Айлэнде, ты вынужден платить “местным ребятам”; даже если у тебя сломался генератор и ты хочешь его починить, ты должен урегулировать вопрос с ними, потому что они претендуют на то, чтобы считаться хозяевами земли» [Ogbor, 2009, p. 357]. Автор данной статьи имел столкновение с “местными ребятами” на главной площади города из-за того, что без их “разрешения” фотографировал достопримечательности “на их территории”.

- Дридзо А.Д. “Братство по кораблю” как вариант псевдородства // *Алгебра родства*. 1995. Т. 1.
- Жуков А.А. *Культура, язык и литература суахили (доколониальный период)*. Л.: ЛГУ, 1983.
- Кабо В.Р. *Первобытная доземледельческая община*. М.: Наука, 1986.
- Кобищанов Ю.М. Африканские цивилизации: становление и эволюция // *Африка: культурное наследие и современность*. М.: Наука, 1985.
- Ксенофонтова Н.А. Машона. Традиционные социальные связи в общине // *Социальные структуры доколониальной Африки*. М.: Наука, 1970.
- Львова Э.С. Традиционные города Тропической Африки (к постановке проблемы) // *Город на традиционном Востоке*. М.: Наука, 1988.
- Маке Ж. *Цивилизации Африки южнее Сахары. История, технические навыки, искусства, общества*. М.: Наука, 1974.
- Мкенда А. Некоторые размышления по поводу экономического наследия Мвалиму Дж. Ньерере // *Джулиус Камбараре Ньерере – первый президент свободной Танзании*. М.: Институт Африки РАН, 2010.
- Никитин М.Д. *Черная Африка и британские колонизаторы: столкновение цивилизаций*. Саратов, 2005.
- Никишенков А.А. *Из истории английской этнографии. Критика функционализма*. М.: МГУ, 1986.
- Ольдерогге Д.А. Иерархия родовых структур и типы большесемейных домашних общин // *Социальная организация народов Азии и Африки*. М.: Наука, 1975.
- Попов В.А. Shirmates, или корабельные братья // *Алгебра родства*. 2009. Т. 12.
- Решетов А.М. Творческая мысль работает всегда: проблема ранних форм социальной организации в дискуссиях 1930-х годов // *Ранние формы социальной организации. Генезис, функционирование, историческая динамика*. СПб.: Музей антропологии и этнографии РАН, 2000.
- Следзевский И.В. “Космос жизни”. Африканские культуры как цивилизационный тип // *Африканская цивилизация в глобализирующемся мире*. Т. 1. М.: Институт мировой экономики и международных отношений РАН, 2006.
- Хорос В.Г. Проблема “народничества” как интернациональной модели идеологии развивающихся стран // *Народы Азии и Африки*. 1973. № 2.
- Шивджи И. Деревня в теории и политической практике Мвалиму // *Джулиус Камбараре Ньерере – первый президент свободной Танзании*. М.: Институт Африки РАН, 2010.
- Ademola A. Changes in the Patterns of Marriage and Divorce in a Yoruba Town // *Rural Africana*. 1982. Vol. 14. № 1.
- Africa's Urban Past*. Oxford: Currey; Portsmouth: Heinemann, 2000.
- The African Diaspora: African Origins and New World Identities*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Ajakaiye D. *Searching Greener Pastures*. Central Milton Keynes: Author House, 2011.
- Ajayi J.F.A. Colonialism: An Episode in African History // *Colonialism in Africa, 1870–1960*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Ajayi S.A. *African Culture & Civilization*. Ibadan: Atlantis Books, 2005.
- Allen J. de V. *Swahili Origins: Swahili Culture and the Shungwaya Phenomenon*. Oxford: Currey, 1993.
- Armstrong R.G. The Development of Kingdoms in Negro Africa. *Journal of the Historical Society of Nigeria*. 1960. Vol. 2. № 1.
- Asante M.K. *African Culture: The Rhythms of Unity*. Trenton: Africa World Press, 1990.
- Asante M.K. *Afrocentricity: The Theory of Social Change*. Trenton: Africa World Press, 2003.
- Asante M.K. *An Afrocentric Manifesto: Toward an African Renaissance*. Cambridge; Malden: Polity Press, 2007.
- Austin G. African Economic Development and Colonial Legacies // *International Development Policy*. 2010. Vol. 1. № 1.
- Bâ A.H. *Aspects de la civilisation africaine. Personne, culture, religion*. P.: Présence africaine, 1995.
- Bondarenko D.M. From Local Communities to Megacommunity: Biniland in the 1st Millennium B.C. – 19th Century A.D. // *The Early State, Its Alternatives and Analogues*. Volgograd: Uchitel, 2004.
- Bondarenko D.M. Globalization vs. Dialogue of Civilizations: Implications for Africa // *African Studies in Russia. Yearbook 2001*. Moscow: Institute for African Studies Press, 2005.
- Bondarenko D.M. *Homoarchy: A Principle of Culture's Organization. The 13th – 19th Centuries Benin Kingdom as a Non-State Supercomplex Society*. Moscow: KomKniga, 2006.
- Bondarenko D.M. Kinship, Territoriality and the Early State Lower Limit // *Social Evolution and History*. 2008. Vol. 7. № 1.
- Bonislawski M. Slavery in Africa // *Encyclopedia of the Middle Passage*. Westport; London: Greenwood Press, 2007.
- Bradbury R.E. Father and Senior Son in Edo Mortuary Ritual // *African Systems of Thought. Studies Presented and Discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December, 1960*. L.: Oxford University Press, 1965.
- Bradbury R.E. The Benin Village // Bradbury R.E. *Benin Studies*. L.: Oxford University Press, 1973.
- Brockway F. *African Socialism*. L.: Bodley Head, 1963.
- Connah G. *African Civilizations: An Archaeological Perspective*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.

- Coquery-Vidrovitch C. *Histoire des villes d'Afrique noire. Des origines à la colonization*. P.: Michel, 1993.
- Coulson A. *African Socialism in Practice: The Tanzanian Experience*. Nottingham: Spokesman, 1979.
- Diop C.A. *Nations nègres et cultures*. P.: Présence africaine, 1955.
- Diop C.A. *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?* P.: Présence africaine, 1967.
- Diop T. *Forme traditionnelle de gouvernement en Afrique Noire // Présence Africaine*. 1958–1959. № 23.
- Distinctive Characteristics and Common Features of African Cultural Areas South of the Sahara*. P.: UNESCO, 1985.
- Du Bois C.A. *The People of Alor. A Social-Psychological Study of an East Indian Island*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1944.
- Ebin V. *Interpretations of Infertility: The Aowin People of Southwest Ghana // Ethnography of Fertility and Birth*. L.: Academic Press, 1982.
- Ehret C. *The Civilizations of Africa: A History to 1800*. Charlottesville: University Press of Virginia, 2002.
- Encyclopedia of African-American Culture and History*. Detroit: Thomson Gale, 2006.
- Fage J.D., Tordoff W. *A History of Africa*. Abingdon; N.Y.: Routledge, 2002.
- Fenderson J.B. *Afrocentricity // Encyclopedia of African-American History*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010.
- Fortes M. *Some Reflections on Ancestor Worship in Africa // African Systems of Thought: Studies Presented and Discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December, 1960*. L.: Oxford University Press, 1965.
- Fortes M. *Parenthood, Marriage and Fertility in West Africa // Journal of Development Studies*. 1978. Vol. 14. № 4.
- Freyhold M. von. *Ujamaa Villages in Tanzania: Analysis of a Social Experiment*. Fakenham: Fakenham Press, 1979.
- Frobenius L. *Ursprung der afrikanischen Kulturen*. B.: Gebruder Borntrniger, 1898.
- Frobenius L. *Das unbekannte Afrika. Aufhellung der Schicksale eines Erdteiles*. Munchen: Beck, 1923.
- Frobenius L. *Kulturgeschichte Afrikas, Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*. Zürich: Phaidon Verlag, 1933.
- Fyle C.M. *Introduction to the History of African Civilization*. Vols. 1–2. Lanham: University Press of America, 1999–2001.
- Gershenhorn J. *Melville Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2004.
- Haviland W.A., Prins H.E.L., McBride B., Walrath D. *Cultural Anthropology: The Human Challenge*. Belmont: Wadsworth, 2010.
- Herbst J. *2000. States and Power in Africa: Comparative Lessons in Authority and Control*. Princeton: Princeton University Press.
- Herskovits M.J. *The Myth of the Negro Past*. N.Y.: Harper, 1941.
- Herskovits M.J. *The Human Factor in Changing Africa*. N.Y.: Knopf, 1962.
- Horton M., Middleton J. *The Swahili: The Social Landscape of a Mercantile Society*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2000.
- Howe S. *Afrocentrism: Mythical Past and Imagined Homes*. L.; N.Y.: Verso, 1999.
- Hurreiz S.H. *Origins, Foundation and Evolution of Swahili Culture // Distinctive Characteristics and Common Features of African Cultural Areas South of the Sahara*. P.: UNESCO, 1985.
- Hydén G. *Beyond Ujamaa in Tanzania: Underdevelopment and an Uncaptured Peasant*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1980.
- Idahosa P.L.E. *Socialisms, African // New Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 5. Detroit: Thomson Gale, 2005.
- Jamison D.F. *Through the Prism of Black Psychology: A Critical Review of Conceptual and Methodological Issues in Africology as Seen through the Paradigmatic Lens of Black Psychology // The Journal of Pan African Studies*. 2008. Vol. 2. № 2.
- Kaberry P.M. *Traditional Politics in Nsaw // Africa*. 1959. Vol. 29. № 4.
- Kamen H. *Early Modern European Society*. L.; N.Y.: Routledge, 2000.
- Lee D. *Being and Value in Primitive Society // Primitive Heritage. An Anthropological Anthology*. N.Y.: Random House, 1953.
- Lofchie M.F. *Agrarian Crisis and Economic Liberalisation in Tanzania // The Journal of Modern African Studies*. 1978. Vol. 16. № 3.
- Lovejoy P.E. *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Lye K. *Encyclopedia of African Nations and Civilizations*. N.Y.: Facts on File, 2002.
- McCulloch M., Littlewood M., Dugast I. *Peoples of the Central Cameroons. Tikar, Bamum and Bamileke, Banen, Bafia and Balom*. L.: International African Institute Press, 1954.
- Meillassoux C. *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Metz S. *In Lieu of Orthodoxy: The Socialist Theories of Nkrumah and Nyerere // The Journal of Modern African Studies*. 1982. Vol. 20. № 3.

- Middleton J. *African Merchants of the Indian Ocean: Swahili of the East African Coast*. Long Grove: Waveland Press, 2004.
- Mohiddin A. *African Socialism in Two Countries*. L.: Taylor & Francis, 1981.
- Momoh A. Youth Culture and Area Boys in Lagos // *Identity Transformation and Identity Politics under Structural Adjustment in Nigeria*. Stockholm: Elanders Gotab, 2000.
- Momoh A. The Political Dimension of Urban Youth Crisis in Nigeria: The Case of the Area Boys in Lagos // *Security, Crime and Segregation in West African Cities since the 19th Century*. Ibadan: IFRA; Paris: Karthala, 2003.
- Mukwaya A.B. *Land Tenure in Buganda. Present Day Tendencies*. Nairobi: The Eagle Press, 1953.
- Murdock G.P., Wilson S.F. Settlement Patterns and Community Organization: Cross-Cultural Codes 3 // *Ethnology*. 1972. Vol. 11. № 3.
- Mustakeem S.M. Shipmate // *Encyclopedia of the Middle Passage*. Westport; L.: Greenwood Press, 2007.
- Mwakikagile G. *Tanzania under Mwalimu Nyerere: Reflections on an African Statesman*. Dar es Salaam; Pretoria: New Africa Press, 2006.
- Noret J. Perdre un bébé, une mort insoutenable? Quelques remarques d'anthropologie comparative // *Études sur la mort*. 2010. № 136.
- Ogbor J.O. *Entrepreneurship in Sub-Saharan Africa: A Strategic Management Perspective*. Bloomington: Author House, 2009.
- Onwuejeogwu M.A., Okpu B., Ebighgbo C. *African Civilizations: Origin, Growth, and Development*. Lagos: Uto Publications, 2000.
- Paque V. *Les Bambara*. P.: Presses Universitaires de France, 1954.
- Park M. *Travels in the Interior Districts of Africa*. Durham: Duke University Press, 2000.
- Perby A.A. *A History of Indigenous Slavery in Ghana: From the 15th to the 19th Century*. Accra: Sub-Saharan Publishers, 2004.
- Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation*. Malden; Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- Ranger T.O. Africa in the Age of Extremes: The Irrelevance of African History // *Rethinking African History*. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1997.
- Ray B.C. *Myth, Ritual, and Kingship in Buganda*. N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Reinhadr T. *Geschichte des Afrozentrismus: Imaginiertes Afrika und afroamerikanische Identität*. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.
- Rouch J. *Les Songhay*. P.: Presses Universitaires de France, 1954.
- Rucker W.C. African Americans and an Atlantic World Culture // *A Companion to African American History*. Malden: Blackwell, 2005.
- Rucker W.C. Culture, Identity, and Community: From Slavery to the Present // *Encyclopedia of African American History*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010.
- Sadous E.A. Protection of Minorities in African Multi-Ethnic and Multi-Linguistic Societies // *International Protection of Minorities*. Delhi: Mittal, 1986.
- Şaul M. The War Houses of the Watara in West Africa // *The International Journal of African Historical Studies*. 1998. Vol. 31. № 3.
- Silva S. Mothers of Solitude: Childlessness and Intersubjectivity in the Upper Zambezi // *Anthropology and Humanism*. 2009. Vol. 34. № 2.
- Skalnik P. Ideological and Symbolic Authority: Political Culture in Nanun, Northern Ghana // *Ideology and the Formation of Early States*. Leiden: Brill, 1996.
- Sow A.I., Balogun O., Aguessy H., Diagne P. *Introduction à la culture africaine. Aspects généraux*. P.: UNESCO, 1977.
- Strategies for Endogenous Development*. New Delhi: Oxford & IBH Publishing; Paris: UNESCO, 1986.
- Swigart L. *Extended Lives: The African Immigrant Experience in Philadelphia*. Philadelphia: Balch Institute of Ethnic Studies, 2001.
- Talbot P.A. *The Peoples of Southern Nigeria: A Sketch of Their History, Ethnology and Languages*. Vols. 1–4. L.: Oxford University Press, 1926.
- Tardits C. *Le royaume Bamoum*. P.: Colin, 1980.
- Tymowski M. The Evolution of Primitive Political Organization from Extended Family to Early State // *Development and Decline: The Evolution of Sociopolitical Organization*. South Hadley: Bergin and Garvey, 1985.
- Vaillant J.G. *Vie de Léopold Cédar Senghor: Noir, Français et Africain*. P.: Karthala, 2006.
- Wedenoja W. Kardiner, Abram (1891–1981) // *Encyclopedia of Anthropology*. Vol. 3. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2006.