

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИЙ В ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫХ ГОСУДАРСТВАХ АФРИКИ

© 2022 г. Д. М. Бондаренко^{a,b}

^a Институт Африки РАН, Москва, Россия

^b Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия

E-mail: dbondar@hotmail.com

Поступила в редакцию 05.04.2021 г.

После доработки 12.04.2021 г.

Принята к публикации 31.05.2021 г.

В наше время государства Запады вынуждены отходить от классической концепции нации как культурно целостной общности и искать решение проблемы поддержки единства своих граждан при сохранении культурного многообразия, принесённого в последние десятилетия мигрантами со всего мира. В современных условиях нельзя исключать, что постколониальные государства, большинство из которых поликультурно изначально вследствие уникальной истории образования, окажутся в предпочтительном положении, если откажутся от попыток строительства наций по устаревшей классической западной модели. В то время как необратимая глобализация ассоциируется с модерном (Новым временем), начавшимся на Западе полтысячелетия назад, нациестроительство в современных постколониальных странах показывает, что глобализация никоим образом не синонимична вестернизации, а модерн как исторически обусловленный тип общества и культуры распадается на множество модернов.

Проведённый нами анализ процесса становления наций в трёх постколониальных государствах Африки — Объединённой Республике Танзании, Республике Замбии и Республике Уганде — показал, что сегодня вследствие лучших исторических предпосылок Танзания ближе, чем Замбия и Уганда (и вообще большинство стран субсахарской Африки), подошла к сложению нации как общности сограждан, приверженных единым базовым ценностям, обладающих единой культурой и идентичностью поверх локальных и частных — этнических, региональных, конфессиональных — культур и идентичностей с их системами ценностей, и для которых лояльность одному для всех них национальному государству первична по отношению к обусловленным ими различиям. В Замбии и Уганде же локальные идентичности, особенно трибальные (“племенные”) и этнические, более значимы, чем в Танзании. Однако с учётом глобальной тенденции мультикультурализации, особенно явно проявляющейся сегодня на Западе, не становится ли не менее, если не более перспективным положение не Танзании, а Замбии, Уганды и большинства подобных им постколониальных стран?

Ключевые слова: постколониальное государство, национальное строительство, историко-культурные факторы, модерн, Танзания, Замбия, Уганда.

DOI: 10.31857/S0869587322010030



БОНДАРЕНКО Дмитрий Михайлович — член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, профессор, заместитель директора по научной работе ИАФР РАН, профессор РГГУ.

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИЙ В ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫХ ГОСУДАРСТВАХ

Нации — феномен эпохи модерна (Нового времени). Первые нации как сообщества сограждан с едиными базовыми ценностями, культурой и идентичностью складывались на Западе в раннее Новое время, в неразрывной связи с вызреванием других институтов, в итоге составивших фундамент мира модерна: капитализма, современной науки, демократического государства и т.д. Однако неверно было бы полагать, что эти явления,

включая сложение нации, характеризуют Новое время как таковое. В своём виде, обычно воспринимаемом как классический (а часто и как единственно возможный), они сформировались именно в западном мире и характеризуют именно его модель общества модерна.

Такое утверждение основывается на положениях концепции множественных модернов (*multiple modernities*), выдвинутой Ш. Айзенштадтом в начале 2000-х годов и, в частности, подчёркивающей, что “модерн и вестернизация не идентичны друг другу” [1, р. 2]. Взгляд на колониальные и постколониальные общества как на особые формы социокультурной организации, чья уникальность предопределена исторически, хорошо совмещается с концепцией “множественных модернов”. Среди африканистов, вероятно, Дж. и Дж.Л. Комароффы первыми заявили: “Короче говоря, существует много модернов” [2, р. XI]. В сущности, все общества в современном мире так или иначе — общества модерна, поэтому множественные модерны можно понимать как различные вариации модерна (*varieties-of-modernity*) [3, р. 88].

Проблема формирования наций в постколониальных обществах — одна из наиболее тесно связанных с их историческим прошлым и с “субъективной” (конструктивистской), и с “объективной” (фактологической) точки зрения. Она также имеет прямое отношение к вопросу о существовании единственного (западного) модерна или множества модернов. Феномены, которые мы привыкли называть “нациями” и “национальными государствами”, — порождения западного модерна. Но не окажутся ли они более устойчивыми, жизнеспособными, если их конкретные модели будут коррелировать со специфическими чертами модерна в соответствующих социокультурных регионах, коренящимися в особенностях исторических путей этих регионов?

Этот вопрос представляется особенно актуальным, потому что сегодня Запад сам пытается отойти от концепции нации, утвердившейся ещё к концу XVIII в. благодаря в первую очередь Великой французской революции. Ныне западным государствам приходится искать пути решения совершенно иной задачи — поддержания единства граждан государства при сохранении привнесённого мигрантами со всего света культурного многообразия, и это приводит к изменению “изначальной”, “классической” концепции нации. Не единая культурная идентичность, основанная на общей системе ценностей и доминирующая над идентичностями локальными и частными, но равноправное сосуществование множества этнокультурных идентичностей акцентируется ныне как новая базовая национальная ценность, как

источник национального развития в условиях интенсивной глобализации последних десятилетий.

Постколониальные общества — уникальное явление всемирной истории. Они появились в середине XX в. не как итог многовековых внутренних социальных процессов, а в результате образования, недолгого (по историческим меркам) существования и распада колониальных империй европейских стран. Границы колоний отражали прежде всего соотношение сил между державами-метрополиями в том или ином регионе, но не предшествующий ход собственной политической, социальной, экономической и культурной истории его народов. Большинство постколониальных государств вместе с установленными колонизаторами границами унаследовали фундаментальные для колониальных обществ искусственную усложнённость социальной системы, экономическую и культурную неоднородность. Постколониальные государства есть наследие колониализма в том отношении, что, когда колонизаторы уходили, мир уже был “глобальным”. Собственно, он и стал таковым окончательно и бесповоротно благодаря освоению мира европейцами, начиная с эпохи Великих географических открытий, ставшей одновременно временем начала колониального этапа истории в одних регионах и прелюдией к нему в других. Суверенное же национальное государство — та форма политической организации, которая сегодня позволяет стране быть полноценным субъектом международного права, так как в его основе лежит идея о государстве как базовой единице международных отношений, мировой политики. “Европа не принесла в Африку тропический вариант европейского национального государства конца XIX в. Вместо этого она создала мультикультурное и мультиэтническое государство” [4, р. 287].

Однако альтернативы провозглашению суверенных национальных государств у постколониальных стран попросту не было. При этом в постколониальных условиях порождённые колониализмом проблемы приобрели новые измерения, в том числе связанные с необходимостью замещения колониальных государств суверенными национальными государствами и, соответственно, с задачей максимально быстрого формирования национального — социокультурного, системноценностного — единства граждан, при котором в их иерархии идентичностей и самоидентификаций принадлежность к общности сограждан занимает более высокое место, чем членство в какой бы то ни было общности, охватывающей лишь их часть, в том числе в общности этнической, региональной, конфессиональной и т.д. Европе потребовались века на постепенную реализацию внутренних предпосылок для вызревания нации как формы культурного единства гражданского общества и национального государства как

формы его политической организации. В итоге в пределах национальных государств установилось (или, по крайней мере, утверждалось, что установилось) соответствие культурных и политических границ, а в результате сложения гражданского общества был преодолен разрыв между обществом и государством. В большинстве же постколониальных стран возникла необходимость сформировать гражданское общество, национальные государства и национальные культуры невиданно быстро на основе во многом случайных и разнородных конгломератов культур и социумов. И это при том, что изначальная, доколониальная внутренняя социокультурная динамика современных постколониальных обществ не вела их в направлении гражданского общества и нации европейского типа.

Таким образом, специфика постколониальных обществ и государств предопределена исторически — является следствием особого пути их формирования. Большинство из них начали складываться в колониальный период, а потому воспроизводили форму политических институтов и правовые нормы Запада Нового времени. Однако, копируя форму, постколониальное государство не могло автоматически усвоить присущего ей содержания, вложенного гражданским обществом, самостоятельно сложившимся в Европе, но не в Африке или Азии. Ввиду специфики пути формирования и развития большинства современных африканских и ряда азиатских государств в колониальный период важнейшей особенностью процесса образования наций в них стала изначальное ведущая роль не общества, а государства. Поскольку в афро-азиатских странах зрелые гражданские общества в колониальный период не сложились, их социумы оставались фрагментированными в племенном, этническом, религиозном, региональном и прочих отношениях, чем определялись идентичности большинства их членов. Это делало невозможным самоорганизацию обществ в нации сразу после получения колониями независимости, и только государства могли взять на себя интегрирующую роль. Таким образом, в постколониальных странах строительство наций было инициировано и направлялось внешней по отношению к обществу, вставшей над ним силой. Этим определяется своеобразие не только процесса, но и сегодняшних результатов формирования постколониальных наций, в частности, сохраняющийся существенный разрыв между обществом и государством, недостаточная сила влияния первого на второе. Суть проблемы постколониальных стран не в том, что государство в них стремится глубже проникнуть во все поры общества и его роль гораздо более определяющая, чем на Западе, а в том, что государство зачастую оказывается недостаточно эффективным с точки

зрения его собственной исторической и социокультурной логики.

Лишённые в большинстве случаев внутренних предпосылок для становления в нынешних границах и при этом имеющие новоевропейскую по происхождению политическую систему, постколониальные страны всё ещё могут оставаться жизнеспособными только при большой (в сравнении с либеральным Западом) роли государства. В том числе при сохранении его “конструктивистской” роли в строительстве наций. В частности, в ситуации постколониальности для конструирования национальной идентичности важна апелляция к историческому прошлому, и государство располагает широкими возможностями для манипулирования исторической памятью граждан во имя достижения национального единства.

В то же время роль исторического прошлого в постколониальном мире, и в том числе в связи с проблемой формирования наций, не только велика, но и двойка. Важно не только использование истории и манипулирование ею в различных целях разными акторами, в том числе (но не только) государством. Реальные исторические факты и процессы объективно способствуют или препятствуют образованию наций, могут воздействовать на направления их развития в наши дни. Многие проблемы постколониальных обществ, в особенности африканских, уходят корнями в доколониальную и колониальную историю. Также немало проблем возникло на протяжении уже примерно шести десятилетий их независимой истории. Все они усугубляются сохраняющимся периферийным положением Африки в глобальной мир-системе.

ВЛИЯНИЕ ИСТОРИИ НА ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИЙ В АФРИКАНСКИХ ГОСУДАРСТВАХ: ТРИ ПРИМЕРА

В этом разделе рассмотрим важнейшие историко-культурные аспекты процесса строительства наций в трёх постколониальных государствах Африки: Танзании, Замбии и Уганде, где между 2003 и 2018 гг. мы проводили полевые исследования этого вопроса. Географически эти страны образуют кластер или цепочку, поскольку Танзания граничит на севере с Угандой и с Замбией на юге, исторически их связывает тот факт, что в прошлом они были британскими владениями (континентальная часть Танзании до того принадлежала Германии).

В предыдущих работах нами показано, что сегодня Танзания ближе, чем большинство африканских стран, подошла к появлению нации в её классическом, то есть новоевропейском виде — как сообщества сограждан, разделяющих единую

систему ценностей, принадлежащих к одной национальной культуре, в чьём сознании общегражданская идентичность доминирует над частными и локальными идентичностями, а лояльность национальному государству важнее делений по региональному, религиозному, этническому или какому-либо другим признакам [5]. Для большинства других постколониальных обществ, в том числе замбийского и угандийского, частные, локальные идентичности гораздо значимее, чем для танзанийского.

По нашему мнению, основа этих существенных различий — историческая. Они связаны с особенностями их исторического прошлого — доколониального и колониального — и его интерпретациями в период независимости. В противоположность Замбии и Уганде, в Танзании социокультурная основа, сегодня единая для подавляющего большинства населения, начала формироваться задолго до установления колониального режима (сначала, с 1885 г., германского, а в 1919–1961/63 гг. — британского). Эта основа — культура суахили с её письменным языком, ныне — единственным официальным языком страны. Благодаря этому в Танзании рост национального самосознания может проявляться преимущественно (хотя, конечно, не исключительно) на уровне не отдельных народов, а почти всего её автохтонного населения.

То, что культура и язык относительно небольшого даже сегодня прибрежного народа суахили начали широко распространяться вглубь материковой части страны только в XIX в., — несомненный исторический факт. Более того, расширение ареала суахилийских культуры и языка происходило не без участия европейских миссионеров, часто проповедовавших на суахили и сделавших его языком преподавания в миссионерских школах. К тому же и культура, и язык суахили ещё в Средние века и раннее Новое время впитали множество арабских элементов.

Тем не менее сегодня огромная часть танзанийцев, независимо от происхождения и религиозной принадлежности, с гордостью причисляет себя к носителям суахилийской культуры, воспринимая её как автохтонную — однозначно африканскую, не связанную с колониальным наследием, — и объединяющую людей различных местных “племён” в танзанийскую нацию поверх (но не вместо) их локальных “племенных” идентичностей [6, 7]. В самом деле, африканцы, как правило, знают происхождение (не только “племенное” — этническое, но и региональное) своих друзей, соседей и коллег, но знать — не обязательно означает ставить во главу угла; как сказал один из респондентов, «мы (танзанийцы. — Д.Б.), в известном смысле, этнически слепы ...Если ты хочешь потерять уважение людей, повторяй каж-

дый раз: “Из какой ты этнической группы или региона?” В конце концов кто-нибудь решится спросить тебя: “Ну, а какая разница?”».

Для танзанийцев культура суахили, включая язык, — исток и основа танзанийской нации, таким образом, по их убеждению, не обязанной своим появлением европейцам и европейскому колониализму. Вот несколько из множества типичных высказываний на этот счёт танзанийцев разного возраста, уровня образования и социального положения: “Танзанийская нация существует, и она едина, потому что мы все говорим на одном и том же языке — суахили. В Танзании более 120 племён, но язык суахили объединяет нас всех”; “Да, есть танзанийская нация. Суахили — это не этничность. Неважно, является ли танзаниец по происхождению гого или лугуру, или кем-то ещё, мы объединены тем, что все говорим на языке суахили”; “Быть танзанийцем означает уметь говорить на суахили”; “Я уверен, что единая танзанийская нация существует, потому что у нас есть общий язык — суахили”; “Мы все говорим на суахили, мы все — братья и сёстры”. Многочисленные интервью с респондентами подтверждают правоту Н.В. Громовой, утверждающей, что в целом “этнолингвистическая ситуация в Танзании характеризуется заметным преобладанием языка суахили и его использованием во всех ключевых функциях коммуникативной сферы. Языки относительно крупных этносов, таких как сукума, ньямвези, хайя и некоторых других, сохраняющих компактность проживания, находятся не в столь угрожающем положении как языки мелких этносов, которые могут исчезнуть в недалёком будущем под влиянием мобильности и динамики современного языка суахили” [8, с. 92].

Культура суахили служит не только основой формирования, но и средством конструирования танзанийской нации с первых лет независимости. Официальная идеология, базирующаяся на “теории уджамаа”, разработанной первым президентом страны Дж.К. Ньерере, в незначительной степени поспособствовала утверждению в сознании граждан представления о танзанийской нации не как о наследии колониализма (что, как отмечалось выше, в определённой степени так и есть, несмотря на то, что именно в колониальный период язык и культура суахили распространились и утвердились во всей Танганьике): «...нация, которая в теории уджамаа является носителем национальной культуры, передаваемой через язык суахили, в действительности есть государство. Таким образом, государственная идеология и национальная культура становятся синонимами; это неоправданная синонимия, которая позволяет путать “объективную” культуру суахили (историческую культуру прибрежных обществ) и “субъективную” политическую культуру суахили (т.е. [культуру] современной Танзании)» [9, р. 18; выделено

автором]. Государство и нация оказываются проявлениями единой сущности, как два лика Януса, как две стороны одной медали.

Напрямую связанная с государственной идеологией языковая политика, направленная на усиление позиций суахили как официального языка, также вносит существенный вклад во внедрение в сознание граждан страны убеждённости в давнем самостоятельном сложении танзанийской нации [10, 11]. “В то время как принятие национального языка было неизбежным аспектом создания общего национального интереса, принятие чёткой политической идеологии, как и установление сильного [политического] лидерства, стало важным инструментом, посредством которого можно было добиться легитимности [государства] и [сложения] нации” [12, р. 61]. Эта тенденция стала особенно сильной в последние годы, но Дж.К. Ньерере утверждал отношение к суахили как к единственному национальному языку Танзании с момента обретения страной независимости, и такой статус был законодательно закреплён за этим языком в 1967 г. Действительно, “когда речь идёт о преднамеренных попытках продвижения как в формальных, так и в неформальных сферах жизни и о создании подлинно национального и официального языка, распространение суахили среди населения Танзании после получения независимости постоянно упоминается как пример замечательно успешно спланированного внедрения африканского национального языка в полиэтничной среде. Ныне, в результате огромных усилий, прилагавшихся с 1960-х годов, суахили распространён в Танзании чрезвычайно широко и используется в сферах образования, государственного управления и межэтнического общения по всей стране” [13, р. 10].

Тогда как существование с доколониальных времён автохтонного языка и культуры суахили, в раннеколониальный период распространившихся по всей стране, делает Танзанию счастливым исключением из правила, Замбия и Уганда, подобно большинству постколониальных государств, особенно африканских, не имеют такой основы национального единства. Ни одна из местных культур не в состоянии играть эту роль; интеграция народов современных Замбии и Уганды началась только в колониальный период и благодаря колониализму. Таким образом, исторической и культурной основой формирования замбийской и угандийской наций не может служить ничто иное, кроме колониального социокультурного наследия, включая язык бывшей метрополии — английский. Некоторые респонденты в этих странах отмечали, что проживающие в каждой из них народы “имеют сходства в культурах и традициях”, “говорят на схожих языках”, но, конечно, никто из них не мог утверждать, что они принадлежат к одной автохтонной культуре в

том смысле, в каком танзанийцы различного этнического происхождения причисляют себя к носителям культуры суахили. В то время как огромная часть танзанийских респондентов утверждала, что единая танзанийская нация существует, большинство собеседников в Замбии и Уганде представляли свои страны как конгломераты “племён” (этнических групп) со своими языками и культурами. В этих странах государствам приходится пытаться интегрировать население в нации, стараясь усилить довольно слабое культурное единство, которое начало появляться только в границах колоний и на основе языка бывшей колониальной державы (хотя, в частности, в Замбии государство с 1990-х годов предпринимает попытки представить многоязычие и, следовательно, поликультурность не как препятствие, но, напротив, как фактор, способствующий строительству нации). Как пишет Э. Ньянг, «постколониальные государства построены на морально и этически неопределённых основаниях ...Никогда не было... ясно, чем постколониальное государство должно было быть или какие добродетели и мораль оно должно было создавать или культивировать в африканских народах ...постколониальное государство не предложило никакого морального разрешения дилеммы “общины”, социальной солидарности и легитимной власти» [14, р. 201, 202].

Примечательно, что в Танзании единство автохтонной культуры суахили для подавляющего большинства граждан африканского происхождения своей оборотной стороной имеет склонность некоторой части из них не считать членами своей нации сограждан, представляющих этно-расовые меньшинства, образовавшиеся в доколониальную и колониальную эпохи, главным образом арабов и выходцев из Южной Азии, обобщённо именуемых “индийцами” [5, с. 227–229, 15]. В Замбии отсутствие подобной интегрирующей местной культуры и вынужденная опора на колониальное наследие привели к лучшему отношению к подобным сообществам, крупнейшее из которых — индийское [16]. В Уганде диктатор И. Амин в 1972 г. изгнал из страны южноазиатское по происхождению меньшинство. В конце XX — начале XXI вв. лишь небольшая часть “азиатов” и их потомков вернулась в Уганду. Сегодня они слабо проявляют себя в экономической и общественной жизни страны, и у большинства её населения вызывают эмоции в основном в историческом контексте — в связи с памятью о событиях 1972 г. Очевидно, что те события были вызваны нежеланием И. Амина в сплочении граждан опереться на колониальное наследие, как в Замбии, при отсутствии интегрирующей доколониальной автохтонной культуры, как в Танзании, и невозможностью сделать ставку на поддержку одного из крупных этносов страны, поскольку

сам он был смешанного этнического происхождения, и по отцу, и по матери принадлежал к немногочисленным народам — каква и лугбара. В такой ситуации ему ничего не оставалось, кроме как пытаться объединить угандийцев вокруг собственной персоны, в том числе на основе ненависти к носителям иной, достаточно закрытой культуры, резко выделявшимся экономическим благополучием.

Более того, с точки зрения перспектив построения наций Замбия и Уганда имеют как минимум ещё один сдерживающий фактор по сравнению с Танзанией. В доколониальные времена на территории Танганьики (континентальной части Танзании) не сложились централизованные экспансионистские политические образования, за исключением королевства Шамбаа (Шамбала) одноимённого народа. Если бы их возникло несколько, в постколониальном государстве они могли бы стать центрами трибалистского этнического регионализма или сепаратизма и пробуждать у соседних народов историческую память об их угнетении предками нынешних сограждан. В Танзании же потенциальное сопротивление относительно слабых вождей было эффективно и без больших сложностей пресечено на заре независимости страны [12, р. 61]. Пусть их неформальное влияние и сохранилось [17], они не могут представлять собой силы, противостоящей строительству нации. Некоторые наши респонденты указывали на отсутствие трибализма как на признак существования танзанийской нации наряду с языком и культурой суахили.

В то же время на территории Замбии в доколониальный период возвысились как минимум четыре мощные политии: народов бемба, лози (баротсе), лунда и чева. После провозглашения независимости, в частности, лидеры бемба и баротсе попытались обеспечить политическое доминирование в стране своих народов, и первому президенту Замбии К.Д.Б. Каунде потребовалось много усилий, включая и осуществление репрессивных мер, и раздачу высоких государственных должностей, чтобы взять над ними верх. Однако с переходом к многопартийности в 1990-е годы этнический фактор вновь громко заявил о себе: несколько политических партий было создано на этнической основе [18, с. 51–61]. Особую остроту приобрела борьба между политическими организациями бемба и лози, подогревавшаяся чувством особой исторической значимости каждого из этих этносов в сердцах активистов. Другая проекция на постколониальную современность доколониального прошлого в Замбии — не теряющий болезненности с первых лет независимости вопрос о предоставлении автономии Баротселенду — бывшему королевству лози. Показателен ответ студентки на вопрос “Что необходимо сделать в сфере отношений между народами Вашей стра-

ны?»: “Улучшить их путём избавления от комплекса неполноценности, который отдельные люди из некоторых народов испытывают по отношению к другим народам, например, к бемба и лози”.

В Уганде накануне провозглашения в 1894 г. британского протектората на региональной политической сцене доминировали четыре королевства: Буганда народа ганда было самым могущественным, за ним следовали Буньоро ньоро, Нкоре, или Анколе, народа ньянке и Торо одноимённого этноса. Несмотря на искренние утверждения многих респондентов в этой стране о том, что они горды быть угандийцами и что угандийская идентичность очень важна для них, почти все они акцентировали и свою этническую принадлежность. Особенно характерно это для ганда, многие из которых называли свой народ “центральным народом” Уганды в географическом и политическом отношении, но также в историческом и культурном, утверждая, что ганда некогда “цивилизировали” другие племена современной Уганды, “дали им свою культуру и цивилизацию”. Вот типичное высказывание: “Сегодня ганда принимают другие племена: они позволяют другим племенам приходить в своё королевство, делятся с ними своей культурой. Ганда интегрируют угандийцев. Буганда как королевство объединяет Уганду. Так что сегодня нация едина потому, что она объединяется Королевством Буганда”. Наши интервью ясно показывают, что эта концепция гандийского этнонационализма, даже исключительности ганда основывается на постулате о политическом и культурном доминировании в регионе Королевства Буганда накануне колониализма и на желании восстановить его исключительное положение в рамках Республики Уганда в будущем.

Если танзанийское законодательство не признаёт власть вождей с 1962 г., то есть ещё со времён до объединения Танганьики и Занзибара в Объединённую Республику Танзания, то Конституция Замбии 1996 г. провозгласила воссоздание некогда упразднённой К.Д.Б. Каундой Палаты вождей при национальном парламенте. Как прямо заявил в беседе с нами один из её членов, Палата старается оказывать влияние на все сферы общественной и политической жизни страны и на региональном, и на общегосударственном уровне, несмотря на то, что официально её прерогативы ограничиваются так называемыми “традиционными вопросами”. Деревенские и окружные вожди также весьма влиятельные фигуры на своих уровнях компетенции (например, как удалось выяснить в ходе полевого исследования, их невозможно обойти добывающим компаниям, даже крупным зарубежным, желающим разрабатывать недра на подвластных им землях).

В Уганде президент А.М. Оботе объявил традиционных правителей вне закона на следующий год после свержения им в 1966 г. первого президента страны и одновременно *кабаки* (короля) Буганды Эдуарда Мутесы (Мутесы II). Отказался восстановить их власть и сменивший А.М. Оботе И. Амин. Однако находящийся на посту президента по сей день Й.К. Мусевени официально признал их снова вскоре после прихода к власти в 1986 г. В Уганде сосуществует множество местных титулованных особ различного ранга. Как сказал один респондент, “многие из них настолько бедны и незначительны, что у них даже нет собственных автомобилей”, но некоторые — очень влиятельные персоны. Особенно это утверждение верно по отношению к *кабаке* Буганды. М. Карлстрём показал, что чувство “коллективного будущего” ганда — современное (*modern*), но отчётливо гандийское, поскольку оно укоренено в вере в нерушимость власти *кабаки* и нерасторжимость мистической связи между ним и его народом [19, 20].

Результаты наших полевых исследований дают все основания утверждать, что эти идеи только укрепились в головах большинства ганда со времени работы среди них М. Карлстрёма. Практически все наши респонденты-ганда признавали себя подданными *кабаки* и при этом многие открыто заявляли, что для них он важнее, чем президент Уганды. Как сказал один из них, “поскольку вы — не ганда, вы не можете понять нас. Но у нас *кабака* — в крови и костях, тогда как президент — это кто-то, чья должность была придумана для нас британцами”. *Кабака* — живой символ и вместилище идентичности и культуры ганда, их бывшего могущества, сегодняшней славы и будущего величия. Неимоверная честь для ганда — получить сертификат подданного *кабаки*, подписанный самим правителем: взятый в рамку, он займёт самое видное место в жилище своего обладателя. Почитание *кабаки* происходит, например, в форме добровольного совершения подношений его духу в священной роще Ссезибва. С 1966 по 1986 г. монаршая семья Буганды проживала в изгнании. В 1986 г. она вернулась на родину, а в 1993 г. традиционная монархия ганда была восстановлена. Положение *кабаки* в сегодняшней Уганде не обусловлено просто “уважением к традициям”: он один из богатейших и политически влиятельнейших людей страны; возможно, второй после президента Республики. Помимо пышного двора *кабаки*, занимающего дворец в столице Уганды Кампале, важность Буганды в рамках Республики Уганда проявляется в существовании у неё собственных кабинетов министров и парламента, также располагающегося в Кампале. По размерам и тщательности охраны дворец *кабаки* и здание парламента Буганды вполне сопоставимы с президентским дворцом и зданием национального парламента.

Другие традиционные правители Уганды не столь влиятельны, как *кабака* Буганды, но королевства Буньоро, Торо, Бусога (народа сога) и Рвензуру (народов конджо и амба) тоже имеют собственные политические институты, параллельные органам угандийского государства. Следует отметить, что Бусога превратилась в королевство только в колониальный период, а Рвензуру — даже в ранний постколониальный. Подданные правителей всех этих королевств (как и множества более мелких правителей по всей стране) не менее преданны им, чем ганда *кабаке*. Для них их короли и вожди — тоже вместилища этнической и культурной идентичности их народов. “Чтобы обозначить свою идентичность, я должен принадлежать к определённому королевству. Поэтому вы можете увидеть, что многие люди здесь (в Уганде. — Д.Б.) уважают королевства. И вы даже можете сказать, что они уважают их больше, чем угандийское правительство”, — объяснил один из образованных собеседников. Как сказал, например, старик крестьянин, “поскольку я сога, я должен признавать короля сога: его власть обязательна, и с этим ничего нельзя поделать”. С этой точки зрения естественно, что для многих граждан, по мнению другого респондента-сога, несмотря на их приверженность Уганде как нации, “король важнее президента”. “Важно быть и угандийцем, и подданным короля, но я думаю, что быть подданным моего королевства — более важно в моей жизни”, — сказала женщина-ганда, и она была далеко не единственным респондентом, утверждавшим это. Также неудивительно, когда собеседники нередко говорили, что в стране “до сих пор существует некоторая разобщённость по племенам” (хотя другие угандийцы подчёркивали вклад в недостаточную крепость национального единства социально-экономической стратифицированности общества или существующих в нём политических противоречий). По словам респондента, “моя идентичность сога — естественная, а искусственная — угандийская, потому что в наши дни ты должен иметь паспорт Уганды. Но здесь (в Уганде. — Д.Б.) я мусога, он муганда (ед. ч. от “сога”, или “басога”, и “ганда”, или “баганда” соответственно. — Д.Б.). Вот как мы идентифицируем себя”.

Ещё один важный культурный фактор, влияющий на сложение наций, — религиозная ситуация в том или ином государстве, особенности которой также коренятся в его прошлом, в Африке — доколониальном и колониальном. Эта ситуация различна в трёх рассматриваемых нами странах, притом что во всех них так называемые “традиционные”, то есть автохтонные, религии оттеснены на задний план религиями мировыми — христианством и исламом, сохраняясь в чистом виде в некоторых глубинных районах и более широко — в форме двоеверия. При этом и христианство, и

ислам представлены огромным множеством мелких и крупных ответвлений.

В Танзании ислам утвердился (особенно прочно — на островах и побережье Индийского океана) задолго до европейского колониализма, который принёс с собой широкое распространение христианства, прежде всего в форме католицизма, лютеранства и англиканства. Оценки современной численности христиан и мусульман в Танзании разнятся (а официальная фиксация религиозной принадлежности, например, при переписи населения, запрещена), но можно утверждать, что христиане и мусульмане составляют, соответственно, примерно 60 и 35% населения страны [21, 22]. В государственных институтах заметно преобладание христиан, что мусульманами иногда воспринимается как проявление дискриминации, а христианами — как логичное следствие их в среднем более высокого образовательного уровня (что тоже — прямое наследие колониализма: в тот период путь вверх по социальной лестнице пролегал через получение европейского образования, а оно было тесно связано с церквями, активно создававшими приходские школы). Несмотря на некоторое нарастание напряжённости, взаимоотношения мусульман и христиан в Танзании в целом остаются мирными. Среди причин этого большую роль играют как политика государства, с момента получения страной независимости утверждающего себя как светское, официально не отдающее предпочтения какому-либо религиозному сообществу, так и социокультурные особенности танзанийского общества. Таких особенностей можно выделить три. Первая: среди танзанийцев всех религий, а также социальных слоёв и этнических групп по сей день первостепенную роль играют родственные связи, и это притом, что у многих людей среди родственников есть и христиане, и мусульмане. Вторая (отчасти как следствие первой): в континентальной части Танзании не сложилось “мусульманских” и “христианских” народов: хотя в целом христиан больше на севере страны, а мусульман — на юге, практически в каждом этносе заметно наличие и тех, и других. Наконец, третья социокультурная особенность, способствующая интеграции и мусульман, и христиан в танзанийскую нацию, — опять же общность для подавляющего большинства граждан культуры суахили, на основе которой эта нация и формируется. Ещё в доколониальные времена глубоко усвоившая ислам, культура суахили благодаря тому, что миссионеры часто проповедовали и вели занятия в приходских школах на языке суахили, ощущается как своя и христианами.

В Уганде ислам также появился раньше христианства (хотя и намного позже, чем в Танзании). Однако на сегодняшний день христиане различных деноминаций (в основном католики,

англикане и пятидесятники), с одной стороны, существенно превосходят в численности мусульман, составляя 84.5% населения, а с другой стороны — мусульмане образуют его очень заметное меньшинство (13.7% согласно переписи 2014 г.) [23, р. 19]. Особенно много мусульман в центральных и восточных районах страны, где исторически ислам распространился раньше, чем в других частях Уганды, и раньше, чем христианство. Наше полевое исследование выявило элементы настороженности во взаимоотношениях угандийских христиан и мусульман, но, как и в Танзании, на данный момент они в целом остаются мирными и даже улучшаются, по оценкам некоторых респондентов. Политика же угандийского государства в области религии отличается от политики государства танзанийского. Если последнее, как упоминалось, со времён Дж.К. Ньерере официально отказывается отдавать предпочтение какому-либо деноминациям, то в Уганде в 1977 г. диктатор И. Амин запретил 27 религиозных организаций, а при нынешнем главе государства, Й.К. Мусевени, был создан Межрелигиозный совет Уганды, в который включены далеко не все деноминации, представленные в стране, притом что членство в нём даёт религиозной организации статус официально признанной и поддерживаемой государством. Когда в 2016 г. правительство заявило о намерении впредь регулировать религиозную жизнь общества и деятельность религиозных организаций, члены Межрелигиозного совета неслучайно единодушно поддержали эту инициативу, а лидеры не представленных в Совете деноминаций столь же единодушно её осудили [24, 25]. Такая политика отражает меньшую интегрированность граждан Уганды в нацию по сравнению с танзанийцами и усиливает их разделение по религиозному признаку.

В Замбии, в отличие от Танзании и Уганды, абсолютно доминируют христиане, составляющие 95.5% населения [26, р. 19, 20]. Такое положение подтолкнуло государство в лице президента страны в 1991–2002 гг. Ф.Дж.Т. Чилубы к провозглашению Замбии “христианской нацией”, то есть к попытке сформировать национальное единство на религиозной основе. В 1996 г. положение о Замбии как “христианской нации” было включено в новую, действующую до сих пор Конституцию страны. При этом опора Чилубы на набирающих силу харизматических евангелистов-пятидесятников вызвала недовольство приверженцев давно ставших традиционными для Замбии христианских конфессий — англикан, пресвитериан, католиков и др. Оказалось, что в различных христианских деноминациях Замбии “христианскую нацию” видят по-разному, и между их лидерами развернулась напряжённая политическая борьба [27]. Характерно, что, по сведениям наших угандийских респондентов, в

их стране власти также в реальности оказывают покровительство и создают привилегированные условия для деятельности, в том числе общественной, “новых церквей” харизматических евангелистов.

Таким образом, многообразие религиозных идентичностей граждан, во всяком случае на данном этапе, не особенно препятствует сложению единой национальной идентичности в Танзании, едва ли способствует её формированию в Уганде, а в Замбии попытка государства построить “христианскую нацию” до сих пор не привела к успеху.

Итак, наш главный тезис заключается в том, что разница в процессе нациестроительства и его текущих итогах в Танзании, с одной стороны, и в Замбии, Уганде — с другой, могут быть объяснены существенными различиями в их реальной доколониальной и колониальной истории, а также в том, как происходит опора на историю и совершается манипулирование ею в эпоху независимости. Если в Танзании национальное единство имеет основу в доколониальной культурной истории автохтонных народов, и мысль об этом настойчиво внедряется в сознание граждан официальной идеологией, то в Замбии и Уганде основа единства была создана (разумеется, произвольно) только колониальными режимами. Многие замбийские и угандийские собеседники прямо говорили, что их нации сформировались (или начали формироваться) в колониальные времена, а получение независимости стало кульминационным моментом в этом процессе. Вот типичное высказывание: замбийская нация “сформировалась после того, как в 1911 г. Северо-Западная и Северо-Восточная Родезия были объединены и образовали Северную Родезию, которая была провозглашена независимой Замбией в 1964 г. С тех пор замбийская нация сохраняется, даже несмотря на то, что у нас [в стране] — 72 народа” (72 — официальное число “племен”, образующих автохтонное население Замбии). Угандийские собеседники также утверждали, что “история Уганды начинается с прихода британцев” или даже “со дня независимости в 1962 г.”. В полную противоположность танзанийским информантам, в Замбии и Уганде никто не относил формирование наций к доколониальному периоду; напротив, несколько человек в обоих государствах утверждали, что даже в наши дни замбийской и угандийской наций не существует, а есть лишь конгломераты “племенных” культур.

По нашему убеждению, выявленные различия обусловлены в первую очередь существованием с доколониальных времён основы для национальной интеграции в Танзании в виде наличия культуры и языка суахили и почти полного отсутствия сильных централизованных политий, с одной

стороны, и отсутствием таких благоприятных предпосылок вплоть до периода колониализма в Замбии и Уганде — с другой. И без того чрезвычайно важные, эти факты становятся ещё более значимыми благодаря апелляции к ним и манипулированию исторической памятью о них со стороны государства. Во всех трёх странах государства обращаются к исторической памяти народов в попытках консолидировать нации, но также в целях достижения более прочной собственной легитимности в умах и душах граждан — эти задачи неразрывны. Легитимация — убеждение управляемых в том, что именно данное правительство хорошо для них (обретение легитимности) — жизненно важная постоянная задача любой власти, и манипуляции с историей служат легитимизационными практиками по самой своей сути: государство предпринимает попытки построить нацию, члены которой ощущали бы свою неотделимость от государства в его нынешней форме.

ПЕРСПЕКТИВЫ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИЙ В ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫХ ГОСУДАРСТВАХ АФРИКИ

Если мы посмотрим на мир постколониальных государств в целом в заданном выше теоретическом контексте, то снова будем должны отметить, что в большинстве из них, в особенности африканских, нет интегрирующих автохтонных культур и языков, подобно суахили в Танзании. Вследствие лучших исторических предпосылок Танзания сегодня ближе, чем, в частности, Замбия или Уганда, к формированию нации, адекватной западной версии модерна. Ещё раз подчеркнём, что танзанийская ситуация — скорее исключение из правила, тогда как Замбия и Уганда — случаи типичные. Теории, основывающиеся на европейском историческом опыте, подсказывают, что Танзания имеет лучшие перспективы нациестроительства. Однако не станем исключать, что в долгосрочной перспективе в условиях подъёма мультикультурализма и существенного сдвига в восприятии нации как социальной реальности в современном мире положение Замбии и Уганды может оказаться не менее выигрышным для мультикультурного нациестроительства и создания эффективных постколониальных национальных государств, чем Танзании, несмотря на все очевидные сдерживающие факторы, включая этнонационализм.

Чтобы прояснить суть нашего тезиса, проведём аналогию между социокультурной и экономической историей постколониальных государств. В первые десятилетия независимости многие из них стремились воплотить в жизнь так называемую “модель догоняющего развития”, то есть ставили задачу индустриализации страны,

создания экономической системы, подобной существовавшей в развитых странах. Эта модель не оправдала себя: пока постколониальные страны пытались индустриализироваться, Первый мир уже переходил в постиндустриальное состояние, и разрыв между ним и Третьим миром только увеличивался. В постколониальных государствах также ставилась и продолжает ставиться задача строительства наций по образцу европейских наций Нового времени, несмотря на колоссальные трудности такого строительства, связанные в том числе с отличиями от европейских политических культур, социальных институтов, систем ценностей и т.д.

В связи с этим не является ли в современной глобальной ситуации положение Замбии, Уганды и большинства постколониальных стран, подобных им, не менее перспективным, чем Танзании? Тем более что в таких странах, как Замбия и Уганда, основной водораздел пролегает между культурами составляющих абсолютное большинство населения автохтонных народов, различия между которыми не столь разительны, как между культурами коренного населения и многих общин мигрантов — двух основных “культурных акторов” в современных странах Запада. Сегодня поставленный нами вопрос не имеет достоверного ответа, в том числе ввиду неясности перспектив мультикультурализма на Западе, который, несмотря на множество внутренних проблем и подъём некоторых незападных государств, всё ещё играет ведущую роль в глобальных социокультурных процессах. Тем не менее, возможно, настало время этот вопрос хотя бы поставить.

Уникальная история постколониальных обществ сделала их путь к модерну и существование в мире модерна чрезвычайно своеобразным, сильно отличающимся от европейского. Однако идеальная модель нации ныне радикально трансформируется на самом Западе, тогда как первоосновы большинства постколониальных обществ могут сделать процесс формирования наций в них в глобальном масштабе не догоняющим, а опережающим. То, что нации образуются в постколониальных государствах (в разных странах — разными темпами и со своими особенностями), может считаться дополнительным подтверждением факта множественности модернов, поскольку сложение наций — фундаментальная черта модерна как такового, любой из множества его форм. Глобализация как процесс расширения географических ареалов, умножения сфер и углубления результатов межкультурного взаимодействия имманентно присуща всемирной истории [28, 29]. Однако только в раннее Новое время “европейцы первыми сделали единство мира осознанным, общение планомерным, длительным и надёжным” [30, с. 169] — глобализация стала необратимой. Поэтому в наши дни для многих

глобализация неверно, но прочно ассоциируется только с эпохой модерна (Новым временем), начавшейся на Западе полтысячелетия назад и породившей, в числе прочего, феномены колониализма и постколониализма. Националстроительство же в современных постколониальных странах по-прежнему, что глобализация ни в коей мере не совпадает с вестернизацией, а модерн (современное общество Нового времени, ныне трансформирующееся в общество постмодерна) как исторически-специфический тип социума и культуры представляет собой совокупность его вариантов — множественность модернов.

ИСТОЧНИК ФИНАНСИРОВАНИЯ

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 18-18-00454, <https://rscf.ru/project/18-18-00454/>.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Eisenstadt S.N.* Multiple Modernities // *Daedalus*. 2000. V. 129(1). P. 1–29.
2. *Comaroff J., Comaroff J.L.* Introduction // *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Post-colonial Africa* / Eds. J. Comaroff, J.L. Comaroff. Chicago: University of Chicago Press, 1993. P. XI–XXXI.
3. *Schmidt V.H.* Multiple Modernities or Varieties of Modernity? // *Current Sociology*. 2006. V. 54(1). P. 77–97.
4. *Mamdani M.* Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2018.
5. *Бондаренко Д.М.* Постколониальный мир: формирование наций и историческое прошлое // *Культурная сложность современных наций* / Под ред. В.А. Тишкова, Е.И. Филипповой. М.: Политическая энциклопедия, 2016. С. 224–240.
6. *Бондаренко Д.М.* Образование и толерантность в Танзании (по материалам Российской антропологической экспедиции 2003 и 2005 гг.) // *Джулиус Камбараре Ньерере — первый президент свободной Танзании* / Под ред. Ю.Н. Винокурова. М.: Институт Африки РАН, 2010. С. 56–62.
7. *Иванченко О.В.* Танзания: национальное и этническое самосознание // *Азия и Африка сегодня*. 2013. № 6. С. 53–59.
8. *Громова Н.В.* Язык суахили в современной Танзании: значение, роль, перспективы // *Межрасовые и межэтнические отношения в современной Танзании. Труды российской комплексной экспедиции в Объединённой Республике Танзания (сезон 2005 г.)* / Под ред. А.В. Коротаева, Е.Б. Деминцевой. М.: Ленанд, 2008. С. 84–93.
9. *Blommaert J.* Ujamaa and Creation of the New Waswahili // *Living through Languages: An African Tribute to René Dirven* / Ed. C. van der Walt. Stellenbosch: Sun, 2006. P. 5–22.
10. *Blommaert J.* State Ideology and Language in Tanzania. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

11. *Kioko A.N.* Development of National Language Policies in East Africa: The Interplay of Opportunity, Equity and Identity // *Language Rich Africa Policy Dialogue: The Cape Town Language and Development Conference: Looking beyond 2015* / Ed. H. McIlwraith. L.: British Council, 2014. P. 21–29.
12. *Kavina A.* Positive and Negative Aspects of Globalization in Nation Building in Africa // *Учёные записки Института Африки РАН / Journal of the Institute for African Studies*. 2020. № 1. P. 59–70.
13. *Simpson A.* Introduction // *Language and National Identity in Africa* / Ed. A. Simpson. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 1–25.
14. *Niang A.* The Post-colonial African State in Transition: Stateness and Modes of Sovereignty. N.Y.; L.: Rowman & Littlefield, 2018.
15. *Банщикова А.А., Иванченко О.В.* Воспоминания об арабской работорговле и межэтнические отношения в современной Танзании: между семейной травмой и государственной политикой толерантности // *Антропологический форум*. 2020. № 44. С. 83–113.
16. *Bondarenko D.M.* Historical Memory and Intercultural Tolerance: Students' Attitudes to the Colonialism-Born Minorities in Tanzania and Zambia // *Social Evolution and History*. 2014. V. 13(2). P. 97–118.
17. *Nkyabonaki J.* The Influence of Indigenous Administration on Post-Independence Administration in Tanzania // *The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora* / Eds. D.M. Bondarenko, M.L. Butovskaya. Moscow: LRC Publishing House, 2019. P. 183–195.
18. *Прокопенко Л.Я.* Замбия: особенности становления многопартийной системы (90-е годы). М.: Институт Африки РАН, 2000.
19. *Karlström M.* The Cultural Kingdom in Uganda: Popular Royalism and the Restoration of the Buganda Kingship. Ph.D. diss. Chicago: University of Chicago, 1999.
20. *Karlström M.* Modernity and Its Aspirants: Moral Community and Developmental Eutopianism in Buganda // *Current Anthropology*. 2004. V. 45(5). P. 595–619.
21. *Brown D., James P.* Religious Characteristics of States Dataset Project – Demographics v. 2.0 (RCS-Dem 2.0), Countries Only. 10 Feb. 2019. <https://www.thearda.com/Archive/Files/Descriptions/RCSDEM2.asp> (дата обращения 10.03.2021).
22. *World Population Review 2021*. <https://worldpopulationreview.com/countries/tanzania-population> (дата обращения 10.03.2021).
23. *The National Population and Housing Census 2014 – Main Report*. Kampala: Uganda Bureau of Statistics, 2016. https://www.ubos.org/wp-content/uploads/publications/03_20182014_National_Census_Main_Report.pdf (дата обращения 10.03.2021).
24. *Alava H., Ssentongo J.S.* Religious (De)politicization in Uganda's 2016 Elections // *Journal of Eastern African Studies*. 2016. V. 10(4). P. 677–692.
25. *Isiko A.P.* State Regulation of Religion in Uganda: Fears and Dilemmas of Born-Again Churches // *Journal of African Studies and Development*. 2019. V. 11(6). P. 99–117.
26. *Zambia 2010 Census of Population and Housing – National Analytical Report*. Lusaka: Central Statistical Office, 2012. <https://unstats.un.org/unsd/demographic/sources/census/wphc/Zambia/PreliminaryReport.pdf> (дата обращения 22.03.2021).
27. *Phiri I.* President Fredrick J.T. Chiluba of Zambia, The Christian Nation and Democracy // *Journal of Religion in Africa*. 2003. V. 33(4). P. 401–428.
28. *Бондаренко Д.М.* Глобализация или диалог цивилизаций: современные теоретические подходы и будущее незападных культур // *Разнообразие культур: опыт России и Левантийского Востока* / Под ред. С. Фараха, О. Савиновой. Бейрут: Ливано-Российский Дом; Национальный Комитет ЮНЕСКО в Ливане, 2005. С. 181–187.
29. *Comparing Globalizations: Historical and World-Systems Approaches* / Ed. T.D. Hall. Cham: Springer, 2017.
30. *Яценерс К.* Истоки истории и её цель. Вып. 2. М.: ИНИОН АН СССР, 1991.