



Дмитрий Михайлович Бондаренко – социальный антрополог, историк, африканист. Родился в 1968 г. в Москве. В 1990 г. окончил с отличием исторический факультет Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. В 1993 г. защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук, а в 2000 г. – доктора исторических наук. В 2007 г. получил научное звание профессора по кафедре этнологии. С 2015 г. – профессор Российской академии наук по Отделению глобальных проблем и международных отношений. С 2016 г. – член-корреспондент Российской академии наук по Отделению историко-филологических наук.

В настоящее время – заместитель директора по научной работе Института Африки Российской академии наук, директор Международного центра антропологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» и профессор Учебно-научного центра социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета. Д.М. Бондаренко работал приглашенным исследователем в Программе африканских исследований Северо-западного университета (Эванстон, США), Институте истории Общества научных исследований им. Макса Планка (Гёттинген, Германия) и Доме наук о человеке (Париж, Франция). Выступал с гостевыми лекциями в университетах России, США, Египта, Танзании, Словении, Анголы и Уганды, с докладами – на научных форумах в России, Украине, США, Индии, Египте, Германии, Польше, Нигерии, Танзании, Дании, Ливане, Австрии, Финляндии, Великобритании, ЮАР, Швейцарии, Словении, Ирландии, Канаде, Испании, Франции, Китае, Эстонии, Хорватии, Италии, Австралии, Бразилии, Швеции, Румынии, Португалии. Д.М. Бондаренко проводил полевые исследования в шести странах Африки (Танзания, Нигерии, Бенине, Руанде, Замбии, Уганде), в России и США.

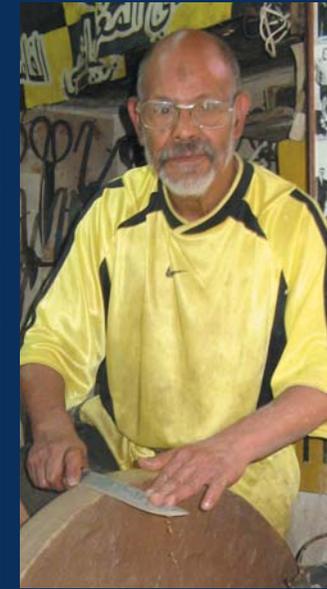
Среди его более чем 550 публикаций – монографии: *Бенин накануне первых контактов с европейцами: Человек. Общество. Власть* (М., 1995), *Теория цивилизаций и динамика исторического процесса в доколониальной Тропической Африке* (М., 1997), *Доимперский Бенин: формирование и эволюция системы социально-политических институтов* (М., 2001), *A Popular History of Benin. The Rise and Fall of a Mighty Forest Kingdom* (Франкфурт-на-Майне, 2003; с П.М. Рёзе), *Homoarchy: A Principle of Culture's Organization. The 13th – 19th Centuries Benin Kingdom as a Non-State Supercomplex Society* (М., 2006), *The Axial Ages of World History: Lessons for the 21st Century* (Литчфилд-Парк, 2014; с К. Баскиным), *Оттенки черного: культурно-антропологические аспекты взаимовосприятия и взаимоотношений африкано-американцев и мигрантов из стран субсахарской Африки в США* (М., 2016; дополненное издание на английском языке: *African Americans and American Africans: Migration, Histories, Race and Identities*. Кэнон-Пьон, 2019).

ISBN 978-5-907498-42-6



ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЕ НАЦИИ
В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

Д.М. Бондаренко



Д.М. Бондаренко

ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЕ НАЦИИ
В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ



ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ АФРИКИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Dmitri M. Bondarenko

**POST-COLONIAL NATIONS
IN THE HISTORICAL
AND CULTURAL CONTEXT**



LRC Publishing House

Moscow

2022

Д.М. Бондаренко

**ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЕ НАЦИИ
В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ
КОНТЕКСТЕ**



Издательский Дом ЯСК

Москва

2022

УДК 316.7
ББК 71.1
Б 81

Ответственный редактор
д.и.н. И.В. Следзевский

Рецензенты

акад. Н.Н. Крадин, д.и.н. В.Р. Филиппов

Бондаренко Д.М.

Б 81 **Постколониальные нации в историко-культурном контексте.** – М.:
М.: Издательский Дом ЯСК, 2022. – 400 с.

ISBN 978-5-907498-42-6

Монография представляет собой попытку вписать сложение наций в постколониальных странах Азии и Африки во всемирный историко-культурный процесс. В его контексте рассматриваются сущность нации как явления и ее возможное будущее и в афро-азиатском, и в глобальном масштабе. Автор утверждает, что в постколониальную эпоху, начавшуюся после Второй мировой войны, меняется фундаментальная характеристика нации как общности людей одной культуры, ставшая одним из краеугольных камней концепции нации при ее сложении на Западе к последним десятилетиям XVIII в. Порожденные деколонизацией миграционные потоки с Глобального Юга на Глобальный Север заставляют меняться и сами нации, и концепцию нации в странах Севера, придавая им поликультурность. Освободившиеся же государства Азии и Африки изначально являются поликультурными, поскольку унаследовали границы колоний, в которых, как правило, объединялось множество народов. В монографии ставится вопрос, не может ли начальная поликультурность стать не препятствием на пути общественного развития, но преимуществом афро-азиатских стран в современном мире, если в них откажутся от попыток формирования наций по не соответствующей сегодняшним реалиям западной модели конца XVIII – середины XX вв. и перейдут к построению наций как общностей поликультурных. Монография основана на сочетании исторического анализа с анализом полевого антропологического материала, собранного автором в разных странах.

УДК 316.7

ББК 71.1

На первой странице обложки: фотографии Д.М. Бондаренко, сделанные в разные годы в Намибии, Марокко, Вьетнаме (*верхний ряд, слева направо*), Марокко, Уганде, Тунисе (*нижний ряд, слева направо*).

ISBN 978-5-907498-42-6

© Бондаренко Д.М., 2022

© Институт Африки РАН, 2022

© Издательский Дом ЯСК, 2022

© Абишева Г.М., оформление, 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	9
Глава 1. Феномен нации и эпоха модерна (Нового времени)	14
Глава 2. Колониализм – постколониализм – нации	47
Глава 3. Постколониальные нации в историко-культурном контексте: три примера	150
Глава 4. Сложение наций в постколониальных странах в историко-культурном контексте нашего времени	211
Заключение	266
Список литературы	270
Summary	397

CONTENTS

Introduction	9
Chapter 1. The Nation and Modernity	14
Chapter 2. Colonialism – Post-Colonialism – Nations	47
Chapter 3. Post-Colonial Nations in the Historical and Cultural Context: Three Cases	150
Chapter 4. Nation-Building in Post-Colonial Countries in the Historical and Cultural Context of Our Time	211
Conclusion	266
References	270
Summary	397

Моим учителям

БЛАГОДАРНОСТИ

Эту книгу я посвящаю моим учителям – и тем, кто преподавал мне в школе № 69 города Москвы и на историческом факультете Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, и тем, кто стал для меня учителями в более широком значении этого понятия, не будучи моими преподавателями в буквальном смысле слова. Все эти люди сыграли колоссальную роль в моей жизни: их советы, помощь, личный пример формировали меня как человека и ученого. К сожалению, очень многих из них уже нет на этом свете, в том числе моих классного руководителя Людмилы Александровны Ломановой и первого научного руководителя Льва Евгеньевича Куббеля. Я их всех помню и вспоминаю. К счастью, и сегодня я могу лично поблагодарить своих университетских преподавателей Алексея Алексеевича Вигасина, Виктора Владимировича Карлова и Сергея Павловича Карпова, научных руководителей Элеонору Сергеевну Львову и Игоря Васильевича Следзевского, старших коллег Александра Степановича Балезина и Владимира Александровича Попова.

Мои дорогие учителя! Низкий поклон каждому из вас от бесконечно преданного вам ученика.

ВВЕДЕНИЕ

Если подойти к вопросу о том, какие страны являются постколониальными, с формальной точки зрения, то таковыми следует признать все страны, когда-либо находившиеся в колониальной зависимости. Однако при подобном взгляде в число постколониальных входят, например, все современные государства Нового Света, включая США, и само понятие «постколониальные страны» («постколониальные общества», «постколониальные государства»), вероятно, утрачивает смысл, потому что оказывается отражающим исключительно формальный исторический факт, не позволяющий рассматривать подпадающие под него современные страны как единую категорию в каком бы то ни было смысле – политическом, экономическом, социокультурном. Притом, что столь же ясно, что понятие «постколониальные страны» должно отражать именно черты сущностного сходства между включаемыми в него обществами и государствами. Но много ли сущностных черт сходства, обусловленных колониальным прошлым, у, к примеру, Канады и Лаоса, Мексики и Чада? Очевидно, что нет. С исторической точки зрения понятие «постколониальные страны» оказывается более широким, чем с социокультурной: в историческом смысле рассмотрение освобождения колоний в Новом Свете в конце XVIII–XIX вв. как первого этапа деколонизации, предшествовавшего второму, охватившему прежде всего Азию и Африку в середине – второй половине XX в., абсолютно оправданно (Isin 2012: 563). Отнесение стран Америки, в особенности Латинской Америки, к постколониальным может иметь смысл (см.: Kaltmeier et al. 2011: 16–20), но если анализировать их как со-

вершенно особую часть постколониального мира, отдельно от стран Азии и Африки, поскольку в социокультурном отношении между ними слишком много различий, гораздо более значимых, чем какие-либо сходства, обусловленные колониальным прошлым. Рассматривать все постколониальные государства (кроме бывших поселенческих колоний – США, Канады, Австралии, Новой Зеландии) как единую категорию (Глобальный Юг), в положении которой существенно сказывается колониальное прошлое объединяемых в ней стран, можно при исследовании международных отношений, но данная работа такого исследования не подразумевает.

Еще один вопрос, который следует прояснить с самого начала: в настоящей монографии анализируются только страны, являвшиеся колониями между второй половиной XIX и второй половиной XX вв., но не все из них, а лишь те, чьими метрополиями были государства Запада. Иначе говоря, в ней не рассматриваются бывшие владения Османской, Российской и Японской империй, если они затем не переходили в руки западноевропейских колонизаторов (как, например, многие арабские страны). Таким образом, в настоящей работе рассматриваются государства, получившие независимость от западных держав после Второй мировой войны, т.е. начиная с 1945 г. Хотя со строго формальной точки зрения при таком подходе можно задаться вопросом: а не следует ли рассматривать как постколониальные страны Кипр и Мальту? Эти государства имеют развитую капиталистическую экономику и соответствующую ей социальную структуру, своеобразные, но, безусловно, в целом европейские по типу культуры, являются членами Европейского союза, но независимость (оба от Великобритании) получили только в 1960 и 1964 гг. соответственно. Как бы то ни было, нами в данном случае рассматриваются страны Азии и Африки, составляющие большинство стран, освободившихся от колониальной зависимости после Второй мировой войны. То есть мы не исследуем не только получившие независимость в этот период государства Средиземноморья, но и небольшие островные государства Карибского бассейна и Океании, у которых также есть своя неоспоримая географически, исторически и культурно обусловленная специфика.

При этом мы рассматриваем только страны, находившиеся именно в колониальной зависимости в той или иной ее форме (собственно колонии, подмандатные территории, протектораты и т.д.),

т.е. не имевшие статус политически независимых государств, но не рассматриваем так называемые полуколонии (Китай, Персия и т.д.), которые, несмотря на сильные позиции в них иностранных держав, формально политическую независимость не теряли. То есть страны, исследуемые нами как «постколониальные», объединяет то, что их сегодняшнее положение, в том числе в вопросе сложения наций, в большой степени определяется колониальным прошлым, в котором они даже официально не имели политической независимости, а находились в прямом и полном подчинении у какого-либо западноевропейского государства. Более того, в отличие от полуколоний, существовавших как государства и до превращения в них, огромная часть ныне постколониальных государств была именно создана колонизаторами. Таким образом, по своему географическому охвату понятие «постколониальные страны» в нашей работе не совпадает ни с уже уходящим в прошлое понятием «Третий мир», ни с популярным ныне понятием «Глобальный Юг».

Итак, в центре нашего внимания – страны Азии и Африки, бывшие колониями западных государств между второй половиной XIX и второй половиной XX вв. и получившие политическую независимость не ранее 1945 г.

При схожести постколониальных стран как обществ и государств с еще относительно недавней и оказывающей немалое влияние на их современность колониальной историей, их мир очень неоднороден и разнообразен с точек зрения культурной, социально-экономической, политической. Он включает в себя государства, народы которых имеют культуры с глубокой письменной традицией (большинство стран Азии), с одной стороны, и государства, письменность на языках народов которых была создана только в колониальный период европейцами (в основном в Тропической Африке), – с другой. Постколониальные – и беднейшие страны субсахарской Африки (Нигер, Центральноафриканская Республика, Южный Судан и т.д.), и сверхбогатые страны Персидского залива (Кувейт, Катар, ОАЭ и др.). К числу постколониальных относятся как крупные государства, имеющие собственный голос на мировой арене, такие как Индия, Индонезия, Нигерия, так и маленькие – Бутан, Лесото, Сан-Томе и Принсипи... Существуют многочисленные постколониальные республики и несколько монархий (Бахрейн, Марокко, Эсватини и ряд других).

Тем не менее, при всем многообразии постколониальных стран Азии и Африки у них имеются общие черты, обусловленные именно их колониальным прошлым. Одна из важнейших таких черт – безусловная потребность в формировании национального единства в границах каждого государства, т.е. наций, как совершенно необходимого условия общественного развития постколониальных стран в любой сфере. Проблеме образования постколониальных наций и посвящена эта книга. Исходной посылкой для ее анализа автору послужила убежденность в том, что понимание сути, особенностей, направлений и результатов процесса строительства наций в постколониальном мире возможно только, если рассмотрение этого процесса будет поставлено в широкий исторический и культурный контекст. Он охватывает социально-политическую и интеллектуальную историю начиная с древности и в особенности – весь период формирования и существования наций как феномена – эпоху модерна, или Новое время с конца XV в. до наших дней, и не только Азию и Африку, но также Европу и Северную Америку: именно там феномен нации возник впервые, а его осмысление на протяжении веков в западной традиции политической и социальной философии оказывает существенное влияние на строительство наций в постколониальных государствах.

«Груз прошлого – главное препятствие для Африки», – написал не так давно африканский (нигерийский) исследователь Ч. Офобуйке (Ofobuiké 2017: 59). Вспоминая вслед за ним о работорговле, колониализме и неоколониализме, с этим утверждением согласится почти каждый. Но, как ни банально это звучит, история и впрямь не знает сослагательного наклонения, и постколониальным африканским странам приходится продолжать тот исторический путь, который прошли их народы. Однако всемирная история – историческая динамика мира, частью которого являются постколониальные, в том числе африканские, общества, не линейна: водоразделами между эпохами служат принципиальные изменения, не отрицающие предыдущие этапы исторического развития, но и не просто продолжающие их: неолитическая революция, Осевое время, Великие географические открытия, промышленная революция и т.п. Соответственно, меняется и значение конкретных явлений прошлого для настоящего и будущего.

Непосредственный предмет исследования в настоящей работе – природа нации и в связи с ней – природа общества и государства в

постколониальных странах Азии и Африки. Однако постколониальный мир – это не только страны, в прошлом бывшие колониями. Это весь современный мир, потому что деколонизация второй половины 1940-х – 1960-х гг. имела для Глобального Севера едва ли меньшие трансформирующие последствия, чем для Глобального Юга. Сегодня социокультурные и политические процессы во всем мире в огромной степени определяются последствиями деколонизации – достаточно вспомнить о влиянии миграций из бывших колониальных стран на Глобальный Север на самые первоосновы его обществ, культур и государств. Можно утверждать, что постколониальность – не менее значимая характеристика сегодняшнего мира, чем постиндустриальность. Обе эти характеристики решающим образом влияют на определение его состояния как постсовременного – мира постмодерна. Не случайно, в частности, в рамках нового осмысления феномена постколониальных обществ «тема постколониальности возникает на пороге XXI века синхронно с общей актуализацией темы постсовременности...» (Неклесса 2020: 33; см., например: Bhabha 1994: 171–197). Мы постараемся показать, что в сегодняшних условиях доколониальное и колониальное историческое наследие может быть не только препятствием, но и преимуществом при формировании такого ключевого для существования и развития любых современных стран явления, как нация. Но для того, чтобы прошлое не оказалось тянущим на дно грузом, а обратилось на пользу сегодняшнему и завтрашнему дню постколониальных обществ, необходим новый взгляд и на историю, и на современность как самих постколониальных стран, так и всего мира, прежде всего – Европы как родины и глобализатора феномена нации.

Глава 1

ФЕНОМЕН НАЦИИ И ЭПОХА МОДЕРНА (НОВОГО ВРЕМЕНИ)

В противоположность довольно широко распространенному взгляду, мы исходим из того, что не любое общество имеет смысл называть нацией, а его культуру и государство – национальными. Это касается как досовременных обществ, так и современных. Второй аспект особенно важен в связи с темой настоящей работы (по поводу первого аспекта см.: Smith A.D. 1998: 21–24; обзор теорий о современном или досовременном происхождении наций и национализма см.: Acuff 2010). По нашему мнению, утверждение, что, раз та или иная общность людей объединена под властью современного суверенного государства, значит, она образует нацию, переворачивает проблему с ног на голову, ставит телегу впереди лошади: нация как тип организации общества предстает производной от формы государства, причем в ее сугубо правовом, а не содержательном аспекте. Получается, что форма государства определяет содержание общества, и нам не кажется, что такое возможно на самом деле. В правовом отношении, к примеру, и Германия, и Папуа-Новая Гвинея – национальные государства. Но однотипны ли они содержательно, действительно ли оба они национальные не только по форме, но и по сути? Говорить, например, что все, кто входит в Организацию Объединенных Наций, – нации, значит отождествлять нацию – социокультурную общность – с государством – формой политической организации. По нашему убеждению, такой взгляд неоправдан.

Тем более мы далеки от представления о нации как «высшей форме существования этнической общности» (Арутюнов 1989: 93), восходящего к И.Г. Гердеру и Г.В.Ф. Гегелю (Авксентьев 2016: 166), но в нашей стране долгое время господствовавшего благодаря тому, что было канонизировано в советской науке, в частности, в этнографии (см.: Anderson D.G. et al. 2019), и иногда вновь обнаруживающего себя в постсоветской науке (например: Мнацаканян 1999; подробное изложение этой позиции и ее критику см.: Козлов 1995: 89–91; Семенов 1996; Филиппов 2010: 10–179; Соколовский 2016: 46–50). Не можем мы согласиться и с утверждениями, что

«нация – это государственно оформленный этнос», что «нации – это те же этносы, только обладающие мощным инструментом их консолидации – государственностью» (Кадыров и др. 2012: 26, 28; 2013: 30, 32), что «гражданская нация формируется из нации этнической» (Кадыров и др. 2013: 88). Дело не только в том, что во втором из этих высказываний явственно звучат отголоски представления о нации как высшей форме этноса. Исторически далеко не каждая нация и национальное государство образовывались на основе этничности населения соответствующей страны, а тем более – на базе какого-то одного этноса. Это совершенно очевидно, если бросить взгляд на большинство постколониальных государств (см., например, специальное исследование обществ и государств Верхнегвинейского побережья Западной Африки: Nøjbjerg et al. 2012a). Но и в демократических национальных государствах Западного мира несоответствие этноса и нации проявляется сегодня, в частности, в том, что, хотя в основе национального единства лежит именно солидарность тех, кто считает себя людьми одной нации (Malešević 2013b), этнический национализм не является в них основой политической солидарности – иначе в них систематически игнорировались бы права меньшинств (Ma 2013). Скорее, в процессе формирования нации культура «нациеобразующего» этноса начинает отождествляться с национальной культурой, но на самом деле это отождествление неверно. Скажем, правильно ли считать «государственно оформленным этносом» французскую нацию, если в ней до сих пор сохраняются элементы донационального культурного деления на Лангедок и Лангедойль, а провансальцы и бретонцы занимают во французской нации особые места, несомненно, являясь ее частью? Тем более странно было бы считать государственно оформленными этносами нации испанцев, итальянцев, немцев.

В нашем понимании нация – это надэтническая общность людей, верящих в свое единство (т.е. в общую для них национальную идентичность) через принадлежность к одному национальному гражданскому обществу как форме социальной организации нации; разделяющих единую в своих базовых чертах систему нравственных, социальных, политических ценностей, отражающихся в национальной культуре и подпитываемых национальной мифологией; и имеющих особую форму политической организации своей общности – национальное государство. Если нацию и допустимо

назвать вслед за Б. Андерсоном «воображаемым сообществом» (Андерсон Б. 2001), а в существовании национальной идентичности, да и вообще коллективной идентичности как чего-то большего, нежели идеологического конструкта, можно сомневаться (Malešević 2002; 2006a; 2011; Кузнецов и др. 2021; о подходах к пониманию национальной идентичности см.: Акопов, Розанова 2010: 26–36), то государство, именуемое национальным, – безусловная политико-правовая реальность. «Нация и государство усиливают друг друга: мощь государства используется, чтобы усиливать национальную идентичность, в то время как люди, которые связаны воедино таким образом, более склонны принимать общую политическую власть и вставать на ее защиту, когда на нее нападают» (Miller D. 2003: 115–116).

Утверждение нации – это процесс определения и сохранения ее границ (в буквальном – географическом, международно-правовом – и переносном – ментальном, социокультурном – смыслах слова) как «законных» пределов существования именно ее особых общества, культуры и государства (Alonso 1994: 393–396; Conversi 1995; Moore 2001; Paasi 2013; 2020). То есть, и это важно отметить, нация не только объединяет людей в сообщество, но и отделяет их как членов этого сообщества от всего остального человечества. По выражению И. Валлерстайна (2020: 126), «национализм является квинтэссенцией... партикуляризма». «Существование проблемы национальной идентичности в свою очередь означает существование политики отчуждения» (Idowu 1999: 48; см. также: Bader 1995; Moore 2001: 25–134; Sassen 2009; Акопов, Розанова 2010: 14–22; Aminzade 2013a: 1–7). Как и любая другая (родственная, этническая, региональная, религиозная и т.д.), национальная «коллективная идентичность производится социальным конструированием границ» (Preyer, Bös 2001: 7; см. также: Eriksen Т.Н. 1993a: 111–116; Alonso 1994: 393; Bhabha 1994: 139–170; Elwert 1995; Massey 1995: 67; Miller D. 2003: 114; Dumouchel 2015; Nail 2016). Необходимо подчеркнуть, что это конструирование не волюнтаристично, не произвольно, а осуществляется в контексте истории той или иной общности. Можно сказать, что история и формирует эту общность как национальную, поскольку по ходу нее общность обретает именно такую идентичность именно в таких границах (Moore 2001: 12–13; Sassen 2009).

При этом надо понимать суть выражения «формирование нации». Совершенно неправильно было бы добровольно вставить на бесперспективный путь, по которому были вынуждены идти советские ученые, которые, например, когда не находили классов и государства в том или ином обществе, где они «должны были быть», писали об их «процессе формирования», который, таким образом, растягивался на многие века и никогда не завершался. С одной стороны, процесс формирования, действительно, можно понимать, как никогда не завершающийся в том смысле, что даже сложившиеся, в частности, европейские нации продолжают постоянно изменяться, и, к примеру, сегодняшняя британская нация имеет существенные отличия от британской нации времен королевы Виктории. То есть можно сказать, что британская нация XXI в. сформирована не так, как была сформирована та же нация в XIX столетии. В отношении же обществ большинства постколониальных стран оправданно говорить о том, что ныне они находятся в процессе формирования в смысле где-то более, а где-то менее быстрого приближения к состоянию, по достижении которого о том или ином обществе в принципе можно говорить, как о нации.

В такой постановке вопроса нет телеологизма, как, скажем, возвращаясь опять-таки к советской эпохе, в утверждении о неизбежности появления коммунистического общества. Это общество выдвинулось, во-первых, как единообразно устроенное по всему земному шару, а во-вторых, как конечный пункт исторического развития, ради достижения которого человечество и проходило свой нелегкий многотысячелетний путь. В этом отношении к идее пришествия коммунизма близка знаменитая концепция «конца истории» Ф. Фукуямы (в которой коммунизм заменен на либерализм), но не наш взгляд на сложение и эволюцию наций. С одной стороны, пафос нашей работы заключается в утверждении темпорального и регионального неоднобразия феномена нации. С другой стороны, мы ни в коей мере не утверждаем, что нации и связанные с ними явления – национальная культура, национальное государство и т.д. – завершающий аккорд истории. Напротив, на протяжении данной работы нами будет неоднократно подчеркнута и показана их историческая природа, а следовательно, преходящесть, не вечность.

Но в то же время обе обозначенные выше ситуации – формирования нации и как изменения уже существующей нации (ее пере-

форматирования, а не изначального формирования), и ее первичного сложения – предполагают понимание того, что есть некая фундаментальная характеристика нации *sine qua non*. Если она есть, любые различия – это различия между нациями, проявление вариативности феномена нации. Если же ее нет, то надо не вести речь о специфике нации, а попросту признать ее отсутствие в рассматриваемом случае и дальше изучать, есть ли предпосылки для появления этой фундаментальной характеристики. Из предложенного нами выше понимания нации следует, что ее характеристикой *sine qua non* является то, что нация – это форма осознания самого себя гражданским обществом. То есть наличие гражданского общества и есть та самая характеристика нации *sine qua non*.

Соответственно, встает вопрос: что такое гражданское общество. Очень часто оно воспринимается и постулируется фактически как синоним демократического общества (Desai 2004), а потому его существование ограничивается кругом демократических государств. Порой гражданское общество даже признается практически сугубо западным явлением (Chatterjee P. 2004; ср.: Hann, Dunn 2005), специфической чертой современной Европы (Eisenstadt 1987: 58; ср.: Bruhns, Gosewinkel 2005). Одновременно гражданское общество противопоставляется государству как таковому (см.: Doornbos 2006: 65–67), видится независимой от государства сферой реализации частных интересов людей, вынужденных терпеть государство как необходимое для решения некоторых общих вопросов зло. Такова глубокая философская традиция понимания гражданского общества и его неизбежно амбивалентных отношений с государством, идущая от мыслителей раннего Нового времени – Т. Гоббса, Дж. Локка – к деятелям эпохи Просвещения (Ш.Л. де Монтескьё, Ж.-Ж. Руссо, Т. Пейну) и от них – к немецкой классической философии, прежде всего в лице Г.В.Ф. Гегеля, к К. Марксу и Ф. Энгельсу, Ф. Тённису (см., например: Ward 1998; Ehrenberg 1999; Ku 2002) и далее вплоть до работ ученых современной эпохи, таких, как Э. Геллнер (Gellner 1994a). Но мы не видим необходимости отождествлять гражданское общество и, соответственно, нацию с обществом демократическим (см. также: Encarnación 2003; Desai 2004), как и видеть в гражданском обществе просто «не-государство», а не особую автономную от государства, но все же существующую в нем и взаимодействующую с ним

систему социальных связей и институтов (см. также: Doornbos 2006: 65–66). Либеральное в своей основе понимание гражданского общества как формы социокультурной организации исключительно демократического государства, в котором закон обеспечивает защиту индивидуальных прав, нуждается в пересмотре (Alexander 1997; Ки 2002). По нашему мнению, демократическое общество – это один из вариантов гражданского общества. И не демократия породила гражданское общество и нацию, а наоборот (Хабермас 2002: 367–368), т.е. демократия не есть необходимая предпосылка и условие появления, не есть характеристика *sine qua non* гражданского общества и нации.

И здесь надо обратиться к понятиям, которые очень часто используются едва ли не как взаимозаменяемые, фактически служа синонимами выражению «недемократическое общество», – авторитарное общество и тоталитарное общество. Да, конечно, и авторитарные, и тоталитарные общества – не демократические. Но есть особенность, которая, как нам представляется, существенно различает их между собой и при взгляде под определенным углом зрения позволяет противопоставлять не демократические общества авторитарным и тоталитарным, а демократические и авторитарные – тоталитарным.

Упрощая для наглядности, можно сказать, что демократическое общество – это такое общество, в котором его член имеет право на свободу мнения и (в рамках закона) поведения и в частной, и в общественно-политической сфере. В авторитарном обществе государство требует от человека лояльности себе в общественно-политической сфере, готово пресекать публичное вольнодумство и тем более «вольнодействие», но, если индивид проявляет конформность в общественно-политической сфере, государство совершенно не волнуется, например, какое искусство ему больше нравится – реалистическое или абстрактное, любит он американский футбол или «просто футбол», спит ли этот индивид с тем, с кем состоит в официальном браке, или нет. Авторитарному государству даже могут быть безразличны политические воззрения индивида, покуда он не начинает декларировать их публично. Иначе говоря, по сравнению с демократическим обществом сфера того, что каждый мог бы назвать своим «личным делом», в авторитарном обществе сужается до частных, именно сугубо личных вопросов, но не исчезает. Хотя в де-

мократическом обществе первичен индивид, а в авторитарном – воплощающее в себе общность государство, сферы, в которые государство добровольно не вторгается без крайней необходимости, существуют и в том, и в другом.

В тоталитарном же обществе таких сфер не должно быть – в нем ничего личного быть не может: государству есть дело до всего, все имеет значение для государства. Перечисляя признаки тоталитаризма – политические, экономические, социальные, П. Сорокин (2000: 581) в числе прочих называет и такие: «Полная централизация и всеобъемлющий контроль за населением со стороны правительства. ... Полная потеря населением внешней свободы и саморегуляции». Только в таком обществе может иметь глубокий политический смысл и серьезные последствия то, «свою» или «чужую» музыку ты слушаешь, «правильную» или «неправильную» одежду и прическу носишь; только в таком обществе не анекдотом, а правдой могут быть письма в политические инстанции с просьбой помочь «вернуть мужа в семью». Да, Ж. Делёз и Ф. Гуаттари, конечно, правы, что в любом, даже самом тоталитарном, обществе сохраняются сферы, до которых государство не может дотянуться (Deleuze, Guattari 1991). Но, во-первых, важна не только практика, но и теория: сама идеология, утверждающая право и необходимость государства контролировать всё и вся, становится реальным и важным фактором общественной жизни. Во-вторых, многим тоталитарным государствам на практике удастся не достичь, но в значительной степени приблизиться к своему идеалу.

Гражданское общество базируется на самоорганизации его членов. При демократии их самоорганизация в различного рода, имеющие разные масштабы и цели корпорации поощряется, и само государство видится, по сути, охватывающей всех граждан корпорацией, созданной гражданским коллективом в целях обеспечения благополучия его как целого и всех его членов в отдельности. Авторитаризм представляет государство самостоятельной ценностью, имеющим право создавать организации самому и добровольно-принудительно вовлекать в их деятельность граждан, но все же позволяющим и им самим проявлять инициативу по организации «безобидных» для государства – не имеющих политической повестки – корпораций (например, обществ защитников природы или ремесленных кооперативов), чью деятельность государство все же «на

всякий случай» так или иначе контролирует и регулирует. Гражданское общество само по себе демократично, но может быть встроено не только в демократическое государство, но и в авторитарное, т.е. может не быть конгруэнтно всему социуму, как при демократии, а охватывать лишь отдельные сферы его жизнедеятельности. В последнем случае та самая аполитичная «частная сфера», которой такое государство позволяет существовать, и есть среда, в чьих границах функционирует гражданское общество.

Тоталитаризм же видит в самом явлении инициативы граждан, независимо от того, по какому поводу, в какой сфере она проявляется, нечто совершенно недопустимое. Поскольку при тоталитаризме ничего аполитичного быть не может, только государство имеет право на инициативу как таковую, а любая инициатива, исходящая не от него, а от граждан, рассматривается как несанкционированное, а потому незаконное поведение. И, лишая людей возможности самоорганизовываться как таковой, тоталитарное государство действительно убивает гражданское общество. Не случайно первый теоретик тоталитаризма Х. Арндт прямо связывала его появление с упадком национального государства (Arendt 1973: 267–302; см. также: Canovan 1992: 31–35; McGowan 1998: 15–21, 48–49; Weiner 2000: 49–56; Robin 2003: 12, 13).

Таким образом, мы исходим из традиции, согласно которой гражданское общество – это общество, автономное от государства (см., например: Parsons T. 1959), в котором существует автономия индивида по отношению к государству и социуму как целому (Gellner 1994a), но не настаиваем на той высокой степени его автономности, которая отличает зрелый демократический социум. Для нас важнее наличие или отсутствие этой автономности как таковой. Поэтому при таком подходе могут существовать и демократические, и авторитарные гражданские общества. Точнее, гражданские общества могут существовать и в демократических, и в авторитарных государствах, чьи режимы в разной мере, но все же позволяют индивидам проявлять себя именно как членам гражданского общества – иметь сферы жизни, регламентированные законами, но все же находящиеся вне прямого, постоянного, бдительного государственного контроля. Гражданские общества не могут существовать только в тоталитарных государствах. Такой подход увязывает казалось бы противоречащие друг другу взгляды на гражданское общество, утвердившиеся

в науке: с одной стороны, как на форму самоорганизации членов демократического социума, своей деятельностью укрепляющих демократическое государство, но с другой – как на социальное пространство, не зависящее напрямую от государства и потому могущее являться ареной избегания и даже сопротивления недемократическому государству (Foley, Edwards 1996: 39–41).

Исторически современные гражданские общества связаны с европейской Античностью, давшей их первые образцы, если вести речь об обществах, по своим масштабам выходящих за рамки локальной общины (Vlassopoulos 2010). Однако непосредственно современные гражданские общества, осознанные их членами как нации, образовались в «инициированное» опять же Европой Новое время, начавшееся на грани XV–XVI вв. (иногда условной датой его начала считают 1492 г. – год «открытия» Америки Х. Колумбом). Именно с переходом к Новому времени в европейской культуре появляется понимание того, что общество и государство – не иноформы бытия друг друга, что они автономны друг от друга, и общество может иметь неподвластное диктату государства свое коллективное мнение по любому касающемуся его, общества, вопросу – общественное мнение, а его члены могут иметь частную сферу жизни – именно то, о чем можно говорить «это мое личное дело». Такие взгляды окончательно утвердились в XVIII в. (Каменский 2019: 109–110; Плавинская 2019). Конечно же, решающее значение в их утверждении и признании, в том числе в конечном счете – на общеевропейском уровне уже в XX в. – носителями государственной власти, стало превращение к концу раннего Нового времени (символизируемому Великой французской революцией 1789–1799 гг.) религии, до того – всеобъемлющей первоосновы мировоззрения и жизни, пронизывавшей и скреплявшей все сферы личной, общественной и государственной жизни, в частное дело гражданина. Чтобы понять, насколько тяжело далось это преобразование, сколь болезненным был его процесс, достаточно вспомнить хотя бы изгнание мусульман из Испании, трагическую историю французских гугенотов или то, что первыми переселенцами из Европы в Северную Америку были пуритане, вынужденные покинуть родину из-за религиозных гонений.

Европе потребовались века кардинальных, но зачастую растянутых во времени перемен на постепенную реализацию внутренних

предпосылок для вызревания нации как формы культурного единства гражданского общества и национального государства как формы его политической организации. Этот процесс начался по крайней мере с провозглашения Великой хартии вольностей в 1215 г. в Англии и учреждения Генеральных штатов в 1302 г. во Франции, разграничивших прерогативы общества (в его тогдашнем понимании) и власти как равноценных субъектов отношений в государстве. После этого институты сословного представительства продолжали появляться в разных странах Западной Европы (см.: Гутнова 1995; Павленко 2002: 577–583; Backman 2003: 284–286; Хачатурян 2008: 156–227; Уваров, Цатурова 2015: 5–109). М.М. Ковалевский (1912: I, 60–81) видел источник происхождения представительной системы в договорном характере западноевропейской феодальной монархии: «ее отличительный признак, – писал он, – составляют договорные отношения, существующие в ней между монархом и его прямыми и второстепенными вассалами» (Ковалевский 1912: I, 60). Потому что, по образному выражению Э. Узмена, «невозможно говорить о национальном единстве, ведущем к [появлению] национального сознания там, где монархи – тираны, а люди – рабы» (Uzmen 1998: 72). При этом надо понимать, что «средневековые парламенты сильно отличались от современных, будучи иногда не столько уздой для монарха, сколько орудием его воздействия на общество», но, «если считать демократию ... ограничением единоличной власти и произвола, то в средневековом обществе можно обнаружить много ее элементов» (Юсим 2015: 298, 301). Однако в конечном счете еще в XVI в., как писал, в частности, о Нидерландах кануна революции Й. Хейзинга, «любовь к свободе продолжала жить, но концепция политической свободы была все той же, что и в Средние века: цепочка ограниченных привилегий, которая работала в ущерб всем, кроме немногих. Короче говоря, свобода была не более, чем исключением из общего правила» (Huizinga 1968a: 25; см. также: Ронин 1990: 30; Ryan 2003).

В таких условиях нация как гражданский коллектив сложиться еще не могла. Важнейшее значение в перспективе ее формирования приобрела обозначившаяся уже в последний век Средневековья – XV (Ортега-и-Гассет 1992б) – и произошедшая в раннее Новое время – в XVI–XVII вв. – секуляризация мировидения западноевропейцев. Важно подчеркнуть длительность процесса секуляризации:

это был именно процесс, длившийся около двухсот лет (или даже трехсот, если вести отсчет от эпохи Возрождения), а не единовременный акт, сопровождавший начало Реформации в 1517 г. Секуляризация явилась ни в коей мере не отрицанием, но развитием христианской культуры, точно так же, как та, в свою очередь, была генетически связана с культурой Античности и не отвергла, но существенно преобразовала ее. Секуляризация привела к важнейшим изменениям в мировидении и системе ценностей европейцев и, соответственно, практиках социализации и образования, в конечном счете – в самой европейской культуре. Секуляризация была порождена не ослаблением, но напротив – усилением религиозного чувства европейцев в тот период (Taylor С. 2007: 23–218; Marshall 2009: 9; Бовыкин 2019: 117–119; Уваров 2019б: 34), что в первую очередь выразилось в Реформации как попытке обновления Церкви в стремлении к обретению истинной религиозной духовности. Показательно и то, что авторами не только научных, но и богословских сочинений были многие создатели естественнонаучной картины мира, получившей название ньютоновской, включая самого И. Ньютона, а также Ф. Бэкона, Р. Декарта, И. Кеплера, Дж. Локка, Б. Спинозу (Force, Popkin 1999; Sorell 2000; Barker, Goldstein 2001; Waldron 2002; Dicker 2013: 100–128; Josephson-Storm 2017: 48–49; Carlisle 2021); Н. Коперник был каноником католической церкви.

Таким образом, связь между зарождением мира модерна и религией представляется гораздо более сложной, чем простое вытеснение христианской религиозности нерелигиозностью. Модерн, включая такое его характерное проявление, как национализм, имел глубокие религиозные, христианские, истоки (Hart W.D. 2000: 40–61; Gillespie 2008). Он явился не отрицанием, а развитием и трансформацией теоцентричного мира европейского Средневековья. Однако имевшая политическую подоплеку Тридцатилетняя война 1618–1648 гг. произвела такое опустошение в душах европейцев, породила в них такое колоссальное разочарование в идеалах, с которым в следующий раз Запад столкнулся только вследствие Первой мировой войны, что религиозное чувство в обществе стало постепенно ослабевать, а секуляризация (при которой существование трансцендентного мира по-прежнему не подвергается сомнению, а смыслом земной жизни продолжает считаться спасение души и обретение жизни вечной с Богом в Раю [Weber E. 2010]), только те-

перь путь к ней видится пролегающим не через отречение от благ мира сего, а через активную деятельность в нем) начала, соответственно, столь же постепенно переходить в атеизацию (т.е. принципиальное отрицание существования трансцендентного мира и подлинный веберовский «перенос с небес на землю» системы ценностей), что стало очевидно ко второй половине XVIII в. (McLeod H., Ustorf 2003; Marshall 2009: 135; Bondarenko 2011). Во второй же половине XVII – первой половине XVIII вв. «... в политическом и обыденном сознании жителей континента понятие “Европа” постепенно вытесняло понятие “христианский мир”» (Иволина 2015: 93). В XVII–XVIII вв. зарождается и научное (т.е. рационалистическое, объективистское) изучение религий – религиоведение, в том числе сравнительное религиоведение (Stroumsa 2010). Тем не менее, большинство выдающихся деятелей эпохи Просвещения также еще не были атеистами, а искали «истинное христианство» (Смелянская, Цапина 2019: 133–141). Ч. Тэйлор особо выделяет деизм, признающий существование Бога и сотворение им мира, но отрицающий Божественное откровение и реальность сверхъестественного, как философский мост между миром, в котором безоговорочно господствует вера в Бога, и миром, в котором вера в Бога – личный выбор человека, одно из многих доступных ему мировоззрений (Taylor C. 1989: 248–285; 2007: 221–269). Хронологически расцвет деизма в западной философии – конец XVII – первая половина XVIII вв. (Вутне 1989; Jimack 1996), т.е. период, непосредственно предшествующий началу атеизации европейского общественного сознания.

В итоге в Европе религиозная принадлежность перестала восприниматься как наиважнейший идентифицирующий себя и других признак, как то было в Средние века (Patschovsky 2006), и ее место заняла идентификация по принципу культурной общности или чуждости – «вероисповедные ценности уступили место национальным» (Юсим 2019: 794), «национализм превращает культуру в объект и предмет поклонения» (Kapferer 2012: 209). Как пишет Т.Х. Эриксен, «на уровне идентичности национальность (*nationhood*) – вопрос веры. Нация, то есть *Volk* (по-немецки «народ». – Д.Б.), воображенная националистами, есть продукт националистической идеологии и никак иначе» (Eriksen T.H. 1993a: 105; см. также: Wodak et al. 2009: 3–4). Концепт культуры, осмысляемой как

национальная культура, – глубоко секулярный; именно его секулярность увязывает в единый концепт «национальная культура» концепты «нация» и «культура» и протягивает нить от «национальной культуры» к «национальному государству» как основанному на светских демократических ценностях, в числе прочего не оставляющих шансов на сохранение легитимности сакрализованным династическим абсолютным монархиям (Андерсон Б. 2001; Бондаренко и др. 2005: I, 13–15, II, 207–229, 262–268; также см. подробно, например, в связи с царской Россией: Андреева 2009). Тем более, что эти монархии воплощали в себе идею не только сакральности власти, но и жесткой иерархической структурированности общества как первоосновы его организации, тогда как утверждавшийся с переходом к новому типу социально-экономических отношений «национализм акцентирует солидарность между бедными и богатыми, между не имеющими собственности и капиталистами» (Eriksen T.H. 1993a: 102).

Прямую связь политической демократизации с секуляризацией общественного сознания и связанной с ней, в свою очередь, десакрализацией власти, безусловную необходимость второго как предпосылки первого (Wydra 2015: 189–194) еще за два тысячелетия до того, как появились воспетые М. Вебером «протестантская этика и дух капитализма» (Вебер 1990: 61–272) с неопровержимой наглядностью продемонстрировала история афинского полиса (Туманс 2002). И не только афинского: «... определяя причину успешного создания древними греками правильного гражданского общества с соответствующим наивысшим – демократической республикой, мы должны прежде всего принять во внимание сильное воздействие на стихийно развивающийся социальный процесс со стороны исполненной рационализма (и, следовательно, секуляризованной. – Д.Б.) общественно-политической мысли» (Фролов 1990: 40). В зрелое Новое время же – начиная с XIX в. – само политическое часто стало приобретать черты квазирелигиозного, порождая феномен определявшей конечные цель и смысл жизни человека «гражданской религии» (*civil religion*; гораздо более правильным был бы перевод «светская религия»). Секулярные по своей природе политические явления, в том числе нация и национальное государство (а также класс, партия и др.) постепенно стали объектами мифологизации, ритуализации, безоговорочного принятия как данностей и в конеч-

ном счете – объектами веры, лояльности и почитания (Benjamin G. 1988; Eriksen Т.Н. 1993а: 107–108; Gentile 2006). Это стало одной из причин того, что в XIX в. в Европе и Северной Америке национализм изменил свою сущность: из либерального и освободительного он превратился в агрессивный и милитаристский во внешнеполитической сфере и иногда репрессивный в сфере внутривластной (Mommsen 1990).

Однако, несмотря на провозглашаемое в демократических государствах отношение к религии как к сугубо частному вопросу каждого гражданина, полностью секулярность и атеизм по сей день не вытеснили христианскую религиозность из публичной, в том числе политической, сферы, не элиминировали ее роль в общественных процессах (Salvatore 2005; Taylor С. 2007: 505–535; Lackey 2008; Carneiro 2010: 385–424; Pasture 2010; Филиппова, Радвани 2017: 27–90; Lombaard et al. 2019). Современные теоретики секуляризма модифицируют концепции секулярности и секуляризации с учетом этого факта (см.: Hart W.D. 2000: 163–175; Schultz 2006; Bhatia M. 2013), некоторые из них пытаются уйти от анализа явлений в рамках жесткой дихотомии «секулярность – религиозность» (см.: Jansen 2017), а многие ученые даже пишут о наступлении эры «постсекуляризма» или «десекуляризации», логично связывая с постулируемым ими кризисом секулярности современный кризис национального государства на Западе (см., например: Berger Р. 1999; 2008; Asad 2003; Taylor С. 2007; Habermas 2008; Четверикова, Крыжановский 2009; Zucca 2009; Karpov 2010; Неклесса 2011; Mozumder 2011; Robertson 2011; Modood 2012; 2014; Филиппова, Радвани 2017; Kaltsas 2019).

Опять же, речь идет только о Западе, а точнее – Глобальном Севере: на Глобальном Юге не наступала эра секуляризма в том смысле, в каком она имела место на Севере. Секуляризм на Юге, конечно, не неизвестное явление, но он имеет там иные масштабы, формы и, соответственно, иные социокультурные, политические и экономические последствия. Так, необходимо отметить, что, в то время как демократия, безусловно, предполагает господство секулярности в общественном сознании нации, секулярность вполне допускает и авторитаризм – авторитарные гражданские общества и нации тоже вполне могут быть секулярными (Bubandt, Van Beek 2012: 13–15). Если все же считать секуляризацию неотъемлемой

всемирной тенденцией Нового времени, то можно полагать, что несводимость секуляризма к его западному варианту – множественность секуляризов (Keddie 2003; Bubandt, Van Beek 2012; Künkler et al. 2018), как и постсекуляризов (Rosati, Stoeckl 2012), есть составная часть и проявление более широкого феномена – многообразия социокультурных форм обществ Нового времени, или множественности модернов (подробнее об этом понятии см. ниже). Как и наступление модерна, секуляризация не ведет к деградации и унификации аутентичных культурных идентичностей, связанных с теми или иными религиями. Она лишь утверждает правомерность сосуществования различных культурных идентичностей и законность самовыражения каждой из них (Doornbos 2006: 173). То есть секулярность заключается не в атеизме, а в восприятии как нормы многообразия и равноправия религиозных групп в одном обществе и, соответственно, в утверждении в нем отношения как к равноценным согражданам к носителям разных религиозно-определенных культурных идентичностей. Множественность секуляризов, как одно из существенных проявлений множественности модернов, требует не поиска якобы единственной ведущей к образованию наций разновидности секуляризма, а признания вклада множественности секуляризов в многообразии путей сложения и форм наций.

Одновременно важно понимать, что роль религиозного фактора в современном мире в целом не падает, а наоборот – возрастает (см., например: Karferer et al. 2010), и это можно рассматривать как признак постепенного перехода от национального мира, в котором основа идентификации – принадлежность к той или иной национальной культуре, к постнациональному, в котором на новой основе восстанавливается роль главного донационального признака идентификации – религиозной принадлежности. Не случайно в наше время «религиозные и национально-государственные притязания, хотя иногда дополняют друг друга, гораздо чаще противоречат одни другим» (Mylonas 2013: 51). Вероятно, речь должна идти о двустороннем процессе. С одной стороны, как и в раннее Новое время в Европе, секуляризация в тех разнообразных формах и масштабах, которые она имеет в различных регионах мира, повсеместно вызвана желанием не избавиться от религиозной веры, но, напротив, обрести ее в еще больших, полных, истинных глубине и чистоте. Еще раз подчеркнем, что секулярность – не атеистичность;

она не есть отрицание религиозности, не несовместима с ней. С этой точки зрения увеличение роли религиозного фактора ныне и в будущем в глобальном масштабе воспроизводит диалектику религиозности в Западной Европе раннего Нового времени: редко когда и где религия имела столь же большое значение в международных отношениях и для социальной идентификации индивидов и сообществ в отдельных странах, как в Западной Европе в XVI – первой половине XVII вв. И в то же время религиозность трансформируется, благодаря множественности секуляризованных превращается в множественность религиозностей, и даже если религия вновь станет более значимым фактором идентификации, чем национальная культура, это будет выглядеть иначе по сравнению с досекулярной эпохой.

Государство, соответствующее стандартам западного варианта модерна, может стать адекватной формой политической организации только гражданского общества западного же типа, а сложение последнего, в свою очередь, подразумевает секуляризацию общественного сознания, превращение веры в «личное дело» индивида-гражданина (Weber E. 2012) и замещение в качестве главного критерия деления мира на «своих» и «чужих» общности или различия религии общностью или различием культуры (включая в нее, конечно, язык). На Западе это произошло, и сегодня «христианский мир» – понятие уже во многом историческое (Bondarenko 2011), тогда как часто сравниваемый с ним или противопоставляемый ему «исламский мир» – по-прежнему такая же реальность, как и во времена Харуна ар-Рашида или Сулеймана Великолепного. Те, кто в наше время говорит или пишет о «столкновении цивилизаций» Запада и мусульманского Востока (в частности, в связи с проблемой международного терроризма) как о противоборстве христианства и ислама, совершенно не правы. Это «столкновение» не цивилизаций, основанных на разных религиях, а секулярной (а еще точнее атеистической) и религиозной (исламской) цивилизаций. На Западе утверждение в XX в. на уровне обществ и государств принципа, согласно которому вера или неверие – личное дело каждого, превратило христианство в своего рода субкультуру (Силовьев 2005: 50). В исламских же социумах в сознании миллионов людей по-прежнему «нет разделения между религиозными и политическими или мирскими заботами» (Фарах 1999: 75; подробно см.: Marranci

2010). И именно этим определяется содержание взаимоотношений между западным и исламским мирами в наше время. Столкновениями христианской и исламской цивилизаций были Крестовые походы из Западной Европы в Палестину в 1096–1272 гг., взятие Константинополя османами 31 мая 1453 г., но не захват американского посольства в Тегеране в 1979 г. и не война против терроризма, объявленная США после атаки на Всемирный торговый центр в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г.

Непосредственно же процесс образования наций в Европе охватил время от окончания последней религиозной войны – Тридцатилетней – в 1648 г. до открывшей эпоху войн национальных Французской революции 1789–1799 гг. в Западной Европе и до второй половины XIX – начала XX вв. в Центральной и Южной Европе (Tilly 1975; Hroch 1985; Trencsényi et al. 2001; Anastassiadis, Clayer 2011; Гринфельд 2012; Smith A.D. 2013; др.). В результате Тридцатилетней войны «... важнейшая проблема эпохи – создание национальных государств на месте средневековой Священной Римской империи – решена не была» (Алексеев 1993: 441), и на ее решение потребовался целый последовавший за завершившим войну Вестфальским миром исторический период. «... применительно к раннему Новому времени можно говорить как об эпохе преобладания в международных отношениях сначала династической, затем конфессиональной самоидентификации на фоне усиления государственно-территориальной самоидентификации и лишь к концу XVIII – началу XIX вв. приобретающей тенденцию перехода к национально-государственной» (Ивонин 2012: 241). В итоге в пределах национальных государств установилось (или, по крайней мере, считалось, что установилось) соответствие культурных и политических границ, а в результате сложения гражданского общества был преодолен разрыв между обществом и государством (Aron 1962; Gellner 1983; Breuilly 1993; 2005b; Schnapper 1994).

Западные нации возникали как форма социокультурной организации утверждавшихся в переходившей к капитализму Европе Нового времени демократических гражданских обществ, в итоге упразднивших жесткую иерархическую сословность и устранивших с исторической сцены своего региона абсолютизм. Обществ, в основу стиля мышления и свода ценностей которых легли «ни перед чем не останавливающаяся *рациональность*» (Ясперс 1991: I, 110;

выделено в оригинале. – Д.Б.), антропоцентризм, индивидуализм и позитивная оценка феноменов многообразия и новизны во всем, в том числе «... мораль постоянного поиска перемен в социальных системах» (Rio, Smedal 2011: 24), взаимосвязанная с идеалом активной гражданской жизни, сформулированным в XV в. итальянскими гуманистами (Брагина 1983; Баткин 1989; 1995). Опять же подчеркнем исторические длительность, глубину и цивилизационную обусловленность приведших на Западе к такому результату процессов и явлений: создавшие социокультурный фундамент наций общественные и индивидуальные ценности уже «... присутствуют в греческом обществе в виде зародыша, далеко не раскрывшего свои потенциальные возможности» (Коттэе 1991: 34), пусть в дальнейшем они проделали существенную эволюцию и, «оттолкнувшись» от античных идеалов и образцов, вошли в европейскую культуру Нового времени в преобразованном виде (Павленко 2002: 331–333). Вопреки утвердившемуся в раннее Новое время отношению к Средним векам как «мрачному тысячелетию», эти ценности не умерли в тот период, но продолжили развиваться в христианоцентричном социокультурном контексте (Гуревич 1990), существенно ином, нежели и в предшествующей ему Античности, и в последовавшую за ним эпоху Ренессанса.

Так, новоевропейские рационализм и индивидуализм коренятся в античном мировоззрении, отразившемся в народном правосознании уже в архаический период (Дождев 1990). Они были выражены в философии, в том числе политической философии, Пифагором, Сократом, Платоном, Аристотелем, чьи идеи проникли в христианство и получили развитие в философской мысли Средневековья от *Credo ut intelligam* («Верую, чтобы понимать») Аврелия Августина и постулатов других Отцов Церкви, Геласия, Боэция и Иоанна Скота Эриугены до Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота, Шартрской школы и Уильяма Оккама, затем фундаментально преображенной во времена Возрождения и Реформации и расцветшей в XVII–XVIII столетиях (Hatch 1890; Gilson 1939; Dumont 1982; 1986: 23–72; Дюмон 1991: 79–95; Knowles 1989; Taylor C. 1989: 111–142; Ортега-и-Гассет 1992a; Уколова 1992; Parkinson 1993; Colish 1997; Coleman 2000: 68–340; Карпович 2010). Однако в Средние века индивидуализм и даже антропоцентризм в форме интереса к личности каждого человека находят пути обнару-

жения себя сквозь толщу господствовавших теоцентризма мировидения и коллективизма социальных отношений не только в трудах философов, но и в разнообразных иных явлениях культуры вплоть до появления к концу эпохи фамилий и зарождения жанра портрета в изобразительном искусстве (Гуревич 1993; 2015; Petráček 2014: 31–76). Более того, именно в Средневековье возникает гуманизм, расцветший в Возрождение, составивший его «главный смысл» (Касавин 1990: 46) и послуживший культурно-мировоззренческой основой перемен Нового времени, включая образование наций (Gilson 1986; Хейзинга 1988: 354–368; Воскобойников 2018).

Важно четко обозначить, что круг явлений, о которых идет речь, возник не как непосредственное следствие деятельности великих интеллектуалов. Обратим внимание на то, что рационализм, секуляризм потенциально содержатся и в исламском вероучении, что нашло отражение в исламской философской и общественно-политической мысли от Средневековья до наших дней (см., например: Hourani 1971; Al-Attas 1993; Фарах 1999: 67–77, 88–150; Tamimi 2003; Kurzman 2004; Hefner 2010a: 20–24; Marranci 2010: 31–64; Starrett 2010; Taylor R.C. 2010; Tamer, Griffel 2015; Ефимова, Сапронова 2018: 99–191; Vano 2019). Более того, с XIX в. в связи с интенсификацией связей с европейцами, стремившимися колонизовать страны Востока, секуляризм как убежденность в необходимости разделения религии и политики утвердился в высших административной и военной сферах исламских государств как основа их функционирования, направленного на достижение успеха в изменившихся международных отношениях (Monshipouri 2004; Tayob 2005). Столкновение дискурсов исламской и национальной идентификаций в связи со становлением национальных государств еще в период между мировыми войнами при всем сопротивлении исламистов – сторонников построения государства на религиозной основе – привело к критике и даже выхолащиванию многих мусульманских традиций в странах Ближнего Востока (Gripp 2010: 370–371). Именно содержащийся в исламе потенциал секуляризма позволил исламским реформистам в начале XX в. перейти от панисламизма к идее построения мусульманских национальных государств (Gellner 1981: 148; Robinson F. 2010: 22).

Однако на уровне массового сознания секулярные ценности не утверждаются (за исключением узкого слоя высокообразованных

людей) ни в мусульманских диаспорах вне исламского мира, ни в исламских странах, даже подвергшихся достаточно сильной европеизации (Ливан, Тунис), или со светскими на протяжении большей части их постколониальной истории политическими режимами (арабские страны за пределами Аравийского полуострова, Индонезия) (Modood 2005; An Na'im 2008), что создает непреходящую угрозу утраты государствами светского характера и их реисламизации. Это наглядно показали события «Арабской весны». Даже Турция, казалось бы, навсегда измененная Кемалем Ататюрком, в наши дни под руководством Р.Т. Эрдогана демонстрирует тенденцию усиления форм ислама, на уровне массового сознания и общественных ценностей не связанных с секулярностью и рационализмом, и латентный постепенный отход государства от фундаментального принципа светского общества – строгого разделения религии и политики (см., например: Матюхин 2016). Еще в 2007 г. Е.Ф. Киман писал, что «как конститутивная основа турецкой современности (*modernity*. – Д.Б.), секуляризм нуждается в защите» (Keuman 2007: 228). Следствие сохранения высокой степени религиозности общественного сознания в мусульманских странах – кризис легитимности постколониального светского государства и рост исламизма в них (Lubeck, Britts 2002).

То есть дело не в философах, а в сознании простых людей, не читавших их трактатов, но отражающих в своем мировоззрении глубинные социокультурные процессы эпохи. Просто на Западе развитие относительно автономной от общественных процессов философской мысли протекало в одном русле с ними, и философы где-то предвосхитили, где-то отразили перемены в сознании людей, ведущие к рационализму, индивидуализму и т.д., их труды стали для современных исследователей маркерами этих изменений. В исламском же мире такого однонаправленного движения философской мысли и общественных процессов не было и нет, а потому труды и идеи исламских философов остаются преимущественно явлениями достаточно изолированной от широких народных масс высокой культуры, предметом изучения историков философии. В исламском мире национализм имел и светские формы (Hefner 2010a: 20–24), но все же не оказался связанным с секуляризмом столь неразрывно, как на Западе (Assayag 2003: 150–151; на примере Алжира см.: Majumder 2007: 204–207; Мохов

2016: 245–247, 250–251, 253–255, 260–269). В сочетании с хорошо известным фактом низкого уровня секуляризации как разделения сфер религии и политики в других незападных регионах мира это говорит о том, что рост национализма в связи с секуляризацией (как и становление демократического гражданского общества [Giner, Moreno 1989: 5]) – не глобальная закономерность становления наций, вопреки мнению Б. Андерсона (см.: Flannery n.d.), а его европейская особенность; закономерность же противоположная: «секуляризм был бы невообразим без нации» (Bubandt, Van Beek 2012: 13). В Европе секуляризм, рационализм, индивидуализм утвердились не потому, что европейцы начитались Блаженного Августина и Фомы Аквинского, а потому, что объективное направление общественных процессов вело в том направлении, которое эти и другие мыслители гениально почувствовали и выразили задолго до того, как, конечно, в упрощенном, даже примитивизированном виде и не рефликтируя об этом, но в принципе так же начали думать и ощущать мир целые поколения людей по всей западной части европейского континента.

В то же время такие значимые для сложения наций как гражданских общностей концепты, как, в частности, позитивная оценка феноменов многообразия и уникальности, тоже имеющие предпосылки в Античности и раннем христианстве, появляются в Европе уже после ее выхода из Средневековья (Eisenstadt 1987: 57; Хейзинга 1988: 61–70; Уколова 1990: 457; Ле Гофф 1992: 239–247, 260–262, 270, 273, 302–306). Очень важно, что то же самое касается концепта несправедливости жесткой социальной иерархии. Со времен Аристотеля и даже еще в раннее Новое время понятие гражданского общества не было призвано охватывать всех членов социума – в него включались только те, кто занимал достойное место в его социальной иерархии, считался его полноценным и полноправным членом (Козеллек 2010: 24–25). Так, деятели Реформации отрицали католическую иерархию – деление на людей духовного и светского звания – и утверждали равенство всех христиан (вспомним, в частности, постулат М. Лютера о «всесвященстве»), но только христиан. Гуманисты эпохи Ренессанса в светском ключе признавали равенство и полноправие людей именно как граждан, но только граждан «... в виде признания за ними возможности принимать участие в государственном управлении и суде (сообразно материальному и

моральному достоинству субъекта) на основе и в рамках закона, обеспечивающего нормальные условия для деловой и политической активности. Именно в таком направлении шло поступательное движение от концепции свободы воли (свободы личности) (а в Реформации – свободы совести. – Д.Б.) к концепции закона и законности» (Зорькин и др. 1986: 264).

Если, как отмечалось выше, еще в XVI в. свобода виделась уделом избранных, то в XVII–XVIII вв. утверждается представление о том, что любой человек с рождения естественно и непременно обладает набором гражданских прав, обеспечивающих его индивидуальную свободу (Ку 2002: 538). В XVIII в., в пору близившегося завершения сложения первых европейских наций, создание правового гражданского общества как общества всеобщей величайшей свободы стало восприниматься как следование замыслу природы о человечестве, который люди должны воплотить в жизнь (так, см. у Канта: 1994а; у Гегеля: 1935: 38, 45, 57; см. также: Arato 1991; Kennedy 2002; Агальцев 2009; Surprenant 2010). Квинтэссенцией и конечной формулой этого движения можно считать фразу, высеченную на фронтоне построенного в стиле классицизма – в подражание античной архитектуре – здания Верховного суда США в Вашингтоне: «Равная справедливость при верховенстве закона» (*Equal justice under law*). Движение к триумфу этой формулы на Западе усиливалось по мере роста секулярности общественного и индивидуального сознания и утраты обществом сословности как основы социальной организации. Иначе говоря, присвоение гражданскому обществу отсутствия жесткой иерархичности как важнейшего характеризующего его атрибута, ассоциация гражданского общества с обществом демократическим в современном смысле слова, общества, в котором все – граждане, а потому все равны в правах и обязанностях, утверждается на Западе только в конце XVIII в., в огне революций, подаривших миру чеканные формулировки, определившие доминирующее мировоззрение последующей эпохи: «все люди созданы равными и наделены их Творцом определенными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью» (одна из начальных фраз Декларации независимости США, 1776 г. [цит. по: Жидков 1993: 25]) и «все люди свободны и равны в правах» (Первая статья принятой в революционной Франции Декларации прав человека и гра-

жданина, 1789 г. [цит. по: Туманов, Оганезова 1989: 26; в обеих цитатах курсив мой. – Д.Б.]).

Однако и в сегодняшних либеральных демократиях декларированное законами правовое равенство граждан маскирует их действительное социальное неравенство и олигархическую по сути власть, в чем исследователям видится проявление политико-правового наследия не Греции, но Рима (Wood 2008). Впрочем, стоит ли писать, что идея всеобщего равенства осталась идеалом? Достаточно вспомнить, что в США еще почти девяносто лет после принятия Декларации независимости существовало рабство. А всеобщее избирательное право – без имущественного ценза, поражения в правах женщин или этнических меньшинств и т.п. – утвердилось на Западе только в XX в.

В колониях же подавляющее большинство местных жителей с точки зрения концепции гражданского общества было поставлено в сущности в то же положение, в каком были, например, лишённые формальных политических и гражданских прав женщины и рабы (а также метеки, илоты и им подобные) в античных полисах, в частности, в Афинах эпохи расцвета демократии (V в. до н.э.) (Глускина 1989: 173–174; Родс 1998: 41–42; Coleman 2000: 28–30; Osborne 2009: 214–220; Sissa 2009; Martin T.R. 2013: 172–177): они не считались членами гражданского общества метрополии (в частности, в отношении владений Франции см.: Valibar 1984; Majumdar 2007: 10–13, 20–26). «Независимо от формы правления – монархической или республиканской, авторитарной или демократической – у себя те или иные государства считались включающими как правителей, так и управляемых; но в колониях оказывалось, что они управляли людьми, которые ни в коей мере не были инкорпорированы в государство, тем самым, вступая в противоречие с самим принципом, на котором основан институт государства» (ван Кревельд 2006: 395). Так, в колониальном Алжире права французских граждан получили только 2% местного населения – те, кто согласился перейти из ислама в христианство или иудаизм (Boserup 2012: 243). И, как и в классических Афинах, в колониальных империях доля полноправных граждан была меньше доли неполноправных граждан и вообще не граждан. Иначе говоря, и после того, как концепция гражданского общества вроде бы перестала иметь иерархический (словный) характер, вылившись в понятие гражданина, равного в

правах и обязанностях другим гражданам, как центральной фигуры общества (Sahlins P. 2003), а Французская революция провозгласила универсальность гражданских ценностей, не каждый человек мог претендовать на формальное и реальное членство в гражданской общности и обладание связанными с ним правами. Стать гражданином мог только тот, кого государство признавало носителем национальной культуры данного гражданского общества – британской, французской и т.д. Так, не считались частью британской нации не связанные происхождением с Великобританией жители ее колоний; например, как члены британской нации могли восприниматься австралийцы и новозеландцы, но не индийцы (Bell D. 2016: 166–181). Аналогично обстоит дело и в бывших владениях Франции (см., например, в отношении современного Кот-д’Ивуара: Meleje 2018: 26–28).

В наши дни наследие такого отношения позволяет ученым ставить вопрос о неизжитости колониализма в массовом сознании, общественных отношениях и политической практике государств в сегодняшней Европе (Hansen P., Jonsson 2014; Ferraz de Matos, Sansone 2021), например, во Франции десятилетия спустя после потери ею почти всех колониальных владений (Balibar 1992; Najjat 2007; 2012; Majumdar 2007; Smouts 2007). В прежние же, колониальные, времена «миссия белого человека» понималась именно как задача приобщения «дикарей», представителей «низших рас» не просто к высокой культуре «цивилизованных людей», а именно к конкретной культуре метрополии (например, Франции, Великобритании или Португалии: White B.W. 1996; Jerónimo 2015). Причем приобщение к «цивилизации» не подразумевало обязательного включения в нее: колонизованные мыслились как подвергаемые благотворному культурному влиянию колонизаторов, но совсем не обязательно – в порядке исключения, а не правила – становящиеся такими же, как они (White B.W. 1996: 15–16, 19–20, 21; Stoler, Cooper 1997: 7). Неусвоенность же культуры метрополии служила основанием для исключения почти всех жителей колоний из числа граждан державы-метрополии. И наоборот: овладение этой культурой было условием получения пропуска в гражданское общество. Такие категории людей получали характерные наименования: «эволюэ» (*évolué*; «развитый») в колониях Франции и Бельгии, «ассимиладо» (*assimilado*; «ассимилированный») в колониях Португалии и т.п.

Иначе говоря, понятие гражданского общества сохраняло свою первоначальную иерархическую суть, но эта иерархичность перенеслась с внутригосударственного уровня на имперский. Деколонизация же вновь, как и в небольшой временной промежуток между сложением наций в Европе к концу XVIII в. и созданием некоторыми из них колониальных империй в основном во второй половине XIX в., поставила вопрос о гражданских обществах и нациях как социокультурных образованиях подлинно неиерархических, всеохватывающих, т.е. лишенных негражданской «периферии», будь ею античные рабы или жители колоний XIX–XX вв. Причем теперь этот вопрос встал не только для Запада, но и для постколониальных стран, унаследовавших выстроенную колонизаторами сложную социальную пирамиду, сочетавшую основы доколониальных иерархий с иерархиями, установленными европейцами (см. на примере Нигерии: Следзевский 1981: 202–208; Falola, Heaton 2008: 125–134, 154–155; Уганды: Балезин 1993: 112–123), но которым предстояло строить собственные нации с их особыми гражданскими обществами, национальными культурами и национальными государствами.

Итак, нации – феномен эпохи модерна (Нового времени). Именно «... в Новое время ... основой солидарности общества стал выступать принцип национальности» (Любарский 2000: 176–177). Первые нации как сообщества сограждан с едиными базовыми ценностями, культурой и идентичностью сложились в этот исторический период на Западе в неразрывной связи с вызреванием других институтов, в итоге составивших фундамент мира модерна: капитализма, современной науки, демократического государства и т.д. (Benjamin G. 1988: 6–7, 12–14; Gellner 1988: 205–264; Вебер 1990: 44–47; Giddens 1990: 55–63, 174; Haugaard 2002; Christian D. 2004: 406–439; Conversi 2012; Baskin 2020). Эти явления характеризуют Новое время как таковое, определяют его особенности как всемирно-исторического периода, однако, в том виде, который обычно воспринимается как классический (а часто и как единственный возможный), они, включая нацию, сформировались в определенной части мира – в цивилизации Запада – и отличают именно ее модель общества модерна.

Такое утверждение основывается на положениях концепции множественных модернов (*multiple modernities*), выдвинутой Ш. Айзенштадтом в начале 2000-х гг. (Eisenstadt 2000; 2002; 2003;

2006; см. также: Spohn 2001; Sachsenmaier et al. 2002; Ben-Rafael, Sternberg 2005; Preyer 2007; 2011; Preyer, Sussmann 2015; Fourie 2010; 2012). Ее появление было связано с возникшей на грани тысячелетий тенденцией пересмотра понятия «модерн» (*Modernity*; Новое время в русскоязычном научном тезаурусе) как фактически синонимичного западному модерну (см., например: Appadurai 1996; Gaonkar 2001; Wagner 2001b; 2008; Therborn 2003; Bayly 2004; Bhabra 2011), в свою очередь, со времен основоположников теории модернизации, таких, как К. Маркс, М. Вебер и Э. Дюркгейм, напрямую соотносимому с капитализмом и связанными с ним общественными отношениями и картиной мира (см., например: Giddens 1971; 1990; Sayer 1991; Штомпка 1996; Цапф 1998; Wagner 2001a; Goody 2004; Berman M. 2010: 15–36; Ефременко, Мелешкина 2014; Royce 2015; Casassas, Wagner 2016; критику такого взгляда за его европоцентризм см: Berger J. 1992; Macionis, Plummer 2012). Не случайно одно из направлений критики концепции множественных модернов заключается в противопоставлении ей идеи о «глобальном модерне» в «век глобального капитализма» (Dirlik 2003).

Даже на уровне словоупотребления понятно, что модерн связан с модернизацией. То есть модернизация есть процесс вхождения общества в модерн – современность, Новое время. Несмотря на то, что старт модернизации был дан в одном регионе мира – Западной Европе, к концу так называемой эпохи Великих географических открытий (XVIII в.) этот процесс охватил практически весь мир. Однако, вопреки ранним теориям глобальной модернизации, его нельзя рассматривать как односторонний – как простое насаждение западных норм и институтов по всему миру даже в ситуации колониального господства – и оценивать его успешность в том или ином случае тем, насколько удалось уничтожить, видоизменить или оттеснить на задний план автохтонные нормы и институты. При таком подходе незападные общества предстают или пассивными реципиентами, или инертными саботажниками активных усилий Запада по их осовремениванию – модернизации. Ошибочность таких теорий и состоит в том, что в них незападные общества оказываются лишенными субъектности, и создатели более новых теорий модернизации пытаются это учитывать (см.: Никитин 1997: 66–70; Зарубина 1998; Wickramasinghe 2011: 35–37; Побережников 2014: 135–143; 2017). Действительно, на самом деле незападные общест-

ва не только в разной степени воспринимали или не воспринимали то, что им нес Запад, но и по-разному интерпретировали эти новшества, по-разному инкорпорировали их в свою социокультурную ткань, по-разному адаптируя к ней, и, более того, порождали различные собственные новые нормы и институты в ответ на так называемый вызов модернизации, в итоге порождая не некую единообразную «колониальную ситуацию», а множественность колониальных ситуаций – множественность колониальных модернов (Cooper 2005: 142–149; Wickramasinghe 2011: 34–37). М.Д. Салинс назвал это «индигенизацией модерна» (Sahlins M.D. 1994). Отсюда проистекают и необходимость понимания того, что сегодня нет «несовременных» обществ, и явление множественности модернов. Эта множественность – следствие не столько разницы в успехах европейцев в насаждении своей версии модерна, сколько различий в, можно сказать, социальном творчестве культур мира на тему модерна.

Обосновывая положение о множественности модернов, Ш. Айзенштадт писал, что «наилучший способ понять современный мир, т.е. объяснить историю модерна, – это увидеть его как историю постоянного конструирования и реконструирования множественности культурных программ» (Eisenstadt 2000: 2). Мы полностью согласны с этим тезисом и, как и Ш. Айзенштадт, убеждены в том, что «модерн и вестернизация не идентичны друг другу» (Eisenstadt 2000: 2; см. также: Schuerkens 2003). Здесь также уместно процитировать еще одного классика общественнознания второй половины XX – начала XXI вв. – С. Хантингтона (2007: 110): «... модернизация не обязательно означает вестернизацию. Не-западные общества могут модернизироваться и уже сделали это, не отказываясь от своих родных культур и не перенимая оптом все западные ценности, институты и практический опыт. При этом какие бы преграды на пути модернизации ни ставили не-западные общества, они бледнеют на фоне тех преград, которые воздвигаются перед вестернизацией. ... Модернизация, напротив, усиливает эти культуры и сокращает относительное влияние Запада. На фундаментальном уровне мир становится более современным и менее западным». В нашем понимании глобализация – процесс, во-первых, глубоко исторический, длительный; в принципе, уже само расселение человека по Земле создало предпосылки для его начала, которое можно связать

с Неолитической революцией, а во-вторых, в основе своей не экономический, а культурный – это процесс обретения культурами общих свойств, причем не обязательно взамен, но часто в дополнение к имеющимся, в результате межкультурного взаимодействия, все более интенсифицирующегося по ходу истории и достигающего апогея в сверхинтенсивной глобализации нашего времени (Бондаренко 2004).

Если глобализация окажется успешным «историческим проектом», то не в виде культурно гомогенной, унитарной «общечеловеческой цивилизации», образовавшейся как простое расширение западной (или любой другой) цивилизации, а также и не как некий единый вселенский «винегрет» из культурных элементов всех цивилизаций, но только в виде своего рода «федерации цивилизаций» – широких историко-культурных общностей. «Глобализация культуры не означает, что группы и индивиды становятся культурно идентичными, но скорее она порождает рост новых видов культурного различия во взаимодействии глобального и локального» (Eriksen Т.Н. 2001: 306), в том числе локального на уровне национальном (Steger, James 2011). Всемирная культура представляет собой особую «организацию разнообразия, а не воспроизведение униформности» (Hannerz 1990: 237). Глобализация задает рамки культурного и социально-политического единства современного человечества, но эти рамки вполне позволяют внутри них воплощаться множеству локальных моделей, прежде всего, национально-государственных, поскольку рамки эти весьма широки (Robertson, Lechner 1985; Meyer 2000). Процессы глобализации и глокализации все более превращаются в две стороны единого процесса, и «... отныне противопоставление *глобального локальному* (или множеству *локальностей*) становится невозможным и даже не имеет познавательной ценности» (Галибер 2009: 87; выделено автором. – Д.Б.; также см.: Nustad 2003; Schuerkens 2003; Sassen 2007; в связи с сегодняшней субсахарской Африкой см.: Waller 2013: 108) – речь должна идти об их не оппозиции, а взаимопроникновении, когда каждая локальная общность есть своеобразная манифестация глобальности.

В этом суть модерна как глобального явления: охватив весь мир, он породил множество социокультурно и исторически детерминированных вариантов самого себя, – можно сказать, не просто объе-

динил цивилизации в «федерацию», а создал «федерацию локальных цивилизаций модерна». В ней в дальнейшем обретенные глобальные – тоже изначально локальные, т.е. порожденные какой-то цивилизацией, но со временем ставшие общечеловеческими – культурные черты будут непротиворечиво и не жестко иерархически, а контекстуально сочетаться с региональными – цивилизационными, в свою очередь, представляющими единство в многообразии культурных черт обществ каждой цивилизации. Конечно, это потребует – и уже настоятельно требует – изменений в каждой отдельной культуре, но не ведет к превращению незападных культур в «филиалы» или эрзацы западных, как и к стиранию различий между культурами и повсеместному переходу к некой обезличенной «общечеловеческой культуре» (Бондаренко 2004; 2005б; Baskin, Bondarenko 2019; Bondarenko 2009a; 2009b) и «глобальной идентичности» как якобы уничтожающей национальные идентичности, а не объединяющей их в «федерацию идентичностей» (см.: Нестик, Журавлев 2018: 96–105, 115–119).

Утверждение подобных взглядов привело к пересмотру в науке отношений между Западом и (пост)колониальными культурами как воплощениями «локальных модернов» (*local modernities*) (Robbins 2001; см. также, например: Ellis, ten Haar 2004; Bhabra 2007b). Колониальные и постколониальные общества – не «недомодернизированные», а модернизированные особым образом (Prakash 2002). Точнее, множеством особых образов, поскольку разница между колониальными и постколониальными обществами в разных историко-культурных ареалах мира по своей сущности иногда может быть сопоставима с их расхождениями с обществами западными. Взгляд на колониальные и постколониальные общества как на особые формы социокультурной организации, чья уникальность предопределена исторически, очень хорошо совмещается с концепцией «множественных модернов». Как совершенно правильно пишет в связи с исследованиями Африки П. Скальник, «десятилетиями в африканистике противопоставлялись традиция и современность (*modernity*). Это было и оксиденталистской предвзятостью, и игнорированием способности традиций изменяться, модернизироваться, даже быть двигателями современности (*modernity*)» (Skalnik 2011: 143). Само конструирование «традиции» и «современности» как противостоящих друг другу не-западной и

западной общественных моделей ныне видится проявлением не научного, а политизированного колониалистского мышления, идущего из эпохи, когда нуждалась в обосновании колониалистская практика (см.: Pels 1997: 176–177).

Однако к настоящему времени анализ колониальных и постколониальных обществ как мира особых модернов, а не арены борьбы архаичной местной «традиции» с единственной возможной западной «современностью» (модерном) стало подходом широко распространенным, возможно, даже господствующим, пусть и не абсолютно, (ср., например: Mami 2011; Caldeira 2016; Bitrus 2017). Так, как показал Р.А. Палат, длительные попытки рассмотрения социальных перемен в государствах Восточной и Юго-Восточной Азии как искажения нормативной модели трансформаций, основанной на европейском, еще точнее – британском, опыте не позволили ученым понять суть процессов становления в них капитализма в последние десятилетия XX в. (Palat 2000). «Больше не является удовлетворительным проводить жесткие различия между традицией и современностью (*modernity*) и полагать, что первая всегда предшествует второй; они сосуществуют, и именно это их сопричастие – то, что приводит к изменению и прогрессу» (Ellis, ten Naar 2004: 189; одно из убедительных подтверждений правильности такого взгляда конкретным исследованием – взаимоотношений государства и общества в Мозамбике – см.: Bertelsen 2016; также: Bertelsen 2003).

В частности, уже существует обширная литература, посвященная своеобразию модерна стран Азии (см., например: Lau 2002; Sachsenmaier et al. 2002: 137–164; Masud et al. 2009; Washbrook 2009; Fourie 2010: 8–10; Schmidt V.H. 2011; Dodson, Hatcher 2012; Tu 2014; Göksel 2016; Lee Y.W. 2020). Среди африканистов, вероятно, Дж. и Дж.Л. Комароффы были первыми, объявившими: «Короче говоря, существует много модернов» (Comaroff J., Comaroff J.L. 1993: XI). Этот взгляд был далее развит ими и другими учеными, в том числе в публикациях, в которых колониальный и постколониальный миры, в особенности Африки (в целом и на уровне отдельных государств), рассматриваются как современные в своем собственном, особом смысле, а иногда и непосредственно в рамках концепции «множественных модернов» (например: De Voeck 1996; Comaroff J., Comaroff J.L. 1997; Ferguson 1999; Macamo 1999; 2005;

Deutsch et al. 2002; Mercer et al. 2003: 429–430; Ellis, ten Haar 2004; Гевелинг 2009б; Nkwi 2015; Wagner 2015; Palmer 2018а; 2018б; Bondarenko, Tutorskiy 2020; Бондаренко 2021а; Dunne et al. 2020; Imafidon 2020). В таком контексте, например, кризис конца XX в. в Африке предстает не «кризисом модерна» в ней как такового, а неудачей попытки насадить на континенте «европейскую капиталистическую логику» – именно европейский вариант модерна (Skalník 2001: 146–147). «Восток желал модернизации, но на восточный лад, без вестернизации, к которой он психологически не был готов – и потому, что вестернизация враждебна традиционному обществу, и потому, что в массовом сознании она воспринималась как новое издание колониализма» (Левин 2008: 83). Как сказала нам танзанийская девушка, рассуждая о том, какой она хотела бы видеть глобализацию, «пусть они (Запад. – Д.Б.) дадут нам свою экономику, но оставят нам наши канги», т.е. местную культуру: канга – традиционная для Танзании женская одежда.

В последние годы концепция «множественных модернов» получила развитие и в попытках сравнения незападных версий модерна не только с эталонной западной моделью, но и между собой (Fourie 2017). Не удивительно, что в контексте теории «множественных модернов» также уже начинает рассматриваться проблема национализма и формирования наций в западных и незападных обществах (Assayag 2003; Bastin 2012; Ichijo 2013).

Мы согласны с Э. Фурье, что концепция множественных модернов обладает более высоким объяснительным потенциалом, нежели альтернативные ей теории, в рамках которых изучается проблема незападных форм современного общества (Fourie 2010: 10–14). Однако мы солидарны с ней и в том, что из всех них «более правдоподобная альтернатива [концепции] множественных модернов была... предложена ее самым яростным критиком» – Ф.Х. Шмидтом (Schmidt V.H. 2006а; 2006б). В современную эпоху нет «несовременных» культур. Все общества в современном мире так или иначе являются обществами модерна, ставшими таковыми вследствие и внутренней динамики, и все более интенсифицировавшегося с течением Нового времени взаимодействия обществ друг с другом, осуществлявшегося в том числе в формах колониализма и постколониальной глобализации (Ashcroft 2009). Поэтому Ф.Х. Шмидт прав, акцентируя внимание на том, что множественные модерны

следует понимать не как конгломерат абсолютно несоотносимых друг с другом, не взаимосвязанных исторически и сущностно феноменов, а как различные «вариации модерна» (*varieties-of-modernity*) (Schmidt V.H. 2006a: 3892; 2006b: 88) – глобального типа культуры Нового времени.

В этой связи имеет смысл также обратить внимание на концепции, рассматривающие Новое время как еще одно Осевое время в истории человечества, когда, как и в период, впервые названный Осевым временем К. Ясперсом (800–200 гг. до н.э.) (Ясперс 1991), произошла смена типа культуры в глобальном масштабе. Одни авторы в духе К. Ясперса видят появление «глобального модерна» как результат процесса духовно-религиозного (Cousins 1992; Lambert Y. 1999; Swidler, Mojzes 2000, Armstrong 2006), другие – как итог комплексных социально-экономических и политико-идеологических сдвигов (см., например: Eisenstadt 2002; Assmann 2008; London 2010; Thomassen 2010; Bellah 2011; Wittrock 2012; Baskin, Bondarenko 2014). Важнейшее же различие между Осевым временем и Новым временем заключается в том, что, если в первую из этих эпох однонаправленные перемены синхронно происходили в нескольких не связанных (или слабо связанных) друг с другом регионах планеты, то переход к «глобальному модерну» начался в одном историко-культурном ареале – Западной Европе (Baskin, Bondarenko 2014: 49–86; 2019: 11–14), хотя он был подготовлен единым ходом истории всего Старого Света (Christian D. 2004: 364–405). Подъем Запада начался с торговой и территориальной экспансии в XV в., ознаменовавшей начало становления капитализма. Формирование в Западной Европе капиталистических, индустриальных национальных государств к грани XVIII–XIX вв. сделало ее экспансию еще более мощной, чем в период постфеодальных абсолютистских монархий (Giddens 1990: 62–63), и к концу XIX столетия Запад, по крайней мере, на поверхностном уровне, насадил свои культуру и ценности по всему миру, создав предпосылки для сверхинтенсивной глобализации нашего времени.

Таким образом, модерн не синонимичен вестернизации, но именно Запад на несколько столетий определил социокультурную повестку для большинства регионов мира. Вероятно, только сегодня мы становимся свидетелями завершения этой тенденции. До сих пор же западный модерн доминировал в самом общем дискурсе

глобального модерна как комплекса множественных (локальных – региональных) модернов. Локальные модерны же, таким образом, – явление не только нынешней эпохи: культуры различных регионов мира по-разному реагировали на запущенные «Великими географическими открытиями» европейцев глобальные процессы и вырабатывали собственные версии модерна с самого начала Нового времени (Christian D. 2004: 365).

Сложение, существование и трансформации наций явились не результатом, а контекстом Нового времени – эпохи модерна. И столь же неотъемлемой частью контекста этой эпохи стал колониализм (Isin 2012: 566). То есть национализм и колониализм имеют между собой глубинную социоисторическую связь, определяющуюся их эссенциальной значимостью для эпохи модерна, ее культуры в самом широком смысле данного понятия. В силу этого изучение проблемы нации в постколониальных странах приобретает особую важность для понимания состояния и тенденций трансформаций всего сегодняшнего мира, по утверждению очень многих обществоведов разных специальностей переходящему или даже уже перешедшему из эпохи модерна в эпоху постмодерна. И в то же время, вследствие отмеченной выше эссенциальной социоисторической важности явлений нации и колониализма для эпохи модерна, успешное рассмотрение проблемы нации в постколониальном мире – подчеркнем это еще раз – невозможно вне очень широкого историко-культурного контекста и в отрыве от оценки процессов, протекающих в наши дни в не-постколониальных странах и на уровне всего человечества.

Глава 2

КОЛОНИАЛИЗМ – ПОСТКОЛОНИАЛИЗМ – НАЦИИ

Проблема формирования наций в постколониальных обществах – одна из наиболее тесно связанных как с их историческим прошлым с «субъективной» (конструктивистской) и «объективной» (фактологической) точек зрения, так и с вопросом о существовании единственного (западного) модерна или множества модернов. Несмотря на сказанное в главе 1, мы согласны с Ш. Айзенштадтом, что «западные модели модерна... исторически первичны и продолжают быть основной точкой отсчета для других» моделей модерна по сей день (Eisenstadt 2000: 2–3). Феномены, которые мы называем «нациями» и «национальными государствами», – порождения западного модерна. Однако правительства большинства постколониальных стран с первых дней независимости провозглашают задачу построения наций в соответствии с этой моделью (Gupta 2007: 274–277), вследствие чего «индивидуальная идентификация на любом уровне ниже национального порицается» (Englebert 2018: 142). И это притом, что в сложном обществе (а любое современное общество – «многослойное», сложное, как бы «сложность» ни понималась [ср.: Бондаренко 2007; Тишков, Филиппова 2016б]) у каждого индивида есть множество по-разному соотносящихся друг с другом идентичностей.

Кардинальные различия между ранним Новым временем (XVI–XVIII вв.) на Западе и Новым временем (XIX–XXI вв.) в Азии и Африке как историческими ситуациями сами по себе определяют столь же фундаментальные различия в предпосылках, условиях и процессах сложения наций в них (Chatterjee P. 1993). Постколониальные общества – уникальное явление всемирной истории. Их появление в середине XX в. не явилось результатом многовековых внутренних социальных процессов, но было непосредственно обусловлено образованием, недолгим (по историческим меркам) существованием и распадом колониальных империй европейских стран. Безусловно, неправильно сводить все проблемы постколониальных стран, в том числе проблемы, связанные с формированием наций, к колониальному наследию (Wiener 2013: 20–29). Однако несомнен-

но и то, что в огромной степени и сами постколониальные государства, и их проблемы порождены колониализмом.

Границы колоний отражали, прежде всего, соотношение сил между державами-метрополиями в том или ином регионе, но не предшествующий ход его собственной политической, социальной, экономической и культурной истории. Так, «от структуры и характера различных африканских государств до внутри- и межафриканских отношений, колониальное господство по-разному повлияло на Африку. Учитывая его многообразное воздействие, можно было бы утверждать, что современная Африка является колониальным творением» (Oueniyi 2022: 94). Творением колонизаторов является и современная Республика Индия: «... доколониальная Индия была конгломератом региональных государств и воспринималась как единое целое лишь иностранцами. ... Никто, даже среди наиболее образованных, передовых, дальновидных государственных деятелей и мыслителей не думал категориями единой Индии...» (Ванина 2007: 488; подробно см.: Ramusack 2004). Так называемое колониальное завоевание Индии в действительности было растянувшимся на целое столетие (с 1757 по 1856 г.) подчинением множества разрозненных и разнородных политических образований Южной Азии Британской Ост-Индской компанией, в 1858 г. взятых под управление британским правительством, провозгласившим их объединение в вице-королевство – Британскую Индию (Котовский 2004: 167–174).

В пределах той или иной колонии за редкими исключениями насильно объединялось множество народов зачастую с очень отличающимися друг от друга культурами, ранее не образовавших региональных политико-экономических систем, находившихся на разных уровнях социокультурной сложности, иногда даже не знавших о существовании друг друга или бывших историческими врагами. И в то же время не менее часто границы колониальных владений разделяли один народ или рвали исторически сложившиеся региональные системы экономических и культурных связей. Это дополнялось экономической гетерогенностью образовавшихся колониальных социумов. Насажденные европейцами в различных сферах элементы капитализма (исключительно ради собственных интересов, как ориентированные на экспорт в метрополии плантации в сельском хозяйстве и добывающие предприятия в промыш-

ленности) ни в Азии, ни в Африке не синтезировались с комплексами докапиталистических черт местных обществ. Даже в самых экономически продвинутых из них капиталистические отношения самостоятельно – в доколониальный период – не возникали (Вебер 1990: 47; Алаев 1999: 19–27), а капитализм, принесенный из метрополий, сохранял в них «очаговость» и «элитность» до конца колониального периода (Алаев 2007: 425).

Вероятно, одной из фундаментальных причин этого было сохранение в очень многих колониальных странах общины как базовой формы социально-экономической организации (а, например, в субсахарской Африке – и как первоосновы историко-культурной и политической традиции [Бондаренко 2014а]), тогда как для становления капитализма требуется разложение общины, что и происходило в Европе в раннее Новое время в виде огораживания в Англии, триажа во Франции и т.д. (Neeson 1993; Алаев 2000: 145, 151; Kamen 2000: 126–137; Jones P. 2003; Christian D. 2004: 414–418; Goldsmith 2007; Mingay 2014). Большинство национальных государств Запада Нового времени укреплялось «по мере и за счет ослабления общинных отношений», что имело не только социально-экономические, но и важные социокультурные последствия, т.к. существенно способствовало индивидуализации общества (Филиппова 2010: 8). Столь же мало и в Азии, и в Африке пересекались автохтонные и возникшие в результате деятельности колонизаторов секторы общественной жизни, в которых доминировали принципиально разные системы ценностей, – колониальные общества отличались гетерогенностью и в социокультурной сфере. В постколониальных же странах сегодня, в частности, «развитие Африки должно строиться на независимых национальных государствах, чей экономический фундамент – доиндустриальное земледелие» (Hart K. 2011: 13; см. также Cox 2017). Аналогичная ситуация сложилась и в ряде постколониальных государств Азии (Hirschman, Edwards 2007: 4377–4378).

При этом колонизаторы в одних случаях не захотели, в других – не смогли уничтожить важнейшие социальные и политические институты автохтонных обществ, чье существование и по сей день (пусть зачастую и в сильно измененном по сравнению с доколониальными временами виде) во многом определяет специфику – противоречивый характер и во многих случаях невысокие темпы –

процесса образования наций в постколониальных странах. К числу таких институтов в первую очередь относятся уже упоминавшаяся в этой связи община и так называемые традиционные правители. Особенно велика роль этих институтов в постколониальной субсахарской Африке. Во многих постколониальных странах, в частности, арабских и африканских, в том или ином виде сохранились племена и вожества. В подавляющем большинстве постколониальных обществ, как и в доколониальные и колониальные времена, распространена большая (иначе – расширенная) семья.

В ситуации, когда в рамках одного социума оказались вынуждены сосуществовать институты, порожденные обществами различных социально-экономических и цивилизационных типов, в частности, доиндустриальные и индустриальные, азиатские или африканские и европейские, в колониальных обществах конфликт институтов, затем перешедший в социумы постколониальные, придавал динамизм всему общественному организму (Herskovits 1962: 340–365; Geertz 1963a; Balandier 2004; Ellis, ten Haar 2004; Booth 2007; Hirschman, Edwards 2007; Onoma 2010; Osterhammel 2010; Young C. 2012; Højbjerg et al. 2013; Gulbrandsen 2014; Shukla 2015; Kapferer 2018b: 14–15, 97–184, 265–294; Mamdani 2018; Niang 2018; Njoku C.I., Bondarenko 2018; Peša 2019). «Именно этот чужеродный элемент, отсутствующий в системе неравенства и господства самого отдельного общества (всегда являющегося прямым продуктом своей культуры) и равным образом не существующий при подчинении одного общества другим, когда оба они принадлежат к одному и тому же типу культуры, придает колониальной ситуации ее особую резкость» (Пирцио-Бироли 2001: 286).

Большинство постколониальных государств унаследовали фундаментальные для колониальных обществ искусственную усложненность социальной системы, экономическую и этнокультурную неоднородность вместе с колониальными границами. В этой ситуации границы, важность которых для формирования наций неизменно отмечается учеными с момента выхода в свет в 1969 г. известной книги «Этнические группы и границы» под редакцией Ф. Барта (Barth 1969; см., например: Malešević 2013a), приобретают особенно большое значение. Полисоциумность (включение в пределы одного политического образования нескольких прежде независимых обществ с сохранением за ними автономии во внутренних делах)

типична для доиндустриальных обществ начиная с уровня племен и вождеств (Service 19171: 103; Carneiro 1981: 45), а для ранних государств и сопоставимых с ними по сложности форм социально-политической организации столь же характерной становится и полиэтничность (поликультурность) (Cohen 1978: 65–67; 1994: 54–56; Khazanov 1994: 72–74; Claessen 1998: 30–31). И таких социумов ко времени европейской колонизации в истории Азии и Африки было великое множество. Однако никогда прежде объединителем, устанавливающим границы, отделяющие включаемых в них от соседей, не выступала полития, внешняя по отношению к абсолютно всем объединяемым (что, в сочетании с описанными выше факторами, делало возникавшее объединение максимально неорганичным – искусственным), и почти никогда (может быть, за исключением крупнейших государств типа Арабского халифата или Сонгайской державы) полиэтничность и полисоциумность не приобретали таких масштабов, как в колониальных империях.

Постколониальные государства есть наследие колониализма в том отношении, что, когда колонизаторы уходили, мир уже был «глобальным». Собственно, он и стал таковым окончательно и бесповоротно в ходе освоения мира европейцами начиная с эпохи Великих географических открытий, явившейся одновременно временем начала колониального этапа истории в одних регионах и прелюдией к нему в других. Суверенное же национальное государство – та форма политической организации, которая с конца XVIII в. и по сей день позволяет стране являться полноценным субъектом международного права (Beck R.J., Ambrosio 2002; Fabry 2010), поскольку в его основе лежит идея о таком государстве как базовой единице международных отношений, мировой политики, как о единственно возможной в современном мире форме политической организации самостоятельных обществ, т.е. «современных наций – всеохватных человеческих сообществ на основе суверенной государственности» (Тишков 2021в: 448). Сама современная система международных отношений сложилась в процессе и в прямой связи с формированием национальных государств (Валлерстайн 2020). Однако «колониальные державы не имели ни желания, ни возможностей создать в Африке работающие “модели” своих собственных политических институтов» (Chabal 2001: 41). Поэтому «Европа не принесла в Африку тропический вариант европейского националь-

ного государства конца XIX в. Вместо этого она создала мультикультурное и мультиэтническое государство» (Mamdani 2018: 287), или, по выражению другого автора, «полиэтнические государственные структуры, амальгамные государства, ошибочно принимаемые за национальные» (Ogundowole 2004: 149). Как подчеркивает М.Д. Никитин (2006: 110), «европейские государства самим фактом своего существования и системой образования африканской элиты подготовили почву для попыток формирования “государств-наций” в африканских странах после достижения ими политической независимости. Однако в колониальные времена практика колониального управления, стимулировавшая этнический плюрализм и рост трайбализма, не столько содействовала, сколько препятствовала возникновению идей национального единства и строительству наций».

Не принес европейский колониализм западное национальное государство и в Азию, на Ближний Восток, там тоже породив в большинстве случаев поликультурные и полиэтнические государства (Hirschman, Edwards 2007: 4379; Robinson F. 2010: 27) со своеобразными, отражающими феномен множественности модернов, политическими культурами, представляющими собой результат восприятия народами постколониальных стран сквозь призму их автохтонного мировидения политических и прочих инноваций периода модерна (анализ современных политических культур Азии и Африки см., в частности: Tarrósy 2015: 65–94). Едва ли не самый яркий пример постколониального поликультурного и полиэтнического государства – Ливан, в котором существуют хронически сложные, иногда переходящие в открыто враждебные отношения между представителями разных религиозных общин, прежде всего – мусульманами и христианами, с одной стороны, и между мусульманами-суннитами и мусульманами-шиитами – с другой. Такого же рода противоречия характерны и для соседней Сирии. Суннитско-шиитские отношения далеки от хороших в Ираке и т.д. В этих же странах – Сирии и Ираке – существует и этническая, точнее этнополитическая, проблема курдов. Хорошо известны межрелигиозные и межэтнические проблемы стран Южной и Юго-Восточной Азии – Индии, Пакистана, Филиппин, Шри Ланки, Индонезии, Мьянмы (см., например: Brown D. 2004; Kymlicka, He 2005; Cady, Simon 2007; Кузнецов, Золотухин 2010: 146–189; Gould 2012; Кар-

ferer 2012: 27–117, 291–318; Халиков 2019; Das S. 2019; Minar, Halim 2020) и т.д.

При этом полиэтничность большинства постколониальных стран Азии и Африки принципиально отличается от полиэтничности стран Европы, Северной и Латинской Америки. Хотя и среди афро-азиатских, и среди евро-американских государств есть исключения (например, государства Юго-Восточной Азии, с одной стороны, и страны Андского региона – с другой), в типичном случае в азиатских и особенно африканских странах нет «государствообразующего народа», как, скажем, русские в России, испанцы (кастильцы) в Испании или англичане в Великобритании, хотя бы потому, что ныне постколониальные афро-азиатские государства создавались не местными народами, а колонизаторами. Нет и дуализма «доминирующее прошлое большинство – автохтонное меньшинство», как, допустим, в Канаде (англо- и франкоканадцы, с одной стороны, индейцы и инуиты – с другой), Новой Зеландии (англоновозеландцы и маори) или ряде стран Латинской Америки (потомки европейцев и индейские народы). Там, где в афро-азиатском постколониальном мире существуют общины потомков колонизаторов, даже самые крупные из них (в Зимбабве, Намибии) составляют несколько процентов населения и не держат в своих руках политическую власть.

Неразрывная взаимосвязь же национального и колониального государств в процессе их появления на свет, по утверждению М. Мамдани, обнаружилась прежде всего в том, что в них обоих осуществлялось наделение властью религиозного и этнического большинства за счет меньшинств (Mamdani 2020; на примере Индии о том же пишет М. Чаттерджи [Chatterjee M. 2017]). Более того, «важная черта колониального дискурса – его зависимость от концепции “фиксированности” (*fixity*) в идеологическом конструировании инаковости (*otherness*)» (Bhabha 1994: 66), и колониальное государство «превратило прежде гибкие “этнические” категории в фиксированные критерии бюрократической идентификации групп» (Gledhill 1994: 80) под названиями «племена», «расы» и т.п. Важно, что это деление в течение колониального периода было усвоено и принято как объективная реальность не только колонизаторами, но и самими колонизированными (см. также: Mkenda n.d.; Piffie 1979: 318–341; Bayart 1989: 77–80; Arens 1976; De Boeck 1996; Jerman

1997: 184–267; Berman B.J. 1998: 312–323; 2010: 2–10; Wright D.R. 1999; Abdullah 2003; Young C. 2004: 10, 13–14; Никитин 2005: 161–163; 2006: 96–97; Keese 2010: 16–17; Waller 2013: 95–97; Taylor I. 2018: 68–75). Некоторые авторы вообще утверждают, что колониализм породил феномен этничности в ныне постколониальных странах (см., в частности, в отношении Африки: Amselle, M'Bokolo 1985; Eriksen T.H. 1999). Конечно, вопрос в том, что понимать под этничностью, но даже если исходить не из примордиалистского взгляда об «объективности» этносов как групп людей, обладающих набором общих для них признаков (язык, территория проживания и т.д.), а из конструктивистского подхода, при котором «по сути основным в феномене этничности является понятие идентичности» (Тишков 1997: 13; см. также: Тишков 2016б: 8–9), и согласно которому этничность – это представление об общем происхождении и исторической судьбе членов некоей общности (Тишков 2021а: 110), то колониальное государство на самом деле не «создало» этничность как форму групповой и индивидуальной идентичности и солидарности в Азии или Африке – этничность существовала там до и помимо его влияния (см., например: Нзием 1983; Koponen 1988: 180–191; Izard 1992: 59–65; Jerman 1997: 94–182; de Heusch 2000; McGovern 2013: 27–62; Wiener 2013: 27–29; Frahm 2014: 86–88; Richard, MacDonald 2015; Glassman 2019), но именно институализировало ее (см., например: Brown D. 1996: 34–36; Berman B.J. 1998: 309–312; Adejumbi 2001; Ntahombaye 2005: 50–54; Goh et al. 2009: 4–6; McGovern 2013: 65–84; Schorkowitz 2014: 55–56).

Институализировав же этничность, прежде всего как фактор, определявший и санкционировавший неравенство между колонизаторами и колонизованными (Amselle 1985: 14), колониальное государство тем самым редуцировало многообразие и изменчивость ее форм, границ и масштабов (от малочисленных охотничье-собираТЕЛЬСКИХ групп до многомиллионных народов) до удобных для колониального администрирования, однако далеко не всегда соответствовавших этнокультурным реалиям перечней примордиалистски воспринимаемых якобы разделенных жесткими этническими границами «племен» и «рас» каждой колонии, в которых стали складываться столь же жесткие формы этнического самосознания и этнически-ориентированные политические и социальные элиты (отчасти – на базе доколониальных элит). К тому же колонизаторы

практически придали этничности («племенной» или «расовой» принадлежности) статус главной, подчиняющей себе и делающей не столь важными все другие виды идентичности, которые прежде существовали у народов колоний как минимум наравне с этничностью и как таковые продолжают существовать и ныне, – члена родственного коллектива, подданного автохтонного правителя и др. (см., например: Гиренко 1990: 18–21; Izard 1992: 75–90; Igwara 2001: 91–92; McGovern 2013: 31–39). При этом политика колониальных властей зачастую не просто вела к жесткому делению местных жителей на «племена» или «народы», но также провоцировала конфликты между ними, многие из которых достались в наследство постколониальным государствам (см. в этой связи о колониях в субсахарской Африке, Южной и Юго-Восточной Азии: Gulliver 1969; Washbrook 1982; Ranger 1984; 1999; Reetz 1993; Brown D. 1996: 54–63, 215–230; Amselle 1985; Chelati Dirar 2007; Doornbos 2010: 11–15, 73–79, 169–179; Kapferer 2012: 90–93, 300–303; Mayersen 2014: 28–32; Ali M. et al. 2015; Keese 2015; Verghese 2016; Sangmpam 2017; Kashoki 2018: 49–58; Shilaho 2018: 35–38). А «взгляд современного государства на этничность – дальнейшее развитие отношения колониального государства» (Englebert 2018: 123; см. также: Ellis, ter Haar 2004: 158–159; Anthias, Hoffmann 2021; на конкретных примерах: Заира [ныне Демократической Республики Конго, ДРК]: De Boeck 1996; Кении: Ogude 2002; Shilaho 2008; 2018: 29–49; Мавритании: Villasante Cervello 2007; Нигерии: Attoh, Soyombo 2011; Уганды: Tornberg 2012; Гвинеи: McGovern 2013; Буркина-Фасо: Englebert 2018; Малайзии и Сингапура: Goh et al. 2009). И это притом, что этничность по-прежнему является одной из многих форм (само)идентификации людей в Азии и Африке, и индивид в постколониальных обществах может менять свою этническую самоидентификацию и придавать ей разную степень значимости в зависимости от социального, политического, экономического, культурного контекста (Idowu 1999: 44–45; Bannon et al. 2004).

Например, хорошо известно, какую роль осознанная политика колонизаторов по использованию «этничности как политического ресурса» (Pelican, Manke 2015), т.е. актуализации и закреплению за людьми этнической принадлежности как основы социально-политического неравенства – «формирования политической культуры

этничности» (Jewsiewicki 1989), или «политизации этничности» (Wimmer 1997), сыграла в трагических событиях в бывших бельгийских владениях – современных Руанде, Бурунди и Демократической Республике Конго (см., например: Chrétien 1997; Gourevitch 1998; Isabiryе, Mahmoudi 2000; Mamdani 2001; Nzongola-Ntalaja 2001; Gahama, Mvuyekure 2003; Ntahombaye 2005: 52–54; Кривушин 2009: 241–249; Vervust 2012; Singh A. 2016; Панов 2017; Palmer 2018a; Hoffmann 2021; Mathys 2017; 2021: 237–241). Еще более очевидна роль колонизаторов, которые «приняли политику сосредоточения всей власти преимущественно у хауса, рассматривая йоруба как следующую по предпочтительности этническую группу для вовлечения во власть» (Asiegbu 1984: XXV), в создании этнической иерархии в Нигерии, по мнению многих ученых, в том числе нигерийских, имеющей определяющее значение для постколониальной истории страны на всем ее протяжении (см. также, например: Falola 2004; 2021; Rudolph 2006: 174–178; Oyeranmi 2011; Ali U.D., Yahaya 2019; Oluwaseyi 2021; Oni, Adebisi 2021). Даже в отдаленных районах, настоящих «глубинках» и «медвежьих углах» колоний, населенных малочисленными народами, таких, как юго-восток Камеруна, колонизаторы создавали этнические иерархии – выделяли и возвышали над остальными культурно-языковые группы, на которые в наибольшей мере опирались в местном управлении (Rupp 2011: 90–91). Колониальные государства мыслились и формировались их европейскими создателями не как национальные, а как территориальные (Pesek 2011: 49–52), т.е. фактически объединившие граждан по формальному и случайному признаку их проживания в границах одной колонии. При всем многообразии конкретных форм (Somaroff J.L. 2002) колониальное государство имело ряд принципиальных черт, присущих всем его вариантам. И в частности, «именно потому, что колониальное государство было *территориальным* государством, оно никоим образом не являлось автоматически *национальным* государством» (Osterhammel 2010: 68; выделено автором; см. также: Manger 2018: 189–192).

В то же время не только колонизаторы, но и деятели национально-освободительных движений пытались использовать «новую этничность» в своих целях. Они видели в ней препятствие на пути к национальному единству, но одновременно и инструмент в борьбе за независимость – возможность мобилизации на нее локального

патриотизма и низового политического активизма. В этих целях, увязывая общенародную борьбу с местными проблемами, донося до людей идею нации в понятных им локальных категориях, деятели национально-освободительных движений рассчитывали на то, что по достижении независимости этничность, племенное деление будут преодолены в единой нации. Однако они в немалой степени поспособствовали укреплению в людях этноплеменного пласта сознания, который отнюдь не исчез после ухода колонизаторов. Этого не произошло даже в странах, в которых борьба за независимость имела вооруженный характер (Waller 2013: 97).

«Многие слова: нация, страна, государство, народ, племя, территория, границы, суверенитет, которые в дальнейшем использовались все более и более противоречиво, были определены в своем современном смысле между 1789 и 1871 гг. европейцами (т.е. между началом Великой французской революции и объединением Германии в империю. – Д.Б.). ... Позже, после 1945 г., ... этот абстрактный словарь стал строительными блоками для нового мирового порядка, установившегося с созданием Организации Объединенных Наций. Модель после 1945 г., в которую вскоре были встроены все колониальные народы, была постренессансной европейской моделью, систематизированной в 1648 г. после первой великой европейской гражданской войны» – Тридцатилетней (Prunier 2021: 1). «Это нацистроительное покорение Европы было аномалией во всемирной истории, но стало современной нормой» (Assayag 2003: 154; о том, как это произошло, см.: Benjamin G. 1988: 5–14; David, Malešević 2022: 23–28). Дж.Д. Келли и М. Каплан даже считают правильным вести отсчет истории национальных государств именно с начавшейся после Второй мировой войны деколонизации (Kelly, Kaplan 2001; критику этого взгляда см.: Spencer J. 2001). И потому, несмотря на то, что в освобождавшихся от колониальной зависимости странах «“национализм” не был неоспоримой идеологией» (Burton 2006: 182), а некоторые крупные представители политической и философской мысли колониальных стран – Л.С. Сенгор, Э. Сезэр – искали возможности реализации права их народов на самоопределение без провозглашения государственного суверенитета, а в рамках модифицированных в федерации колониальных империй (Wilder 2015), альтернативы провозглашению суверенных национальных государств у постколониальных стран на самом деле

попросту не было. Ведь «национализм является доминирующей работающей идеологией современности (*modernity*)» (Malešević 2006b), и «... отличительной чертой нации-государства является идея, что все человечество “естественным образом” делится на различные нации, каждая из которых имеет право на свою, отдельную политическую организацию и репрезентацию с помощью государства» (Майлз, Браун 2008: 177).

С этой точки зрения неважно, чьим «проектом» национальное государство в постколониальных странах было: Запада, навязавшего его освобождавшимся колониям (Лебедева 2001б: 18), или местной интеллигенции, порожденной западным колониализмом, прежде всего, ее ярчайших представителей – лидеров движения за независимость (Benjamin G. 1988: 14–15; Следзевский 2017в: 85–87; Abdulahi, Baba 2021). В частности, в Африке «национальное единство постколониального общества определялось деятелями африканского национально-освободительного движения не как наличная социальная и культурная реальность, а как цивилизационный проект, призванный поднять африканские общества до уровня требований и международных норм национального государства» (Следзевский 2017в: 108; см. также: Ogundowole 2004: 150; Berman B.J. 2010: 12–14; Osterhammel 2010: 68; Young C. 2012: 42; Manger 2018: 191; Taylor I. 2018: 75). По сути то же имело место и во многих постколониальных странах Азии, в частности, в Индонезии, где в первые годы независимости в контексте общего оптимистического взгляда в будущее нация виделась в первую очередь как культурный (цивилизационный) проект, а быть индонезийцем значило быть современным (Nordholt 2011). Можно сказать, что в постколониальном мире национальные государства провозглашались и утверждались в отсутствие наций, но при убежденности лидеров новых суверенных государств в абсолютной необходимости их скорейшего формирования в границах каждой освободившейся страны (т.е. утверждения «территориального национализма», по выражению К. Янга, когда общность территории государства становилась по сути главной предпосылкой национальной интеграции при культурной, в том числе религиозной, неоднородности населения и отсутствии у него глубокого общего исторического нарратива [Young C. 2012: 305–314; см. также: Mkandawire 2001: 15–18]). Не случайно и сегодня в некоторых постколониальных странах, та-

ких, как Мозамбик, утверждаемая государством территориальность встречает неприятие и подспудно оспаривается обществом, что проявляется в «традиционном поле» – возникновении веры в «диких, детерриторIALIZED духов или духовных существ» (Bertelsen 2016: 90–120). Оспаривание государственной территориальности обществом отмечается и в Индии (Randeria 2007). Если в европейских национальных государствах имеет место процесс возрождения локальных этнотерриториальных идентичностей (Mogeno 1999), то в постколониальных странах идет процесс противоположный – первичного становления национальной территориальности.

Ставшая типичной для постколониальных государств политика создания наций в соответствии с европейской концепцией нации конца XVIII–XIX вв. предполагает противопоставление нации как «прогрессивного» явления «архаическому» «этносу», «племени» (см. на примере Индонезии: Кузнецов, Золотухин 2010: 115–145; Заира [ДРК]: Мирзаханов 2001: 170–179; Гвинеи: McGovern 2013; субсахарской Африки в целом: Исмаилова 1980: 203–232; Frahm 2014: 88–91). Еще Э. Ренан в 1882 г. в знаменитом опубликованном докладе в Сорбонне «Что такое нация?» утверждал, что для ее появления людям необходимо забыть о племенных и региональных различиях между собой (Renan 1991). Ярко высказался по этому поводу президент Габона с 1967 по 2009 г. Омар Бонго: «Я ненавижу, когда говорят: я фанг, я батеке, я ишира. Ты габонец, а уже потом ты традиционно принадлежишь к какому-то кругу» (цит. по: Булавин 1994: 154). Политик же совершенно иной ориентации, чем О. Бонго, Амилкар Кабрал, тем не менее, высказывался по вопросу о нации и этничности еще жестче: «Чтобы жила нация, нужно, чтобы умерло племя» (цит. по: Chabal 1981: 44). То же самое говорил первый президент Мозамбика Самора Машел (Bertelsen 2009: 125).

Однако «заглушить» этнические чувства национальными было крайне трудно потому, что легитимность связанных с ними локальных институтов в глазах граждан превосходила легитимность институтов национальных (Waller 2013: 98). Попытки правительств утверждать нацию за счет этничности отражали понимание ими нестабильности политических сообществ, предстывавшихся как нации, и угрозы, которую эта нестабильность несла не только данным правительствам, но и самим государствам (Geertz 1977). Реалии заставляли политиков, как деятелей «искусства возможного», пытаться подав-

лять этничность в разной мере и в разных формах в различных странах в различные периоды. Тем не менее, «политические лидеры использовали весь арсенал возможных средств для усиления национальной идентичности и сокращения [этнокультурного] многообразия» (Buzási 2016: 225; см. также: Mkandawire 2001: 16–17; Высоцкая 2004: 174–176; Young С. 2004: 13; 2012: 312; Hendricks 2005: 1518; Doornbos 2006: 68, 133; Ogunrowole 2006; McGovern 2013; Waller 2013: 99) (что, впрочем, не мешало некоторым из них виртуозно играть на противоречиях между этническими элитами своих стран [Taylor I. 2018: 75–76]). Такая политика, как правило, в более мягких формах, но продолжается и после схода со сцены отцов независимости постколониальных стран, хотя приводит она в основном не к социокультурной унификации и объединению граждан под эгидой государства, а к нарастанию неопределенности и противоречий в обществе, не пресекая, но, напротив, стимулируя политизацию этничности (Broch-Due 2005; Frahm 2014: 91–95).

Отметим, что в эпоху деколонизации и становления независимых государств, как и в последующие десятилетия, представление о «дисфункциональных аспектах этничности для национальной интеграции» (Wallerstein 1960: 137) как однозначно превалирующей практически всецело доминировало и среди исследователей, в том числе африканских (Ibhawoh 2008: 1183–1184; Knörr et al. 2008: 30–31). М. Кавабата справедливо отмечает, что в 1960-е – 1970-е гг. «бывшее колониальное государство Африки в целом воспринималось как “национальное государство”, продвигающееся в направлении формирования государства и нации. Поэтому с 1960-х до 1970-х гг. было немного дискуссий по поводу национального государства в Африке. ... Дискуссии о кризисе национального государства начались, когда африканское национальное государство впало в кризис в 1980-е гг.» (Kawabata 2006: 5; подробно см.: Doornbos 2006: 48–72).

При этом в постколониальных условиях порожденные колониализмом проблемы приобрели новые измерения, в частности, связанные с необходимостью замещения колониальных государств суверенными национальными государствами. И, соответственно, с задачей максимально быстрого формирования национального – социокультурного, системоценностного – единства граждан, при котором в их иерархии идентичностей и самоидентификаций принад-

лежность к общности сограждан занимала бы более высокое место, чем членство в какой бы то ни было общности, охватывающей лишь их часть, в том числе в общности этнической (а также региональной, конфессиональной и т.д.).

В предыдущей главе специально обращалось внимание на длительность процесса становления наций в Европе. В большинстве же постколониальных стран возникла необходимость сформировать гражданские общества, национальные государства и национальные культуры невиданно быстро на основе во многом случайных и разнородных конгломератов культур и социумов. Вопреки утвердившемуся как минимум со времени Ш.Л. де Монтескье – первой половины XVIII в. – и подхваченному колонизаторами взгляду, «восточные» общества не были «статичными», «неподвижными», «застывшими». Если сравнить, опираясь на накопленные к сегодняшнему дню знания, например, Дайвьет (Вьетнам) в первый и второй периоды его истории (соответственно 1054–1400 и 1428–1804 гг.), Империю Великих Моголов (на территории современных Индии, Пакистана, Бангладеш и Афганистана) от основания в 1526 г. до середины XVIII в. и с середины XVIII в. до официального прекращения ее существования в 1858 г. и т.д., то станет очевидным, насколько динамичными могли быть исторические процессы в экономике, обществе, культуре, политической организации на Востоке. Да и само слияние азиатских и африканских обществ в одну категорию – «восточных» – есть ярчайшее проявление неоправданного европоцентризма: все, что не-Запад, – Восток. В любой исторический период существенных различий между, например, Японией и Афганистаном, Индией и странами Африки южнее Сахары было не меньше, чем между ними и Европой. Но европейское мышление привыкло со времен древности к бинарному взгляду на мир, в котором есть «мы» и все остальные – однородные «они», в отношении которых их отличия от «нас» гораздо важнее различий друг с другом: эллины и варвары в Античности, христиане и не-христиане в Средние века, Запад и Восток в Новое время. Однако в связи с нашей темой чрезвычайно важно подчеркнуть, что, хотя доколониальные общества не были статичными, начальная, внутренняя социокультурная динамика современных постколониальных обществ не вела их в направлении гражданского общества и нации европейского типа: многое из упомянутого выше

в связи со становлением наций в Европе, например, секулярность сознания широких слоев общества, не было характерно для вновь образовывавшихся государств в Азии и Африке. В контексте вопроса построения наций и национальных государств это обстоятельство, помимо многих прочих, порождает важную проблему отношения к историческому прошлому и культурному наследию: как пройти между сциллой и хорибдой сохранения уважения к ним, исходя из аксиомы «без прошлого нет будущего», с одной стороны, и все же движения в направлении нации – с другой. Этим вопросом не могут не быть озабочены и государства, и общества, в первую очередь, в лице представителей своих интеллектуальных слоев (см. в связи с арабскими странами: Сагадеев 1991; в связи со странами Тропической Африки: Falola, Fleming 2005: 1583).

Не случайно, ведя речь о субсахарской Африке, Б. Дэвидсон назвал вынужденное построение национального государства «бременем черного человека» (Davidson 1992). В наши дни немало постколониальных государств все еще нащупывают путь к обретению внутренней органичности, социокультурной, национальной, политической цельности. Наличие «государств-в-государстве» характерно для многих из них (Kingston, Spears 2004). В результате, например, по утверждению нигерийского ученого, государство «настаивает на том, чтобы мы все были известны только как нигерийцы и назывались только так», но «концепт “нигериец” представляет анонимную личность, которая, как предполагалось, должна была выкристаллизоваться из множества этнических групп, населяющих территорию, которую чужаки-британцы (игнорируя местные народы) нарекли “Нигерией”» (Ogundowole 2004: 154, 155; см. также: Oni, Adebisi 2021: 100, 104). Т. Фалола и М.М. Хитон утверждают, что «развитие паннигерийской идентичности» началось еще в колониальный период – в 1930-е гг. (Falola, Heaton 2008: 137–141). Однако и в наши дни, более шести десятилетий спустя после ухода колонизаторов, Нигерию нельзя назвать национальным государством в европейском смысле этого понятия, а нигерийская национальная идентичность постоянно подвергается испытаниям на жизнеспособность, сталкиваясь с мощными этническими, трибальными и региональными идентичностями граждан (Ifeka 2012; Ogundamisi 2015; Кавыкин 2017; Onwuegbuchulam, Mtshali 2017; Campbell J. 2020; Falola 2021; Oni, Adebisi 2021). Нигерийские уче-

ные Э.О. Они и О.Т. Фалуи пишут о «коллапсе общественного договора» между государством и народом в Нигерии (Oni, Faluyi 2020; см. фактически то же о всей Тропической Африке: Animashaun 2009), а их соотечественник и коллега Дж. Цааиор без обиняков утверждает: «Ясно, что нигерийская нация является мифом, когда она подвергается рассмотрению с позиций нормативных принципов и определяющих свойств нации» (Tsaaior 2012: 82).

Причем при колоссальных проблемах с построением национальной идентичности на внутригосударственном уровне – взаимоотношений сограждан-носителей разных этнических, религиозных и региональных идентичностей, вступая в контакт с внешним миром, нигерийцы обнаруживают черты нации, доминирующие над этническими: так, исследование проживающих по обе стороны нигерийско-нигерской границы хауса уже на грани 1980-х – 1990-х гг. показало, что разделяющее их гражданство Нигерии или Нигера для большинства этих людей значимее единой для них этничности (Miles, Rochefort 1991). Наши наблюдения за нигерийскими и бенинскими йоруба в 2000-е гг. говорят о том же (см. также: Kehinde 2010). Такая ситуация характерна не только для Нигерии. Например, Л.М. Маклин зафиксировала ее, сравнивая современные деревни акан в бывшей британской Гане и в прошлом французском Кот-д’Ивуаре (MacLean 2010). К. Янг в русле теории М. Биллига (Billig 1995) назвал территориальный (связанный с определенным государством) национализм, возникающий в Африке, «банальным» – «прижившимся на подсознательном уровне» (Young C. 2004: 16). Национальная идентичность действительно возникла в Африке в унаследованных от колонизаторов границах государств, переплетаясь с другими формами идентичности, включая этническую (на примере стран Восточной Африки см.: Khadiagala 2010; Гвинеи: McGovern 2013). Особенно ярко это проявляется в ситуации, когда государственные институты оказываются практически разрушенными, но граждане сохраняют приверженность своей стране. Так было, в частности, в Заире/Демократической Республике Конго в конце XX – начале XXI вв. – в период глубочайшего политического кризиса, включившего в себя две гражданские войны (Weiss, Carayannis 2005: 135). Другая ситуация, когда наличие национальной идентичности в африканских государствах проявляется наглядно, связана с обожаемым повсеместно на континенте футбо-

лом: все страстно болеют за сборные своих стран, а их звезд обожают, независимо от их и своего этнического происхождения (см., например: Onwumechili, Akindes 2014; Depetris-Chauvin et al. 2020). «... национальные идентичности не заменили этнические идентичности или сделали их устаревшими; наоборот, они часто предполагают их как составляющие национальной идентичности. Этническая и национальная идентичности воспринимаются и воплощаются в большей части Африки не как взаимоисключающие, а как взаимодополняющие» (Knörr et al. 2008: 32).

Элементы противопоставления себя как общности («Я») тем, кто в эту общность не входит («Другие»), в пределах современных государственных границ на уровне сознания широких масс населения прослеживаются уже в поздний колониальный период, т.е. еще в границах колоний, а не независимых государств, особенно в Азии и Северной Африке, но также в Африке южнее Сахары (Keese 2010: 12–13). Все же более полувека колониализма было достаточным сроком, чтобы сменились поколения, и для новых поколений границы между колониями даже одной метрополии с рождения стали значимыми определителями социокультурных общностей. Собственно говоря, на эти элементы массового сознания во многом и опирались национально-освободительные движения. При этом, что важно для нашего анализа, приходившее ощущение себя как членов общности в границах колонии не вступало в сознании людей в противоречие с их этнокультурными идентичностями (на примере Того см.: Lawrance 2007: 121–178), которые за очень редкими исключениями (Лесото, Эсватини) никогда не совпадали с границами колоний, будучи или уже их (когда в границах колонии проживало более одной численно заметной этнокультурной общности), или шире (когда народ оказывался расселенным в более, чем одной колонии), или – очень часто – и уже, и шире одновременно.

Таким образом, специфика постколониальных обществ и государств предопределена исторически – является следствием особого пути их формирования (см. также, например: Herskovits 1962; Wallerstein 1966; Balandier 1970; Gledhill 1994: 94–122; Herbst 2000; Mbembe 2005; Akol 2006; Bhambra 2007a; Mamdani 2018; Njoku C.I., Bondarenko 2018; Oyenyi 2022). Большинство из них начало складываться в колониальный период, а потому воспроизводило форму политических институтов и правовые нормы Запада Нового време-

ни (см., например, детальное исследование становления нации в связи с утверждением в колониальный период и развитием в эпоху независимости европейских институтов в Иордании: Massad 2001). «Непосредственным следствием колониализма был его вклад в универсализацию европейской концепции государства» (Osterhammel 2010: 67). И этой концепцией, универсализированной европейским империализмом совместно с национально-освободительным движением, была концепция национального государства (Chakrabarty D. 1992: 19). Уточним: европейской концепции государства той эпохи – промышленного капитализма, культурного национализма и политической демократии, буквально накануне начала деколонизации сражавшейся и восторжествовавшей на Западе над тоталитарными режимами стран Оси во Второй мировой войне. Вследствие этого, а также изменения общественного мнения в метрополиях в сторону необходимости более гуманного управления колониями и, конечно, роста национально-освободительных движений (Никитин 2005: 273–274; Ibhawoh 2007; Cooper 2012: 39–43), уже во время Второй мировой войны и тем более вскоре после ее окончания Франция и Великобритания – одновременно обладатели крупнейших колониальных империй и державы-победители – стали учреждать в пока еще остававшихся под их властью странах парламенты и муниципальные советы с рекрутированием в них депутатов на демократических принципах (подробно в отношении Африки см.: Садовская 2004б: 66–70; 2009: 242–253; Iliffe 2007: 242–244; Cooper 2012: 43–57).

Поэтому после получения колониальными странами независимости «в политическом отношении речь шла о парламентаризме, который подражал европейским образцам... Но в Европе базисом парламентаризма была социальная структура с исторически сложившимися отношениями свободного найма рабочей силы и предпринимательства, с тред-юнионами и бюрократией современного типа (административной, судебной и т.д.), с развитыми политическими партиями и развитой прессой» (Субботин 1992: 230). В постколониальных же странах таких условий на момент провозглашения независимости чаще всего не было. В колониальное время дозволенные метрополиями партии формировались на этнической или конфессиональной основе, выборы в созданные ими представительские институты превращались в способ выражения лояльности

представителям традиционной и новообразовавшейся, часто в виде псевдотрадиционной, элиты и т.п. (на примере Уганды см.: Никитин 1995). «Формальное провозглашение народного суверенитета накануне независимости не меняло сути дела» (Субботин 1992: 230; см. также: Young С. 2012: 41). Первые лидеры независимых государств, приходившие к власти благодаря соблюдению демократических процедур, чувствовали, что однажды эти процедуры могут принести успех не им, а кому-то другому, и во многих странах, опираясь не на элементы демократической политической системы, но на в целом авторитарное наследие колониальных режимов, быстро переписывали первоначальные демократические конституции (Mbondenyi, Ojienda 2013: 3–5) и осуществляли переход к однопартийности (Goswami et al. 2016: 1579).

Подобные действия были призваны обеспечивать и прикрывать режим их личной власти, используя тот факт, что «широким массам населения современные государственные структуры представлялись чуждым, навязанным извне элементом, наследием колониализма» (Кемарский 1994: 144). И этот переход сопровождался идеологическими кампаниями по обоснованию необходимости концентрации власти в одних руках во имя более успешного построения нации (Mkandawire 2001: 23; Schneider 2006: 112–113). В тот период «идеи о специфически-африканских формах демократии часто использовались для оправдания по сути авторитарных режимов» (Taylor I. 2018: 95). Характерно, что такое направление развития оказалось в равной мере свойственным государствам и прозападным, и декларировавшим цель построения социализма. Между странами так называемой капиталистической и социалистической ориентации «... существовало меньше различий, чем это пытались представить теория или пропаганда. В терминах функционирующих политических структур большинство государств были либо однопартийными (*de jure* или *de facto*) государствами, либо военными диктатурами» (Валлерстайн 2020: 148–149). Как констатировал П. Шабаль, «предполагавшиеся демократические и плюралистические органы политического представительства, установленные в большинстве африканских стран при получении независимости, быстро уступили дорогу однопартийному государству – в развитие единой, не плюралистической политической логики. ... Африканизация политики, таким образом, повлекла за собой преобла-

дающее господство системы политики, которая имела мало отношения к [системе,] определявшейся официальным конституционным строем. Однопартийное государство было, таким образом, ничем иным, как логической эволюцией изменения формы политической структуры, унаследованной при получении независимости» (Chabal 2001: 42, 43; см. также: Chatterjee P. 1986; Le Vine 1997; McLeod J. 2000: 104–107; Eckert 2007; Pesek 2011: 56–59; Momoh, Akhaine 2017: 7–10; о воспроизведении победившим национально-освободительным движением колониальной политической логики в постколониальном государстве за пределами субсахарской Африки – в Алжире – см.: McDougall 2007).

В Африке южнее Сахары ученые выделяют три волны демократизации: первую волну конца колониального и начала постколониального периода, о которой только что шла речь, вторую волну, менее мощную – охватившую гораздо меньше стран, во второй половине 1970-х гг. и третью волну в 1990-е гг. Особенно мощной оказалась третья волна: «в 1990-е гг. универсальный дискурс прав человека заменил идеологию освобождения и национализм...» (Sichone 2011: 119). С одной стороны, необходимо отметить, что «... со времени третьей волны демократизации требование демократического правления в целом направлялось снизу при интенсифицировавшихся участии граждан в выборах, требованиях верховенства закона и ответственности правящих институтов» (Апуокикеа 2017: 73). С другой стороны, не менее важно подчеркнуть, что три волны демократизации не привели к укоренению принципов демократии в африканских странах, т.к. все три волны объединяло то, что они накатывали в условиях отсутствия у широких масс населения демократической политической культуры (Гевелинг 2009в: 365–367; Денисова 2016а: 455–456). «Гибридные режимы поздней третьей волны демократии открывают новые возможности для изучения партийного развития и институционального строительства, – пишет А. ЛеБас. – Демократизация в этих режимах, – продолжает она, – вероятно, будет и более тяжелой, и более конфликтной, чем согласованные переходы, которые отличали [примеры] демократизации ранней третьей волны в Латинской Америке и Южной Европе. Поэтому мы должны быть осторожны, слишком веря в способность повторных выборов и “либерализации результатов выборов” породить демокра-

тию. В странах Африки к югу от Сахары солнечная завеса, которой сопровождалась учредительные выборы и ротация на выборах, часто, поднимаясь, позволяла выявить относительно небольшие изменения в статус-кво» (LeBas 2011: 261).

Ныне некоторые ученые пишут об «откате демократии» в Африке (например: Mişcoiu et al. 2015), о «нелиберальном строительстве государства» в странах континента, в особенности переживших вооруженные конфликты – Анголе, Руанде и др. (Jones W. et al. 2013). Более того, как показали исследования К. ван Хам и С.И. Линдберга, в Африке демократизация привела к дальнейшей интенсификации неопатримониальных (клановых) связей как важнейшего ресурса для проникновения в органы государственной власти и к росту предвыборной коррупции, иначе говоря – покупки голосов избирателей (Lindberg 2003; van Ham, Lindberg 2015; см. также: Денисова 2016а: 464–465; на примере Малави: Brown S. 2008; Мадагаскара: Шленская 2022в). Не сдает позиций и этнический фаворитизм – безусловное предпочтение избирателями кандидата-выходца из их народа (см, например, в связи с президентскими выборами 2017 г. в Кении: Piotrowska 2019). Противовесом же электоральной демократии оказалось усиление во многих странах президентской власти (Shugart 1999) вплоть до ставшего распространенным изменения конституций ради предоставления главам государств возможности фактически пожизненно продлевать сроки своих полномочий (Денисова 2016а: 555–565; Rupiya 2019).

Как подчеркивает М. Мамдани, когда пишет о неудачах попыток демократизации в постколониальной Африке, подлинная демократизация обществ и государств континента возможна только, если она перестанет являться поверхностной – не будет осуществляться лишь на уровне городских слоев населения и центральных институтов власти, а охватит широчайший пласт деревенских жителей и преобразит систему управления на низовом, местном уровне (Mamdani 2018: 285–301). Симптоматично, что некоторые ученые предлагают перенести центр тяжести при анализе процессов в современной Африке с демократизации на проблемы политической ответственности и развития (Chabal 2013; MacWilliam 2018). Тем не менее, в отношении многих африканских стран сегодня неверно было бы утверждать, что в них вообще нет никакой демократии, а есть только ее профанация и обман народов. Вряд ли можно в пол-

ной мере согласиться с Т.С. Денисовой (2016а: 470), что «... ожидания, связанные с якобы начавшейся в Африке в конце XX в. демократизацией, ... оказались необоснованными». При всех трудностях демократизации ныне значительная часть африканских государств реально гораздо более демократична, чем была, скажем, тридцать лет назад (см., например, подробное исследование о выборах в Африке: Miezah 2018; а также: Rupiya, Santos 2019; Шубин 2020). Уже само формальное существование демократических политических моделей, институтов и процедур дает государствам и обществам больше шансов на настоящую демократизацию, чем их отсутствие.

В этой связи особенно показательно то, о чем писалось выше, – как быстро после получения африканскими странами независимости учрежденные в поздний колониальный период демократические политические институты оказались абсорбированными и перекодированными установившимися в них однопартийными авторитарными и попросту диктаторскими режимами. Копируя – добровольно или под давлением извне – форму этих институтов, постколониальное государство не может автоматически усвоить присущего ей содержания, вложенного правовым гражданским обществом, ставшим основой модерна на Западе, но не в Азии или Африке (Зубов 1991; Skinner E.P. 1998; Pritchett et al. 2010; Бондаренко 2012). Причем на уровне местных органов власти это проявляется еще сильнее, чем на уровне органов власти национальных (Højbjerg et al. 2013; Knörr, Schroven 2019), поскольку на низовом, глубинном уровне автохтонные отношения власти и властвования получают максимально сильную подпитку от автохтонных же социальных ценностей и институтов. На Западе гражданское общество самостоятельно сложилось в раннее Новое время (оно же для Европы – эпоха становления капитализма) на основе богатого наследия классической греко-римской Античности, а отчасти – и кельтско-германского мира поздней древности и раннего Средневековья (Павленко 1997: 122–123; Пахомов и др. 1998: 87–89; Гуревич 2015: 50–140, 384–390; Lamb 2016), наследия вольных городов и городских коммун Средневековья (Тушина 1999) и эволюционировавшего учения западного христианства. У мира за пределами Запада такого наследия нет. Именно это имеет в виду Т. Фалола, когда пишет, в частности, о Нигерии, что «в нигерийском государстве, которое яв-

ляется колониальным конструктом и проектом модерна (*modern project*), модерн (*modernity*) – иллюзия. Колониализм, который создал Нигерию как политическую и социоэкономическую единицу, – продукт европейского модерна (*modernity*) в сочетании с глобальным устремлением Европы распространять свою версию модерна (*modernity*)» (Falola 2021: 29). В этом же суть концепции «ризомного государства» (*l'État rhizome*) Ж.-Ф. Байяра (Bayard 1989): после получения независимости современные западные по происхождению политические институты постколониальных, в частности африканских, государств стали проникаться укорененными в них с доколониальных времен дискурсами власти и властвования. (На примере Руанды в преддверии геноцида 1994 г. см.: Taylor C. 2012. Примечательна и попытка Дж. Бейкер опереться на концепцию Ж.-Ф. Байяра при изучении неафриканского постколониального государства – Индонезии [Baker 2015]). Идеология и практика строительства наций и национальных государств стала во многих постколониальных странах контекстом, в котором трансформируются, но не исчезают и не подавляются новыми дискурсами прежние дискурсы власти (Maddox, Giblin 2005: 2–9).

Ввиду специфики пути формирования и развития большинства современных африканских и ряда азиатских государств в колониальный период, наиважнейшей особенностью процесса образования наций, как и всех прочих существенных аспектов модернизации, в них стала изначально ведущая роль государства. В предыдущей фразе особенно важно слово «изначально». Ведь и в Европе «нации ... формируются только в Новое время, будучи во многом созданными политикой централизации и меркантилизма абсолютных монархий» XVI–XVIII вв., о чем писали такие классики темы, как Э. Геллнер, М. Хрох, Ю. Хабермас, Э. Хобсбаум (Ивонин 2012: 242; см. также: Ле Маршан 1989; Ноженко 2007: 10; Malešević, Naugaard 2007: 123–186; Mişcoiu 2010: 13–70), а О. Шпенглер выразил эту мысль утверждением о том, что при абсолютизме «... государственная идея окончательно возвышается над сословиями, чтобы *заменить* их понятием нации» (Шпенглер 1998: 407; выделено автором. – Д.Б.). Фактически в этом же направлении мыслит и выдающийся современный исследователь абсолютизма П. Андерсон (2010), утверждающий, что появление национальных государств явилось непреднамеренным следствием попыток абсолютистских

монархий воссоздать феодальные государства для защиты интересов политически господствующего класса. Однако нами уже подчеркивалось выше, что история сложения европейских наций гораздо глубже, и абсолютные монархии не только не инициировали нациеобразование, но и не направили его в определенное русло, а способствовали консолидации уже вызревавших наций (в том числе помогая своей протекционистской экономической политикой развиваться капитализму), уступив место национальному государству, в котором стало доминировать никогда не бывшее опорой абсолютизма «третье сословие» (которое О. Шпенглер [1998: 407] вообще называл «несословием»), когда эта миссия оказалась выполненной. Нация (народ, гражданский коллектив, сообщество граждан), как во времена классического демократического античного полиса (см., например: Hignett 1952; Rhodes 1972; Ostwald 1986; Sinclair R.K. 1988; Fornara, Samons 1991; Cartledge, Edge 2009; Vlassopoulos 2010), становится носителем высшего суверенитета – народного, источником и санкцией суверенитета государства, основанием для его существования как политической организации общества-нации, созданного и укрепляемого этим обществом как коллективом граждан для службы себе.

В афро-азиатских же странах, поскольку в них в колониальный период не сложились зрелые гражданские общества, 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 несмотря на то, что в национально-освободительной борьбе принимали участие представители самых разных социальных групп, и националистический посыл нередко шел не от лидеров, а «снизу». Впрочем, как упоминалось выше, национализм не был безальтернативной идеологией в период деколонизации, и часто в этих же широких слоях населения проявлялись настроения, не имевшие отношения к идее нации, а отражавшие другие, многочисленные и разнообразные, слои их идентичностей – классовый, этнический, религиозный, региональный... (см.: Twaddle 1985; Cooper 1997; Anderson D.M. 2005; Schler 2005; Hack 2012; Allman 2013: 232–233; Lawrence 2013; Hunter E. 2015: 2–4; Алаев 2019: 339). Хотя еще в начале борьбы за независимость интеллигенция

написала на своих знаменах лозунг народного суверенитета (Косач 2005: 315), и «нация была мобилизована как мощный символ, который антиколониальные движения использовали, чтобы организовать против колониального правления» (McLeod J. 2000: 75), после получения независимости в действительности только государства могли взять на себя интегрирующую роль. В колониальном социуме индивид был отчужден от государства, власть была оторвана от народа, что блокировало становление демократического гражданского общества, и постколониальные страны унаследовали эти характеристики стран колониальных среди многих прочих (Ekeh 1994: A-24–A-27; Massad 2001: 1–2; Wiener 2013: 7).

Таким образом, в постколониальных странах строительство наций с самого начала – с момента получения колониями независимости – было инициировано и направлялось внешней по отношению к обществу, вставшей над ним силой. Государство играло и продолжает играть в них решающую роль «... в создании национальной идентичности и культуры, которые националистическая мысль принимает за объективные сущности» (Massad 2001: 17). В отличие от Запада, где нации строились «с двух сторон» – и государством, и гражданским обществом с его местными элитами (Kamen 2000: 6–7), в постколониальных странах этот процесс поначалу был односторонним, да и сегодня, несмотря на развитие институтов гражданского общества, определяющая роль в нем государства остается несомненной (в частности, см. очень яркий пример Саудовской Аравии: Косач 2016). Этим определяется своеобразие не только процесса, но и результатов на сегодняшний день формирования постколониальных наций, в частности, заложенный в колониальном государстве (Ekeh 1990: 683–685) и сохраняющийся (а по мнению некоторых ученых, даже увеличивающийся [Mengisteab 2008]) в государстве постколониальном большой разрыв между обществом и государством, глухое, но повседневное сопротивление общества государству, оспаривание его монополии на власть (Iñiguez de Heredia 2012; Kabamba 2015), недостаточная сила влияния общества на государство и подмена ключевого признака нации – лояльности индивида гражданской общности и индивидов друг другу как членам этой общности, видящейся высшей общественной ценностью (Parsons T. 1959), – лояльностью государству, отождествление нации с государством

как ее олицетворением и воплощением. В немногих постколониальных странах – тех, где утвердилась демократия, – удается, в силу особенностей их формирования и развития, избежать такого отождествления, и в них можно наблюдать взаимодополнительность и одновременно разнонаправленность национализма «официального», связанного с лояльностью государству, и «неофициального», культивирующего лояльность гражданскому обществу; примером этого в афро-азиатском мире может служить Маврикий (Eriksen Т.Н. 1988; 1993b).

Стремясь сплотить народ путем не только вовлечения в проекты социально-экономического развития, но и стирания этнокультурных различий и видя в этом механизм интеграции его в культурно гомогенную нацию, государство не могло не поставить в центр процесса нациестроительства самого себя. Основным компонентом идеологии национализма стало «... признание государства главным инструментом строительства наций и одновременно их стержнем. Однако африканское государство не смогло выполнить эту задачу» (Лебедева 2001б:19; на примере Верхней Вольты [Буркина-Фасо] см.: Beucher 2009: 62–88; 2012: 515–582). Можно было бы согласиться с Д. Конертом в том, что гораздо более насущной задачей, чем непосредственно укрепление государства «сверху», для постколониальных стран, в частности, африканских, является нациестроительство «снизу» как предпосылка создания устойчивых государственных институтов (Kohnert 2010: 7–8), однако, исторические, политические и социокультурные реалии таковы, что в них основные процессы направлены «сверху вниз» – от государства к обществу, а не наоборот. Наверное, ныне наиболее ярким, если не сказать грубым, примером этого является Эритрея – государство, которое возникло тогда, когда в других странах Африки уже шла третья волна демократизации, и в котором в наши дни власть откровенно игнорирует ею же написанную конституцию (Weldehaimanot 2013) и использует в том числе прямые методы фактически принуждения граждан к национальному единению, характерные для однопартийных и откровенно диктаторских режимов (O’Kane 2012). В большинстве постколониальных стран политика нациестроительства в наше время осуществляется гораздо более гибкими и мягкими методами, но, повторим, общая направленность основных социокультурных потоков «сверху вниз» сохраняется.

«Колониальное государство XIX и XX вв. – секуляризованное бюрократическое государство, поддерживаемое армией, ... – породило формы бюрократического управления, которые способствовали развитию авторитарных систем в Азии и Африке» в постколониальную эпоху (Osterhammel 2010: 67; см. также Gledhill 1994: 76; Young C. 1994: 13; 2012: 336–339; Васильев А.М. 1995: 14; Berman V.J. 1998: 309, 329–341; 2010: 11; Hamid 1999: 21, 39; Косухин 2007: 90; Eckert 2007; Hirschman, Edwards 2007: 4375; Doornbos 2010: 61–62; Wiener 2013: 8, 11, 14–17; Goswami et al. 2016: 1579; Mamdani 2018). Как отмечалось выше, перенять форму чужих институтов несложно; сложно усвоить их содержание. Воспроизводя форму институтов западного национального государства, авторитарное в большинстве случаев постколониальное государство, направлявшее общество с системой ценностей, не ставшей за время колониализма западной, не перенимало ставшее присущим национальному государству «на родине» – в Европе – демократическое содержание (Валлерстайн 2018: 69–70, 94–108; о кризисе национального государства как демократического в наши дни см.: Ноженко 2007: 178–193, 334–338; van der Pijl 2011; Kapferer, Bertelsen 2012: 15–19, 29–94; Kapferer 2018b: 7–13, 20–66, 295–358).

Одним из своеобразных проявлений этого можно считать, например, то, что, как показывают исследования, в частности, в африканских странах существенно бóльшую приверженность не этнической, а национальной идентичности демонстрируют представители народов, выходцами из которых являются главы государств (Koter 2019; Green 2020). «Гарантии своей защищенности многие африканцы... до сих пор связывают главным образом с принадлежностью к определенному клану или этнической группе. Если их представитель у власти или при власти, африканец чувствует себя в безопасности и может рассчитывать на получение неких жизненных благ» (Высоцкая 2004: 176). Но очевидно, что дело не только в ожидании, часто небезосновательном, от властей придержащих проявлений «политического трайбализма и моральной этничности» (Berman V.J. 2010: 15; см. также: Hultin, Sommerfelt 2020), т.е. создания экономических и политических преференций для своего народа, но и в представлениях об этническом делении как краеугольном для общества и о своем народе как достойном быть «главным» в стране.

При всем том, несмотря на все вроде бы должны ослаблять его факторы, претендующее на то, чтобы считаться национальным, постколониальное государство все же оказалось гораздо более устойчивым и способным адаптироваться к переменам на глобальном, региональном и национальном уровнях, чем казалось исследователям еще относительно недавно (см.: Bayart 1989; Englebert 2009; Nugent 2011; Young С. 2012; Dorman 2015; Jakwa 2017; Longva 2018). Даже кровавые гражданские войны не ведут к его уничтожению, но в конечном счете подчеркивают его жизнестойкость (Marshall-Fratani 2006). Отчасти это объясняется тем, что в колониальный период происходило не только изменение прежних основ легитимизации власти и ее взаимоотношений с управляемыми. В колониях возникли свои социальные контракты между властью и народом, на которые поначалу могли опереться, из которых могли исходить в своих действиях постколониальные государства (Nugent 2011: 27–39).

«Укрепление гражданского общества как противовеса всепожирающей власти государства и его бюрократическим шупальцам стало почти универсальным рецептом наблюдателей современной африканской сцены» (Steinhart 1995: 28; см. на примере Камеруна: Forje J.W. 1999; Нигерии: Tar 2009), и автор данной работы готов к ним присоединиться. Однако, несмотря на то, что складывание институтов гражданского общества и повышение их роли в последние десятилетия – несомненный факт общественно-политической жизни многих афро-азиатских стран, центральное место в ней государства, его первичность по отношению к социальным и экономическим институтам, т.е. способность не просто обслуживать и направлять, но и формировать их, а вместе с ними – и саму систему общественных отношений, как правило, сохраняется. В том числе потому, что такие институты часто не имеют достаточно ресурсов для эффективного существования без зависимости от государства (см., например: Dill 2010; 2013) и поражены теми же недугами, что и оно: «непотизм, этнический шовинизм, коррупция и... эксплуатация столь же присущи гражданскому обществу, сколь и государству» (Murunga 2000: 111).

Более того, считается, и в принципе справедливо, что образование институтов гражданского общества есть предпосылка сложения нации, а сформировавшееся гражданское общество-нация

(т.е. не просто набор или совокупность, как в большинстве постколониальных стран сегодня, а целостная система социальных институтов гражданского типа), в свою очередь, является необходимым условием установления демократического политического режима (Gellner 1994a: 185–186). Как мы отмечали выше, гражданское общество может существовать в недемократических (авторитарных) странах, но демократия без гражданского общества немыслима. Упомянутое выше развитие институтов гражданского общества в азиатских и африканских странах – реальность (и, в частности, в субсахарской Африке их деятельность сыграла свою роль в запуске третьей волны демократизации [Woods 1992: 94–96]). Однако во многих постколониальных государствах в действительности сохраняющиеся авторитарные режимы, включая формально-демократические, оказываются в состоянии вовлекать и даже интегрировать возникающие институты гражданского общества в свой политический и социокультурный дискурс, часто превращая их в подконтрольные себе практически квазигосударственные общественные организации без возможности, да и желания выдвигать собственную гражданскую политическую повестку (Bayart 1986; Murunga 2000: 110–112; Piroette, Poncelet 2002; Pinaud 2007; Садовская 2009а; Szántó 2016).

Ш.Н. Айзенштадт исследовал, как в любом обществе – «при любом типе политических или экономических систем» – индивиды испытывают желание иметь более широкий социокультурный порядок, нежели ограниченный семьей, и достигать коллективных целей. В процессе же их достижения во имя общественного блага и происходит создание коллективными усилиями социальных институтов (Eisenstadt 1971), а разработанная в социальной философии теория коллективного принятия институтов (*collective acceptance theory of institutions*) утверждает, что люди принимают институты именно потому, что их образование или изменение всегда есть результат их собственных коллективных действий. Они создают и трансформируют институты коллективно, при этом принимают налагаемые определяющими функционирование институтов нормами ограничения на их поведение, потому что относятся к ним как к выработанным конвенционально ими самими, а не навязанным какими-либо внешними силами (Searle 1995; 2010; Tuomela 2002; 2007; 2013; Sintonen et al. 2003: 169–278; Ziv, Schmid 2014). В ряде

других общественных дисциплин, например, в антропологии, широкое распространение получила теория коллективного действия (*collective action theory*), базирующаяся на тех же исходных посылах (Blanton, Fargher 2008; 2009; 2016; Carballo 2013; Chacon, Mendoza 2017).

Если понимать коллективное действие и коллективное принятие институтов как акты добровольные (и именно поэтому поддерживаемые обществом в целом и его отдельными членами), то такой взгляд может быть отчасти принят в связи с формированием наций на Западе, где государство проявило себя одним из возможных организаторов кооперации людей для коллективных действий по достижению общих целей (Strayer 1970: VI; Tilly 1976), но никак не в постколониальных странах. В них, как подчеркивалось выше, инициатором и организатором национального государства является почти исключительно (т.е. если не принимать в расчет узкий слой национально-ориентированной и не вовлеченной в государственные институты интеллигенции) само государство, а не обе стороны, как то было на Западе. Постколониальные государства постарались поднять народы на коллективное действие по строительству наций, но, поскольку многие слои населения не испытывали глубоких национальных чувств, не понимали смысла и не видели выгоды в нациестроительстве, идеологическое давление, моральное, а не так уж редко и физическое принуждение к коллективному действию по строительству наций обнажили разрыв между постколониальным государством и постколониальным обществом. Не случайно в первые десятилетия независимости государственные чиновники воспринимали свою профессиональную деятельность как жизненно важную «работу во имя нации» и одновременно испытывали чувства высокомерия и авторитарного патернализма по отношению к не вовлеченным в государственный аппарат согражданам (Schneider 2006: 107–110; Eckert 2014). В наше же время, когда постколониальный национализм все чаще оказывается связанным с низовыми народными движениями, отражающими недовольство широких масс господством правящего класса (Kohnert 2009: 112), государство сохраняет способность локализовать и купировать «народный национализм», по-прежнему утверждать свой дискурс нации и, как и раньше, пытается выстроить ее в соответствии с собственными представлениями и запросами.

Ведущая роль государства в образовании постколониальных наций существеннейшим образом меняет их суть, природу, характер по сравнению с классическими нациями Запада. В категориях Б. Капферера, национализм постколониальный – «иерархический», а западный – «эгалитарный», или «эгалитарно-индивидуалистический» (о сложной, но неразрывной связи западного национализма с индивидуализмом также см.: Calhoun 1993). В них по-разному видятся отношения общества и государства. «В первом существует близкая ассоциация государственной власти с социальным порядком и с национальной идентичностью, а во втором отношения гораздо более амбивалентные». При этом Б. Капферер специально подчеркивает, что он не имеет в виду, «что один менее современный, чем другой, выше или ниже другого...» (Kapferer 2012: XXII–XXX). Р. Десаи же пишет, что в азиатских странах национализм все более усиливается как культурный национализм, а это, с учетом эссенциально иерархического (в терминологии Б. Капферера) характера культур стран и народов Азии, приводит к тому, что азиатские нации складываются, но как авторитарные, не демократические. Не случайно национализм особенно ярко проявляется и порождает наиболее острые проблемы там, где институты гражданского общества не в состоянии обеспечить многообразие и общественных дискурсов, и коллективных идентичностей (Calhoun 1993). Работа Р. Десаи так и называется: «Нация против демократии: подъем культурного национализма в Азии». Она отсылает к уже рассмотренным нами вопросам о нетождественности нации, гражданского общества и демократии, о возможности существования авторитарных гражданских обществ и наций. Также Р. Десаи подчеркивает, что само явление национализма в Азии, как и везде в мире, было порождено капитализмом, в незападных регионах планеты став способом сопротивления европейской экспансии, в том числе колониальной, как его проявлению (Desai 2004). Такая реакция незападных обществ на модернизацию – нагляднейшее свидетельство того, что они не выступали только ее объектами, но были и субъектами, порождавшими благодаря этому множество форм модерна, о чем нами писалось выше.

В социальном отношении нации как гражданские общества есть общества в первую очередь многочисленного, экономически благополучного и самостоятельного, образованного среднего класса.

Именно средний класс больше любого другого социального слоя заинтересован в национальном единстве, проявляющемся в поддержке общественных инициатив и контроле за управлением обществом, в оказании помощи бедным и предотвращении узурпации власти богатыми. В определенной части среднего класса, в том числе в постколониальных странах (например: Cheeseman 2014), обычно господствуют этнически-окрашенные настроения. В то же время его значительной части присуще именно гражданско-националистическое общественное мировоззрение (Kroeker et al. 2018: 10–13), и это важно отметить в связи с проблемой становления наций. То, что основа и опора гражданского общества – средний класс, понял еще в начале VI в. до н.э. великий афинский политик Солон. Его реформы были направлены на укрепление среднего класса путем принятия, в числе прочего, мер, призванных предотвратить как массовое разорение, так и чрезмерное обогащение граждан (см., например: Blok, Lardinois 2006: 174–456; Lewis J.D. 2006; Santillan, Randall 2018; Гущин 2021: 47–73). В наше время с укреплением среднего класса надежды на сложение демократического гражданского общества в своих странах связывают ученые из постколониальных государств (например: Monga 1996: 145–162).

Сегодня в странах Запада все большая концентрация национального богатства в руках все меньшей доли граждан подрывает позиции среднего класса (Vaughan-Whitehead 2016; Blanton et al. 2021). В то же время медленно и противоречиво, но средний класс, а точнее – средние классы, средние слои населения, растут в некоторых странах Африки и Азии (Kroeker et al. 2018; Hsiao 2019). Там развивается система образования – необходимое условие их становления, пусть это происходит неравномерно по странам и часто больше «вширь», чем «вглубь»: охват учащихся увеличивается, но уровень обучения оказывается невысоким (см., например: Жерлицына 2013; Bharucha 2013; Enslin 2017; Ojiambo 2018; Stephens 2018; Hayward 2020; Evans D.K., Mendez Akosta 2021). В постколониальных городах развиваются неформальные институты, утверждающие в повседневной жизни демократические «политики принадлежности», в том числе электоральные, в противоположность официальным, формализованным (на примере городов Ганы см.: Paller 2019). Но все равно совершенно необходимо подчеркнуть, что постколониальные нации не связаны неразрывно, генетически с демо-

кратией и исторически взаимосвязанными с ней экономическими, социальными и культурными феноменами. Как следствие этого, «демократию придется аккуратно возвращать, потому что демократические ценности (особенно политическая толерантность) не могут быть усвоены африканскими обществами в одночасье» (Venter 2010: 16). И не только африканскими. Почти уникальной чертой западного модерна (объяснимой исходя из своеобразия его исторического опыта, связанного с Античностью – греческими полисами, Римской Республикой, – не погибшего в Средние века и реактуализированного в эпоху Ренессанса) оказывается не формирование наций как таковых, а формирование демократических в своей основе гражданских обществ, которым и стали соответствовать именно демократические нации и демократические национальные государства.

Исключения немногочисленны и относительны; ярчайшее из них среди постколониальных стран – Индия. Одна из причин этого очевидна – в Индии к моменту получения страной независимости представительные учреждения существовали гораздо дольше, чем в других колониальных странах, а потому успели глубже укорениться в местной социокультурной почве. Британцы начали вводить в Индии представительные институты еще в XVIII в., а европейские принципы права и судопроизводства – в начале XIX в., т.е. тогда, когда большинству колониальных стран вообще только предстояло стать таковыми (Cohn 1996: 57–75; Алаев 2007: 309–312, 313–317). Другая причина того, что Индия на сегодняшний день является крупнейшей по численности населения демократической страной в мире, заключается в том, что в ней «... община была уничтожена насильственным путем в результате земельно-налоговых мероприятий колонизаторов» (Алаев 2000: 151), и на ее месте возникла своего рода «необщина», которая, хотя и была «наряжена в платье традиционной солидарности», «... функционировала как форма для выражения современной коллективной идентичности – такой, которая принимала логику современных нации и национального государства» (Prakash 2002: 37).

В большинстве же постколониальных стран, как отмечалось выше, существенным фактором очень многих общественно-политических и социально-экономических процессов является сохранение общины по сей день. И в прошлом, и в настоящем общины демонстрируют большое разнообразие типов и форм – от локальных

групп до территориальных соседских общин. В доколониальные времена социально-политическая эволюция, заключавшаяся прежде всего в формировании и развитии сложных (т.е. имеющих надобщинные уровни социально-политической интеграции) доиндустриальных обществ, не вела к подрыву фундаментальной социокультурной роли общины. Община почти нигде, кроме Индии, не была разрушена и в результате гораздо более быстрых и резких перемен времён колониализма, хотя в некоторых странах, например, в Судане, ей был нанесен серьезный удар введением абсолютного права собственности на землю (Кобищанов 1992: 96–97).

Так, в субсахарской Африке колонизаторам почти нигде не удалось насадить в большом объеме и утвердить в массовом сознании как норму наследственную частную собственность на землю, предполагающую право ее свободной продажи (что, как показывает всемирная социальная история, ведет к краху общины [см.: Vondarenko 2006: 71–72]). Исключением была Уганда, да и то, несомненно, потому, что предпосылки для появления частной собственности на землю уже до начала колониальной эпохи самостоятельно вызревали в вошедших в состав Уганды «традиционных королевствах», прежде всего в Буганде и Анколе (Mukwaya 1953; Годинер 1973; Балезин 1986: 118–130; 1993: 99–107; 2009: 411–416; Doornbos 2010: 79–86; Hanson 2003), что было практически уникально для доколониальной Африки южнее Сахары. В конечном счете в большинстве случаев община превратилась в неотъемлемую часть колониальных обществ, без которых колониальная эксплуатация не могла бы быть эффективной, а может быть и вообще возможной, по крайней мере, в таких масштабах, как в Африке, так и в большинстве стран Азии (Никифоров 1991: 27–41; Meillassoux 1991: 89–137; Тюрин 1993). «Сохранение общины как самоуправляемого социального организма является важной особенностью колониального политического развития африканских обществ» (Бочаров 1992: 200–201). Не привели к разрушению общины и попытки постколониальных государств, особенно активные в первые десятилетия независимости, поставить ее под свой контроль (Бочаров 1992: 205–212), хотя там, где в сельской местности все же развивается капитализм, «декрестьянизация» начинает угрожать существованию общины как социального института (Bryceson 2018; Butovskaya 2019).

Сегодня, спустя уже много десятилетий после получения независимости, невзирая на рост миграций в города, очень большая часть населения постколониальных государств по-прежнему остается сельским, а следовательно, почти всегда – общинным. Существование общины и государства – одна из типичнейших и важнейших черт социально-политической структуры многих постколониальных стран. Причем во многих случаях, особенно в Африке, скорее следует вести речь об их именно сосуществовании, а не органической коэволюции, т.к. государство, по крайней мере, в своей нынешней форме, появилось там не в результате протекания внутренних процессов, но путем искусственного насаждения и внедрения в конце XIX–XX вв.

Если же посмотреть, какие формы мировоззрения, тип личности и т.п. поддерживаются общиной, то мы, конечно, увидим их принципиальные отличия от тех, которые выдвигались на передний план в Европе в период разложения общины в связи с переходом к капитализму и параллельным становлением наций. В целом можно отметить, что сохранение общины не способствует формированию культуры корпоративизма, сыгравшей столь большую роль в образовании наций в Европе, а связанное с общиной мировидение способно эффективно блокировать интенции к индустриализации (Бондаренко 1993). Причем также необходимо подчеркнуть, что в постколониальных обществах, в частности, африканских, принципы мышления и построения социальных связей, некогда сложившиеся в общинах, проявляются даже в, можно сказать, ультрасовременных, казалось бы всецело не-, над-, внеобщинных контекстах (в мегаполисах, диаспорных сообществах и т.д.) (Бондаренко 2014а: 17–19). То есть общинность как *principium essendi* («принцип бытия») вытекает, но никоим образом не сводится к тому факту, что в этих социумах община всегда была и остается базовым институтом, ядром общественной жизни, в которой также сложились аутентичные (так называемые традиционные) мировидение и духовность. Общинность и стала фундаментальным социокультурным принципом бытия в подобных обществах именно потому, что оказалась в состоянии выйти за рамки общины как конкретного института. Опасения некоторых африканских интеллектуалов в первые десятилетия независимости, что модернизация (понимавшаяся ими в первую очередь как ин-

дустриализация с ее социокультурными последствиями) приведет к радикальному изменению системы общественных ценностей и отношений, сделав их «материалистическими», «индивидуалистическими», «рассчетливыми» и т.д. и т.п. (см., например: Assimeng 1974: 12–17) не оправдались, хотя и ныне эти опасения иногда находят выражение в трудах африканских ученых (например: Olasunkanmi 2015).

Общинность не тождественна коллективизму, что прямо связано с тем, что в большинстве типов общины наблюдается сочетание прав общины как целого и отдельной семьи на одни и те же средства производства, включая обрабатываемую землю. Характерно, что все попытки основать постколониальные общества на идеях «африканского социализма» оказались безуспешными. Одной из главных причин этого было то, что при всем многообразии этих идей в трактовке различных идеологов (Ф.Н.К.К. Нкрумы в Гане, А. Секу Туре в Гвинее, танзанийца Дж.К. Ньерере, замбийца К.Д.Б. Каунды, сенегальца Л.С. Сенгора и др.), в ключевом аспекте их взгляды были едины: крестьянская община якобы содержит в себе зародыш социалистического общества, а крестьянин, член общины и представитель крупнейшей социальной группы любой африканской страны, – «социалист по натуре», как столетием ранее говорили о русском крестьянине народники – интеллектуальные предшественники этих африканских лидеров (Хорос 1973; см.: Brockway 1963: 18–36; Mohiddin 1981: 65–94; Metz 1982: 380–384; Никифоров 1991: 51–54, 59–73; Frenkel 2003: 39–41; Idahosa 2005: 2236–2237; Lal 2015; Шлёнская 2017: 41–44; 2018: 41–47; 2019: 30–35). То есть идеологи «африканского социализма» игнорировали изначальную дуалистическую природу общины, преувеличивая роль в ней коллективистского начала и недооценивая значение начала индивидуалистического, приписывая его появление колониальному влиянию, тогда как на самом деле «... все стереотипы мышления и поведения африканских крестьян нацелены на удержание двух начал – индивидуализма и коллективизма – в рамках равновесия...» (Ксенофонта 1990: 111). Как только крестьянин лишался государством стимулов трудиться на благо себя и своей семьи, сельское хозяйство – основа национальной экономики – впадало в глубокий кризис, который, в свою очередь, существенно способствовал общему кризису социально-политической системы.

Естественно, общинная «модальная личность» соответствует общинной социальной реальности, в которой она и формировалась. Так, 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; Следзевский 2006). Поэтому в сознании людей проблемы, нужды и возможности общества не есть простая сумма проблем, нужд и возможностей его отдельных членов, а представляются касающимися общинного коллектива как целого. Это так потому, что общинное мировидение не антропо-, а социоцентрично: люди воспринимают свое общество как важнейший элемент, фокус Вселенной (Иорданский 1982: 96–106; Бондаренко 1997). Социоцентризм аутентичного мировидения проистекает из веры в то, что судьба Вселенной зависит от воли духов предков и божеств именно данного народа, потому что именно они некогда сотворили мир. Но их воля, добрая или злая, – не что иное, как реакция на поведение потомков, правильное или неправильное.

В социоцентричной культуре бытие чего-либо действительно важно, но возможно только в рамках более широкого и четко очерченного круга объектов того же порядка (Lee D. 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». Однако индивид в такой культуре 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.

Сегодня повсеместно в Африке и во многих местах Азии культ предков и прочие автохтонные верования достаточно легко уживаются с христианством, исламом, буддизмом, чаще всего – в формах синкретизма и бирелигиозности. Более того, и сегодня, например, «космология, спиритуализм и культ предков фундаментальны для восточнотиморских общества и общественной жизни, а потому имеют ключевое значение для понимания политики нового национального государства» (Arthur 2018: 6). А в Нигерии на кампусах

университетов нам встречались призывы к студентам не подвергаться соблазну «калечащего душу культизма». Обращение христиан и мусульман к традиционным верованиям в этой стране уже стало общественным явлением, привлекая к себе внимание ученых (например: Gboyeга 2005; Kuna 2008; Akin-Otiko, Abbas 2019; Eche 2019; Ushe 2019). В Танзании же молодая журналистка рассказывала нам, что сознательно отказалась от христианства и «вернулась к религии предков» – «настоящей религии» своего народа.

Очевидно, что обращение к культурным корням в поисках идентичности приводит – и прежде всего, часть образованной молодежи – к распространенному в современном мире повсеместно неоязычеству. Но в наши дни дело не в широте и формах распространения культа предков, а в том, что, независимо от этого, он уже давно, за столетия до прихода колонизаторов, лег в основу автохтонных культур. Точно так же, как сколь бы атеизированными ни становились современные культуры Европы, они все равно в своей основе восходят к христианству, являются результатом трансформаций христианских культур на сегодняшний день. В Африке и Азии же культ предков диктует как важнейшую задачу ныне живущих поддержание должных отношений с духами предков, которые могут либо вознаградить своих потомков любыми 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 представляется чем-то рискованным и, следовательно, заведомо нежелательным.

Поскольку течение жизни видится циклическим, в котором все новое и уникальное, по сути, – повторение старого и уже бывшего, общество сконцентрировано на простом социально-экономическом и культурном воспроизводстве самого себя (тем самым придавая общине и принципу общинности дополнительные устойчивость и значимость). Поведение же любого отдельного члена общества представляется неизбежно затрагивающим всех, т.к. предки считаются одновременно личными (своих непосредственных потомков) и коллективными (всей общины). Следовательно, каждый значим для поддержания жизненно важного хрупкого вселенского баланса между ныне живущими и предками и несет за него ответственность. В то же время не только все члены общины как индивиды,

но и община как целое ответственна перед предками, которые тоже воспринимаются как одновременно индивиды и, что еще важнее, коллектив – сонм духов. В конечном счете, общинность требует согласованных действий по поддержанию вселенского равновесия и взаимной ответственности за правильность поведения (Тэрнер 1983; Следзевский 1994; Бондаренко 1996а; 1997; Olasunkanmi 2015). Там, где в секулярном обществе речь идет о балансе индивида и социума, в несекулярном – о балансе социума и мироздания. Но все равно принцип общинности, в чем бы он ни проявлялся – религии, политике, социальных или экономических отношениях, в действительности основан на взаимодействии индивида и коллектива, и интересы последнего, хотя и не подавляют интересы первого, считаются приоритетными (Sow et al. 1977: 158–161; Ogbujah 2007; Ogbonna 2009). Примечательно, что и в ранних протестантских общинах, в отличие от общин в этнологическом смысле слова, всегда основанных не на «механической», а на «органической» солидарности (Дюркгейм 1991), тем не менее, существовало жесткое подчинение индивида общине. Индивидуализация, а точнее корпоративизация отношений в протестантских общинах нарастала по ходу длительного процесса секуляризации сознания их членов – процесса, доколониальным обществам неведомого, а в колониальных и постколониальных обществах не получившего широкого распространения.

В противоположность новоевропейским идеям, в коллективистском общинном социуме быть личностью означает не проявлять непохожесть на других членов общества, но уподобляться им. Только так человек обретает и ощущает в нем свои незаменимость и уникальность. В таких обществах люди «имеют довольно отличное (от новоевропейского. – Д.Б.) и гораздо более коллективистское чувство индивидуальности. Вследствие этого они верят, что хороший индивид направляет свои действия на других индивидов, потому что в этом сама суть того, что есть хорошо» (Карп 1992: 328). Исключительность человека заключается не в неповторимости его качеств и черт, а в своеобразии его социальной роли и позиции. Коллектив, в сознании людей объединяющий ныне живущих и их предков, воспринимается в общинных понятиях и категориях. Его приоритет перед индивидом, таким образом, служил мировоззренческой основой существования общины во все времена как

всеобъемлющей первоосновы обществ. 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), человек в общинной культуре может сознавать себя личностью, только в коллективе он может чувствовать себя настоящим свободным. Уподобление индивида другим индивидам характерно для общинного социума, т.к. в нем связи, сплачивающие коллектив в социокультурно гомогенную целостность, признаются безусловно первичными по отношению к особенностям любого его члена. Так, не только у неевропейских народов, изучавшихся в XIX–XX вв. этнографами, но и в средневековой Европе, где, как известно, сохранялись община и большая семья, «... индивид [–] личность постольку, поскольку он наиболее полно соотнесен со всеобщим и выражает его. Поэтому все индивиды сопоставимы» (Баткин 1978: 54).

Наиболее широко в постколониальных странах распространены общины, представляющие собой объединения нескольких больших (расширенных) семей. Д.А. Ольдерогге (1975) назвал этот тип общины гетерогенным, поскольку в таких общинах сосуществуют родственные и территориальные связи. В то же время минимальной самостоятельной экономической и признанной социальной ячейкой общества у большинства народов постколониальных стран была и до сих пор остается большая (расширенная) семья: не община в целом, с одной стороны, и не малая (нуклеарная) семья – с другой. Социальные отношения в большой семье подчеркнута иерархичны: слово старших – закон для младших. На поддержание такой культуры, естественно, направлены и социализационные практики, традиционные правила воспитания и способы обучения детей и подростков. Здесь также очевидна связь с культом предков: старшие находятся «на полпути» между младшими родственниками и предками, от благосклонности которых зависит, как считается, благополучие ныне живущих. И в силу своего положения между младшими поколениями живущих и предками, старшие люди способны и наиболее достоверно транслировать заветы предков, и лучше кого бы то ни было выполнять функцию посредника во взаимоотношениях

коллектива живущих и сонма предков. Общество же обретает в господстве старших важнейшую опору для отмеченной выше ориентированности на простое воспроизводство общественной жизни, иначе говоря – на стремление из поколения в поколение ничего не менять, потому что определенный строй жизни, в главном и в мелочах, был завещан предками. Следование ему как минимум доказало свою безопасность с точки зрения возможности прогневить предков, которые могут в наказание даже погубить весь мир. А реакция предков на любое новшество непредсказуема, и лучше не рисковать ее проверять. Этой логикой определяется характер автохтонных культур большинства народов постколониальных стран – «постфигуративный» в терминологии М. Мид (1983: 322–361), или «холодный» по К. Леви-Строссу (1994). Главная черта таких культур – именно то, что в них каждое новое поколение строго ориентируется на опыт предыдущих; время этих культур движется по кругу.

Очевидно, что там, где локальные и коллективистские по своей сути институты родства, тем более иерархические и, как правило, одновременно патриархальные, играют очень важную социальную роль, существование национальных общностей не представляется возможным (Parsons T. 1959; Geertz 1963b): в таких культурах нет места для формирования ни индивидуалистической личности, ни корпоративистских общественных связей. Например, как пишет Ф.К. Залцман, в племенах бедуинов Ближнего Востока, сыгравших большую роль в становлении современных обществ региона, социальные отношения испокон веков держатся на трех принципах: «доверяй только родственникам, всегда занимай сторону более близких [родственников] против более дальних и никогда не доверяй государству» (Salzman 2011: 24; о соотношении родственной и национальной идентичностей в арабских странах см. исследование Дж.П. Паролина: Parolin 2009). Еще Г.С. Мэйн (2011) в середине XIX в. (а около столетия спустя – П. Сорокин [2000: 523–546] и еще позже – Э. Геллнер [Gellner 1995; см. также: Malešević, Naugaard 2007: 29–122]) увязывал становление в Европе демократического национального гражданского общества с переходом, по его выражению, «от статуса к контракту» – от семейных иерархичности и коллективизма, прежде всего в вопросах собственности, в том числе на землю, к равноправию и индивидуализму (что про-

явилось в доминировании гражданского права над домашним), а «статичность» Востока объяснял отсутствием такого перехода (и, соответственно, сохранением коллективизма в общественных отношениях, включая вопросы собственности, господства старших и приоритета домашнего права). Так, у уже упомянутых в этой связи арабов родственные институты продолжают играть большую роль в современных государствах (King 2005: 348–349).

Показательно и что в Европе, несмотря на становление государства в раннее Средневековье, родственные институты, в том числе и прежде всего большой семьи, продолжали играть очень заметную социальную роль вплоть до раннего Нового времени, когда эта роль постепенно начала падать (но все же сохранялась непосредственно в период становления наций [Grassby 2001] и не свелась к нулю и сегодня [Thelen, Alber 2018]), а сами институты – деформироваться в рамках общего процесса трансформации обществ западной части континента, приведшего в том числе к образованию наций (см.: Genicot 1968; Дюби 1970; Goody 1983; Herlihy 1985; Ле Гофф 1992: 262–269; Габдрахманов 1996: 30–69; Karant-Nunn 2000: 433–436; Блок 2003: 125–143; Sabeen et al. 2010; Дубровский 2019: 45–56). Тем не менее, в целом есть основания утверждать, что в современную эпоху на смену силе родственных институтов пришла сила институтов национальных (Eriksen Т.Н. 1993а: 108).

Можно расширить постановку вопроса: родственные связи – один из видов личных связей. Европейское общество Средних веков держалось именно на системе личных связей различного типа, в частности, вассальных. В господстве личных связей – суть феодализма. Период же перехода от Средневековья к Новому времени по своему содержанию в значительной мере был временем трансформации общества, основанного на «вертикальных» личных связях, в общество, основанное на обезличенных «горизонтальных» связях (Bendix 1977: 3, 62–73; Taylor С. 2007: 209), «воображаемых» в том же смысле, в каком «воображаемым сообществом» в итоге века спустя стало само общество – нацией. «К слову сказать, именно в этот период в словаре политических философов и богословов появляется новое понятие, практически не использовавшееся до этого, – общество (*societas*). Именно общество, не имевшее ни четкого определения, ни зафиксированного набора прав и обязанностей, ни, наконец, политической субъектности пришло на смену одному из

основных субъектов политической теории Средних веков – народу» (Марей 2017: 64).

Постколониальные же страны существуют в совершенно иной общемировой реальности, нежели европейские народы Средневековья и раннего Нового времени, – в реальности, в которой по сравнению с теми историческими периодами пространство сжалось до размеров «глобальной деревни», а время уплотнилось, наполняясь гораздо большим количеством значимых событий в его единицу. Поэтому нет смысла ожидать, что в постколониальных странах процесс перехода от обществ, социальные условия которых не позволяют сложиться нациям, к обществам, в которых такая возможность появляется, сможет протекать так же долго и исподволь, как это было в Европе. В целом эти страны, лишённые в большинстве случаев внутренних предпосылок для становления в нынешних границах и при этом имеющие новоевропейскую по происхождению политическую систему, на сегодняшний день 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 гораздо большей мере, чем это было в странах классических наций, в постколониальных государствах объективно «... политические институты играют важную роль в процессе формирования национальной идентичности: они конструируют извне границы “свой-чужой”, способствуют мифологизации и символизации, унифицируют нормы и правила функционирования сообщества, а также создают предпосылки для появления общего информационного пространства» (Ноженко 2007: 100–101). И суть проблемы постколониальных стран не в том, что роль государства в них гораздо более определяющая, чем на либеральном Западе, потому что постколониальное государство стремится глубже проникнуть во все поры общества, как правило, противопоставляя западным индивидуализму и поиску общественных перемен идеологии, призывающие к сплочению вокруг власти как воплощения общности граждан и к сохранению установленных этой властью общественных отношений в неизменном виде. Суть проблемы в том, что постколониальное государство зачастую оказывается недостаточно эффективным с точки зрения своей собственной исторической и социокультурной логики (Mercer et al. 2003: 428–429; Ogunrowole 2004: 149–156;

Randeria 2007; Olivier de Sardan 2008; Chabal, Skalník 2010; Bertelsen 2012; Fuel 2021). Оно «одновременно всепроникающе и беспомощно» (Skalník 2001: 146), являет собой «парадоксальную смесь авторитаризма и слабости» (Geschiere 1995: 8).

Можно согласиться с З.И. Левиным (2008: 83) в том, что «на Востоке... уже сложилось общее представление о демократии как народовластии в отличие от диктатуры», и с Н. Чизмэном и С. Сешувой, что, в частности, в Африке демократия как форма правления ныне имеет широкую общественную поддержку даже в странах, в которых она на данный момент не установилась (Cheeseman, Sishuwa 2021). Для интеллигенции это представление было важной частью ее кредо изначально (Косач 2005: 313), но к сегодняшнему дню оно распространилось и в широких массах стран Азии и Африки. Другое дело, что на практике понимание народовластия и демократии у интеллигенции и более традиционалистски воспитанной основной части населения может не совпадать, что и проявилось ярко, в частности, во время «Арабской весны» (Isakhan et al. 2012; Grinin et al. 2019: 215–345). Как растерянно говорил автору этой книги, которого «Арабская весна» застала в Тунисе, молодой представитель местной интеллигенции уже через несколько дней после ее начала, когда мирные демонстрации вылились в массовые протесты, сопровождавшиеся беспорядками, «мы только хотели, чтобы у нас в стране президент менялся каждые пять лет; мы не хотели, чтобы люди били витрины магазинов». Предпринимаемые же с грани 1980-х и 1990-х гг. попытки демократизации постколониальных политических режимов сверху и под сильным давлением извне – с Запада, прежде всего путем установления многопартийности, как и попытки экономической либерализации, привели на данный момент к в лучшем случае достаточно ограниченным (с точки зрения достигнутого уровня либеральности общественной и политической жизни в стране) результатам (Kieh, Agbese 2014). Многопартийность стала еще одним каналом для яркого проявления клановых, этнических, региональных противоречий в постколониальных обществах – их элитах и широких массах.

Безусловно, в целом «политическая либерализация обозначила конец эпохи жесткого авторитаризма» (Лебедева 2006:13). Однако по-прежнему «... особенностью восточной демократии можно считать наличие центра власти и влияния, находящегося вне предста-

вительного корпуса. Таким центром могут быть двор монарха, институты военной, бюрократической, партийной номенклатуры и т.п.» (Белокреницкий 2008: 1008). Парламентаризм же в постколониальных странах, например, арабских и африканских, зачастую приобретает черты, немислимые на его исторической родине – в Европе, по крайней мере, в наши дни: от существования особых «президентских квот», как в Руанде, т.е. не избрания, а прямого назначения части парламентариев главой государства, «резервирования мест» в парламенте для лиц определенных категорий, соревнующихся на выборах только с себе подобными, но не со всеми кандидатами, как в Танзании, до учреждения в противовес парламентам консультативных органов при президентах, члены которых президентами и назначаются. Последнее встречается обычно в исламских странах, т.к. «согласно современным теологическим представлениям, в исламе власть едина и неделима, как един и Аллах, и потому не может распадаться на виды и категории. Пророк Мухаммад, будучи посланником Аллаха на Земле, воплощал этот идеал, объединяя в своем лице все виды и функции власти» (Саватеев 2006: 220; см. также: Kedourie 1992: 1–11; Esposito 2004: 96; в отношении стран Северной Африки в 1960-е – начале 2000-х гг. см.: Миронова 2005: 15; Орлов 2019а: 550–552; Фахрутдинова 2004: 36–37; стран Западной Африки в 1960-е – 1980-е гг. см.: Влахова, Денисова 1991: 95–97).

Смысл всех этих и прочих законодательных ухищрений (см.: Садовская 2004в; 2009б: 258–262; Mironova 2004; Прокопенко 2011: 42–50) – не допустить действительного разделения властей и обеспечить концентрацию всей реальной власти в руках официально носителей только власти исполнительной (о проблеме разделения властей в постколониальных странах, в частности, Африки подробно см.: Садовская 2009в). Иногда, как при Мобуту Сесе Секо в Заире, фактическая концентрация всей власти в руках главы государства объясняется якобы характерными для народов Африки традициями единовластия (Ikambana 2007). Якобы – потому, что на самом деле это не так. Да, «для традиционных обществ в принципе не характерна идея дробимости власти» (Крадин 2004: 205; см. также: Бочаров 1992: 179), и в доколониальных африканских королевствах монарх провозглашался всевластным – верховным судьей, жрецом, законодателем, главнокомандующим и т.д., и «ошибочно

думать о нем как сочетающем в себе несколько отдельных и четко определяемых должностей. Существует единая должность – короля, и связанные с ней различные обязанности и виды деятельности, и права, прерогативы и привилегии составляют единое неделимое целое» (Radcliffe-Brown 1987: XXI). Но в то же время «... в доколониальных африканских обществах правитель довольно редко мог располагать действительно неограниченной, деспотической властью» (Куббель 1985: 131). Укоренившиеся на Западе еще с доколониальных времен представления о неограниченной власти автохтонных африканских правителей – следствие буквального понимания европейцами местных идеологов о том, что все, в мире сущее, принадлежит «королям», наблюдения ими за пышными ритуалами поклонения правителям, обусловленными их сакрализацией (Бондаренко 1992: 59–60; 1995а: 203–231; 2003), и тянущейся с тех времен «демонизации» африканцев в западной культуре как якобы приверженцев «деспотии» вследствие своей «дикости» (Ivanov 2002; Sonderegger 2008; Launay 2010).

На самом деле в доколониальный период в Африке южнее Сахары центральная власть в многочисленных монархиях существовала в виде различавшегося от страны к стране, но всегда тонкого, можно сказать, деликатного баланса полномочий монарха и коллективных органов, таких, как советы вождей. Большое значение в автохтонных африканских обществах любого уровня сложности имели институты родства, что приводило, в числе прочего, к тому, что большое неформальное, а в немалом числе случаев и формальное влияние на принятие политических решений оказывали многочисленные члены родственной группы правителя. Колоссальную роль в ограничении власти монархов играли налагавшиеся на них ограничения ритуального характера – табу, в предельном случае вообще сводившие их власть к символично-церемониальной (см., например: Brown P. 1951; Lloyd 1965; Mair 1970: 138–247; Claessen, Skalnik 1978: 359–380, 469–529; Fortes, Evans-Pritchard 1987: 11–13, 16–22, 25–195; Tardits 1987; 1988: 702–707; Gulbrandsen 1995; Бондаренко 2001; Пирцио-Бироли 2001: 193–263; Palmeirim 2006; Tymowski 2009: 49–87; Monroe 2013; мн. др.). Д. Пирцио-Бироли (2001: 261) довольно удачно охарактеризовал политическую власть в доколониальной субсахарской Африке как «демократическую теократию». Власть вождей – правителей менее сложных политиче-

ских образований, нежели монархии, сегодня видится ученым также гораздо менее авторитарной и более консенсуальной, чем ее было принято считать ранее (см.: Willis 2013: 209–213). То есть в «настоящей», доколониальной, Африке ситуация на самом деле была противоположной той, которую, пользуясь в том числе искаженностью коллективной исторической памяти граждан в колониальный период, рисовали, стремясь к всевластию, постколониальные авторы. В результате в постколониальную эпоху «авторитет правителей перерос в авторитаризм, который не был свойствен по большей части архаичным обществам, а являлся элементом политической культуры колониализма» (Лебедева 2006: 15). В доколониальный период власть объявлялась всецело принадлежащей верховному правителю, но на самом деле она делилась между ним и различными коллективными органами, в частности, советами вождей, имевшими своих глав, и имела очень серьезные ограничения, обусловленные автохтонными картиной мира и местом институтов и носителей власти в ней.

Таким образом, по справедливому мнению В.С. Мирзеханова (2001: 75), «постколониальное государство вопреки утверждениям его идеологов осуществляет преемственность развития по отношению к колониальной модели государства и разрыв по отношению к протогосударственным образованиям и типам политической организации доколониальной Африки. Режимы личной власти вписываются, в конечном итоге, в исторические рамки, относящиеся к колониальному периоду, а не в рамки так называемой африканской традиции». В постколониальных авторитарных государствах официально существует разделение властей, а на практике глава государства стремится подменить его своим всевластием. Причем для этого, как правило, ему нет никакой необходимости прибегать к насилию: «... выборы в авторитарных режимах – это все еще важная арена конкуренции, однако речь идет о конкуренции по поводу тронажа, а не политических программ. Последнее оставляет глубокий отпечаток на характере электоральной политики. Избиратели голосуют в основном за тех, кто способен предоставить (и, скорее всего, предоставит) желаемые блага, т.е. они голосуют за кандидатов, которые поддерживают хорошие отношения с правящей элитой и с кем у избирателей есть персональная связь. Элиты, в свою очередь, с наибольшей вероятностью принимают участие в выбо-

рах, если они не находятся в оппозиции по отношению к режиму. Результат – формирование прорежимного настроения в парламентах, который возникает даже при отсутствии манипуляций со стороны режима. ... электоральная конкуренция здесь не имеет ничего общего с обсуждением границ политического участия и будущего демократизации», – пишет в статье «Выборы в авторитарных режимах: уроки Иордании» Э. Ласт-Окар (2016: 280, 287). А.Б. Зубов (1990: 251) распространяет тезис Э. Ласт-Окар о не идеологическом, а личностном выборе избирателем той или иной партии на весь Восток. «Таким образом, – продолжает те же мысли на материалах стран Северной и Тропической Африки Л.М. Садовская (2004а: 95–96), – в институциональном аспекте депутат всецело зависит от главы исполнительной власти и лидера политической партии, в социальном – от группировки (политической, этнической), к которой он принадлежит и интересы которой он представляет. Следовательно, и сам парламент не имеет представительного характера, чем определяется его малоэффективность в политической жизни». «... парламенты африканских стран стали реальной политической опорой большинства президентов» (Садовская 2004б: 80; см. аналогично: Влахова, Денисова 1991: 93–94). Говоря по-простому, «парламент в странах, где господствует авторитарный режим, играет обычно третьестепенную роль» (Садовская 2004б: 64).

Выборы в постколониальных странах часто оказываются не механизмом сплочения общества вокруг национальных ценностей и разрешения накопившихся в нем противоречий, но, напротив, фактически провокаторами или детонаторами тяжелых социально-политических кризисов. Само объявление выборов зачастую программирует кризис. Насилие, связанное с выборами, в том числе инспирированное государством (см.: San Juan 2001; Straus 2012: 192–194; Matlosa, Zounmenou 2013; Birch et al. 2020; Brosché et al. 2020), убийства крупных политических фигур – обычное явление даже в постколониальных странах с давней многопартийной демократической традицией, таких, как Индия или Ливан (см., например: Das S.K. 2015; Hermez 2017; Kramer 2017; Khanikar 2018), а тем более – в странах с гораздо более слабыми традициями демократии. Например, как пишет Ф.И. Суфаил, «насилие сопровождало большинство эпизодов политической трансформации в Индонезии» (Thufail 2021: 183), прямо связанных и не связанных с выборами.

По выражению Д.Э. Ароволо, «большинство выборов в Нигерии – синоним вероломного насилия» (Arowolo 2019: 107; см. также в связи с выборами 2011 г.: Chouin 2011). Волнения в Того в 2005 г., последовавшие за президентскими выборами, унесли жизни по разным данным от 500 до 800 граждан страны (Abdou 2019: 65). В 2007–2008 гг. мир потрясли своим масштабом акты поствыборного насилия в Кении (см., например: Taibl 2009; Hickman 2011; Mueller 2011; Wilkins 2012; Klaus 2020; Linke 2020). Ряд подобных примеров мог бы быть очень длинным. Очевидно и возрастание роли несистемных гражданских протестных движений (в основном, городской молодежи), влияние которых на политические события, особенно в период, начавшийся с «Арабской весны», оказывается все более значимым по сравнению с ролью институционализированных оппозиционных партий (Коротаев, Зинькина 2012; Hilgers, Loada 2013; Hutton 2013; Thiel 2015; Diouf 2018; Крылова и др. 2019: 128–145; Sadovskaya et al. 2021).

Еще во второй половине 2000-х гг. С.И. Линдберг выражал «умеренный оптимизм» по поводу становления в постколониальных, в частности африканских, странах институционализированных многопартийных систем (Lindberg 2007). Однако на сегодняшний день чаще всего демократизация, неизменно подразумевающая введение многопартийности и реальной состязательности политических сил в борьбе за власть в рамках закона, в постколониальных государствах приводила если не к насильственному свержению избранных конституционным путем властей (Momo, Akhaine 2017: 16–19), то или к профанации (учреждению такой многопартийности, при которой правившая при однопартийном строе партия продолжает оставаться у власти до бесконечности, как, например, Народная партия Камбоджи – НПК, Народное движение за освобождение Анголы – МПЛА), или к гарантированно повторяющимся с регулярностью проведения выборов общественно-политическим кризисам, поскольку те, кого объявляют проигравшими, и их сторонники никогда не признают поражения (один из многих примеров – история национальных выборов в Бангладеш в 1990-е гг. [Islam 2001]), или к откровенным провалам, ввергающим страны в хаос и гражданские войны (Заир-ДРК, Сомали). Введение многопартийности, таким образом, никак не гарантирует установления стабильной демократии (см. подтверждение этому, например, в исто-

рии Нигерии: Apine, Balogun 2021), а широкая распространенность самых разных форм манипулирования голосами избирателей заставляет исследователей писать о «псевдодемократии» во многих постколониальных странах (Khadiagala 2011).

Да и сама природа огромной части политических партий, образовавшихся в постколониальных государствах с введением многопартийности, как бы патриотично они ни назывались, – не общенациональная, а трибальная, этническая, религиозная или региональная. На общенациональность претендовали и претендуют правящие партии, продолжающие доминировать при формальной многопартийности (как уже упоминавшиеся партии в Камбодже и Анголе) или существующие в условиях однопартийности (но официально однопартийных режимов в последние десятилетия стало гораздо меньше, и один из немногих примеров подобной партии сегодня – Народный фронт за демократию и справедливость в Эритрее). Однако, конечно, в этих случаях нация как ценность, социальный идеал, объект служения подменяется государством, воплощенным в правящей партии и выдаваемым за квинтэссенцию нации, ее высшее проявление. «В основе официальных идеологий был этатизм, как бы его ни понимать. ... Государство господствовало над обществом, потому что отсутствовали условия для работы демократических институтов: разделение властей, как правило, было фикцией, парламентские выборы – политическими играми, институциональные документы служили интересам прежде всего государства, а не общества» (Левин 2008: 82; см. также: Высоцкая 1999: 44–45).

Даже там, где лидеры объявили о принятии либеральной демократии, трансформации режимов в по-настоящему демократические почти нигде не произошло, а правившие при однопартийности партии после введения многопартийности или продолжили доминировать, или смогли вернуть себе господствующее положение со временем. Скорее, получило распространение некоторое смягчение и видоизменение авторитарных режимов, их превращение в «нелиберальные демократии», при которых «демократически избранные режимы... рутинно игнорируют конституционные ограничения своей власти...» (Zakaria 1997: 22). Причем это видоизменение, по мнению некоторых авторов, могло привести, наоборот, к усилению авторитарности политической системы, к примеру, в странах субсахарской Африки и Юго-Восточной Азии (Петрук 2000; Springer

2009; Захаров 2018: 56). Скажем, в Мозамбике правящая с момента получения страной независимости в 1975 г. партия Фронт освобождения Мозамбика (ФРЕЛИМО) и после отказа от курса на построение социализма, официального принятия либерально-демократической идеологии и либерализации экономики продолжает представлять себя как воплощение всей нации, «если на самом деле не считает, что она *и есть* нация» (Mogier-Genoud 2009: 160; выделено автором. – Д.Б.). В период после официального отказа от однопартийности ФРЕЛИМО, вопреки ожиданиям, только усилил свою власть и еще глубже укоренился во всех сферах жизнедеятельности общества, вследствие чего членство в этой партии значит для социального продвижения мозамбикца еще больше, чем во времена однопартийности (Sumich 2010). Мозамбикское государство остается авторитарным, несмотря на переход от одно- к многопартийности (Meneses, de Sousa Santos 2009; Virtanen 2016). Еще один пример – Республика Конго, где переход к многопартийности в 1990 г. привел к затяжному общественному и политическому кризису, разрешившемуся в 1997 г. возвращением к власти прежде единственной в стране Конголезской партии труда (КПТ) и ее лидера Д. Сассу-Нгессо. После этого «многопартийность в Конго приобрела декоративный характер. ... КПТ – единственная партия, способная влиять на ход политических процессов...» (Виноградова 2022: 45, 46). Хотя «вечно» правящие партии ставят перед собой задачу формирования национального единства как одну из главнейших, они боятся реального идеологического, политического плюрализма и децентрализации власти (Darch 2019: 286).

Государство же при таких режимах совершенно «по-доколониальному» (и одновременно «по-докапиталистически») (Kubbel 1985: 327–328; Taylor C. 2012: 165, 172–183) персонифицируется его главой, который, таким образом, опосредованно государством оказывается символом, живым воплощением, можно сказать, вместилищем души нации и гарантом благополучия каждого гражданина. К примеру, президент Габона в 1967–2009 гг. (42 года правления – до смерти!) О. Бонго «... призвал мужчин и женщин своей страны объединиться в рядах Демократической партии Габона как в одной семье, под одной крышей в “общем доме”, чтобы преодолеть соперничество и раздоры и ковать единство нарождающейся габонской нации» (Пинг 2004: 59). Иногда архаический по проис-

хождению концепт верховного правителя как «вместилища души» народа, в современных условиях дополненный идеей о безальтернативно возглавляемой им единственной партии как своего рода посреднике между ними, внедрялся в сознание народа способами, со стороны могущими показаться комичными и нелепыми. Так, в Заире, где при Мобуту Сесе Секо, президенте в 1965–1997 гг. (32 года у власти – до свержения за несколько месяцев до смерти!), был провозглашен характерный лозунг: «Единственный народ, единственная партия, единственный вождь!», граждане должны были коллективно разучивать и петь хором песни о «матримониальном союзе народа и вождя» (Садовская 1999: 61). А в Габоне население страны изучало в трудовых коллективах и других общественных ячейках высказывания уже упоминавшегося О. Бонго на партийном съезде и сборники его цитат под названием «Мышление президента Бонго» (Булавин 1994: 253). Выше уже писалось, что хорошо известны многочисленные, и очень часто успешные, попытки глав постколониальных государств продлевать до конца жизни сроки своих полномочий, придавая этому законность путем внесения изменений в конституции своих стран. Вплоть до официального провозглашения глав государств пожизненными их личными декретами, или по инспирированным и обеспеченным ими же самими и их окружением решениям парламентов, или по итогам референдумов. В прошлом статус пожизненного главы государства имели такие известные лица постколониальной истории, как Хабиб Бургиба (Тунис), Кваме Нкрума (Гана), Сукарно (Индонезия) и др.

П Шабаль утверждает, что вопиющая неприкрытость «изъянов» большинства постколониальных «демократий» для граждан постколониальных государств, например, африканских, приводит к тому, что в их глазах «... демократия все больше обесценивается, потому что для простых африканцев очевидно, что она ни изменила управление, ни принесла развитие» (Chabal 2010: 17). Наш же опыт общения с африканцами в различных странах и в разных социальных средах говорит о другом – о том, что, как утверждалось выше, представление о демократии как лучшей, нежели авторитаризм, форме правления широко распространилось в постколониальных обществах, и граждане чаще всего видят корень зла не в самой демократии, а в ее искажении и профанировании. Автору этой

книги вспоминается разговор с немолодой угандийкой о многократном «переизбрании» президентом страны Й.К. Мусевени (при этом, что едва ли не во всех наших интервью – с жителями столицы и глухих деревень, людьми с высшим образованием и не умеющими читать и писать – ответ на вопрос: «Что нужно сделать для улучшения жизни в Уганде?» включал фразу: «Поменять президента»). «Ну, что мы можем поделать, если человек хочет править до смерти? – с покорностью в голосе говорила эта женщина, – Пусть правит: мы все равно ничего не можем изменить. Как бы мы ни проголосовали, его все равно объявят победителем». Этот разговор состоялся в 2018 г. – через семнадцать лет после того, как Й.К. Мусевени публично пообещал уйти в отставку в 2006 г. по истечении своего второго срока как «избранного» (а не «провозглашенного» еще в 1986 г.) президента (Денисова 2016а: 539; 2016б: 34). А неподалеку от дома собеседницы висел плакат, на котором граждан призывали непременно обращаться в Центральную избирательную комиссию в случае нарушения их прав как избирателей. Уже после того разговора, в 2021 г., Й.К. Мусевени был снова переизбран главой угандийского государства.

В целом низкий образовательный уровень населения в афро-азиатских странах, отмеченный ранее как препятствие на пути сложения крепкого среднего класса, является очень важным препятствием и на пути подлинной демократизации и сложения наций. Поэтому исследователи так акцентируют внимание на развитии системы светского, основанного на естественнонаучной картине мира образования в постколониальных странах как факторе сложения в них наций (см., например: Коротаев, Халтурина 2007: 48–49; Young С. 2012: 310–311; Summers 2013: 325–333; Nukunya 2014: 161–162; Мохов 2016: 248; Филиппов, Дикко 2016: 289–290). С этой же точки зрения небесспорными выглядят становящиеся в постколониальных странах, а также в среде черных интеллектуалов в Северной Америке, все более настойчивыми призывы к изменению содержания образования (и набора преподаваемых дисциплин, и учебных программ по разным предметам) с тем, чтобы оно строилось не на «колониальных», а на «традиционных» – автохтонных – ценностях, отражало «традиционное» мировидение, учитывало «традиционные» подходы к социализации молодежи (естественно, деградирующие под влиянием «европейского» образования – см. на приме-

ре колониальной и постколониальной Ганы: Nukunya 2014: 160–161; Лапушкина 2022) и в конечном счете – в постколониальную эпоху соответствовало первоосновам доколониальных обществ, понимаемым как метафизические, принципиально неизменяемые, присущие людям определенного, например, африканского происхождения всегда и везде (см., например: Gutema 2007; Msila 2009; Mwinzi, Higgs 2013; Mwinzi 2016; Goggins II 2017; Shockley, Lomotey 2020; Mwanza, Changwe 2021).

С одной стороны, несомненно, что утверждение в постколониальных странах европейской по происхождению и сути системы образования ведет к углублению социокультурного раскола общества: за развитие именно такой системы образования выступает в первую очередь воспитанная в ее же рамках элита, отстаивающая ценности западного модерна, тогда как большинство населения в этих странах ментально и социально живет в мире своего локального модерна (Nielsen, Rude 2012). С другой же стороны, имеет смысл вспомнить, до какой степени не случайным было совпадение во времени взлета национализма, демократизации и становления целостной системы светского образования от дошкольного до университетского в Европе Нового времени. А еще ранее – как рост грамотности, вызванный появлением протестантизма с его требованием прямого общения человека-христианина с Богом посредством чтения Священного Писания, способствовал переходу к капитализму и демократизации всего общественно-политического строя охваченных Реформацией стран Европы (Коротаев и др. 2007: 95–100). Б. Андерсон же (2001) обращал особое внимание на роль, которую в появлении наций сыграло совпадение во времени развития печатного дела и товарного производства, из чего родилась массовая книжная продукция, а нация смогла представляться как языковая общность. Напомним также, что по Б. Андерсону, нация – типичнейший пример «воображаемого сообщества». Можно сказать, что нация – преобладающая форма «воображаемого сообщества» в современную эпоху. Тогда как для государств Азии и Африки после получения независимости «на фоне почти всеобщей неграмотности зачастую сама идея абстрактного единства была непостижима» (ван Кревельд 2006: 404). Также характерно, что «образованный класс» стран Азии и Африки, «утверждая себя в качестве создателя нации, ... говорил о просвещении всего народа...» (Косач

2005: 316; на примере Египта периода британской оккупации, 1882–1922 гг., см.: Москалец 2021: 184–193). Точно так же и деятели эпохи Просвещения в Европе, ведя речь о просвещении, имели в виду не только монархов, должных быть «мудрецами на троне», но и прежде всего народ, который лишь будучи просвещенным может быть общностью сознательных ответственных граждан, способных на продуктивный диалог с властью. *«Просвещение, – писал в 1784 г. И. Кант, – это выход человека из состояния несовершеннолетия... Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого»* (Кант 1994б: 127; выделено в оригинале. – Д.Б.).

Когда мы проводили полевое исследование в Республике Бенин (2008 г.) и впоследствии снова посещали эту страну, нам многократно доводилось общаться с представителями местной интеллигенции – людьми высоко образованными, по-западному современными, разделяющими ценности демократического гражданского общества. В разговорах с нами они часто с гордостью заявляли, что после введения в 1990 г. многопартийности в их стране установилась подлинная демократия. И действительно, Бенин стал первой страной, вовлеченной в третью волну демократизации в Африке, и теперь в нем идет интенсивная политическая жизнь в демократическом русле (пусть основные политические силы и имеют региональную ориентацию, что политические активисты подтверждали в разговорах с нами и о последних на данный момент президентских выборах 2021 г. [см. также: Vierschenk 2006: 567]). В Бенине возможность не переизбрания главы государства на второй срок или недопущение его к выборам на третий срок в нарушение конституции – реальность. Однако наших собеседников расстраивал задававшийся им вопрос: а как проходят выборы в деревнях, где немалая часть избирателей просто не может прочитать имена кандидатов в бюллетенях для голосования? Нашим собеседникам приходилось со вздохом рассказывать, что, конечно, в деревнях все голосуют так, как скажет вождь, а он призывает голосовать за кандидата, чей эмиссар пообещал больше благ лично ему. Аналогичные истории описаны и в научной литературе, к примеру, в Камеруне (Высоцкая 1999: 48–49).

Эта ситуация, столь типичная для постколониальных стран, заставляет вспомнить тезис Э. Геллнера о том, что роль широкого

распространения грамотности и развития системы школьного образования в становлении наций заключалась в том, что в огромной мере благодаря этому был преодолен разрыв между Высокой (элитарной) и Низкой (народной) культурами (Gellner 1983; 1994b; Геллнер 1995; 1997). Э. Геллнер писал о Европе начала эпохи индустриализации, но постколониальный материал с поправкой на исторические и социокультурные отличия подтверждает его тезис. Национальная культура плохо складывается из таких различных элементов – культур людей, образ жизни которых определяет грамотность, и людей, которым неграмотность (или малограмотность) не позволяет существовать в огромной части социальных контекстов, которыми так богата современная действительность. И еще раз подчеркнем наличие прямой связи между ростом образовательного уровня населения, укреплением среднего класса (в том числе вследствие повышения социальной мобильности в обществе [Künzler 2007]), становлением гражданского общества, сложением нации и перспективой утверждения демократического политического строя. Не случайно во главе рассчитываемого британским исследовательским центром *Economist Intelligence Unit* Индекса демократии за 2020 г. (последнего на момент написания нами книги) – страны с сильным средним классом, высоким уровнем образования, которые в полной мере можно считать национальными государствами – государствами, в которых сложились нации в обозначенном в начале нашей работы смысле: Норвегия, Исландия, Швеция... Из постколониальных же стран самые высокие места в рейтинге занимают маленькие островные государства с очень специфическими этнокультурным составом и историей (и, между прочим, сильным национальным чувством у граждан [Klima 2010; van der Werf et al. 2020]) – Маврикий и Кабо-Верде (20 и 32 места), а из остальных – Ботсвана – только 33-е место (*Economist Intelligence Unit* 2021).

Как верно отмечает В. Малахов (2007: 67), в 1980-е гг. «... произошел методологический поворот ... от представления о нациях как субстанциальных образованиях к представлению о них как социально-исторических конструктах, которые сложились в результате длительных усилий государств по переплавке разнородного населения определенной территории в относительно однородное социально-культурное сообщество» (в качестве примера см.:

Özkirimli 2005: 162–194). При этом речь идет о нациях западных. В отношении них мы не вполне согласны с такой постановкой вопроса: по нашему мнению (см. также: Tilly 1975), появление наций и национальных государств в Европе стало преднамеренным итогом длительного исторического пути обществ континента. В основе их образования лежала динамика сложения, саморганизации и самоосмысления гражданского общества, с которой коррелировала динамика государства – т.е. внутренняя динамика общественного процесса, которую, вопреки утверждениям конструктивистов, в частности, Ю. Хабермаса (2002: 367), не создавали, а только улавливали, выражали и порой усиливали «писатели, историки и журналисты», занимавшиеся строительством наций (см. также о других известных конструктивистских теориях нации – М. Хроха, Э. Хобсбаума и т.д.: Миллер 1994; Ноженко 2007: 72–91; Mişcoiu 2010: 13–70; Kaufmann, Conversi 2012: 52–60; критику примордиалистского объяснения феномена нации см.: Naugaard 2002). А иначе не объяснить, почему целые когорты однонаправленно – национально – мыслящих интеллектуалов, в том числе выдающихся, появлялись именно в определенное время в определенных странах. Как остро чувствующие нерв времени, суть эпохи творческие люди, они отливали в слова и доносили до общественного сознания идеи и смыслы, уже витавшие в воздухе, но не порождали их. Порождало же их исподволь, произвольно само европейское общество: промышленники и торговцы в гильдиях, совместно молящиеся в религиозных общинах, студенты и преподаватели в университетах...

На Западе общество и государство, так сказать, с двух сторон прокладывали дорогу к нации как социокультурной форме существования гражданского общества и национальному государству как форме его политической организации. Это нашло отражение и в современных западных языках: во взаимном отождествлении в них нации в социокультурном смысле – как общества с особой культурой (народа) – и в политическом смысле – как суверенного государства. Например, Организация Объединенных Наций (*United Nations, Nations Unies, Naciones Unidas* на ее официальных западноевропейских языках – английском, французском и испанском) есть союз не народов, а государств, каковой была и ее предшественник – Лига Наций (*League of Nations* по-английски, *Société des Na-*

tions по-французски, *Sociedad de las Naciones* по-испански). В науке же следствием того же процесса стали частые проявления «методологического национализма» – неоправданного отождествления общества и национального государства друг с другом (Chernilo 2004; 2011; Amelina et al. 2012).

Однако, как подчеркивает Э. Морье-Жену, к 2010-м гг. «... изучение национализмов и наций переключилось с анализа [их] экспорта и насаждения на [изучение] распространения и повторного присвоения, с анализа западного национализма и национализма элит на исследования [национализма] низового и на периферии и с анализа производства [национализма] на [анализ его] восприятия и представления» (Morier-Genoud 2012: XIX–XX). Иначе говоря, осуществляется активный поиск специальных подходов к изучению манифестаций национализма за пределами обществ Запада и вестернизированных слоев населения незападных стран. В постколониальных обществах и в Азии, и в Африке, в отличие от новоевропейских, национальные государства начали строить осознанно, используя как «план-проект здания» то, что непреднамеренно получилось за несколько веков у европейцев. На момент получения колониями независимости гражданское общество в них не сложилось: его ценности и институты были лишь вкраплениями, анклавами в общем массиве ценностей и институтов колониальных социумов. Поэтому, отметим этот важный момент еще раз, в постколониальных странах дорога к нации поначалу прокладывалась только со стороны государства, да и в наши дни, уже много десятилетий спустя после деколонизации, «строительные работы» с его стороны ведутся более активно, чем со стороны общества, поскольку в нем отмеченная выше распространенность положительного образа демократии как формы правления легко сочетается с тем, что гражданские ценности и институты по-прежнему далеки от всеохватности.

Б. Андерсон (2001) подчеркивал важность конструирования истории для становления национального самосознания. О том же писали и другие авторитетные авторы, к примеру, П. Чаттерджи (Chatterjee P. 1993: 95–115), Й. Рюзен (Rüsen 2005; 2007). В том числе апелляция к историческому прошлому для конструирования национальной идентичности приобретает очень большое значение в ситуации постколониальности (см., например: Zisser 2004: 99–100; Lentz 2006; Jewsiewicki 2010; Heidemann 2013; McGovern 2013:

111–139; Bondarenko et al. 2014; Bondarenko, Butovskaya 2019: 21–81; Berger S. 2015c: 84–102, 143–145, 155–178, 197–212; Mawere, Mubaya 2016; Longman 2017; Oyeniyi 2022). «Патриотизм, который не отражен в прошлом, непрочен, потому что нация, в точности как и индивид, *и есть* его история. ... Каждая ценная идея относительно государства или нации требует знания и понимания ее истории» (Huizinga 1968b: 105; выделено автором. – Д.Б.). Коллективная память граждан прямо влияет на их национальную идентичность, и ее «переформатирование», изменение содержащихся в ней исторических акцентов и оценок ведет к изменению идентичности нации (Stratigoula 2009). Постколониальное государство же имеет обширные возможности для манипулирования исторической памятью граждан во имя достижения национального единства в ситуации, когда прежняя, существовавшая при колониализме, «... идентичность становится сомнительной» и вследствие этого «... повышается ценность памяти» (Мегилл 2007: 138; см. также: Megill 1998). Эти и без того большие возможности становятся еще большими в тех странах (в частности, африканских), где в последние десятилетия имеет место упадок реальных исторических знаний, компетентности общества в вопросах истории (Ellis 2002: 24–26): чем меньше люди знают действительные исторические факты, тем легче манипулировать их исторической памятью и сознанием. Но так же, как и сама нация видится в постколониальных государствах аналогом «эталонных» европейских наций Нового времени, так и «национально-государственная схема истории, абсолютизирующая политический опыт стран Западной Европы, опыт создания централизованных государств и формирования современных политических наций, была и до сих пор остается наиболее распространенной моделью историописания в жанре легитимирующего метанарратива. Национально-государственная парадигма придает историописанию унифицирующий характер в формате биографии особого субъекта – нации-государства, судьба которого становится основным сюжетом исторического нарратива» (Репина 2020а: 31).

Характерен пример постколониальной Иордании, где «новая [национальная] идентичность и новая национальная культура были... представлены не как новые явления, каковыми они на самом деле были, но как вечные сущности, которые существовали всегда. Иорданский народный национализм, как и его постколониальные

аналоги в остальных частях Азии и в Африке, был призван интегрировать новую идентичность и ее культуру без какого-либо признания их недавней правовой и военной генеалогии. Фактически, иорданский национализм сегодня основан на отрицании этой генеалогии, а вместо нее он постулирует “национальную” историю, на протяжении которой иорданская идентичность, как говорят, всегда существовала» (Massad 2001: 276–277; также см.: Nanes 2007). Однако в некоторых постколониальных странах дискурс национальной истории приходится утверждать в историографии и общественном сознании заново, т.к. прежний постколониальный исторический дискурс оказывается существенным образом отягощенным негативным наследием колониального исторического нарратива. Так, в Руанде под жестким контролем государства и строго в рамках концепции, заданной в речах бессменного в постгеноцидный период президента страны Поля Кагаме (Turner T. 2005), идет активная работа по созданию безальтернативного исторического нарратива, утверждающего положения о единстве народа страны в доколониальный период и вине только колонизаторов в создании предпосылок геноцида. В рамках этой работы, в частности, дискредитируется колониалистская хамитская теория, подвадившая исторический фундамент под в итоге вылившуюся в геноцид 1994 г. вражду хуту и тутси (Adamczyk 2011: 177–180; Mayersen 2014: 26–35; Панов 2015: 2: 57).

Там же, где создать представление о целостной истории стран, обретших свои границы только благодаря колонизаторам или в которых в постколониальный период резко обострились давние внутренние конфликты, до сих пор не удастся, как, например, соответственно, в Нигерии (Okorie 2018; Jaja et al. 2019) или Бурунди (Le Pape 2005: 220–221), существуют «фрагментированная нация и фрагментированные истории» (Falola, Aderinto 2010: 239–264), этнический национализм успешно конкурирует с национализмом гражданским (Uduma 2013), а появление общенационального лидера проблематично (Mile, Jeje 2013), хотя и не исключено, как, возможно, показывает пример П. Кагаме в Руанде.

Помимо таких очевидных и универсально распространенных в мире (Elgenius 2007; Семененко 2013: 289) каналов манипулирования национальной исторической памятью, как система образования, государственные и огосударствленные народные ритуалы и

празднества, средства массовой информации, музеи, мемориалы и памятники (в отношении именно постколониальных стран см., например: Kong, Yeoh 1997; Gaugue 2001; Schulz 2007; Woldemikael 2008; Ting 2009; Bondarenko, Skalník 2010; Harrison, Hughes 2010; Becker H. 2011: 327–330; 2011b; Becker H., Lentz 2013; Podeh 2011; Zabler 2011; Chia 2012; Matereke 2012; Basu 2013a; 2013b; Moyo, Modiba 2013; Guyer 2014; Moyo 2014; Suwignyo 2014; Williams J.H. 2014: 61–77, 153–169; Dahlmanns 2015; Singh A.S. 2016; Arthur 2018: 71–104; Van Beurden 2018; Иванченко 2019; Effiboley 2019; Spencer N. 2019; Ololajulo 2020), в последние десятилетия все большее значение в политике памяти постколониальных государств приобретает, с одной стороны, активная реставрация и музеефикация объектов исторического и культурного наследия, а с другой – вложение в их подачу и интерпретацию нужных государствам сегодня смыслов, зачастую не особенно согласующихся с историческими реалиями (Reed 2004; Landry 2011; Pressley-Sanon 2011; Wynne-Jones, Walsh 2010; Wynne-Jones 2011; Araujo 2014; Fouéré, Hughes 2015; Sham 2015; De Jorio 2016; Deisser, Njuguna 2016; Apoh et al. 2018; Jeychandran 2018; Lindström 2019; Zukas 2022; др.). К примеру, в целях укрепления национального единства (а также получения доходов от иностранных туристов, в том числе – африканского происхождения из Нового Света) при подаче памятников, связанных с трансатлантической работорговлей, может всячески акцентироваться негативная роль в ней европейцев, но при этом затушевываются то обстоятельство, что обычно европейцам африканцев из одного народа продавали в рабство африканцы из другого народа (Landry 2011; Reed 2012; Araujo 2014): ведь сегодня потомки и тех, и других – сограждане. Мы лично могли убедиться в этом, посещая памятники, связанные с историей европейской работорговли, в Бенине и Гане. В Зимбабве же мы увидели, что глорификация эпохи королевства Мономотапа (1430–1760 гг.) через всяческую популяризацию археологического комплекса Великого Зимбабве, давшего название постколониальному государству, происходит практически при игнорировании других, также интересных и по-своему славных, страниц истории страны и ее народов (см.: Thondlana et al. 2021). И т.д. – повторим, что сегодня ангажированная государственной идеологией мемориализация культурного и исторического наследия стала едва ли не самым активно используемым и эффек-

тивным, пусть и дорогостоящим, инструментом политики памяти правительств постколониальных стран. Как писал по другому конкретному поводу, но о том же самом феномене В.А. Шнирельман (2016: 104), «во всем этом проявляется конструктивистская деятельность государства, заинтересованного в том или ином видении истории...». Если в Европе культурное наследие стало инструментом политики национального строительства в XIX в. (Isnart, Testa 2020: 11), то в постколониальных странах оно явственно обрело эту роль буквально в наше время – примерно с грани тысячелетий.

Манипуляции историей возможны потому, что историческая (культурная) память – не «дословная цитата», не «слепок» и не «фотография» подлинной истории. Конструируемое и реконструируемое разнообразными идеологами, с одной стороны, и с каждым поколением вновь и вновь пропускаемое через фильтр народного, общественного сознания – с другой стороны, прошлое в итоге причудливо преломляется и даже нередко искажается в нем. Однако в то же время результат функционирования исторической памяти – совсем не обязательно неправда, выдумка. Историческая память способна не быть правдивой в отношении фактов, но порождаемые ею образы прошлого, культурные мифы о нем могут оказываться достоверными в смысле отражения общей сути явлений, атмосферы эпохи и представляться убедительными ее носителям, а следовательно, влиять на их мировоззрение и социальное поведение. Ведь суть вопроса – не в том, «... как прошлое репрезентируется, ... а как оно принимается, перерабатывается или отрицается» (Тамм 2022: 544). С точки зрения социального конструктивизма, история есть особая часть мира каждой отдельно взятой социокультурной общности, представляющая собой результат социальных процессов отбора, запоминания и забвения (Tonkin et al. 1989; Fabian 2007; Crownshaw et al. 2014).

История никогда не бывает «нейтральной». «Использование памяти для [конструирования] идентичности сообщества (от такого маленького, как несколько человек, до такого большого, как нация) высвечивает саму политическую природу истории и памяти» (Tallentire 2001: 199). Как писал Э.Л. Айерс, «память более политически заряжена, чем почти все, о чем историки могут сейчас говорить» (Ayers 1995: 6). Таким образом, историческая память не может не играть роль в нациестроительстве (Llobera 1996;

Eller 1997; Tzanelli 2008: 71–99; von Beyme 2014: 19–33; Berger S. 2015c; Galaty 2018). В то же время роль исторического прошлого в постколониальном мире, и в том числе в связи с проблемой формирования наций, не просто велика, но и двояка (Bondarenko, Butovskaya 2019). Важно не только использование истории и манипулирование ею в различных целях разными акторами, в том числе (но не исключительно) 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 уходят корнями в доколониальную и колониальную историю. Также немало проблем возникло на протяжении уже более, чем полувека их независимой истории. Все они усугубляются сохраняющимся периферийным положением большей части постколониального мира, в особенности Африки, в глобальной мир-системе (Wallerstein 2017).

Д. ЛаКапра пишет об «... основывающей, или основополагающей, травме (*founding or foundational trauma*); травме, которая несет мощный аффективный заряд и может быть идеологически трансформирована или переоценена», которая создает тот или иной народ, порождая его «миф о происхождении» и духовно скрепляя его воедино, и остается с ним навсегда, давая о себе знать периодическими обострениями (LaCapra 2018: 106). Если основывающий миф донациональных общностей имел много общего с собственно мифом, можно даже сказать, был его разновидностью (происхождение народов связывалось с деятельностью предков, божеств, вымышленных героев, с миграциями, которых на самом деле не могло быть, и т.п.), то основывающий миф наций – в своей основе исторический. В нем находит выражение осознанное или неосознанное стремление к «детравматизации» – преодолению негативных последствий – травматического исторического опыта (Antze, Lambek 1996; Рюзен 2005), попытка обернуть его на пользу рождающейся нации, сделав исторической и духовной точкой отсчета ее существования как социокультурной общности. Основывающий миф нации историчен в том смысле, что отталкивается от реальных исторических событий. При этом он упрощает реальную историю, редуцируя многофакторность ее хода до одного фактора – национального (Bell D. 2003: 74–77; 2008: 151–153). Мифом же его мож-

но называть потому, что эти исторические события «фильтруются» в общественном сознании сквозь сито неразрывной дихотомии «вспоминание – забывание» (Репина 2020а: 12), романтизируются и героизируются. В результате формируется героико-патриотическое истолкование истории народа и его места в истории всемирной в рамках ее национальной (данной нации) концепции. И истолкование исторических фактов по сути оказывается важнее самих фактов. Основывающийся миф фиксирует во времени и привязывает к знаменательным событиям момент рождения нации, эксплицирует приписываемые ею себе как целому и как совокупности индивидов черты и ценности, придающие нации единство. В этом контексте возникает национальная история, которую создают профессиональные историки, отводя в ней центральное место национально-государственному нарративу, как это было в странах Европы в XVII–XX вв. (Passmore 2005; Carvalho, Gemenne 2009; Evans R.J.W., Marchal 2011; Герман 2012; Berger S. 2015b; Berger S., Conrad 2015; Berger S., Lorenz 2015; Маловичко 2018; Репина 2020б: 115–183, 214–391; May, Maissen 2021).

Событиями, ставшими основой для национальных мифов, послужили Великая революция и принятие Кодекса Наполеона для французов, восстание 1798 г. для ирландцев, Рисорджименто для итальянцев, битва на Косовом поле для сербов, Великий трек для африканеров и т.д. Почему при всей несопоставимости их художественных достоинств «Война и мир» Л.Н. Толстого и «Унесенные ветром» М. Митчелл так значимы в культуре и общественном сознании, соответственно, России и США? Потому что в них схвачен и раскрыт миг рождения в Отечественной войне 1812 г. и Гражданской войне 1861–1865 гг. русской и американской наций, а многообразие характеров персонажей в своей совокупности образует многогранные национальные типажи русского и американца. Читая «Войну и мир», каждый русский ощущает себя идущим с князем Андреем под неприятельские ядра на Бородинском поле, а белый американец – спасающим любимого человека из преданной врагами огню Атланты, как Ретт Батлер.

Для постколониальных народов «основывающая травма», порождающая национальный миф, – безусловно, травма колониализма и его преодоления – борьбы за независимость и деколонизации. Если память о войнах придает ореол священности нациям Глобального

Севера (Hutchinson 2009), то для складывающихся постколониальных наций такую роль играет память о национально-освободительной борьбе с колонизаторами. Не случайно «отношения между памятью и *национализмом*» в наше время – одна из ключевых тем в изучении культурной памяти в Африке (Becker Н. 2011а: 325; выделено автором. – Д.Б.). Наследие прошлого неизменно включается в настоящее и будущее любой страны и народа. В этом проявляется диалектика истории: каждый исторический период служит основой для следующего и не отбрасывается им (даже когда революционеры пытаются добиться этого), а, по одному из принципов диалектики Г.В.Ф. Гегеля, включается в него «в снятом виде». «Накопительный эффект» истории проявляется в том, что современность есть продолжение всех прошлых эпох, которые не отброшены от нее, как последовательные ступени космического двигателя при взлете ракеты, но присутствуют в ней в гегелевском «снятом виде», начиная с эпох самых ранних, изначальных. Но все же более свежие исторические пласты обычно имеют бóльшую актуальность для сегодняшнего дня, и потому, когда после колониализма в истории стран, получивших независимость пока что менее восьми десятилетий назад, сменится несколько эпох (а не просто пройдет много времени), их рассмотрение как постколониальных постепенно утратит смысл, потому что тогда их современность уже не будет определяться именно колониальным прошлым в такой большой степени. Однако сегодня это еще далеко не так, и анализ процессов, протекающих в этих странах, в контексте постколониальности большинства афро-азиатских обществ и государств вполне уместен.

«Сегодня установлено, что всплеск социальной памяти пришелся на эпоху формирования национальных государств, когда для своей легитимизации вновь образованным нациям требовался образ единой длительной национальной истории. ... И сегодня проблема национальной истории представляется насущной именно молодым нациям, тогда как старым нациям Европы и Северной Америки она кажется уже перевернутой страницей исторической книги» (Шнирельман 2018: 14). Последнее утверждение видится как минимум спорным: все нации, в том числе давно сложившиеся европейские, должны постоянно во имя сохранения целостности поддерживать и модифицировать в зависимости от меняющихся мест-

ных и глобальных условий базовые нарративы своих национальных историй (Passmore 2005: 1577; Gupta 2007: 277–278; Berger S., Lorenz 2008; Berger S. 2015a; Luminet et al. 2011). Если же вести речь о постколониальных странах, то в них социальная (она же – культурная или историческая) память и до независимости была и инструментом внедрения в сознание людей «официального национализма» – колониального (Beucher 2009: 14–38), и полем идеологической битвы – как между колонизаторами и активистами национально-освободительных движений, так и между азиатскими и африканскими организациями, общественными и политическими деятелями, по-разному видевшими будущее своих народов и стран после свержения колониальных режимов (см., например: Loomba 1998: 195–203; Werbner 1998; Zisser 2004; Ndlovu-Gatsheni 2008: 40–44; Likaka 2009; Rothberg 2013: 372–376; Sheth 2013; Mayersen 2014: 24–26; Charumbira 2015; Keese 2015: 220–292). В ходе этой битвы и возникли, как ранее – в эпоху становления первых наций – в Европе (Alonso 1994: 387–388), идеи о существовании в пределах каждой колонии особой нации с якобы еще доколониальной единой историей, «уходящим за горизонт прошлым» (Gupta 2007: 270–271) – индийцев (Panikkar 1920; Masselos 2005), индонезийцев (Kahin 1952; Ramstedt 2005: 203–206; Vickers 2005: 60–86), конголезцев (Jewsiewicki 1986), алжирцев (Majumder 2007: 119, 128–137; Boserup 2012; Мохов 2016: 251–252) и т.д., вопреки факту искусственного объединения в рамках большинства колоний множества автохтонных политий и народов, ранее не образывавших исторических и культурных целостностей.

В постколониальный период, особенно с 1980–1990-х гг., для государств Азии и Африки использование исторической памяти приобрело особенно большое значение в связи со ставшим к этому времени очевидным провалом попыток прямо скопировать основанные на европейских теориях и опыте модели политического устройства и потому с обращением к «неотрадиционализму» как идеологической основе, на которой можно пытаться сплачивать граждан вокруг власти в условиях порожденной колониализмом и многократно усиленной трансформациями постколониальной эпохи культурной эклектичности общественного сознания, коллективной картины мира (Бочаров 1992: 205–274; Бочаров, Попов 2019; Chabal 2001: 44–45; Spear 2003; 2005; Jua 2005; Chong 2007; Bertelsen

2012; Hassler 2012; Kapferer 2012: 27–117; Денисова 2016а: 66–84). Как правильно утверждал А. Дирлик, колониализм изменил идентичности колонизированных, и сами апелляции к доколониальным идентичностям порождены колониализмом (Dirlik 2002). «Лоскутность» идеологии при неизменном сохранении приоритета государства перед личностью стала характерной чертой авторитарных режимов нашего времени, в том числе в постколониальных странах (Нисневич, Рябов 2016). Как одно из следствий этого – справедливость слов П. Энглберта не только для Буркина-Фасо, но, с естественными в некоторых случаях поправками, для многих постколониальных государств: «Буркинийская государственность, как и других африканских (и вообще постколониальных. – Д.Б.) стран, – культурно европейская. Даже культурная политика Санкара (революционера, президента страны в 1983–1987 гг. – Д.Б.) никогда не разрешила свои собственные противоречия, акцентируя, с одной стороны, аутентичность местных культур в противостоянии империализму, ... а с другой стороны – насаждая по-европейски спроектированные государство и партийную систему в отдаленнейших уголках общества и сталкиваясь лицом к лицу с местными традициями и институтами, заклеяемыми как “феодалы” или “декадентские ценности нашей традиционной культуры”» (Englebert 2018: 143; см. также: Beucher 2009: 89–107; 2012: 551–582).

Вот один из хороших примеров того, как апелляция к автохтонным ценностям использовалась для легитимизации вполне «современной», на самом деле совсем не «традиционной», власти: в Гане в 1966–1979 гг. «главы военных переворотов в обращениях к народу, выступлениях неизменно использовали традиционные символы и образы, элементы ганской традиционной политической культуры, которая, с одной стороны, позволяла им осуждать свергнутые режимы, а с другой – использовалась для того, чтобы направлять народное мнение на поддержку собственных действий» (Комар 1991: 177). Установившийся также в результате переворота режим С. Доу в Либерии (1980–1990 гг.) тоже опирался не только на силу государственного аппарата и военных; в целях придания режиму легитимности в сознании граждан, его глава и другие лидеры часто публично совершали ритуалы автохтонных религий (Gershoni 2004) (Основанная в 1847 г. черными переселенцами из США Либерия никогда не была колонией, но многие черты культуры, в том

числе политической, роднят ее с постколониальными странами). В наши дни использование «оккультных знаний» в погоне за властью характерно, например, для политиков в Малави (Steniforth 2021: 87–103).

Б. Капферер (Kapferer 2012) детально показал, как эксплуатация буддийской религиозности через апелляцию к ней в политической риторике легитимизировала государственное насилие на Шри Ланке во время войны 1983–2009 гг. между представлявшим буддистское сингальское большинство правительством и тамильским повстанческим движением Тигры освобождения Тамил-Илама (тамилы – преимущественно индуистское меньшинство страны). Как пишет другой автор, Н. ДеВотта, «фундаментальный догмат этой националистической идеологии – вера в то, что Шри Ланка – это остров сингалов, которые, в свою очередь, благословлены сохранять и распространять буддизм» (DeVotta 2007). И это притом, что, при наличии определенной преемственности от доколониальных политических институтов, все же в современную эпоху «правовое регулирование сангхи (буддийской общины. – Д.Б.) на Шри Ланке – не только результат регулятивных решений, принимавшихся сменявшимися друг друга ланкийскими правительствами; ... оно также результат политики, проводившейся британцами в период прямой колонизации» (Schonthal 2017: 726). В итоге «... в среде сингальских националистов присутствует хорошо артикулированное ощущение, что государство должно быть *национальным* государством – унитарным, четко очерченным и политически находящимся в руках определенно народа» (Spencer J. 2001: 441; выделено автором. – Д.Б.). Но «то, что современный сингальский национализм воображает как централизованное государство, которое существовало с незапамятных времен, в своей основе – продукт современного бюрократического порядка» (de Silva Wijeyeratne 2012: 309), т.е. нынешнее, постколониальное, ланкийское государство, конечно, нельзя считать «традиционным буддийским» (Leach 1974; Schonthal 2016), даже с учетом того, что современная конституция страны учитывает традиционные буддийские правовые нормы и направлена на сохранение и защиту буддийского учения и институтов, включая сангху (Schonthal 2017: 705–715, 723–733).

Более того, в действительности доколониальные сингальские политические образования принципиально отличались от постко-

лонии ланкийского государства: вопреки современному историческому мифу сингалов, они не были централизованными (Kapferer 2012: XXV; подробно см.: Roberts M. 2004: 39–52; Strathern 2009: 822–831). И это было прямо связано именно с особенностями распространенного в том числе на Шри Ланке буддизма тхеравады: «... “буддийская власть” могла быть основой символической интеграции, но не обладала средствами интеграции структурной. Буддизм был всегда “размягчающим”, разрыхляющим фактором. Стабильный, формализованный, строго регламентированный административный аппарат не мог возникнуть на традиционной почве тхеравады» (Агаджанян 1992: 47). Особенно наглядно это было показано на материалах Юго-Восточной Азии С. Тамбия, создавшим концепцию буддийской «галактической политики» как не жестко централизованной, а состоящей из некоторого числа полуавтономных образований, «вращающихся» вокруг политического центра подобно спутникам вокруг планеты (Tambiah 1977a; 1977b: 102–131; 2013). Власть монарха в обществах тхеравады также уравнивается властью сангхи, воплощаемой прежде всего в политическом влиянии монашества (Tambiah 1977b: 179–400; Harris 2007: 2–3; Strathern 2009: 845–850).

То, что в наше время буддизм тхеравады на Шри Ланке, вопреки своей традиционной политической концепции, стал националистической идеологией жестко централизованного государства, как и в ряде современных стран Юго-Восточной Азии, оказалось возможным благодаря его секуляризации в колониальный период и в эпоху построения национального государства, что привело на практике к отходу от этой концепции – к нарушению властного баланса между государством и сангхой, прежде всего в лице монашества (Schober 1995; DeVotta 2007: 19–24). Пример другой страны, в которой доминирует буддизм тхеравады, – Мьянмы – показывает, что в наше время результаты взаимодействия этого учения с секулярными идеями западного модерна могут быть различными даже в пределах одной страны. К концу XX в. в Мьянме в буддизме сложились «два отчетливо современных видения моральной власти и гражданского общества»: «националистический, централизованный и ритуалистически патронируемый», насаждаемый военными властями страны (подобный ланкийскому), и «социально-ориентированный, этический буддизм», проповедуемый виднейшим оппози-

ционным лидером Аун Сан Су Чжи. Первое ставит в центр государство, второе – индивида. Оба они современны – порождены ситуацией модерна, находя обоснование одновременно в текстах тхеравады и западной политической мысли Нового времени, но отражают разное видение секуляризма, гражданского общества и национального государства в Мьянме (Schober 2005).

В Того при деспотичном генерале-президенте Гнассингбе Эйадеме (годы правления – 1967–2005) провозглашалась задача создания национального единства, а путем ее решения – изменение менталитета тоголезцев. Они должны были отказаться от по своей сути сегрегирующего, разделяющего «менталитета колонизованных», который якобы и породил главных врагов национального единства – трайбализм и регионализм, и вернуться к по своей природе интегрирующему, объединяющему аутентичному менталитету. Успех же в борьбе с трайбализмом и регионализмом, достижение национального единства объявлялись возможными только при сплочении народа вокруг Г. Эйадемы – «отца нации», ее олицетворения и наиболее полного воплощения духовной сути (Alassounouma 1981: 1–13; Toulabour 1986).

Ярчайший же пример попытки постколониального государства реактуализировать, фальсифицировать и материализовать в различных формах память о «традиционном» – доколониальном – прошлом в своих интересах, т.е. «... лишь с одной целью: упрочения своей власти» (Винокуров 1994: 173), – политика «аутентичности», или «заиризации» Мобуту, в 1974 г. провозгласившего обосновавший ее «мобутизм» официальной идеологией Заира (см., например: Young C., Turner 1985: 326–362; Мирзеханов 1993; Haskin 2005: 44–48; White B.W. 2006). У Мобуту неотрадиционализм приобрел законченный и всеобъемлющий вид, вылившись в полноценную официальную идеологию, став открыто провозглашенной и всемерно внедряемой основой существования общества и государства. Характерно, что, декларируя политическое единство и культурную целостность «аутентичной» заирской нации, навязывая обществу ее идеологемы и символы (прежде всего – образ Мобуту), «... заирское правительство не сумело выработать долгосрочную политическую стратегию, которая бы обеспечивала равновесие между государственным и национальным строительством с помощью создания институционных рамок для широкого участия всех этни-

ческих групп. Насильственное централизованное государственное строительство и неравноправное распределение экономических и социальных ресурсов между регионами настолько усилили политическое и социальное неравенство между ними, что национальное строительство в Заире оказалось практически невозможным» (Мирзеханов 1990: 142). Тем не менее, «современным мифотворчеством порождаются мировоззренческие предпосылки авторитарности власти», когда оно оказывается направленным на мифологизацию образов политических лидеров, обычно инициированную ими самими и их приближенными (Иорданский 1990: 50, 51).

Внедрение в общественное сознание целостной неотрадиционалистской идеологии – явление нечастое, но вкрапление отдельных элементов неотрадиционализма в идеологию и практику строительства наций типично для огромной части постколониальных режимов в Африке и для ряда постколониальных режимов в Азии. Например, получила распространение практика акцентирования государствами фактора «автохтонности» граждан и целых народов, чем должна подчеркиваться их культурная укорененность в местной почве в противоположность тем, кто не может похвастаться «изначальностью» проживания на своей нынешней территории, в том числе сообществам мигрантам из других стран. Придание автохтонности особого значения выдается за особо важную доколониальную традицию, но это так лишь отчасти: действительно возникнув в доколониальные времена, она во многом изменила свое содержание в колониальный период (Akinola 2018a), будучи поставлена в новый политический контекст – государства в его современном понимании (реинтерпретация старых традиций и изобретение новых традиций, отталкиваясь от старых, было распространенным явлением в колониальных обществах [Hobsbawm, Ranger 1983; Ranger 1994; 2012]). При этом противопоставление «автохтонных» граждан и народов страны «неавтохтонным» явственно противоречит принципам построения национального государства как процесса объединения всех его граждан (Abdullah 2003; Geschiere 2009: 21–26; Frahm 2014: 98–101, 256–260; см. также: Nyamnjoh, Rowlands 1998; Arnaut 2005; Aminzade 2013a: 357–364; McGovern 2011; Fourchard, Segatti 2015; Mathys 2017: 468–475; Meiu 2019), однако, отражает существенную разницу между национализмом эпохи деколонизации и нашего времени как, соответственно, «инклю-

живным», «включающим» (безоговорочно отождествляющим всех граждан государства и членов нации) и «эксклюзивным», «исключающим» (позволяющим считать, что можно быть гражданином государства, но не быть членом его нации) (Idowu 1999; Geschiere, Nyamnjoh 2000; McLeod J. 2000: 102–138; Comaroff J., Comaroff J.L. 2001; Высоцкая 2003; Abdullah 2003; Dorman et al. 2007; Kohnert 2008; 2009; Gary-Tounkara 2008: 195–251; Frahm 2014: 96–98).

Чаще же всего обращение к неотрадиционализму в идеологиях и практиках постколониальных государств связано с личностями их глав и преследует цель сплотить народы в нации вокруг их фигур. Не случайно многие азиатские и африканские лидеры вслед за своими предшественниками по всему миру от древности до XX в. эксплуатировали идею о государстве как семье с правителем во главе и официально именовались «отцами нации», апеллируя к характерному для автохтонных культур тяготению к выражению любых отношений в обществе в категориях родства (Bondarenko 2008: 27–28). Среди африканских лидеров так позиционировали себя Г. Эйадема в Того, Д. арап Мои в Кении и др. (Alassounouma 1981: 10–11; Садовская 1999: 58; Piot 2010: 42). Патерналистские ассоциации оказываются понятными и хорошо воспринимаются народом и в тех случаях, когда глава государства не провозглашается «отцом нации» официально. Например, они были активно задействованы в предвыборной агитации за Дж. Киквете, когда он впервые выдвигался на пост президента Танзании в 2005 г. (Phillips 2010). Некоторые главы африканских государств публично демонстрировали обладание символами власти, шедшими из доколониальных времен и связанными с санкционировавшими тогда власть религиями, распространяли мифы о своих якобы восходящей к божествам генеалогии и чудесном рождении, подобно римским императорам, и т.д. (см., например: Nayward, Dumbuya 1984; Pye 1985; Садовская 1999; Marlay, Neher 1999; Тайван 1991; 2001: 81–112; Schatzberg 2001; Kapferer 2012: 29–117, 291–318; Сергеева 2017; Воротилова 2022).

Э. Хобсбаум писал, что создание национальных символов и церемониалов есть изобретение традиции (Hobsbawm 1983). Именно этим под видом восстановления доколониальных традиций на самом деле занимались и занимаются неотрадиционалистские режимы. Но даже сознательно изобретенная традиция уходит корнями в действительную историю – иначе она не воспринимается людьми и

не может прижиться, не может использоваться властью в целях своей легитимизации и как механизм осуществления политики (Kapferer 2012: 209–218). И, провоцируя воображение людей на вложение в них связанных с прошлым народа смыслов, символы актуализируют их коллективную память (Barash 2012). В этой неразрывной связи реальной традиции и изобретенной традиции – суть неотрадиционализма. Политика неотрадиционализма – не обман населения, а эксплуатация не самой традиции прошлого, но ее образа, запечатленного в культурной памяти народа. «В то время как большинство политических лидеров времени получения независимости были скорее новыми, чем “традиционными” элитами, параметры неопатримониальной системы, которую они установили, была многим обязана тому, что можно было бы назвать “традиционными” принципами легитимности» (Chabal 2001: 43), включая высокую степень персонализированности власти (см., например: Kawabata 2006: 13–14; Brown S. 2008; Foucher 2009).

Очевидно, что эти принципы легитимности отличаются от тех, которые подразумевает демократия в ее эталонном западном варианте (Taylor I. 2018: 94–107), хотя не обязательно препятствуют существованию в постколониальном обществе реальной политической жизни – состязательности политических сил. Л.Дж. Бек, опираясь на свое исследование в Сенегале, даже предлагает называть такую систему «клиентелистской демократией» (Beck L.J. 2008). Однако пример Камеруна, рассматриваемый С. Мишкою и Л.-М. Какдэ, показывает, что как минимум столь же возможна и «централизация клиентелизма» – сложение вокруг официальных и неофициальных креатур главы государства (в Камеруне – президента с 1982 г. по сей день П. Бийя) новых клиентельных сетей, которые образуют стержневые элементы системы центрального управления, подминая под себя прочие ее элементы, разрушая или подчиняя себе кланы, не столь тесно связанные с ключевой фигурой в стране (Mişcoiu, Kakdeu 2021). Как бы то ни было, при такой системе «лидер – это патрон, который рассматривает государство как возможность распределять ресурсы между теми, кто ему предан, т.е. клиентами» (Falola 2003: 120). Об этом, в частности, на материалах стран Юга Африки пишет Л.Я. Прокопенко (2011: 37): «В сфере властных отношений в государствах региона в той или иной степени сохраняются элементы патримониализма, то есть ус-

тановления личного господства и контроля над государственными службами и использование их возможностей в личных целях. Такая форма политического порядка позволяет вопреки конституции, праву и этике существовать не только патронажно-клиентельным отношениям, но и коррупции, криминальности. Центральное место в системе патронажно-клиентельных связей занимают связи этнического типа. За исключением ЮАР и Намибии, в странах региона главным для продвижения по карьерной лестнице часто становится принадлежность к этнической группе, представители которой находятся у власти».

Возможность распределять и перераспределять ресурсы между администраторами более низких уровней как основа власти верховного правителя не может не напомнить антропологу феномен редистрибуции – явление, характерное для не затронутых модернизацией доиндустриальных обществ (см., например: Polanyi 1968; Sahlin 1972; Claessen, Skalnik 1978; Claessen, van de Velde 1991). В то же время при сохранении смысла этого явления – придания прочности власти верховного правителя благодаря обеспечению лояльности ему правителей более низких уровней – в современном постколониальном обществе уже нет редистрибуции в прямом смысле слова, когда верховный правитель перераспределяет то, что получает в виде податей от подчиненных ему администраторов. Сегодня глава государства скорее распределяет между ними общественный продукт, поступающий к нему напрямую, минуя архаическую систему сбора податей. Так что ныне правильнее говорить о дистрибуции, нежели о редистрибуции, с одной стороны, однако, сохранение самого смысла явления – с другой стороны, позволяет видеть в его сегодняшней модификации типичное и яркое проявление неотрадиционализма.

Внешне парадоксальным образом, но на самом деле логично для обществ, в которых локальные идентичности (в частности, этнические) превалируют над национальной, в постколониальных странах декларации, а нередко и искренние попытки построить национальные государства оборачивались созданием этнократических режимов, опорой и бенефициарием которых становились политические кланы господствующих народов. Крайние проявления этнократизма режимов – ситуации, когда государства сами разрывывают преследования части своих же граждан по этническому принципу и

подстрекают к агрессии против них численно доминирующие народы. На Шри Ланке это привело к гражданской войне 1983–2009 гг. между просингальским правительством и тамильскими военизированными группировками, а в Руанде – к геноциду тутси со стороны хуту в 1994 г. В качестве же иллюстрации того, что такое этнические политические кланы, приведем обширную цитату, в которой речь идет о Мадагаскаре, из статьи В.И. Комар (1991: 178). Информация обобщена автором на основе публикаций 1970-х – 1980-х гг., однако в данном случае нам важна не актуальность конкретных сведений, а их репрезентативность для иллюстрирования общей сути (безотносительно к частным деталям) самого явления политических кланов в постколониальных странах. «... политическая стабильность в стране зависит от того, какое положение занимают представители этнической группы мерина. Эта народность отличается особой кастовой сплоченностью, и традиционные связи сознательно используются ее представителями для влияния на власть, систему социально-экономических отношений, для легитимизации своего положения. Мерина имеют очень влиятельные кастовые организации, верховной властью в которых обладает совет старейшин. Наиболее серьезные и конфиденциальные формы совещаний этих обществ содержатся в тайне, но есть сведения, что на подобного рода советах обсуждаются важнейшие проблемы жизни страны и по ним принимаются решения, которые затем лишь формально утверждаются Национальным народным собранием и правительством, а без ведома так называемого “Клуба андриана” не издаются ни один закон и не назначается ни один высокопоставленный чиновник». Ч. Офобуике применительно к родной Нигерии назвал это явление *godfatherism*, обыграв название знаменитой киносаги о мафии «Крестный отец» – *The Godfather* (Ofobuike 2017: 63). Н.Н. Крадин (2004: 224) также проводит прямое сравнение патронажно-клиентельных связей в политических кланах в «посттрадиционных государствах» с отношениями в клане главного героя «Крестного отца» дона Корлеоне.

Политические кланы могут функционировать на уровне не только всего государства, но и отдельных этнических регионов страны (как, например, в Индонезии [Simandjuntak 2006] или Камеруне [Nyamnjoh, Rowlands 1998]), быть всецело неформальными или отчасти формализованными, служа ядром политических партий, в

том числе «этнопартий» (о последних на примере всей субсахарской Африки см.: Elischer 2013; стран Юга Африки: Прокопенко 2011: 202–220; Южного Судана: Frahm 2014: 252–253; Индонезии: Liddle 2007). При этом кланы не всегда строго этничны по происхождению и составу: нередко, как, скажем, на Филиппинах (Blondel 2006: 69–70), в Бенине (Bierschenk 2006) или в Республике Конго (Высоцкая 1999: 51–52), их фундамент могут образовывать земляческие – региональные – связи, имеющие экономическую основу (впрочем, эти связи также могут включать этнический и/или религиозный компоненты). Некоторые кланы основаны на принципах социально-политической дифференциации и восходят к институтам еще доколониального общества, включая в кланы наследников его элиты, для которой в колониальные времена была характерна «тактика, используемая для создания союзов между группами с расходящимися интересами, и для того, чтобы заручиться поддержкой требований, выдвинутых правительству и правящей клике, которые были ее агентами, [– тактика,] которая в значительной степени опирается на доколониальную ментальную модель политического конфликта» (Bradbury 1968: 249). Однако в любом случае основания членства в кланах связаны с наличием у людей характерных для нашего времени финансовых и политических инструментов влияния. Многие члены кланов получили эти инструменты по наследству от родственников, обретших их в колониальный период, когда где-то открыто, а где-то завуалированно – с апелляцией к «традициям» – и начала формироваться новая элита; некоторые завладели ими уже в современную, постколониальную, эпоху. (Подтверждающее написанное выше тщательное исследование разнообразия путей формирования и источников могущества в наши дни политических кланов в Ираке см.: Мамедов 2021: 151–212).

В конечном счете, необходимо понимать, что этнические, земляческие и подобные им политические кланы в постколониальных государствах – это современный институт, часто использующий или инкорпорирующий в себя элементы более старых институтов, а не простая «модификация» или «адаптация» в условиях постколониализма каких-либо автохтонных доколониальных институтов (Bayart et al. 1999; Chabal, Daloz 1999; Khanin 2004; Liddle 2007). Однако их существованию придает смысл сохраняющееся с доколониальных времен явление, которое Л.С. Васильев (1982), обозначив как «фено-

мен власти-собственности», считал характерным для всех незападных государств во все эпохи: обладание властью открывает доступ к экономическим ресурсам, к богатству, а не экономические возможности позволяют обрести власть. И в постколониальных странах с середины 1960-х гг., когда Ж. Баландь (2001: 162) писал цитируемые далее строки, ситуация по сути не изменилась: «Именно участие во власти дает влияние на экономику, а не наоборот. В этом отношении молодое национальное государство имеет влияние, сравнимое с ролью традиционного государства, так как позиция по отношению к государственному аппарату определяет еще социальный статус, форму отношения к экономике и материальное богатство». И потому политические кланы так прочны, а членство в них буквально бесценно.

Концепция неопатримониализма, предложенная Ш.Н. Айзенштатдом как адаптация к современным условиям теории патримониализма М. Вебера (Eisenstadt 1973; см. также: Theobald 1982), описывает ситуацию, при которой в различных подсистемах общества – политической, экономической и др. – коренящиеся в автохтонной доколониальной культуре, держащиеся на межличностных отношениях и обусловленные традиционными неписаными нормами патронажно-клиентельные связи сосуществуют с и превалируют над формализованными, обезличенными, определенными современным правом, буквой и духом законов отношениями, которые в этом же обществе устанавливает современное бюрократическое государство (Bach, Gazibo 2011; Beekers, van Gool 2012). В связи с темой нашего исследования особо следует подчеркнуть, что, как показывает опыт Европы, в процессе образования наций и превращения государств в национальные бюрократическая система управления вытесняет и замещает собой патримониальную, т.е. между бюрократизацией административной системы и становлением наций и национальных государств существует прямая логическая и историческая связь (Bendix 1977: 127–172). Соответственно, извращающая бюрократическую, имеющая противоположную суть (нео)патримониальная система властных отношений национальному строительству препятствует. Неопатримониализм коренится в неуничтоженности при колониализме, несмотря на все произошедшие в тот период колоссальные изменения, но трансформированности – отчасти просто искаженности, отчасти «осовремененности» – донациональных, досовременных социокультурных первооснов цивили-

заций Азии и Африки, таких, как африканская общинность, а в сфере отношений власти – автохтонных форм «политической рациональности» (Pesek 2011). Именно благодаря этому бывшие колонии не превратились в «филиалы» Европы, а модерн оказался множественным, а не единичным, равносильным западному: ведь каждая культура или культурная общность в конечном счете уникальна, а потому она давала уникальный ответ на вызовы модернизации, которые несло расширение экспансии Запада, и сила активного, творческого противодействия не-западных культур очень часто не уступала силе действия культуры Запада в лице колониальных чиновников, торговцев, миссионеров, военных...

Очевидно, что неопатримониализм создает благодатный социальный и культурный контекст для расцвета неотрадиционализма, который, в свою очередь, препятствует преодолению проблем, стоящих на пути строительства наций, в частности, в области межэтнических и межрелигиозных отношений (Евсеенко 2008: 91). Вне всякого сомнения, несмотря на то, что «... концепция неопатримониализма в целом стала стандартным инструментом анализа» постколониальных обществ, в особенности африканских (Taylor I. 2018: 44; см. также: Kawabata 2006: 8–9; см., однако, ее критику на примере Танзании: Nyaluke 2013; 2014), неопатримониальные и шире – неотрадиционные отношения не охватывают все многообразие типов отношений в социально и культурно очень многослойных постколониальных обществах (Frahm 2014; Therkildsen 2014). Однако нельзя не отметить и того, что сегодня неотрадиционные отношения находят сферы воплощения в общественном сознании и практике, и даже просматривается тенденция к расширению этих сфер (Никитин 1997: 71–72; Следзевский 1997б; Young C. 2012).

В конечном счете речь в таких случаях идет о сакрализации власти – ее фундаментальном обосновании в доиндустриальных, в том числе доколониальных, обществах (см., например: Hocart 1941; Edsman 1959; Frazer 1963; Claessen, Skalnik 1978: 555–559, 615–616; Cannadine, Price 1987; Gundlach 1992; Бондаренко и др. 2005; Brisch 2012), оказывающемся востребованным и в постколониальных государствах ввиду характерной для них несекуляризованности общественного сознания. Это говорит о том, что автохтонные доколониальные картины мира, в которых определенные места занимают люди, общества и власти, по-прежнему актуальны для потомков их

создателей. В ситуации несекуляризованности общественного сознания религиозная (или квазирелигиозная) легитимизация власти выглядит естественной, а идеи религиозного характера могут эксплицитно или имплицитно служить основой власти, мотивировать действия ее носителей. При такой легитимизации не народ, а высшие силы, можно даже сказать, сам строй бытия – мироустройство – видятся источником и санкцией власти, а правитель оказывается «предстоятелем» перед высшими силами за народ, воплощением миропорядка и живым свидетельством правильного хода вещей в обществе и мироздании, но не демократическим лидером нации, независимо от того, какова формальная политическая система государства. Если, как писалось выше, в отношении Запада некоторые ученые предрекают возврат религии в политику вследствие наступления «постсекулярного века», то в постколониальном мире этого ожидают, наоборот, исходя из постулата о необходимости привести доставшееся в наследство от колониализма секулярное государство в соответствие с несекуляризованным, «пресекулярным», сознанием народа в ситуации, когда не инструментальный официальный, но гораздо более глубокий, можно сказать, глубинный, народный неотрадиционализм получает мощный стимул в виде разочарования многих граждан постколониальных стран в попытках осуществления в них модернизации по западному образцу (Nyamnjoh 2000; Мосейко 2001; Ellis, ter Haar 2004; Willis 2013: 219–221). При этом надо отметить, что немало людей в постколониальных странах одновременно и недовольтно результатами модернизации у себя на родине, и не желает неотрадиционализации общества, будучи «и привлеченными, и раздраженными западным видением модерна» (Nyamnjoh, Page 2002: 607).

С проблемой сакральности власти и (не)секулярности общественного сознания прямо связана и животрепещущая для многих постколониальных государств, в частности, африканских, проблема трайбализма, которую также обоснованно рассматривать в связи с явлением неопатримониализма. В первые десятилетия после деколонизации во многих странах Африки государства предпринимали попытки лишить традиционных правителей власти (и это несмотря на то, что среди первых глав независимых африканских государств было немало выходцев из семей вождей разного уровня [Косухин 2010: 54]). Однако «традиционные власти» продемонстрировали

высокую степень устойчивости, обусловленную не только и даже не столько их практической эффективностью в современных условиях, сколько непреходящей легитимностью в общественном сознании (Foucher, Smith 2011). Еще раз подчеркнем, что эта легитимность не связана просто с секулярным по сути желанием африканцев отстаивать свою культурную самобытность и в сфере политических институтов. Легитимность автохтонных правителей обусловлена в огромной степени тем, что в сознании их подданных, включая христиан и мусульман, по-прежнему важное значение имеет лежащая в основе африканской культурной традиции идея о связи с предками как залого благополучия (Бондаренко 2014: 16; на материалах Ганы об этом см.: Owusu-Mensah 2014; подробно на примере вождей народа мурле в Южном Судане: Felix da Costa 2018). Даже если современный африканец это не артикулирует четко, в его не секуляризованном по-западному сознании идущая из глубоко доколониальных времен идея о сакральной связи власти и высших сил, о роли медиатора между людьми и предками как важнейшей функции правителей сохраняется – если не эксплицитно, то имплицитно (на примере акан в Гане подробно см.: Kallinen 2016). Современные политические институты и носители заключенной в них власти выполнять эту функцию не могут. Автохтонные правители же есть проявление первооснов историко-культурной и социально-политической традиции народов Субсахарской Африки (Бондаренко 2014). В рамках обусловленной этой традицией культурной логики то, как африканцы «... воспринимают такие вещи, как “президентство”, “демократия” и “представительство”, абсолютно прямо связано с институтом вождей» (Kallinen 2006: 78).

В связи со сказанным выше логично, что, рассматривая причины сохранения актуальности так называемых традиционных властей, П. Энглберт отмечает в числе прочих причин и неудачи нациестроительства в постколониальных государствах (Englebert 2002: 8–14). Действительно, признание гражданами законности существования автохтонных институтов не означает отрицания ими легитимности институтов государства, но порождает ситуацию «множественных легитимностей» (*plural legitimacies*) (Steinforth, Klocke-Daffa 2021a: 17–20, 317–431). В этой ситуации автохтонные институты компенсируют слабость институтов национального государства на локальном уровне (Comaroff J.L., Comaroff J. 2018b:

38–39; Денисова 2020: 54; например, в Уганде: Jones B. 2009; Мозамбике: Meneses 2012; Сьерра-Леоне: Bering 2010: 104–115; Ferme 2018; Гане и Кот-д’Ивуаре: MacLean 2010). В то же время Э.П. Скиннер и Г.О. Эхатор усматривали обратную связь: важнейшую причину проблем со строительством наций в постколониальной Африке они видели в настойчивом желании лидеров государств в первые десятилетия независимости любым путем исключить традиционных правителей из общественно-политической жизни (Skinner E.P. 1998; Ekhatior 2012: 56–57).

Как бы то ни было, к 1990-м годам ученым стало ясно, что традиционных правителей неверно рассматривать как воплощение архаической «традиции» в рамках ложной жесткой дихотомии «традиция – современность» (Perrot, Faubelle-Aumar 2003), а африканским политикам – что реалистичнее и эффективнее не ждать прогнозировавшегося немалым числом аналитиков на заре африканской независимости исчезновения «вождей» и «королей» и не отторгать их от системы постколониальных политических институтов как пособников колонизаторов и непригодный для современной нации символ отсталости, а интегрировать в нее, попытаться заставить «традиционные» институты бюрократизироваться и начать служить «современным» национальным целям, при этом все же сосредоточив основную реальную власть в институтах национального государства, и тем самым преодолеть трайбализм как препятствие на пути сложения наций. Так, в Ботсване то, что такой подход был принят изначально, а не десятилетия спустя после получения независимости, стало одной из причин ныне в целом стабильного экономического и социального благополучия этой страны (во всяком случае, по африканским меркам) (Werbner 2004; Holm, Bothale 2008; Gulbrandsen 2014; Morton, Ramsay 2018). Этому, как и в Танзании (см. гл. 3), но в противоположность многим другим постколониальным странам, способствовали исторические обстоятельства: в доколониальных политических образованиях тсвана власть правителей была относительно невелика (Parsons Q.N., Robinson 2006: 119–120). Причем для пришедших к власти в стране после провозглашения независимости молодых образованных ботсванцев все равно важным стимулом к борьбе с трайбализмом и отношению к этой борьбе как к важной части задачи формирования нации послужило их недовольство авторитарностью правления во-

ждей в рамках британской системы косвенного колониального управления (Morton, Ramsay 2018: 13). В других же странах задача эффективной интеграции автохтонных правителей в современную систему государственных институтов с тем, чтобы их влияние и деятельность шли на пользу всей нации, и в XXI в. остается нерешенной, и проблема трайбализма, таким образом, сохраняет актуальность (см., например, в отношении Мозамбика: Gonçalves 2005; Камеруна: Cheka 2008; Сьерра-Леоне: Bering 2010; Ганы: Nukunya 2014: 247–265; Боатенг, Афанье 2020; ДРК: Сидорова 2015: 106–118; Зимбабве: Thondhlana, Machiridza 2020).

При этом важно понимать, что в постколониальных условиях и в Африке, и в Азии (см.: Adams 1997) происходит не прямое восстановление или сохранение доколониальных автохтонных политических институтов, но их дальнейшая трансформация, обусловленная тем фундаментальным фактом, что, как и в колониальные времена, эти институты не представляют суверенные политии, а встроены в современные (эпох модерна и постмодерна) государства. Показательно в этой связи, что, как некогда колонизаторы, центральные власти некоторых постколониальных африканских государств (в частности, Намибии и Камеруна) в тех же целях удобства управления гражданами и компенсации собственной недостаточной легитимности в их глазах создают институт вождей там, где его раньше не было (Keulder 2010: 160; Awoh 2016). Возможность стать вождем в обход местных норм получения этого статуса предусматривала и конституция Первой республики в Нигерии (Кочакова 1993: 83). Таким образом, начавшееся при колонизаторах изменение сути институтов традиционной власти, оснований легитимности и функций ее носителей продолжилось и после ухода колонизаторов (см., например: Синицына 1997; Perrot, Fauvelle-Aymar 2003; Садовская 2004б: 76–78; Hoehne 2008; Comaroff J.L., Comaroff J. 2018a; Denisova 2020).

П. Скальник предположил, что признание так называемых традиционных правителей современными постколониальными государствами может способствовать утверждению этих государств как национальных, демократических. П. Скальник подчеркивает, что эти правители – носители власти, институты которой были порождены в Африке самими африканцами, – могут уравновесить государство, служить и посредниками между гражданами и

государством, и инструментом контроля общества за государством (Skalnik 1995). В якобы демократичности (на самом деле – не абсолютности) власти вождей в доколониальные времена видят предпосылку их способствования превращению постколониальных государств в демократические правовые и некоторые африканские авторы (Nwauwa 2005; Makahamadze et al. 2009; Owusu-Mensah 2014).

Однако наш анализ и наблюдения (в Бенине, Гане, Замбии, Нигерии, Того, Уганде), а также изучение успешного опыта решения проблемы трайбализма в Танзании и Ботсване склоняют к иному выводу. Там, где современная политическая система не интегрирует в себя традиционные институты как низовые звенья аппарата национального государства, тем самым подрывая независимость власти автохтонных правителей (см.: Henn 2021), эти правители создают собственные или включаются в уже существующие кланы политических элит своих стран. В процессе становления и развития постколониального государства они получают новые важные функции взамен или в дополнение к прежним (Bering 2010; Tieleman, Uitermark 2019), их институты обретают взаимонеобходимость и даже неразрывность с государственными институтами, превращаясь в «гибридные» (Ackermann 2012: 11–14; Albrecht 2017). Сами же автохтонные правители хорошо интегрируются в систему современных политических, экономических и социальных отношений, получают большие личные выгоды, в том числе материальные, от нахождения между своими подданными и государством, в чем поднаторели еще их предшественники в колониальный период (Балезин 1987: 42–43; Bering 2010: 50–54). «Традиционная власть постепенно сливается с государственной и ее нельзя рассматривать как параллельную структуру. Она не существует вне административной государственной системы» (Сидорова 2015: 111–112). В случае же существенного ослабления государства, как в Сомали после 1991 г., традиционные правители начинают отчасти заполнять собой, а отчасти – подменять собственными его институты; особенно это характерно для той части Сомали, на которой было провозглашено создание Сомалиленда (Bryden 2004: 177–178; Doornbos 2006: 175–194; Hoehne 2006: 15–17; Hagmann, Hoehne 2009: 49–54; Lewis I.M. 2008: 93–108; Richards R. 2009; Коновалов 2010: 17–18; Abdullahi 2017).

Так что «традиционность» современных «традиционных правителей» – всего лишь «полуправда» (Comaroff J.L., Comaroff J. 2018b: 9). «Борьбу за место в традиционной структуре власти сегодня невозможно понять, если не знать или хотя бы не предполагать, не догадываться, что она открывает соискателю путь к достижению определенных позиций в современных социальных и властных структурах» (Кочакова 1994: 113). Носители автохтонной власти проявляли большую способность адаптироваться к меняющимся условиям начиная с колониального периода и не утратили ее в современную эпоху, связанную с попытками политической демократизации и экономической либерализации, оказываясь в состоянии встроиться в новые явления, влиться в новые процессы, одновременно оказывая на них собственное влияние (Fokwang 2005; Nyamnjoh 2014; Comaroff J.L., Comaroff J. 2018a). Более того, так называемые традиционные правители показали, что могут лучше и с большей выгодой, чем вовлеченные в «современные» институты управления чиновники, взаимодействовать с крупнейшими транснациональными организациями, такими, как Всемирный банк (Kallinen 2007). Нам доводилось встречаться в разных странах Африки с традиционными правителями, которые одновременно были владельцами авиационной и нефтяной компаний, преуспевающим коммерсантом, профессором университета... Все они имели высшее образование, полученное за рубежом. Слово «вождь» я прочитал на визитной карточке представителя Нигерии в ООН, когда он мне ее вручил. Да и президент этой страны в 1976–1979 и 1999–2007 гг. Олусегун Обасанджо всегда подчеркивал, что носит титул вождя. «Как и их предшественники (в колониальные времена. – Д.Б.), постколониальные вожди продолжают извлекать власть из своей деятельности как посредников между сферами государства и традиции» (Willis 2013: 219; см. на примерах различных отдельных стран Африки: West, Kleck-Jenson 1999; Nyamnjoh 2003; 2014; Meneses 2006; Meneses et al. 2006; Cheka 2008; Holm, Bothale 2008; Bering 2010; Comaroff J.L., Comaroff J. 2018a).

Но в целом, опять же, как и в колониальные времена, вожди и короли оказываются в большей мере агентами государства в народной среде, чем представителями народа в государственных верхах. Государство же вынуждено позволять им многое, в том числе подменять государственное право так называемым обычным – тради-

ционным, автохтонным – во взаимоотношениях с подданными, потому что автохтонные правители самим фактом своего существования шантажируют его возможностью неповиновения народа, если будут обижены их традиционные лидеры. Ведь, опять же, как при колониализме, вопреки непонятной им реальности, подданные продолжают считать связь между собой и традиционными правителями изначальной, определяющей их идентичность и основы жизни, более крепкой и важной, чем связь между традиционными правителями и государством. Так, отмечая, что в ДРК «... традиционным вождям... местное население доверяет больше, чем центральной власти...» и что «сравнение современной и традиционной власти показывает, что последняя по своему содержанию намного ближе к африканским реалиям», Г.М. Сидорова (2015: 112, 113) подчеркивает, что «традиционная элита продолжает активно участвовать в политическом процессе, а официальные власти, в свою очередь, ищут у нее поддержки в решающие моменты». Показательны итоги попытки камерунского государства времен однопартийности официально признать традиционных правителей посредниками между собой и народом и опереться на них во взаимоотношениях с обществом: «традиционные власти... опосредовали отношения между государством и обществом и заставляли народ подчиняться воле государства». В противоположность тому, что ожидал бы П. Скальник, «в целом это привело к застою, особенно в сельской местности, следствием чего стало отсутствие разрыва (между автохтонной и современной системами управления. – Д.Б.) в народном сознании. В результате государство было активно вовлечено в утверждение статичного взгляда на традиционное общество, даже если это не выдерживало критики с точки зрения исторического анализа» (Jua 2005: 124).

В то же время неотрадиционализм проявляет себя в разных сферах жизнедеятельности постколониальных обществ, включая политическую, и помимо осознанной политики государств, т.к. носители государственной власти просто эксплуатируют, направляя и усиливая, неотрадиционалистские тенденции в них, но не порождая феномен неотрадиционализма как таковой, поскольку во многих западных вариантах модерна он является атрибутом самих современных культур народов этих стран, в особенности африканских (Chabal, Daloz 1999: 45–91; Ellis, ter Haar 2004: 90–113; Horáková et

al. 2011; Klute, Fernandes 2013; Waller 2013: 108–109; Bertelsen 2016; Bondarenko, Butovskaya 2019: 181–299; Львова 2021). Более того: в политическом смысле «низовой» неотрадиционализм, отстаивая локальные социокультурные ценности, может противостоять неотрадиционализму государственных властей, подрывая их усилия по сплочению народа в нацию вокруг себя (Geschiera 2001: 94–101, 105–106). Одно из следствий того, что неотрадиционализм – явление в постколониальных странах общекультурное, а не узкополитическое, заключается в том, что политическая демократизация в них, приводя к исчезновению одиозных проявлений неотрадиционализма в сфере властвования, лишь некоторые из которых были упомянуты выше, не пресекает неотрадиционализм как таковой. Более того, как любое радикальное общественное изменение, демократизация выбивает людей из привычной им жизненной колеи, лишает однозначности и определенности сознание индивидов и масс. И на этом фоне неотрадиционализм не только не исчезает, но, напротив, охватывает все более широкие слои населения (Moseiko 2006; Denisova 2020: 382).

Неотрадиционализация культуры говорит о важных долговременных чертах общества. Неотрадиционализация – «это столкновение и смешение различных ценностных систем, несовместимых, разнокачественных, отражающих разные типы культур... Это означает ценностно-ориентационный кризис личности, группы, народа или цивилизации. ... Содержанием социо-культурного кризиса является смешение противоположных ценностей» (Следзевский 1997в: 20, 22); в случае постколониальных обществ – автохтонных и западных. И даже не просто смешение, а совмещение, казалось бы, несовместимого, сочетание вроде бы несочетаемого. Это явление получило название «социокультурная инверсия» (Следзевский 1997а). Примером социокультурной инверсии и является ситуация, характерная в наши дни для азиатских и африканских стран. Точнее – множеством примеров социокультурных инверсий в самых разных областях, в том числе в тех, которые особенно важны для раскрытия темы данной работы. Положение в сфере национальной государственности, сложившееся к концу XX в. в Индии, хорошо иллюстрирует это. «... наряду со становлением политической культуры современного типа и гражданского общества происходила “архаизация” политической жизни, элементы кастового, кланового,

этноконфессионального сознания проникали в функционирование политической системы. Огромную роль играли конфессиональные партии: все большие и малые религиозно-общинные группы имели свое политическое представительство. Наряду с общеиндийской сформировалась региональная партийная система, которая оказывала все возрастающее воздействие на политические процессы в центре» (Сафронова, Бектимирова 2019: 482–483; см. также об индийских конфессиональных и региональных партиях: Chhibber, Kollman 2005; Doornbos 2006: 157–168; Chhibber, Verma 2018). Еще один пример социокультурной инверсии, связанный с неотрадиционализацией общественно-политических отношений в постколониальных странах, – Буркина-Фасо в годы правления Б. Компаоре (1987–2014), когда страна превратилась в «республику королей», в которой культивировался миф о доколониальной «империи моси» (основного населения страны) как идеологическом фундаменте и президентской власти, и власти поддерживавших ее традиционных правителей (Beucher 2018).

Неотрадиционализм как «изобретение» якобы местной культуры прошлого (в том числе политической культуры) под видом возврата к ней не следует путать с ситуацией, когда реальные «традиционные» (досовременные) институты приходят во взаимодействие с агентами модерна, преобразуются под их влиянием и становятся частью институционального дизайна локального варианта модерна. Например, выше уже отмечалось, что формирование наций подрывает основы абсолютных монархий, хотя существование в наше время абсолютных монархий в ряде исламских государств Аравийского полуострова и в Брунее («союз династии и религии» [Косач 2016: 359–363]) заставляет задуматься о том, не был ли связан упадок абсолютизма в Европе напрямую с атеизацией общественного сознания и, соответственно, десакрализацией монархии, а сложение там наций как именно демократических общностей явилось другим следствием того же, практически уникально-западного, процесса. Но в любом случае, нация вполне совместима с монархией конституционной, включая так называемую дуалистическую, в которой монарх обладает не только церемониальной, но и реальной политической властью, но делит ее с правительством и парламентом.

Так, в Марокко колонизаторы лишили монарха (султана) верховной (и даже можно сказать вообще реальной) политической вла-

сти, сохранив за ним роль религиозного лидера страны, но порожденная колониализмом националистически настроенная интеллигенция увидела в султана фигуру, способную быть символом национального единства, и выдвинула его на роль национального лидера (Zisenwine 2004; Миронова 2005: 13–14) (в противоположность Египту, где предпринятые еще в конце XIX – начале XX вв. попытки связать воедино монархическую и национально-государственную идеи не увенчались успехом [Cuno 2010: 100], и в 1952 г. Июльская революция радикально разрешила спор в пользу второй). После получения Марокко независимости в 1956 г. султан (в 1957 г. изменивший свой титул на королевский, поскольку националистическим элитам казалось, что он создаст правителю более современный образ [Lauzière 2000: 81–84, 90–91, 93]), несмотря на попытку восстановления абсолютизма в 1965–1970 гг., в конечном счете не вернул себе полномочия в том объеме, в каком им обладали его предшественники в доколониальный период. Дуалистическая монархия с королем как реальной политической фигурой и символом нации, спланивающим различные слои населения, стала особенностью марокканского локального модерна. Когда в разгар «Арабской весны» автор этой работы оказался в Марокко, местный водитель ему говорил: «Здесь Вам бояться беспорядков нечего: у нас монархия. Беспорядки – там, где нет монарха». И ученые с ним согласны, отмечая высокую степень легитимности и стабильности марокканской монархии – несравнимо более высокую чем, та, которой обладали свергнутые олигархические кланы в Тунисе и Египте (Орлов 2012). Хотя в 2011–2012 гг. волнения имели место и в Марокко, по масштабу и последствиям они, конечно, не шли ни в какое сравнение с тем, что было в Египте или Тунисе (Lawrence 2017). Во многом причиной этого стала быстрая реакция короля Мухаммеда VI, при первых же признаках приближения кризиса осуществившего конституционные реформы, в результате которых расширились полномочия премьер-министра и парламента, а берберский и хассания получили статус официальных языков страны наряду с арабским. Мухаммед VI подтвердил слова В.И. Комар, написанные еще в 1990-е гг.: «Марокканская монархия всегда умела чутко улавливать конъюнктуру политического момента и в соответствии с этим ужесточала либо либерализовала необходимые политические тенденции» (Комар 1997: 243).

Если политический режим устойчив и имеет высокую степень легитимности в глазах граждан, их видение истории собственной жизни, жизнью своих близких органично вливается в поток истории, каким он предстает в официальном нарративе (например, в Сингапуре: Blackburn 2013), или же гражданам эффективно навязывается картина прошлого, отражающая взгляды и интересы правящей элиты (пример Кении см.: Gesau 1999). В то же время усвоение гражданами официальной трактовки истории не означает априори их некритического отношения к ней (Wertsch 2002: 120–122). Отказ народа принимать на веру официальную версию национальной истории может рассматриваться как симптом ослабления режима, потери им части своей легитимности в глазах граждан, как в случае с правящей партией Анголы МПЛА, утратившей абсолютную монополию на власть по завершении в 2002 г. гражданской войны и с тех пор не могущей утвердить в обществе свое видение истории национально-освободительного движения и постколониального развития страны (Pearce 2015). С аналогичной проблемой в такой же ситуации столкнулась и правящая партия в другой бывшей африканской колонии Португалии – ФРЕЛИМО в Мозамбике (Morier-Genoud 2012: XIV). В Индии в 1980-е–1990-е гг. столкновение официальной и народной памяти о насилии, сопровождавшем раздел Британской Индии в 1947 г., стало отражением начавшегося еще в 1970-е гг. ослабления позиций политического национализма, выразившего идеи секулярного социального государства, и, соответственно, усиления правых религиозных движений (Pandey 2003: 6–7).

То есть в процессе конструирования нации посредством исторической памяти ее официальный дискурс приходит во взаимодействие с народным дискурсом или дискурсами исторической памяти, которые концептуализируют нацию через свое осмысление прошлого страны – не через усвоение внушаемых всему обществу государством с помощью учебников, СМИ, экспозиций музеев и т.д. образа и содержания национальной истории, а на основе собственной памяти человека и того, что ему говорили старшие родственники, передаваемых в народе из поколения в поколение устных рассказов и т.п. В определении представлений индивида о прошлом его страны, народа, общества большую роль играет то, к какому социальному слою, этнокультурной группе, поколению он принадле-

жит. Во многом с этим связана гетерогенность народной социальной памяти. Официальная политика памяти стремится внедрить в сознание людей единую насаждаемую государством концепцию прошлого народа, страны как априорных целостностей; народное же видение истории многообразно, поскольку неоднородно само общество. Таким образом, цельная официальная модель исторического прошлого страны взаимодействует с множеством ее народных моделей. Официальная и народные версии истории могут в каких-то ситуациях конфликтовать в сознании людей, требуя сделать выбор в пользу одной из них (Филиппова, Нора 2011: 78–80; Bevernage 2012), а могут сосуществовать в нем, не вызывая у носителей сознания ощущения противоречия, даже если с рациональной точки зрения противоречие между версиями существует (что, конечно, имеет место не всегда). То есть неверно было бы полагать, что в обществе не складывается его собственное коллективное видение своего прошлого, настоящего и будущего (точнее – видения представителей разных групп населения – этнорасовых, социальных и др.), что общество, в том числе постколониальное выступает всего лишь пассивным реципиентом национальной идеологии государства: создавая свой нарратив прошлого, общество создает и свой, отличный от официального государственного, образ сегодняшнего и завтрашнего себя как нации (см., например, Triulzi 1995; Werbner 1998; Shaw 2007; Kiriyama 2009; 2017; Vuorela 2009; Noret 2011; Jessee, Watkins; Kohl, Schroven 2014; De Jorio 2016: 8–13, 53–75; Банщикова, Иванченко 2020; Bondarenko et al. 2021).

В частности, важной альтернативой официальному национальному дискурсу памяти являются народные дискурсы этнической памяти, во многом формирующей представления людей о своей локальной культурной общности, – ее прошлом и о том, каким, исходя из него, должно быть ее достойное место среди других народов в современном государстве (Waller 2013: 106–107; см. на примере Вьетнама: Pelley 2002). Альтернативные официальному дискурсы исторической памяти могут придавать легитимность «альтернативным властям, функционирующим не как противостоящие [государственной власти] феномены, но как параллельные механизмы власти в принципиально зависящих от обстоятельств рамках общественного порядка» (Steinforth, Klocke-Daffa 2021b: 20). Альтернативные дискурсы памяти в состоянии настолько принципиально отли-

чаться от официального дискурса, что следование им способно стать важным фактором радикализации общественных настроений, приводящим к таким событиям, как «Арабская весна» (Thiel 2015) или возобновление вооруженного противостояния государству оппозиционного движения РЕНАМО в Мозамбике (Pearce 2020).

Агентами альтернативного исторического дискурса могут быть не только представители широких народных слоев, глухо сопротивляющиеся навязываемому дискурсу его пассивным неприятием, потому что тому, что он предлагает, противоречит народная память. Ими могут быть и носители так называемой традиционной власти, религиозные деятели и т.д. (см., например: Rowlands 2002; Kuba, Lentz 2006; Schmidt P.R. 2006: 195–224; Grätz 2009; Blanes 2011; Esterhuysen 2012; Sicilia 2014; Skalnik 2014; De Jorio 2016: 142–143; Mathys 2017; Venkatachalam 2017; D'Angelo 2019; Effiboley 2019; Thondhlana, Machiridza 2020; Morreira, Iliff 2021; Stroeken, Kaputu 2021). Дискурс исторической памяти и нациестроительства в целом, наиболее радикально противостоящий официальному – исходящему от постколониального государства, как правило, могут пытаться продвигать представители интеллигенции – те самые «писатели, историки и журналисты». Точно так же, как до того, накануне независимости, они играли ключевую роль в формировании национального самосознания и национальных культур в своих странах, тем самым внося важнейший вклад в борьбу с колониализмом, о чем специально писал Ф. Фанон (Fanon 1967: 166–199).

Так, Е.Ю. Ванина и Р. Сешан (Ванина 2007; 2019; Seshan 2015: 156–172; см. также: Kaltmeier et al. 2011: 21–22) убедительно показали, как в колониальный период, манипулируя историей – создавая под влиянием английских ориенталистов доколониальную историю Индии как единого целого и утверждая представление о ней в сознании сограждан, теоретики и практики индийского национализма сначала «вообразили», а затем действительно сконструировали индийскую нацию как состоящую в первую очередь из религиозных общин – индуистской и мусульманской (см. также: Reetz 1993). То есть утверждавшиеся прежде всего индуистскими националистами идея и историко-культурный миф индийской нации все же не охватили все население колонии. Однако националисты продолжили конструировать индийскую нацию с помощью истории и

в период независимости, как нацию Республики Индия (Khilnani 1999; Pandey 2003; Kaltmeier et al. 2011: 22–25; Seshan 2015: 172–176). Причем поскольку главными апологетами индийского национализма стали представители индуистского сообщества страны, еще с колониальных времен существует тенденция к представлению индуистской культуры как национальной индийской и, соответственно, к приданию культурам неиндуистским (прежде всего мусульманской) фактически статуса подчиненных ей, вторичных по отношению к ней (Chakrabarty D. 2000: 21). Особенно ярко это проявилось в движении хиндутва – радикальном индуистском националистическом течении (нередко описываемом в научной и публицистической литературе как фундаменталистское или даже фашистское), возникшем в конце XIX в. и существующем поныне. Его сторонники утверждают, что только образ жизни, обусловленный индуистской религией, приемлем для Индии, и требуют, чтобы такой образ жизни – соответствующий заповедям и социальной модели индуизма – вели все жители страны независимо от вероисповедания (см., например: Sharma 2015; Hansen T.V., Roy 2022). Сегодня сторонники хиндутвы активно используют для продвижения своих идей новейшие средства коммуникации, такие как социальные сети, что, как показал проведенный К.В. Бхатия анализ, способствует не только более широкому распространению идеологии хиндутвы в обществе, но и повышению ее воздействия на тех, кто принимает ответственные решения в политической и социальной областях (Bhatia K.V. 2022).

В первые же годы после получения независимости создание «национальных историй» началось и в странах Африки «... с энтузиазмом, который в начале XXI в. кажется завидным. С академической точки зрения этот период стал свидетелем отказа от колониального искажения африканского прошлого, т.е. идеи о том, что, в сущности, [до колониализма] на континенте не было ничего, о чем стоило бы говорить... Следует признать, что история не всегда оказывалась столь же надежным союзником африканских политиков, как ученых Африки» (Reid R. 2001: 239; на примере Гвинеи см.: McGovern 2013: 111–139). Впрочем, в Зимбабве по мере усиления жесткого режима Р. Мугабе, с грани XX и XXI вв., доминировавший в историографии прежде дискурс «истории нации» сменился дискурсом «патриотической истории» – крайней

формы националистического историописания, творившегося неприкрыто ангажированными государством интеллектуалами, публиковавшими свои произведения в государственных издательствах. По сути, это уже были не научные труды, а инструменты идеологического давления на граждан с целью укрепления легитимности режима. Однако этому течению противостояли неангажированные молодые зимбабвийские историки, в своих работах фактически оспаривавшие абсолютное право государства на трактовку истории страны. Такое напряжение между официозной и неофициозными трактовками национальной истории, пусть и в менее драматичной форме, чем в Зимбабве в последние два десятилетия правления Р. Мугабе, типичны для многих постколониальных стран (Ranger 2009).

Дело в том, что в силу самой своей природы интеллигенция не может быть конгруэнтна авторитарному или тоталитарному государству, не может не быть маргинальной социальной группой в авторитарном или тоталитарном обществе. Образование интеллигенции прямо связано с вопросом о возникновении наций: интеллигенция появляется там, где под западным влиянием в просвещенной части общества возникают представления о желательности формирования нации как формы культурной организации демократического гражданского общества, с одной стороны, и образуются некоторые предпосылки для сложения нации, но они остаются неполными и нереализованными – с другой. Как писал Д.А. Сдвижков (2012: 384) о периоде предыстории русской интеллигенции (1760-е – 1860-е гг.), в это время «начинает формироваться новое пространство национального, и с расширением представительства людей знания на народ/нацию появляется интеллигенция». Интеллигенция – это люди, чувствующие и мыслящие категориями демократического, по своей природе и происхождению западного, гражданского общества, разделяющие систему социальных, политических и духовных ценностей демократического гражданского общества, но живущие в ином – не демократическом гражданском – обществе. Поэтому, как известно, во многих западноевропейских языках слово «интеллигенция» заимствовано из русского (*intelligentsia* в английском, французском, шведском, *Intelligenz* в немецком, *intelligenza* в итальянском и т.д.), а люди умственного труда обозначаются иными словами: *intellectuals* по-

английски, *intellectuels* по-французски, *intellektuella* по-шведски, *Intellektuelle* по-немецки, *intellettuali* по-итальянски... Поэтому так поразительно духовно и социально сходны интеллигенция колониальных и постколониальных стран и русская интеллигенция. Эта социальная группа выступает как естественный агент гражданского самосознания, наиболее близкого западному национальному самосознанию классической для наций Европы, а также Северной Америки и других европеизированных регионов поры – конца XVIII – последних десятилетий XX вв.

Естественный и необходимый для интеллигенции западный ингредиент ее культуры, или субкультуры, плохо согласуется с культурными нормами остальной части населения, а также не соответствует нормам, открыто или имплицитно утверждаемым авторитарным или тоталитарным государством. Так что интеллигенцию точнее определять не просто как социальный, а как социокультурный общественный слой. Получается, что интеллигенция маргинальна неизбежно: она есть там, где нет демократического гражданского общества, которому она ментально и социально конгруэнтна, а там, где такое общество появляется, в том числе в некоторых постколониальных странах – во многом благодаря усилиям интеллигенции (в отношении постколониальной Африки в целом см.: Mkandawire 2001: 24–27; в отношении Кабо-Верде: Klíma 2010), в условиях ментальной и социальной конгруэнтности ему интеллигенция как особая категория просто не существует – там есть не интеллигенты, а интеллектуалы; там нет социокультурного разрыва между людьми умственного и творческого труда и остальными гражданами. Трагедия интеллигенции заключается не только в том, что ради выживания, иногда в прямом смысле слова – физического выживания, она вынуждена приспособливаться к категорически чуждой ей идеологии авторитарных и тоталитарных государств, но и в том, что она вынуждена служить неблизкому ей недемократическому государству: ведь при авторитарном или тоталитарном строе «интеллигент практически не имеет возможности самореализоваться вне государства» (Мирзаханов 2001: 37) в общественной сфере, как, впрочем, и кто-либо другой. Это порождает у интеллигенции непреодолимый соблазн влиться во власть, и в этом ее порыве трудно разделить мессианское желание облагодетельствовать народ, преобразовав власть на

основе убежденности в истинности своего просвещенного взгляда на нее, и готовность идти на идейный компромисс с властью ради собственного благополучия.

Вопреки утверждениям некоторых исследователей (например: Катагощина 1994б: 125; Ibhawoh 2013), интеллигенция не только не «универсальна», но и не «космополитична». Напротив, интеллигенция стремится изменить к лучшему прежде всего жизнь народа своей страны, призывает к его сплочению в нацию, но вокруг ценностей демократического гражданского общества, а не авторитарной власти. В колониальных и постколониальных странах Азии и Африки, при всех несовпадениях в условиях своего возникновения – различиях между предколониальными обществами Азии и Африки, в политике колонизаторов в них (ср.: Следзевский 1988; Косач 2005), – повсеместно именно национальная идея становилась центральной в мировоззрении интеллигенции, как ранее – в общественно-политических взглядах интеллигенции периода становления наций в Европе. Двусторонняя связь с процессом формирования наций появления интеллигенции как выразителя идей гражданского общества, национальных культуры и государства логична и очевидна (Mkandawire 2001: 12–15; Sdvižkov 2006: 227–230; Falola, Agbo 2018b: 623–629).

Просто интеллигенция видит идеальный мир как социально-политически однородный (состоящий из сущностно одинаковых, сложенных по единым, единственно достойным современного свободного человека, западным образцам демократических гражданских обществ), но неоднородный культурно, «этнографически» (а своеобразии культуры определяет для нее особость каждой нации). Это проявилось уже в период национально-освободительной борьбы, идеологи которой формулировали понятия нации и национального государства в отношении народов колониальных стран по прямой аналогии с тем, как определяли свои нации и национальные государства в метрополиях (Skinner E.P. 1998: 18–19; Majumder 2007: 112; см., например, в отношении Индии: Ramusack 2004: 208–209; Сафронова 2019; Алжира и других стран Северной Африки: Majumder 2007: 141–142; Boserup 2012; Мохов 2016; Орлов 2019б: 597–598, 603–604; субсахарской Африки: Hunt Davis 2005: 291–294; в частности, Сенегала: Ogundowole 2005: 151–152; Нигерии: Iliffe 2007: 241–242; Мадагаскара: Ralaimihoatra 1976: 250–251). «В са-

мом деле, разве не является одним из важнейших националистических требований приобщение к тем формам, которыми уже обладают наиболее привилегированные страны?», – задавал вопрос, обращаясь к читателям одного из своих трудов И. Валлерстайн (2020: 127). Показательно для общей логики этого явления то, что и африкано-американский национализм в США «... имел тенденцию принимать форму инверсии основополагающей мифологии белого национализма» (Gledhill 1994: 162). «Модель нации-государства, выработанная интеллектуалами, не оставляет... массам выбора, кроме подчинения намеченному проекту» (Мирзеханов 2001: 18). То есть интеллигенции, в том числе постколониальной, мир представляется как совокупность гражданских наций – единых по социально-политической модели, но различных культурно. Ведь именно особой целостной культурной общностью видится в своей основе нация последователям ее классической новоевропейской концепции, к числу которых и относится интеллигенция, чья «... основная общественно-политическая функция... заключается в том, что она участвует в строительстве национального государства» (Катагощина 1991: 224).

И это вело к тому, что в идеологиях национально-освободительных движений и в период борьбы за независимость, и когда потребовалось формулировать идеологии добившихся независимости государств западные концепты нации и модернизации эклектично сочетались с попытками многих идеологов одновременно апеллировать к своеобразию местных культур и социумов, их традициям и фундаментальным ценностям (см., например: Винокуров 1986; Кочакова 1993: 8; Бочаров 1995: 86–88; Massad 2001: 5–8; Vaughan 2006: 178–179; Majumder 2007: 200–202; Сафронова, Бектимирова 2019: 498–499). Обычно об интеллигенции пишут как о посреднике между западной и незападными культурами, как о мосте между ними (например: Катагощина 1994а; Falola, Heaton 2008: 129–130). Но надо понимать, что интеллигенция обычно видит свою роль не как равноудаленного от Запада и не-Запада бесстрастного «проводника» культурных и общественно-политических норм в обоих направлениях. Ее волнует судьба своего незападного общества, и свою миссию она видит прежде всего в том, чтобы утвердить в нем западные ценности и институты, при этом по возможности сохранив местную культуру.

Интеллигент – не просто человек умственного труда или творческой профессии. Этот формальный признак не делает человека интеллигентом. Он сам есть следствие того, что может сделать человека интеллигентом на самом деле, – получение им новоевропейского по происхождению основанного на гражданских ценностях и естественнонаучной картине мира образования, особенно высшего образования. Историческая и сущностная связь самого появления и существования феномена интеллигенции с секулярным образованием несомненна (Sdvižkov 2006: 221–224). В западном мире немало тех, кто вместе с западным образованием усвоил стоящие за ним мировоззрение, систему ценностей. В то же время не каждый обладатель университетского диплома в западной стране может быть назван интеллигентом. Эти люди – образованные, но не интеллигенты. Западные общества XX–XXI вв. знают много примеров традиционалистски ориентированных людей и целых социальных групп с европейским по характеру образованием. Вряд ли можно назвать интеллигентом человека, который, получив западное по содержанию образование, пришел к убежденности в полной неприемлемости, по крайней мере, для его родного общества, западных ценностей и выступает, допустим, за тотальное утверждение в его стране норм ислама во всех сферах общественной и частной жизни.

За исключением тех стран Азии и Северной Африки (например, Египта [Черновская 1979; Москалец 2021]), у которых издавна были глубокие связи с Европой и куда вследствие этого европейские ценности проникли, в том числе через сферу образования, раньше, интеллигенцию в большинстве стран афро-азиатского мира породил колониализм (см. на примере Нигерии: Катагощина 1977; Ibhawoh 2008: 1177–1183; Мали: Новиков, Урсу 1994: 106–108; субсахарской Африки в целом: Falola, Agbo 2018b; стран Магриба: Осипова 2004; Миронова 2005: 12–15). Вынужденные создавать ради достижения большей эффективности управления и эксплуатации лояльные местные элиты, колонизаторы не только (а нередко и не столько) преобразовывали в них элиты доколониальные – «вождей», «королей», «эмиров», но и, в том числе на их же основе, порождали совершенно новые по сути социальные группы. Одной из таких групп и стала интеллигенция – люди, которых поначалу христианские миссионеры, а затем – и колониальная администрация

обучали и воспитывали для того, чтобы они могли выполнять различные задачи, требовавшие образования: от преподавания в местных школах до работы в институтах колониального управления (см., например: Oliver R., Atmore 1994: 164–169; Pawliková-Vilhanová 2007; Балезин 2008: 105–118, 166–175; 2015: 31–48, 141–166; Bryant 2018; Falola, Agbo 2018a: 95; Алаев 2019: 336–338).

С появлением же в колониальных странах местных уроженцев-выпускников западных университетов и тем более с развитием системы высшего секулярного образования в самих незападных странах, предпосылкой чего, в свою очередь, была урбанизация, чрезвычайно интенсивно протекавшая в очень многих колониальных странах (Ibhawoh 2013), происходит формирование высшего слоя интеллигенции, сыгравшего особенно большую роль в национально-освободительном движении (Катагощина 1991: 7–53; 2016: 177–184). По выражению историка Р.У. Джулая, «образованный африканец был родителем независимого африканца» (цит. по: Hunt Davis 2005: 292). М.Дж. Херсковиц прямо связывал скорость развития идей национализма и получения независимости африканскими колониями со степенью доступности в них для автохтонного населения среднего и высшего образования (Herskovits 1962: 298–339). Как обобщил Л.Б. Алаев (2019: 338), «... раз вы ввели современную систему образования в страну, обладающую собственной интеллектуальной традицией (а может быть, в любую страну, даже и не обладающую традицией), вы не сможете воспрепятствовать тому, что в ней возникнет националистически ориентированная интеллигенция, которая начнет бороться с вашей властью». В то же время еще Ф. Фанон писал о том, что интеллигенция колониальных стран способна не только возглавлять движение за независимость, но и солидаризироваться с ментально близким ей средним классом метрополий, одновременно проявляя отчужденность от широких народных масс ввиду расхождения своих и их интересов, что проявляется, когда в результате деколонизации она приходит к власти (см.: Алексеева 1979: 86–89; McLeod J. 2000: 84–85, 89–90). В этом проявляется отмеченная выше фундаментальная черта интеллигенции – ее социокультурная оторванность от широких народных масс, маргинальность по отношению к ним.

В результате интеллигенция сталкивается с неприятием своих общественных и политических взглядов не только колониальным и

постколониальным государством, но и «простым народом» (Куббель 1988: 210–211). Лучше, чем в любом научном труде, это показано в художественном произведении – в романе классика нигерийской и мировой литературы Чинуа Ачебе «Человек из народа» (*A Man of the People*; русский перевод см.: Ачебе 1969). В этом произведении – два главных персонажа: государственный чиновник, бюрократ – министр-казнокрад, приезжающий в родную деревню и, подчеркивая, что он плоть от плоти простого народа, обещающий провести в ней водопровод, если бывшие односельчане поддержат его на выборах, и молодой интеллигент – школьный учитель в этой же деревне, также ее уроженец. Учитель пытается объяснить жителям деревни, что министр – попросту высокопоставленный вор, который хочет во имя достижения личных карьерных целей облагодетельствовать их на деньги, украденные из казны, т.е. у них же – у нигерийского народа, частью которого они сами являются. Но люди рукоплещут министру и совершенно не понимают гражданскую позицию учителя. Даже любимая девушка бросает его, обвиняя в готовности из-за каких-то странных принципов оставить деревню без водопровода. Весь социальный смысл романа заключен в его названии: и министр, и учитель – люди из народа, уроженцы деревни, в детстве и юности ничем не отличавшиеся от тех односельчан, кто стал обычными крестьянами. Но в названии – единственное число: не «Люди из народа», а «Человек из народа». Так кто же имеется в виду, кто на самом деле «человек из народа»: ворующий у народа, но им же обожаемый и являющийся объектом гордости деревни циничный бюрократ или видящий светлое будущее народа в утверждении ценностей гражданского общества и построении демократической нации, искренне переживающий за народ, но совершенно не понимаемый им интеллигент? По-настоящему крупный писатель, Ачебе не дает прямого ответа на этот вопрос, но позволяет каждому читателю задуматься и ответить на него самому.

Роман был впервые опубликован на заре независимости Нигерии – в 1966 г. Пятнадцать лет спустя А. Тиджжани писал, а еще через двадцать О. Игвара процитировала его: в Нигерии «политический лидер хорош, только если он в состоянии патронировать членов своей семьи в ущерб другим семьям; способствовать достижению целей своего племени в ущерб нации и, если потребуется, за-

щищать злодеяния брата в ущерб справедливости» (Tijjani 1981: XIX; Igwara 2001: 87). И все же положение дел не радикально, но меняется, и не только в Нигерии, но и в других постколониальных государствах. Институты гражданского общества, в которых может находить самовыражение интеллигенция, пусть небыстро и противоречиво, развиваются в подавляющем большинстве постколониальных стран. Однако, хотя многие в прошлом колониальные страны и целые регионы по сей день (пусть в целом в меньшей мере, чем в первые десятилетия независимости) отличает «конфликтно-кризисное развитие властных отношений» (Гевелинг 2009а), ситуация в них не стала революционной – когда власть продолжала бы считать, что народ ее легитимизирует в соответствии с традиционной для него картиной мира, но на самом деле эта картина изменилась бы, в ней существующая власть утратила бы положение «само собой разумеющейся», и народ был бы готов прислушаться к интеллигенции.

Неконгруэнтность интеллигенции политическому строю в любом случае будет сохраняться, покуда строй будет оставаться авторитарным – в силу отмеченной выше самой природы интеллигенции как социального слоя. Более того, интеллигенция не может «победить», потому что, с одной стороны, она является адептом вестернизации, но с другой – вестернизация как прямой перенос комплекса западных ценностей в незападный мир, полное вытеснение и замещение им местных систем ценностей и превращение на его основе незападного общества в западное есть утопия. Исключением, пожалуй, можно считать только интеллигенцию стран Центральной (или Центрально-Восточной) Европы, которой удалось добиться превращения своих обществ в гражданские. Однако очевидно, насколько общества Центрально-Восточной Европы всегда были социокультурно ближе к западноевропейским, чем азиатские или африканские; разница между центрально-восточными и западноевропейскими обществами заключалась скорее в темпах и региональных особенностях, чем в направлениях социальной эволюции. В остальных же случаях, если интеллигенция, пытаясь «преодолеть отчуждение личности образованных по западным... стандартам людей и масс» (Катагощина 1994б: 130) и не напрямую транслировать ценности западного гражданского общества, а адаптировать их к местной системе ценностей и интегрировать в нее, добивается

успеха – делает свои идеи достоянием широких кругов общества и основой его изменения, то она становится конгруэнтной ему, и интеллигенты превращаются в интеллектуалов. Такое произошло, в частности, в Индии в позднеколониальную и раннюю постколониальную эпоху в связи с распространением гандизма (Сосновский 1994: 71–73).

В этой главе мы постарались показать, как колониальный и постколониальный историко-культурный контекст влияют на процесс сложения и характер наций в Азии и Африке. При этом мы во многом опирались на теорию множественных модернов, рассматривая в огромной степени историко-культурно обусловленные различия между интересующими нас в данной работе явлениями в постколониальных и западных странах. В то же время нами подчеркивалось, что множественность модернов, конечно, не предполагает простой дихотомии «Запад – не-Запад»: незападные культуры сильно отличались друг от друга в досовременный период и по-разному отреагировали на наступление модерна, создав множество его незападных вариантов. Возникает соблазн посчитать возникшие в мире варианты модерна и составить их список. Однако это была бы ложная цель. Ведь вопрос здесь – не в неких якобы объективных географических границах, в которых воплощался какой-либо вариант модерна, а в масштабе анализа самого явления множественности модернов в конкретном исследовании. Так, и в повседневной речи, и в научных текстах мы, справедливо не видя в этом никакого противоречия, в зависимости от ситуации употребляем выражения «французская (английская, испанская и т.д.) культура» и «европейская культура», «европейская (или «западная») цивилизация»: выбор понятия зависит от того, что мы хотим подчеркнуть в данный момент – своеобразии отдельных европейских культур или сходства между ними. Другими словами, значение имеет именно уровень обобщения, масштаб анализа (Померанц 2017).

Конечно, на, так сказать, макроуровне анализа постколониальных обществ очевидны различия между вариантами модерна, к примеру, Южной Азии и субсахарской Африки или же Юго-Восточной Азии и арабского Востока. Однако на более детальном уровне анализа обнаруживается, что немаловажные различия в вариантах модерна существуют и между странами внутри каждого макрорегиона («цивилизации»), и, более того, между отдельными этниче-

скими, конфессиональными, региональными и прочими группами в каждом, как правило, культурно очень сложно устроенном, многокомпонентном постколониальном государстве.

Если обозначить исследование сходств и различий между крупными регионами как анализ на макроуровне, а изучение вариаций модерна в отдельной стране – как анализ на микроуровне, то сравнение стран внутри одного макрорегиона можно назвать анализом на мезоуровне. Такой анализ будет предложен читателю в следующей главе. Во-первых, нам представляется, что именно при таком масштабе исследования особенно наглядно проявляется значение историко-культурного контекста для процессов и результатов формирования наций. Во-вторых, несмотря на явления транснационализации в современном мире, нация не только изначально, но чаще всего и ныне мыслится в прямой связи с национальным государством; национальное государство на сегодняшний день остается основным уровнем ее существования, а потому анализ нации именно на этом уровне наиболее оправдан и значим.

Глава 3

ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЕ НАЦИИ В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ: ТРИ ПРИМЕРА

В этой главе мы рассмотрим важнейшие историко-культурные аспекты процесса становления наций в трех постколониальных государствах Африки: Танзании, Замбии и Уганде – странах, в которых между 2003 и 2018 гг. мы проводили полевые исследования этого вопроса. Географически они образуют кластер или цепочку, поскольку Танзания граничит на севере с Угандой и с Замбией на юге, исторически же их связывает то, что все эти страны в прошлом были британскими владениями (континентальная часть Танзании до того принадлежала Германии). Практически все общие положения относительно условий и особенностей формирования наций в постколониальных странах, которые были высказаны выше, относятся и к этим государствам, однако естественная специфика любого общества налагает отпечаток на их проявления и в конечном счете – на результаты, достигнутые в нем на пути образования нации.

В предыдущих работах (например: Бондаренко 2016б; 2022) нами было показано, что сегодня Танзания ближе, чем большинство африканских стран подошла к появлению нации в ее классическом, т.е. новоевропейском, виде: как сообщества сограждан, разделяющих единую систему ценностей, принадлежащих к одной национальной культуре, в чьем сознании общегражданская идентичность доминирует над частными и локальными идентичностями, а лояльность национальному государству важнее делений по региональному, религиозному, этническому, социальному или каким-либо еще признакам (также см.: Robinson A.L. 2009; Rwengabo 2016; Otiso 2017). Для большинства других постколониальных обществ, в том числе замбийского и угандийского, частные, локальные идентичности гораздо значимее, чем для танзанийского (см., например, очень эмоциональный анализ доминирования этнической идентичности над национальной в его родной стране ученым из Ганы: Pul 2005).

По нашему мнению, основа этих существенных различий – историческая. Они связаны с различиями в историческом прошлом

стран – доколониальном и колониальном – и его интерпретациях в период независимости. В доколониальный период государства Танзания в нынешних границах и под современным названием не существовало – как и Замбии, и Уганды. Однако 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, или платформа – культура суахили с ее издавна письменным языком с богатой литературной традицией, ставшим наиболее широко известным и распространенным африканским языком в Африке и за ее пределами (Prins 1967; Жуков 1983; 1994; Mazrui, Shariff 1994; Middleton 1994; Horton, Middleton 2000; Sinclair P.J.J., Håkansson 2000; Knappert 2005; Njubi 2009; Pawliková-Vilhanová 2016b; Wynne-Jones, LaViolette 2018). Благодаря этому в Танзании рост национального самосознания может проявляться преимущественно (хотя, конечно, не исключительно) на уровне не отдельных народов, а почти всего ее автохтонного населения. «... мы – танзанийцы и хотим оставаться танзанийцами в процессе развития. ... в нашем собственном прошлом есть очень много полезного для нашего будущего», – утверждал в своих публичных выступлениях основоположник танзанийских нации и государства, первый президент страны Джулиус Камбараре Ньерере (2006: 158). При этом он подчеркивал, что едва ли не главное преступление колонизаторов – внушение жителям страны, что до прихода европейцев у них якобы не было подлинной культуры, и ставил задачу интегрировать в танзанийскую национальную культуру культурные достижения разных народов государства, шедшие из доколониальных времен (см.: Jerman 1997: 77–80). То есть танзанийская национальная культура должна была пониматься как культура суахили, но при этом не просто как культура народа суахили, воспринятая другими народами страны, а как преобразованная благодаря тому, что она вобрала в себя лучшее, что есть в культурах всех народов Танзании (Jermann 1997: 318–322, 323–324). Государство усиленно использовало яркие элементы народных культур, например, музыку разных характерных для Танзании стилей, для артикулирования и продвижения в массы «национальной танзанийской культуры» (Askew 2002).

То, что культура и язык относительно небольшого даже сегодня прибрежного народа суахили начали распространяться в глубь материковой части страны много столетий назад, но интенсивным этот процесс стал только в XIX в., – несомненный исторический факт (см., например: Sperling, Kagabo 2000). Более того, расширение ареала суахилийских культуры и языка вплоть до земель на юге современной ДРК происходило вследствие не только таких доколониальных региональных факторов, как караванная торговля, в том числе рабами (Гиренко 1977: 78–88; Fabian 1986: 13–41; Koponen 1988: 68–76, 115–118; Glassman 1995: 27–114; Jerman 1997: 111–117; Njubi 2009: 111–113; Pawełczak 2014; Otiso 2017: 87; Gooding 2022). Важную роль сыграли европейские миссионеры, часто проповедовавшие на суахили и сделавшие его языком преподавания в миссионерских школах (Njubi 2009: 113; Громова 2012: 256; Mortamet, Amourette 2015: 34–36; Lusekelo 2019: 135). Большим был вклад и колониальной администрации – сначала германской, «быстро осознавшей важность языка суахили – местного *lingua franca* – в жизни людей и потому поощрявшей его использование» немецкими чиновниками и военнослужащими и создавшей из уроженцев суахилийского побережья когорту полицейских, клерков, переводчиков, отправлявшихся служить и работать в глубинные районы (Obeng, Adegbija 1999: 356; см. также Wright M. 1965: 41–44; Pliffe 1969; Altehenger-Smith 1978; Brumfit 1980; Oliver R., Atmore 1994: 161; Громова 2007: 55; Балезин 2009: 396–397; Njubi 2009: 114; Kimambo et al. 2017: 154), а затем британской, в 1930-е гг. стандартизовавшей язык суахили на основе его занзибарского диалекта и начавшей внедрять его по всей территории современной Танзании (Wright M. 1965: 44–48; Mreta 1998: 243–244; Otiso 2017: 91; Lusekelo 2019: 139–140). К тому же и культура, и язык суахили, в основе своей, несомненно, африканские, еще в Средние века и раннее Новое время впитали множество арабских элементов (см., например: Harries L. 1964; Hurreiz 1985; Nurse, Spear 1985; Allen 1993; Whiteley 1993; Horton, Middleton 2000; Middleton 2004).

Интегрирующая роль языка суахили проявилась уже в колониальный период, оказавшись очень существенным фактором национально-освободительного движения в стране: благодаря общности для практически всех его участников языка суахили, оно избежало раскола на этнические группировки, что и обеспечило ему конеч-

ный успех (Kimambo et al. 2017: 159). Сегодня же огромная часть танзанийцев, независимо от происхождения и религиозной принадлежности, с гордостью причисляет себя к носителям суахилийской культуры, воспринимая ее как автохтонную – однозначно африканскую, не связанную с колониальным наследием – и объединяющую людей различных местных «племен» в танзанийскую нацию поверх их локальных «племенных» идентичностей (Бондаренко 2010; Иванченко 2013). «... этничность не утрачена в современной Танзании – она просто не политизирована» (Nwankwo 2016: 7; см.: Jerman 1997: 270–344). И эта неполитизированность этничности в Танзании – результат не некоего «естественного процесса», а осознанной политики государства по деполитизации «племенного фактора» с первых лет его существования (Турьинская 2022а: 18–20). Наши опросы показали, что почти никто из танзанийцев не считает себя представителем народа, «этноса» суахили (*Waswahili*) (также см.: Hurskainen 1999: 258–259). Для них суахили – скорее синоним понятия «танзаниец»; это именно культурно-языковая «рамка», в которой граждане страны, происходящие из разных «племен», объединяются в танзанийскую нацию. «Нация стала фундаментальной частью жизненного опыта всех танзанийцев... она остается рамкой, охватывающей и связывающей сферы семьи, местности и этничности с более широким миром» (Maddox, Giblin 2005: 2). В самом деле, танзанийцы, как правило, знают происхождение (не только «племенное» – этническое, но и региональное) своих друзей, соседей и коллег, по их словам, без труда определяя его по внешности людей и акценту, с которым они говорят на суахили. Однако 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 каждый раз: “Из какой ты этнической группы или региона?” В конце концов кто-нибудь решится спросить тебя: “Ну, а какая разница?”»

Не случайно исследователи фиксируют в Танзании исключительно низкий уровень значимости этнической самоидентификации в сравнении с другими странами Африки и ставят ее в пример соседней Кении как образец решения проблемы этнонационализма путем формирования надэтнического наднационального единства на основе культуры суахили (Vannon et al. 2004: 4, 18). Проведен-

ное нашей экспедицией в 2005 г. исследование межэтнических отношений в Танзании показало, что в стране «... не существует каких-то специфических конфликтогенных факторов, способных в ближней перспективе привести к увеличению межэтнической напряженности между афротанзанийцами материковой части Танзании» (Герасимов 2008: 82). По нашей оценке, за прошедшие с тех пор годы такие факторы не появились, подтверждением чему служит отсутствие в стране открытых межэтнических конфликтов, несмотря на неоднозначность общественно-политической траектории Танзании в этот период. Напротив, исследование нашей экспедиции показало, что все нарастающая культурная близость большинства народов Танзании и общность для почти всех танзанийцев языка суахили приводит к таким явлениям, как очень широкая распространенность межэтнических браков, высокая степень интенсивности позитивного общения с людьми разного этнического происхождения – соседями, друзьями, коллегами, особенно в крупных городах, а это, в свою очередь, прямо способствует укреплению танзанийской нации (Коротаяев, Халтурина 2008). Возможно, есть большая доля истины в утверждении Ф. Мкенды, что, поскольку колонизаторы сформировали в будущих гражданах Танзании этническую и территориальную идентичности как тесно взаимосвязанные (утверждая, как и в других африканских владениях, жесткое деление населения страны на «племена» с их «племенными землями»), сегодня жителям страны их нация представляется изначально полиэтничной, и им нетрудно ощущать себя одновременно представителями определенных этнических групп и танзанийцами (Mkenda n.d.: 57–58).

Примечательно, что в танзанийцах сильна региональная идентичность (Иванченко 2014). Например, в первую очередь по принципу регионального происхождения переселенцев в города и их потомков ныне строятся создаваемые самими горожанами союзы взаимопомощи, региональный принцип лежит в основе студенческих землячеств и т.д. (Иванченко и др. 2015; Иванченко 2017б; 2020; Ivanchenko, Banshchikova 2018). Причем, как показали наши опросы, территориальные границы регионов, к которым привязана идентичность в их сознании, почти всегда не совпадают с официальным делением страны на тридцать одну область (*mkoa*) и нечасто соответствуют административно-территориальным единицам

внутри них – округам (*wilaya*). Регионы идентичности танзанийцев, как правило, невелики по площади в сравнении с тридцать одной областью и определяются скорее традиционными представлениями об их пределах как географических и социокультурных зонах, нежели официальными внутригосударственными границами. Существенно и то, что в большинстве случаев регионы, воспринимаемые танзанийцами как родные, полиэтничны. Такая значимость региональной идентичности, по нашему мнению, является обратной стороной относительно небольшого значения этнического фактора (само)идентификации граждан в Танзании. Возрастание региональной идентичности само по себе (т.е. если оно не перерастает в сепаратизм, как, например, сегодня в Африке – в Казамансе в Сенегале, Южном Камеруне, Кабинде в Анголе и некоторых других [см., например: Bassène 2016; Rudolf 2017; Alenda 2020; Santos, Afungang 2020; Садовская 2021; Amundsen 2021; Forje W. 2021; Kingsbury 2021: 138–162; Дженчакова 2022]) не содержит угрозы национальной идентичности, а скорее пространственно структурирует ее и тем самым укрепляет. Об этом свидетельствует и опыт «старых» наций Европы (Doornbos 2006: 150–152; Ноженко 2007: 148–151; Paasi 2009; Филиппова 2007: 203–210; 2010; Antonsich 2010; Mişcoiu 2010: 71–176; Hurenkamp et al. 2011; Бучатская 2016: 115–128).

Особняком, как и в очень многом другом, стоит островная часть Объединенной Республики Танзания – в прошлом Занзибарский Султанат и Народная Республика Занзибара и Пембы, административно поделенная на пять областей: на три – остров Занзибар, именуемый танзанийцами Унгуджа, и на две – остров Пемба. Там региональная идентичность обычно охватывает весь остров, т.е. оказывается шире формальных административных границ (правда, островные области по площади очень малы) и, в силу особенностей истории Занзибара и его положения в союзе с континентальной частью страны, приобретает, помимо культурного, политический подтекст (новейшую работу о проблеме сепаратизма на Занзибаре см.: Шленская 2021). Однако для подавляющего большинства населения Танзании характерна картина, описанная в предыдущем абзаце.

Для танзанийцев культура суахили, включая язык, – исток и основа танзанийской нации, таким образом, по их убеждению, не обязанной самим своим появлением европейцам и европейскому

колониализму. Это убеждение в них со школьной скамьи формируется и поддерживается «... гегемонистским характером официальной националистической истории, созданной как только была образована Танзания в Университете Дар-эс-Салама, и в известном смысле ставшей пионерской для всей Африки» (Maddox, Giblin 2005: 10; см. также: Овчинников и др. 1979: 170–171, 188–190; Allman 2013: 225; Reid J., Parker 2013: 10–11). В частности, колониализм, что германский, что британский, официальный исторический нарратив выставляет в исключительно негативном свете как полную антитезу положительно окрашенным в нем до- и постколониальной эпохам (Schneider 2006: 110–113). Выше подчеркивалась важность для национального строительства создания и внедрения в сознание граждан концепции национальной истории, национального исторического нарратива. Дар-эс-саламская школа, в которую, кстати, входили не только танзанийские, но и европейские и американские историки, в 1960-е – 1970-е гг. выполнила эту задачу (возможно, ярчайшее произведение этой школы, представляющее читателю национальную историю, – «Современная история Танганьики» Дж. Илиффе [Iliffe 1979]). Как следствие – вот лишь несколько из множества записанных нами типичных высказываний по поводу существования танзанийской нации граждан 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 племен, 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 еще, 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 сестры».

«Конструирование неразрывной связи между языком, этничностью и нацией продолжает превалировать в Африке», – отмечают С. Рудвик и Н. Бинг (Rudwick, Bing 2019: 5). Однако в Танзании ситуация иная, не характерная для континента в целом: в этой стране связь между языком, этничностью и нацией оказалась разорванной, и язык суахили утвердился в качестве «языка нации» (*lugha ya taifa*) поверх языков отдельных этнических общностей, укореняя и

воплощая в себе единую национальную идентичность танзанийцев поверх идентичностей этнических и социальных. Как подчеркивает Ф.Н. Нджуби, «язык суахили способствовал как горизонтальной, так и вертикальной интеграции путем развития торговых и культурных связей, пересекая этнические границы на низовом уровне. Язык способствовал вертикальной интеграции не устраняя классовые различия, а делая социально-экономическую кривую или иерархию более пологой, а не крутой» (Njubi 2009: 106). Язык суахили в Танзании – гораздо больше, чем язык межэтнического общения. Это язык внутринационального общения – язык танзанийской нации; язык общения людей, для которых он свой и значит гораздо больше, чем просто инструмент, позволяющий разговаривать с людьми из разных этнических групп. Даже общаясь с иностранцами на английском языке, танзанийцы часто пытаются научить их хотя бы нескольким базовым фразам на суахили, «... своим национальным языком, и это, возможно, – один из ярчайших показателей гордости, которую танзанийцы испытывают за свою национальную культуру...» (Uimonen 2009: 279). Высокий официальный статус языка суахили, глубина его литературной традиции, распространенность в восточно-, а отчасти и центральноафриканском регионе (при том, что именно танзанийский суахили считается эталонным), признанность как потенциального *lingua franca* в Африке и известность в мире – все это служит поводом испытывать чувство национальной гордости, по крайней мере, для образованных граждан Танзании.

Многочисленные интервью с респондентами подтверждают правоту Н.В. Громовой (2008: 92), 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 недалеком будущем под влиянием мобильности и динамики современного языка суахили» (см. также: Vatibo 1992; Mreta 1998; Львова 2005; Yoneda 2010). Особенно быстро процесс вытеснения суахили других языков, как отмечали наши респонденты, протекает в крупных городах. Это представля-

ется естественным с учетом их, как правило, полиэтничности и того, что они являются средоточием общественной жизни, языком которой в стране является в первую очередь суахили. В то же время следует отметить, что процесс замещения других языков народов Танзании языком суахили имеет не только естественную социокультурную основу: он стимулируется государством, еще во времена Дж.К. Ньерере взявшим твердый курс на ограничение использования «племенных» языков вплоть до их полного исключения в образовании, средствах массовой информации и политике (Mreta 1998: 251; Muzale, Rugemalira 2008). С поправкой на эпоху, место действия и многие прочие обстоятельства, делающие сравнение относительным, можно все же утверждать, что «лингвистический национализм», которому столь большое значение как, по его мнению, уникальному фактору становления европейских наций в XIX в. придавал Б. Андерсон (2001), играет большую роль и в становлении нации в Танзании второй половины XX – первых десятилетий XXI вв.

Танзания действительно имеет доколониальную и расширенную в колониальный период основу для образования нации в виде культуры суахили. Однако это вовсе не означает, что независимое танзанийское государство унаследовало национальную общность своих граждан от колониальной Танганьики. Напротив, хотя первая организация, начавшая продвигать идею национального единства жителей Танганьики – Африканская ассоциация Танганьики (ТАА, *Tanganyika African Association*), образовалась еще в 1929 г. (Kimambo et al. 2017: 155–156), в массовом сознании большинства населения – рядовых танганьикцев, особенно в глубинке страны, нация как воображаемое сообщество сограждан только начала эпизодически и точно проявлять себя в последние годы колониализма (Pels 2002). Ведь, несмотря на отмеченный выше вклад европейцев в расширение ареала распространения культуры и языка суахили, колониальная политика основывалась на всемерном закреплении этнических и расовых границ в обществе вплоть до последнего десятилетия накануне независимости, когда, вынужденные маневрировать под напором национально-освободительного движения, британцы ввели в Танганьике «многорасовое управление» (Kimambo et al. 2017: 157). И подпитывающее воображение нации «воспроизводство “героического”» одностороннего нарратива африканского населения, объеди-

ненно против британцев, предполагает необходимость принимать во внимание производство памяти в различные моменты времени, особенно в свете постколониальных перемен в индивидуальной и коллективной идентичностях» (Suriano 2009: 276).

Иначе говоря, исторически сложившиеся предпосылки для формирования нации еще надо было реализовать, и потому с первых лет независимости культура суахили служит не только основой национальной культуры и базой для формирования национального единства, но и средством конструирования танзанийской нации (см., например: Bienen 1970: 43–48; Jerman 1997: 318–322, 335–339) в рамках того, что принято называть «политикой идентичности», которая «может целенаправленно использоваться в качестве инструмента нациестроительства» (Семененко 2013: 291). Нарратив нации был создан антиколониальным движением, расширен независимым государством после объединения Танганьики и Занзибара в Танзанию и широко внедрен с официальной идеологией «уджамаа» (*Ujamaa* – «братство», «содружество», «семейность» на языке суахили). Эта идеология – ярчайший в Африке пример сочетания национализма и социализма (Nwankwo 2016: 10), но при этом она «была укоренена в традиционных африканских ценностях и имела своей сердцевиной акцент на семейности и общинности традиционных африканских обществ» (Ibhawoh, Dibia 2003: 62; см. также: Jerman 1997: 80–82; Eckert 2007: 222–223; Bjerck 2010: 286–287). Разработанная Дж.К. Ньерере и провозглашенная им в 1967 г., «теория уджамаа» включила в себя и понятие *Utanania* («танзанийскость»), призванное утвердить суть национальной идентичности как гражданской, т.е. не основанной на религиозной или этнической («племенной») принадлежности (Eyakuze 2012; Francis 2018: 73–79). Также Дж.К. Ньерере призывал к выработке в рамках идеологии уджамаа «национальной этики», которая основывалась бы на национальных духовных традициях (см.: Gbadegesin 1994: 51–57; Косухин 2001: 38; 2002: 16). «Многие элементы концепции “уджамаа” за годы практической деятельности Ньерере изменялись. Главными оставались политика опоры на собственные силы и строительство единой нации» (Балезин 2010а: 204; см. также: Ibhawoh, Dibia 2003: 63). Опора на собственные силы, т.е. общественное развитие на основе экономической самостоятельности и подлинной политической и культурной независимости, виделась

Дж.К. Ньерере совершенно необходимым условием не только построения в Танзании социализма, но и формирования в ней нации.

С. Эллис и Г. тер Хаар отмечают «отсутствие национального исторического канона» в постколониальных странах Африки (Ellis, ten Naar 2004: 185), но Танзания – и здесь исключение. Еще во времена Дж.К. Ньерере, как подчеркивалось выше, была определена государственная политика памяти – создана соответствующая идеологии уджамаа концепция танзанийской истории. Но важно, что эта концепция была не просто создана, но настойчиво внедрялась в сознание граждан через систему школьного образования (Lawi 2005; Maddox, Giblin 2005: 9–11; Kessler 2006: 51–56; Иванченко 2019). В конце 1960-х гг. в Танзании «... была начата одна из самых примечательных в мировой практике реформ школьного образования» (Грибанова, Пономарев 2018: 10). В частности, во всех учебных заведениях «как реакция против колониального конструирования образовательной системы» (Kimambo et al. 2017: 186) в 1967 г. был введен национальный стандарт «Образование для опоры на собственные силы», соответствовавший идеологии уджамаа, а большинство негосударственных школ и колледжей (огромная часть которых принадлежала христианским миссиям [Грибанова 2022: 164]) были национализированы (Nyaluke 2013: 113–116). Собственно образовательные результаты реформы, как и многих других начинаний той эпохи, оказались неоднозначными, но ее успех с точки зрения способствования утверждению в обществе чувства национального единства был несомненным (Грибанова, Пономарев 2018: 57). Индоктринация подрастающих поколений в школах и вузах, а также граждан страны в целом – через средства массовой информации (радио, прессу) в немалой степени поспособствовала утверждению в обществе представления о танзанийской нации, скрепленной культурой и языком суахили, не как о наследии колониализма (что, как отмечалось выше, в определенной степени так и есть, притом, что именно в колониальный период язык и культура суахили окончательно распространились и утвердились во всей Танганьике).

В итоге в Танзании «... *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 сино-

ними; это неоправданная синонимия, которая позволяет путать “объективную” культуру суахили (историческую культуру прибрежных обществ) и “субъективную” политическую культуру суахили (т.е. [культуру] современной Танзании)...» (Blommaert 2006b: 18; выделено автором; см. также: Lal 2015: 235). Государство и нация оказываются проявлениями единой сущности, как два лика Януса, как две стороны одной медали. Государственная элита в своем отношении к «простым людям» основывается на унаследованном от белых колониальных администраторов чувстве патернализма (Schneider 2006: 107–110), которое передалось и простым гражданам, видящим в государстве и неразрывно связанной с ним правящей партии своих «кормильцев» и потому лояльных им (Phillips 2009; Nkyabonaki 2022: 45–46). Очевидно, именно в государственническом характере танзанийского национализма кроется разгадка его «парадокса»: того, что он имеет «способность вдохновлять на выражения единства, с одной стороны, и имеет тенденцию ограничивать политические дискуссии – с другой», что человека – гражданина – он «и освобождает, и подавляет» (Maddox, Giblin 2005: 1, 9).

Стоит отметить, что такое взаимоотождествление нации и государства посредством своего рода присвоения культуры государством, прежде всего через систему образования, – очевидно, мечта многих постколониальных политических режимов (см., например, в связи с Иорданией: Massad 2001: 277; Nanes 2007: 209), но далеко и далеко не каждому из них удается добиться сложения ситуации, подобной танзанийской. Так, «похоже, что в большей части региона Верхнегвинейского побережья (в частности, в Гвинее-Бисау, Сенегале, Гвинее, Сьерра-Леоне. – Д.Б.) существует выраженное несоответствие между национальной идентичностью, с одной стороны, и идентификацией нации с государством (его представителями, институтами и границами) – с другой. Это не национальная идентичность слаба, хотя она не одинаково сильна повсюду, но скорее идентификация нации с государством» (Knörr et al. 2008: 38; подробно см. также: Nøjbjerg et al. 2012a; о неспособности государства полностью отождествить с собой нацию и ее культуру в Гане см.: Сое 2005).

В Танзании же правившая и во времена однопартийности – с 1965 по 1992 г. – Революционная партия (ЧЧМ, *Chama Cha Mapin-*

duzi) продолжает неизменно оставаться у власти и после введения многопартийности в первую очередь именно потому, что ей удалось отождествить себя в сознании значительной части граждан с государством, а государство – с нацией (и способствующую развитию общества политическую деятельность – с членством в именно этой партии еще со времен предшественника ЧЧМ – основанного в 1954 г. на базе ТАА Африканского национального союза Танганьики, ТАНУ, *Tanganyika African National Union* [Hunter E. 2015: 187–209]). То есть основой сегодняшнего господства ЧЧМ на политической сцене Танзании являются не репрессии или государственный патернализм, как во многих постколониальных странах, а то, что еще в период однопартийности в стране удалось воплотить в жизнь положенный Дж. Ньерере в основу идеологии ТАНУ, а затем ЧЧМ принцип равенства жителей страны в этническом и религиозном отношениях и сформировать национальную идентичность, в том числе благодаря предотвращению катастрофических разрывов в уровнях развития регионов государства и недопущению превращения этничности или религии в главный фактор объединения и разъединения граждан (Miguel 2004; Whitehead 2009; Nyaluke 2013: 101–128, 158–233; Nwankwo 2016; Турьинская 2022a).

Национальное государство не сугубо технократично и безлико: в Европе, когда государство «... встретилося с пламенеющим национализмом», то «стало присваивать его, придавая себе тем самым этическое содержание» (ван Кревельд 2006: 509–510; см. также: там же: 321). Постколониальные же государства, как пишет уроженка Сенегала Э. Ньянг, «... построены на морально и этически неопределенных 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» (Niang 2018: 201, 202). С этим утверждением перекликаются слова другого африканского ученого – нигерийца Е.К. Огундоволе: «Находясь в постоянной оппозиции народу, амальгамное [постколониальное] государство не в состоянии сформулировать социальную задачу какой-либо исторической значимости, не говоря уже о способности организовать народ на решение таких социально-исторических задач. В этом суть

дела!» (Ogundowole 2004: 152; аналогично см. в труде другого нигерийского ученого: Falola 2021: 47–73). Танзанийское же государство в идеологии уджамаа захотело и смогло как показать морально-этические основания своего существования и донести их до народного сознания самыми разными путями (например, через массовую литературу и поэтические произведения в популярном в народе жанре машаири или организовывавшиеся для широкой публики музыкальные представления [Громов 1994; Lange 1999; Njubi 2009: 116]), так и предложить обществу социальную задачу большой исторической значимости – сплочение нации вокруг светского не трайбалистского государства на основе культуры суахили (несмотря на религиозность общественного сознания и полиэтничность страны). Танзанийскому государству удалось стать по-настоящему легитимным в глазах народа (Nyaluke 2013) и благодаря этому добиться весомых успехов в строительстве нации.

И это несмотря на то, что методы убеждения в случае их недостаточности государство дополняло методами принуждения, в особенности в сельской местности при проведении политики «виллиджизации» (*Ujamaa Vijijini*) – укрупнения деревень и обобществления результатов труда согнанных в них крестьян (см., например: Williams D.V. 1982; Ibhawoh, Dibua 2003: 67; Schneider 2006: 103–106; Eckert 2007: 256–258; Nwankwo 2016: 11; Mamdani 2018: 172–177). Характерно, что, хотя в беседах с нами танзанийцы, бывало, вспоминали о неудачах в реализации программ развития страны, прежде всего – экономической политики уджамаа, и тяжелых последствиях этого для общества (см. также: Marsland 2006; Ahearne 2014), многие из них тепло отзывались о тех временах, потому что тогда, в противоположность нынешнему периоду экономической либерализации, превозносящей личный успех как абсолютную ценность, государством активно утверждались и обществом принимались ценности национального единства. О существовании в танзанийском обществе, пусть только у его части (Бондаренко 2019: 562, 563), определенной ностальгии по временам реального доминирования идеологии уджамаа говорят и исследования наших коллег (Kamat 2008; Мкенда 2010: 35; Aminzade 2013a: 242; Fouéré 2014; Lal 2015: 25–26, 220; Mann 2017:). В XXI в. танзанийские аналитики, журналисты, общественные деятели прямо связывают проблемы, которые испытывает страна, с отходом от принципов нацио-

нального единства, заложенных Дж.К. Ньерере; призывы вернуться к ним стали общим местом в их публикациях и выступлениях (см. например: Gathara 2011; Becker F. 2013; Kavina 2022). Политика «виллиджизации» имела не только экономическую составляющую: осуществляя ее, государство стремилось, помимо прочего, подчинить локальные интересы национальным (Bjerk 2010: 292–293; Nyaluke 2013: 86–87; Турьинская 2022а: 26–27). «Несмотря на общепризнанность провала экономической политики Ньерере, несколько авторов определили как наиболее примечательное национальное достижение Танзании способность создать у танзанийцев сильное чувство национальной идентичности... Немногие африканские страны достигли того же уровня национальной унификации, что Танзания под руководством Ньерере. ... Относительная политическая стабильность, которой Танзания – в противоположность большинству ее соседей – отличалась в годы правления Ньерере, – то, что не может быть оценено в экономических категориях», – справедливо отмечают Б. Ибхавох и Дж.И. Дибуа (Ibhawoh, Dibua 2003: 71; см. также: Косухин 2002: 19; Nkyabonaki 2022: 50–51).

«Распространение танзанийского национализма и идеологии (т.е. идеи единой танзанийской нации. – Д.Б.) в период уджамаа можно объяснить почти исключительно отсылкой к правительству и партии, потому что ЧЧМ в Танзании была в состоянии монополизировать национальный дискурс. Благодаря государственному контролю над СМИ, школами, общественными службами и основными отраслями промышленности, а также партийному контролю над местными партийными отделениями, основными гражданскими группами и союзами, практически все средства [создания в обществе] широко распространенных организаций и дискурса были инкорпорированы в правительственный аппарат. Таким образом, правительство могло контролировать месседж проекта национального строительства в такой степени, которая стала невозможной после политической и экономической либерализации» (Kessler 2006: 44; см. также: Nyaluke 2013: 121–123). Следует отметить, что Дж. Ньерере видел в ТАНУ, а затем в ЧЧМ не столько политическую партию в западном понимании, сколько антиколониальное националистическое движение, стремившееся выражать интересы всего народа страны (что в самом деле соответствует изначальной природе и сути многих африканских политических партий, в том числе веду-

щих [Hyden 2011]). Это служило Дж. Ньерере важным аргументом в пользу однопартийности (Gbadegesin 1994: 57; Schneider 2006: 112; Eckert 2007: 228–229; Шлёнская 2022а: 39), хотя на практике введение однопартийности (в 1965 г.) означало отход от всенародности партии и разделение общества на партийный «авангард» и беспартийную массу (Hunter E. 2015: 210–230). На момент получения страной независимости ТАНУ действительно не имел реальной альтернативы или оппозиции (Nyaluke 2013: 60–62). К тому же, одним из каналов сплочения нации вокруг единственной партии как выразителя национальных интересов быстро стало создание под ее руководством таких общественных институтов, как профсоюзы рабочих, объединения крестьян, организации женщин и молодежи (Nyaluke 2013: 102–113). Как утверждал Дж.К. Ньерере, «там, где существует одна партия, если она отождествляется со всей нацией, основа для демократии прочнее, а народ имеет больше возможностей для выбора, чем в случае существования двух или большего числа партий» (цит. по: Шлёнская 2019: 34; см. также: Nyaluke 2013: 65–69).

В этой связи очень показательны и типичны для полиэтничных стран, в которых начинаются политическая либерализация и децентрализация (Doornbos 2006: 119–134), что введение многопартийности в 1992 г., пусть и при сохранении по сей день абсолютно господствующих позиций созданной Дж.К. Ньерере Революционной партии и действующем с первых лет независимости запрете на образование политических партий и прочих объединений на этнической (а также религиозной или региональной) основе, во второй половине 2000-х гг. привело к определенному росту значения этнического фактора и понижению роли национального фактора самоидентификации граждан Танзании (см.: Wendt A.C. 2018). О том же свидетельствуют и наши полевые материалы, в частности, некоторые интервью, взятые в 2005 г. (см., например, цитату из одного из них в работе участника той экспедиции Н.В. Громовой [2007: 58]). Однако, в противоположность многим и африканским, и неафриканским странам, в которых рост этничности вызван демократизацией политической системы, в Танзании он оказался очень умеренным и неопасным для национального единства. Причины этого – ограниченность масштабов либерализации политической системы государства, с одной стороны, но и прочность национальных свя-

зей в танзанийском обществе к моменту начала политических реформ – с другой.

Действительно, мирное доминирование одной партии с неизменной официальной идеологией (пусть и с менявшейся в диапазоне от общинно-социалистической до неолиберально-капиталистической реальной политикой) обеспечило прочное утверждение в сознании граждан идеи национального единства (особенно в континентальной части страны). Но не следует понимать это единство как полную идеологическую гомогенность. Национальная идентичность – скорее рамка, в которую, помимо главной, подчиняющей себе остальные – собственно национальной идентичности, заключены делающие ее исторически многослойной разнообразные частные политические дискурсы и идентичности. «Некоторые из этих идентичностей и дискурсов выросли из форм, предшествовавших колониальному завоеванию, но были трансформированы колониализмом, в особенности британской политикой косвенного управления. Другие были созданы распространением христианства, появлением наемного труда, расширением зон урбанизации в колониальный период. Многие из них, включая, в частности, мусульманские религиозные организации и сети, не были признаны как легитимные формы политического выражения ни колониальным, ни постколониальным государством» (Maddox, Giblin 2005: 2).

Напрямую связанная с государственной идеологией языковая политика, направленная на усиление позиций суахили как официального языка, «языка нации», также вносит существенный вклад во внедрение в сознание граждан страны убежденности в давнем самостоятельном сложении танзанийской нации (см., например: Blommaert 2005; 2006a: 246–249; 2014; Topan 2008; Kanana 2013; Rugemalira 2013; Kioko 2014; Nwankwo 2016). Не случайно танзанийское государство, особенно в период попытки построения социализма, уделяло очень большое внимание не только внедрению, но и стандартизации языка суахили: это было важно с точки зрения задачи культурной гомогенизации населения страны в процессе объединения его в нацию (Blommaert 2006a: 247–248); необходимость стандартизации единого языка для утверждения нации подчеркивал Б. Андерсон (2001: 132–154). «В то время как принятие национального языка было неизбежным аспектом создания общего национального интереса, принятие четкой политической идеоло-

гии, как и установление сильного [политического] лидерства, стало важным инструментом, посредством которого можно было добиться легитимности [государства] и [сложения] нации» (Kavina 2020: 61). Эта тенденция стала особенно сильной в последние годы, но Дж.К. Ньерере проводил политику суахилизации с момента обретения страной независимости, утверждая отношение к суахили как к единственному национальному языку Танзании, и такой статус был законодательно закреплён за ним в 1967 г. (Шпажников 1980: 169–170; Batibo 1995; Mreta 1998: 244–245; Kessler 2006: 47–51; ; Njubi 2009: 115–117; Громова 2010; 2022б; Nyaluke 2013: 121–123; Nwankwo 2016: 8–10, 15–16; Otiso 2017: 93; Шлёнская 2022б: 11–12). В утверждении африканского языка суахили как национального Дж.К. Ньерере виделся важный аспект опоры на собственные силы, ключевой идеи теории уджамаа, и утверждения собственного пути развития – «африканского социализма» (Blommaert 2006а: 246–247; Njubi 2009: 115–116). Сегодня, перечисляя заслуги Дж.К. Ньерере перед страной и народом, танзанийцы часто упоминают его вклад в утверждение суахили как языка их нации (Банщикова 2022: 57–58). В то же время необходимо отметить, что, в отличие от последних лет, когда государством практически поощрялось вытеснение английского языка языком суахили из общественных сфер, в том числе из сферы образования (ср. ситуации, описываемые одним и тем же автором в 2010 и 2018 гг.: Tibategeza 2010; Tibategeza, du Plessis 2018; обсуждение проблемы см., например: Vavrus 2002; Sa 2007; Swilla 2009; Tibategeza, du Plessis 2012; Tibategeza 2019; Yogi 2017), Дж.К. Ньерере стремился сохранить за английским языком высокий фактический статус. Он «... всеми силами стремился облегчить противостояние между этими двумя языками и с этой целью объявил их языками мирового значения. Под этим подразумевалось, что если суахили стирает границы между этносами Танзании, то английский выполняет точно такую же роль во всем мире. Поэтому президент... рекомендовал использовать эти два языка на национальном и международном уровне» (Хамиси 2010: 45).

Конечно, выигрышным для танзанийского государства фактором проведения языковой политики суахилизации является не только то, что суахили был *lingua franca* в стране уже на момент получения ею независимости (Njubi 2009: 115), но и то, что этот

язык «равноудален» от подавляющего большинства ее граждан. Такая ситуация – большая редкость для постколониальных стран, в которых государству в стремлении сплотить народ в нацию почти всегда приходится опираться или на язык бывшей метрополии, или на язык этнического большинства (когда оно господствует политически), и оба этих варианта ослабляют связь государства с обществом и порождают существенные проблемы на пути нациестроительства (подробно об этом см.: Арутюнов 1989: 98–103; Falola 2003: 224–249; Громова 2022а; на примере Намибии: Pütz 1995: 153–324; Сенегала: Smith Ё. 2010; Судана: Гордеев 2022: 56–57). Помимо суахили, в голову сразу приходит только индонезийский язык (бахаса индонезия). Е.К. Огундове ле эмоционально написал, что «использование иностранных языков... как официальных государственных языков африканскими правительствами и обществами – анафема аутентичной африканской цивилизации – прошлой, нынешней и возрождающейся» (Ogundowole 2005: 158). Однако в его родной Нигерии только английский язык способен выполнять интегрирующую функцию, тогда как любые попытки придать особый статус родному языку любого народа страны чреваты крайне негативными последствиями для ее национального единства и даже государственной целостности (Ogwudile 2019). Также иллюзией представляется утверждение, что укреплению национального единства нигерийцев способствовало бы выведение на передний план местных языков как равноправных по отношению друг к другу, но имеющих более высокий статус, чем английский (Ojajune 1994). Скорее, всего, такое нововведение создало бы ситуацию хаоса во многих сферах (например, управления, немислимого без документооборота), выход из которой нашелся бы или в фактическом возвращении на господствующие позиции английского языка, или в начале доминирования каких-либо местных языков или языка. Это то, что происходит после падения режима апартеида в ЮАР, где официальными признаны 11 языков, а также в Индии с ее 23-мя официальными языками и Боливии с 47-ю.

В Танзании же народ, для которого язык суахили является «этническим», как отмечалось выше, относительно малочисленный, и утверждение в обществе его языка, к тому же уже давно воспринимаемого как общее достояние вне этнической привязки, не может вызвать чьего-либо недовольства, породить «этнические конфлик-

ты». При этом подавляющее большинство жителей страны (не менее 95%) образуют представители народов одной языковой группы, включающей в себя и суахили, – банту. В то же время в Танзании нет доминирующего численно народа, который можно было бы считать «государствообразующим» и который мог бы претендовать на то, чтобы именно его язык стал лингвистической основой национального единства: крупнейший народ страны – сукума – составляет по данным за 2021 г. всего около 16% ее населения. Н.Э. Нванкво считает, что уже этот факт делает «бессмысленной» ведение какой-либо политической деятельности на этнической основе (Nwankwo 2016: 12). Однако в этом вопросе важна не только численность народа. Доля крупнейших народов Уганды и Замбии – ганда и бемба – в населении этих стран ненамного больше, чем сукума в Танзании: около 17% и 22% соответственно (World Population Review 2021). Но их роль в доколониальной, а как следствие – также в колониальной и постколониальной истории земель, ныне образующих республики Уганда и Замбия, была принципиально иной, чем сукума в Танзании, и это имеет большое значение сегодня с точки зрения проблематики нашей работы, как будет показано ниже. В результате сочетания определенной направленности языковой политики государства с благоприятными условиями для ее проведения, «когда речь идет 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 успешного спланированного внедрения африканского национального языка в полиэтнической среде. Ныне, в результате огромных усилий, прилагавшихся с 1960-х гг., суахили распространен в Танзании чрезвычайно широко и используется в сферах образования, государственного управления и межэтнического общения по всей стране» (Simpson 2008: 10).

Степень интегрированности народов Танзании на основе культуры и языка суахили не следует преувеличивать, а ее неполноту – считать недостатком, изъяном танзанийской нации, недочетом в ее строительстве. А. Хурскайнен писал о том, что далеко не все представители этнических групп, населяющих юг Танзании, желают считаться суахилийцами и проявлять приверженность суахилий-

ской культуре. Он связывал это с памятью о походах суахилийцев вместе с занзибарскими арабами за рабами в XIX в. (Hurskainen 1999: 258–259). О нежелании людей идентифицировать себя как суахили в связи с историей работорговли лично рассказывала нам и А.А. Банщикова, в последние годы работающая как культурный антрополог в различных районах Танзании. М.Л. Бутовская, много лет проводящая исследования на севере страны, говорила нам об отторжении суахилизации народами этого региона. Действительно, мы сами выше отмечали, что любой танзаниец знает, из какого «племени» он происходит, ему почти всегда известно происхождение его друзей, соседей, коллег и т.д. Да, танзанийское государство видит идеал в культурно гомогенной нации, олицетворяемой этим самым государством, и потому насаждает повсеместное использование языка суахили. Ему удалось добиться полного доминирования суахили в административной сфере на всех уровнях, начиная с деревенского. Однако, как справедливо отмечал Я. Бломмерт, административная сфера – лишь одна из многих, в которые вовлечены люди, в которых они проявляют свои идентичности, и, хотя танзанийское государство практически вытеснило «этнические» языки из официальной сферы и из сфер, связанных с высокой письменной и печатной культурой (образование, масс-медиа и т.д.), что, как отмечалось выше, создает угрозу их существованию, в сфере бытовой – сфере устной речи – эти языки ныне еще сохраняются (Blommaert 2006a: 248–249).

Но на самом деле суть национального единства по-танзанийски – не в элиминировании этнических культур (хотя, как подчеркивалось выше, они неизбежно терпят ущерб в процессе национального строительства), а в их сосуществовании на единой культурной платформе. И эта платформа – культура суахили, включая язык суахили. Не культурная гомогенность, а наличие единой культурной платформы делает социокультурную общность нацией, даже если речь идет об общности со столь очевидным дроблением на этнокультурные компоненты, как, к примеру, британская, канадская или бразильская. Да и вообще трудно найти в мире монокультурные страны, за исключением некоторых очень небольших по занимаемой территории и численности населения; впрочем, иногда образцами достаточно крупных монокультурных стран представляют Японию и обе Кореи. Во всех странах, где мы проводили поле-

вые исследования по проблеме формирования наций – и в Танзании, и в Замбии, и в Уганде, – существует поликультурность. Однако в Танзании она имеет не всеобщий, но можно все же утверждать, что общий – охватывающий огромную часть граждан – знаменатель, общую рамку – ту самую платформу в виде культуры и особенно языка суахили. Наличие в стране языка, которым владеет и может пользоваться подавляющее большинство граждан (даже если этот язык «этнический» и родной не для всех из них), создает мощную базу для выработки у них сознания принадлежности к одной нации. Это, впрочем, в принципе не снимает угрозу «этнизации национальной идентичности» (Филиппова 2016: 27–29) и этнонационализма вплоть до сепаратизма, как, показывают примеры Каталонии, Квебека или Шотландии, но в силу причин, некоторые из которых мы рассматриваем в данной работе, не создает ее в континентальной части Танзании.

Поликультурность же Замбии и Уганды иная, чем Танзании, – лишенная в своей основе автохтонной объединяющей культурной платформы. Тогда как существование с доколониальных времен автохтонных языка и культуры суахили, в раннеколониальный период распространившихся по всей стране, делает Танзанию 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 (вынужденно и противоречиво) только в колониальный период, вследствие установления колониальных режимов. 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 (сравнение языковой ситуации в Танзании и Замбии в контексте формирования национальных идентичностей см.: Marten, Kula 2008a). А использование языка бывшей метрополии в качестве национального порождает проблемы и психолого-идеологические, препятствуя формированию чувства национальной гордости, и практические: далеко не все жители постколониальных государств владеют языками бывших метрополий вообще, а свободно – тем более. Некоторые респонденты в Замбии и Уганде отмечали, что проживающие в

каждой из этих стран народы «имеют сходства в культурах и традициях», «говорят на схожих языках» и т.п., 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 выражала твердую уверенность в существовании единой танзанийской нации, большинство собеседников в Замбии и Уганде представляли свои страны как конгломераты «племен» (этнических групп) с их собственными 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. В итоге, как отмечал в отношении Уганды М.Р. Доорнбос, «очевидно, следовательно, что угандийская языковая мозаика, лишь одно из измерений ее этнического многообразия, не предоставляет готовой основы для [свободного] коммуницирования по всей стране. ... С языковой точки зрения, условия в Уганде невыигрышные в сравнении с Танзанией...» (Doornbos 2010: 4). Не случайно В. Павликова-Вильянова, отмечая отсутствие у угандийского государства ясной языковой политики на всем протяжении его существования (вспомним по контрасту мощную языковую политику в Танзании), призывает строить национальное единство не на основе английского или луганда (языка крупнейшего народа страны ганда), а суахили, имеющего определенные позиции в Уганде, но не продвигаемого активно государством (Pawliková-Vilhanová 2001). В то же время в Замбии государство с 1990-х гг. предпринимает попытки представить многоязычие и, следовательно, поликультурность не как препятствие, но, напротив, как фактор, способствующий строительству нации, что также стремятся обосновать замбийские ученые (Marten, Kula 2008b; Matibini 2017; Ohannessian, Kashoki 2017; Kashoki 2018; Prokopenko 2018: 67; Oliver M. et al. 2021).

Примечательно, что в Танзании единство автохтонной культуры суахили для подавляющего большинства граждан африканского происхождения своей оборотной стороной имеет такое проявление «исключающего национализма», как склонность некоторой части афротанзанийцев не считать членами своей нации сограждан-пред-

ставителей этнорасовых меньшинств, образовавшихся в доколониальную и колониальную эпохи, – главным образом, выходцев из Южной Азии, обобщенно именуемых «индийцами», и арабов (см., например: Bondarenko et al. 2013; 2021; Бондаренко 2016б: 227–229; Bertz 2015; Банщикова, Иванченко 2020). Даже в политической элите страны изначально не было и поныне нет единства по вопросу о том, должны ли все граждане быть наделены одинаковыми правами независимо от расы (Eckert 2007: 225–226; Aminzade 2003; 2013a: 104–134, 208–244, 320–355; 2013b). И это притом, что с момента получения страной независимости на уровне идеологического воздействия и практических мер предпринимались усилия для утверждения неэтнической и нерасовой концепции гражданства, т.е. наделения равными правами всех граждан государства без предоставления особых прав кому-либо, прежде всего – «африканцам» в противоположность индийцам, арабам, европейцам, а также этническим меньшинствам среди афротанзанийцев (Larson, Aminzade 2007; Vjerk 2010: 289; Турьинская 2022a: 18). Ради этого, например, государство отказывало в особых правах африканским меньшинствам, таким, как маасаи, в контролировавшейся государством концепции прошлого страны искажалась история работорговли на ее территории: в ней обвинялись не действительно ведшие ее арабы, а европейцы (Иванченко 2019; Банщикова, Иванченко 2020) (в противоположность соседней Кении, где государство «... некритически восприняло колониальное предвзятое отношение к арабам, в основе которого – обвинение арабов в работорговле...» [Benjamin J. 2007: 246]). В принципе, добиться признания основной массой населения Танзании представителей меньшинств членами одной с ней гражданской общности удалось, но многие афротанзанийцы по-прежнему не включают потомков мигрантов с других континентов в свою культурную общность, что порождает двойственность отношения к ним как к инокультурным согражданам (Bondarenko et al. 2021: 55).

В Замбии отсутствие подобной суахили интегрирующей местной культуры и вынужденная опора на колониальное наследие привели к лучшему отношению к подобным сообществам, крупнейшим из которых является индийское (Bondarenko et al. 2013; Bondarenko 2014). Однако на волне подъема шовинистических настроений, спровоцированных включением в Конституцию 1996 г.

положений, дискриминировавших уроженцев страны менее, чем в третьем поколении, вскоре после ее принятия замбийские индийцы были вынуждены испытать на себе проявления расизма со стороны урожденных африканцев (Прокопенко 2001б: 131–133; 2011: 207–208). Не так давно в Замбии были отмечены акты насилия в отношении другой группы, не чуждой расово, но тоже пришедшей, – руандийских беженцев (Akinola 2018b: 31–33).

В Уганде диктатор И. Амин в 1972 г. изгнал из страны южноазиатское по происхождению меньшинство – так называемых азиатов. Очевидно, что те события были вызваны нежеланием И. Амина опереться в сплочении граждан на колониальное наследие, как в Замбии, при отсутствии интегрирующей доколониальной автохтонной культуры, как в Танзании, и невозможностью сделать ставку на поддержку одного из крупных народов 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 и достаточно закрытой культуры, резко выделявшимся материальным благополучием, а также политическим оппортунизмом – проявленной в колониальный период (и не забытой африканцами) готовностью сотрудничать с колонизаторами во имя соблюдения собственных деловых, финансовых интересов. В конце XX – начале XXI вв. лишь небольшая часть «азиатов» и их потомков вернулась в Уганду (Rajani 2012). Тем не менее, южноазиатская община восстановила прежние видные позиции в экономической жизни страны (Dawood 2016; Peters 2020), провоцируя отдельных представителей коренного населения (в частности, некоторых наших респондентов) на положительные оценки изгнания «азиатов» в 1972 г.

Очевидно, что фактический отказ некоторыми людьми в признании членами своей национальной общности тех, кто считается таковыми государством, т.е. являются его гражданами, свидетельствует о расхождении в сознании таких людей морали и права. Они не признают моральной обоснованности безукоризненного с правовой точки зрения решения государства считать членами национальной общности представителей неавтохтонных культур (Ellis, ten Naag 2004: 161). Также эти факты говорят о возможности расхожде-

ния в сознании людей нации как политической общности (она включает в себя всех обладателей паспортов данной страны, включая граждан не автохтонного происхождения) и как культурной общности: в нее входят только носители автохтонных культур (Bondarenko et al. 2021: 55).

Более того, с точки зрения перспектив построения наций Замбия и Уганда имеют как минимум еще один сдерживающий фактор по сравнению с Танзанией. В доколониальные времена на территории Танганьики (континентальной части Танзании), за исключением королевства Шамбаа (Шамбала) одноименного народа (Winans 1962; Feierman 1974), не сложились крупные, превосходящие по размерам и сложности вождества, централизованные экспансионистские политические образования. Если бы их возникло несколько, в постколониальном государстве они могли бы стать центрами трайбалистского этнического регионализма или сепаратизма и пробуждать у соседних народов историческую память об их угнетении предками нынешних сограждан (см. в этой связи, например, о ндебеле и шона в Зимбабве: Lindgren 2002; Ndlovu-Gatsheni 2008a; 2009b; о наследниках доколониальных королевств Мадагаскара: Имбики 2013: 15–20; о народах Мали: Филиппов, Дикко 2016: 275–276). Однако только у близкородственных народов ньямвези и сукума и лишь в XIX в. вождества объединялись в более сложные политические образования типа составных вождеств, которые были недолговечны и распадались с уходом со сцены своих создателей (Abrahams 1967; Bienen 1970: 32–37; Bennett 1971; Brandström 1990). Как следствие этого, в Танзании потенциальное сопротивление относительно слабых вождей удалось эффективно и без больших сложностей пресечь на заре независимости страны (в соответствии с законом от 1 января 1963 г.), причем не насильственными методами, а путем включения многих из них в систему государственных институтов управления (Шпажников 1980: 159–160, 162; Feierman 1990: 223–233; Никифоров 1991: 54–59; Бочаров 1992: 212–213; Синицына 1997: 82–83; Kavina 2020: 61), тем более, что они уже были адаптированы к встраиванию в более широкую систему современных институтов в период колониализма. «Нейтрализация племенного вопроса была одним из пунктов национальной политики Ньерере» (Турьинская 2022б: 121). Пусть неформальное влияние вождей сохранилось после официального упразднения их

института (Ingle 1972; Walsh 1984: 67–96; Бочаров 1992: 214–217; 1995: 87–93; Baroin 2003) и сохраняется по сей день (Butovskaya et al. 2016: 157–158; Nkyabonaki 2019; Stroeken, Kaputu 2021), они не могут представлять собой силы, противостоящей строительству нации. Некоторые наши респонденты указывали на отсутствие трибализма как признак существования танзанийской нации наряду с языком и культурой суахили.

Иначе обстоит дело в Замбии и Уганде. Не случайно в годовщину пятидесятилетия независимости Уганды местный журналист писал, явно намекая на национально-освободительное движение в Танганьике: «Неспособность усвоить уроки других движений за независимость в регионе и повсеместно на континенте привела к тому, что племя и религия были ключевыми элементами в момент получения независимости – не национализм» (Monitor Reporter 2012b). В Уганде, как и Замбии, власть традиционных правителей и сегодня – реальность. При этом важно учитывать относительность традиционности этих правителей, т.е. то, что их институт отнюдь не перенесен в наши дни в неизменном виде из доколониального прошлого. Сегодня он есть результат сочетания преемственности от доколониального института правителей (Chabal 2001: 41–46) с изменениями, произошедшими в нем по воле колонизаторов и постколониальных государственных властей. Ж. Баландье выделил пять главных черт *«непосредственных политических последствий колониальной ситуации»* для субсахарской Африки (при этом подчеркивая, что эти черты *«вновь встречаются на других континентах»*): *«искажение традиционных политических объединений»* вследствие произвольности с точки зрения предшествующей африканской истории проведенных колонизаторами границ (мы также обращали на это внимание выше); *«деградация через деполитизацию»*. – Если традиционное политическое объединение не было разрушено по причине его противодействия устройству колонизаторов, ... оно все же не менее того было сведено к условному существованию»; *«распад традиционных систем ограничения власти»*; *«несовместимость двух систем власти и авторитета»* – автохтонной и колониальной; *«частичная десакрализация власти»* (Баландье 2001: 155–158; выделено автором. – Д.Б.).

Может быть, Т. Спир и прав, утверждая, что возможности британских колонизаторов воздействовать на местные общества и их

системы управления преувеличиваются в историографии, часто представляясь как едва ли не абсолютные (Spear 2003). Более того, формы регулирования общественной жизни, возникавшие в итоге реформаторского давления колонизаторов, с одной стороны, и сдерживавшего его ответа автохтонных политических традиций и институтов – их «активного, консервативного влияния» (Malinowski 1945: 62), вынуждавшего европейцев с ними считаться, – с другой, «... способствовали сохранению африканцами идентичности в самом широком смысле слова» (Балезин 2015: 198). Однако все же не приходится сомневаться, что изошренная система косвенного колониального управления, изобретенная Фредериком Лугардом (Lugard 1965) (кстати, состоявшим на колониальной службе в том числе в Уганде), изменила во владениях Великобритании сущность традиционных политических институтов, и функции вовлеченных в их деятельность людей – носителей традиционной власти – в весьма немалой степени (Copland 1982; Куббель 1985: 129–134; Kubbel 1985: 326–329; Fisher 1991; Субботин 1992: 102–125; Mamdani 1999: 870–874; 2018: 62–108; Newbury 2003; Ramusack 2004: 48–131; Falola, Agbo 2018a: 90–91; Taylor I. 2018: 21–24), в том числе в странах, рассматриваемых нами в этой главе, – Замбии (Whiteley 1951: 24–26; Turner V.W. 1952: 38–40; Watson 1976; Richards A.I. 1987: 112–120; van Binsbergen 2003: 201–206; Peša 2019: 348–353), Танзании (Bienen 1970: 37–43; Iliffe 1979: 318–341; Jerman 1997: 224–267; Spear 2005; Schneider 2006: 97–101; Eckert 2007: 31–96; Butovskaya et al. 2016: 153–156) и Уганде (Doornbos 1975; 1985: 26–30; 2010; Балезин 1986: 106–114; 1993: 89–98; 2015: 49–64; Oberg 1987: 162; Никитин 2005: 260–326). «Практически замысел Лугарда, являясь составной частью колониальной политики Британии, предполагал ломку института традиционных правителей при сохранении всех внешних атрибутов их власти и изменение большинства их традиционных функций для приспособления к интересам колониального управления» (Кочакова 1986: 273). Традиционные правители не стали просто колониальными чиновниками, но в большинстве случаев одновременно оказались и чиновниками, и правителями. В каких-то ситуациях их права, обязанности, возможности обуславливались в большей мере одной из этих ипостасей, в каких-то ситуациях – другой. Однако, подчеркнем еще раз, нигде система косвенного управления отнюдь не предполагала со-

хранения их власти в прежнем, доколониальном, виде. Как подчеркивают Дж.Л. и Дж. Комароффы, «... институт вождей был и всегда оставался... подавленной изнанкой современности: как форма политической изменчивости – всегда под угрозой исчезновения, но все же постоянно поддерживаемый как знак нецивилизованного африканского другого; он был необходимым элементом цивилизаторской миссии империи» (Comaroff J.L., Comaroff J. 2018a: 8).

Так, в Северной Родезии – будущей Замбии – с 1924 г. британские власти принимали меры, позволившие в 1929 г. официально ввести систему косвенного управления на части территории колонии. К этому моменту там «каждый народ возглавляла “верховная туземная власть”, в ее состав входили “верховный”, или “старший”, вождь, которому помогал “туземный” совет, сформированный из числа подчиненных вождей округов. На низшей ступени иерархической лестницы стояли деревенские вожди, или старейшины. Одни из них назначались, другие утверждались как наследственные обладатели того или иного поста. Но высшая прерогатива назначать, утверждать (и смещать) верховных вождей и вождей округов принадлежала губернатору. При “верховных” вождях и реже – вождях округов действовали британские резиденты – советники, которые, по существу, и являлись подлинными хозяевами положения. ... Отныне в функции вождей входили сбор налогов, судопроизводство на базе традиционного обычного права, подавление недовольства с помощью собственной полиции. ... Туземная администрация стала органической частью колониального аппарата управления» (Новиков 1990: 54).

В Уганде же «всюду, даже в Буганде, преобладал принцип назначения вождей. ... Например, в 1925 г. в Анколе из десяти крупных вождей только один был выходцем из традиционной знати и занимал пост на правах наследования. Решающую роль в подборе кандидатов на пост, в продвижении или смещении их играли комиссары районов» – британские колониальные чиновники. «Колониальный аппарат все меньше считался с африканскими традициями в формировании местных властей» (Ксенофонтова и др. 1984: 84, 85). Действительно, А.С. Балезин (1986: 106–115) показал, что в Уганде колонизаторы вводили в разных частях протектората и в разные исторические моменты различные варианты косвенного

управления, в том числе приближавшиеся к модели прямого управления. Практически прямое управление было установлено «на севере и востоке [Уганды], где не было ни крупных централизованных государств, ни традиционных правителей, чья власть признавалась бы многочисленными подданными...» (Киванука 1977: 117).

Вероятно, вследствие того, что на территории Танганьики почти все автохтонные политические единицы были меньше и слабее, чем политики, определявшие предколониальный политический ландшафт будущих Уганды и Замбии, в Танганьике в 1926 г. была введена система туземной администрации (*Native Authority*), в рамках которой признавалась власть всех местных правителей в целях использования их влияния для более эффективного колониального управления (необходимость создания такой системы была провозглашена еще в 1922 г.). Этим же обстоятельством, очевидно, объясняется и большая, чем предполагает система косвенного управления в теории, роль центральной колониальной администрации в осуществлении управления населением (Schneider 2006: 98–99). По мнению британцев, их система косвенного управления была эффективнее системы, применявшейся ранее на тех же землях немцами, хотя они сохранили введенное предшественниками деление территории на провинции и округа и, конечно, еще более усилили политику «этнизации» автохтонного населения – закрепления его деления на «племена» (Jerman 1997: 224–265). Однако то, что местные политические образования были небольшими, вскоре потребовало их объединения в более крупные единицы для решения финансовых вопросов (члены таких объединений имели общую казну), хотя в остальном они по-прежнему рассматривались как не связанные друг с другом (Mair 1970: 272).

Колониальное государство, как подчеркивалось выше, – секуляризованное бюрократическое государство. И автохтонные правители вовлекались в институты такого государства по его логике и законам, притом, что автохтонные политические системы не были ни секулярными, ни бюрократическими, во всяком случае в классическом веберовском понимании современной бюрократии как профессионального чиновничества (Weber M. 1947: 333–334; см., например: Бондаренко 2005а). Гораздо в большей мере эти политические системы соответствовали другому типу политической организации, также описанному М. Вебером, – патримониа-

листскому, при котором «власть и авторитет так сильно персонализированы, что присущий определенной функции общественный интерес с трудом отделяется от частного интереса того, кто ее выполняет. Правительственный и административный аппарат прибегает скорее к достойным, к знатным, чем к чиновникам» (Баландые 2001: 146). Именно патримониальную автохтонную и бюрократическую колониальную системы власти имел в виду Ж. Баландые, когда писал о несовместимости двух систем власти и авторитета в колониальных обществах. В этой связи вновь вспомним, что в Европе бюрократическая система властных отношений не сосуществовала с патримониальной, а именно заменила ее собой, тем самым открыв дорогу к сложению национального государства. Однако в колониальных странах бюрократический и патримониальный принципы выстраивания властных отношений сосуществовали. Автохтонные правители в итоге стали связующим звеном между колонизаторами и колонизированными не только в техническом смысле (с точки зрения их обязанностей), но и в социокультурном. «Колониальный вождь олицетворял в себе черты и функции как традиционного носителя власти, так и служащего колониальной администрации» (Балезин 2015: 70; подробно см. с. 68–73). Глубоко исследовавший социальную историю Ботсваны О. Гульбрандсен отмечал, что в колониальной элите страны – автохтонных правителях – очень трудно разделить «традиционное» и «современное» (Gulbrandsen 2014: 77–81).

Но все же главное – то, что британцы развели источники санкционирования и легитимизации власти местных правителей разных уровней. Это был своего рода великий обман миллионов простых жителей колоний: в действительности их вожди и монархи в колониальный период правили потому, что им позволяли это делать колонизаторы, которые определяли и реальные пределы их власти, но формальное сохранение автохтонных норм получения титулов давало людям повод думать, что законность их правителей по-прежнему обусловлена исконными, глубоко доколониальными представлениями о связи народа, правителя и высших сил, от которых зависит их благополучие, перед которыми правитель «предстоит» за народ. Так – через поддержание лояльности местного населения своим традиционным правителям – британские колонизаторы на самом деле обеспечивали их лояльность себе.

То, до какой степени неверно противопоставлять системы прямого и косвенного колониального управления с точки зрения их деформирующего воздействия на автохтонные институты и говорить, что система косвенного управления (якобы в полную противоположность системе прямого управления, в частности, французов) сохраняла традиционные политические институты в неискаженном виде, особенно наглядно показывают ситуации, когда ради возможности осуществлять управление по отработанной схеме британские колонизаторы, можно сказать, своими руками создавали институт вождей там, где до их прихода его не было. Ярчайший пример – история появления в раннеколониальный период вождей у игбо в Восточной Нигерии (Nwaubani 1994; Njoku U.J. 2005). Другие известные случаи того же рода – учреждение британцами института вождей у также ранее никогда не имевших их туркана, маасаев, кикуйя, лухья в Кении (Mair 1970: 357–360; Филатова 1985: 133). Колонизаторы создали институт вождей и у некоторых народов Ганы (Arhin 1973: 1). Было еще немало подобных примеров (см.: Willis 2013: 213–214). Много десятилетий спустя британский опыт переняли южноафриканцы, в 1960-е гг. создавшие институт правителя у некоторых ранее не знавших институализированных носителей власти народов Намибии, которой ЮАР тогда владела (Krämer 2021: 227). Однако то, что и в британских колониях, включая современные Замбию и Уганду, институт традиционных правителей подвергся серьезной трансформации, ни в коей мере не делает их менее значимыми фигурами в постколониальных обществах как в политическом, так и в социокультурном отношении. В вопросе трайбализма ситуация в Замбии и Уганде также более типична для сегодняшней Африки, чем положение дел в Танзании.

На территории Замбии в доколониальный период возвысились как минимум четыре мощные политии: народов бемба, лози (баротсе), лунда и чева (Langworthy 1972; Roberts A.D. 1973; Banda 2002; Macola 2002; Mainga 2010). После провозглашения независимости, в частности, лидеры бемба и лози попытались обеспечить политическое доминирование в стране своих народов, и первому президенту Замбии Кеннету Дэвиду Бучайзье Каунде потребовалось приложить много усилий, включая и осуществление репрессивных мер, и раздачу высоких государственных должностей, чтобы взять над ними верх (Чуваева 1990: 129–138; Прокопенко 2001а: 175;

Sardanis 2019: 261–263; Oliver M. et al. 2021: 720–721). Как и едва ли не все африканские лидеры его поколения, К.Д.Б. Каунда видел в полиэтничности страны препятствие на пути формирования национального единства. Даже в возглавлявшейся им правящей партии – Объединённой партии национальной независимости (*United National Independence Party*, ЮНИП) в конце 1960-х – начале 1970-х гг. произошел открытый раскол по этническому принципу – между партийцами-бемба и тонга, с одной стороны, и представителями других народов – с другой (Чуваева 1990: 132–138). Главным аргументом К. Каунды за переход от многопартийной политической системы к однопартийной, зафиксированный Конституцией 1973 г., помимо необходимости консолидации нации в условиях продолжавшейся освободительной борьбы на Юге Африки (Sardanis 2019: 264), стало то, что политические партии страны тяготели к превращению в партии этнических элит (Чуваева 1990: 138; Oliver M. et al. 2021: 720, 721).

Однако с возвращением к многопартийности в соответствии с Конституцией, подписанной тем же К.Д.Б. Каундой в 1990 г. и вступившей в силу на следующий год, этнический фактор заявил о себе вновь: как и на заре независимости, «в то время несколько политических партий было создано на этнической основе» (Prokopenko 2018: 63; подробно см. Прокопенко 2000: 51–61; Osei-Hwedie 1998; Posner 1998). Усилия К.Д.Б. Каунды по приданию своему режиму широкой этнической базы не пропали даром: они стали залогом мирного перехода от одно- к многопартийной политической системе и выборам с участием нескольких партий (Brosché et al. 2020: 118–122). Тем не менее, снова особую остроту приобрела борьба между политическими организациями бемба и лози, подогревавшаяся чувством особой исторической значимости каждого из этих народов в сердцах активистов. Тем более, что, в отличие от К.Д.Б. Каунды, избегавшего этнического фаворитизма, сменивший его в 1991 г. на посту президента Ф.Дж.Т. Чилуба активно продвигал на руководящие посты своих соплеменников-бемба (Воеводский 2010: 252; Прокопенко 2011: 206). И все же в период после 1990 г. этнический фактор во внутри- и межпартийной борьбе в Замбии не играет такую большую, практически определяющую роль, какую он играет во многих других государствах Тропической Африки: политика государственного национализма

оказалась в Замбии достаточно эффективной для того, чтобы не допустить развития центробежных тенденций вследствие этнополитического соперничества и обеспечить в целом спокойный переход от однопартийной политической системы к многопартийной (Scarritt 2010; Tobolka 2013).

Другой проекцией на постколониальную современность доколониального прошлого в Замбии является не теряющий болезненности на всем протяжении ее постколониальной истории вопрос о статусе Баротселенда – королевства лози, в колониальные времена не входившего в состав Северной Родезии, а подчинявшегося метрополии напрямую, и чья автономия под руководством традиционного правителя (*литунги*) была закреплена соглашением, подписанным К.Д.Б. Каундой и тогдашним *литунгой* Баротселенда сэром Мванавина Леваника III в мае 1964 г., позволив 24 октября того же года провозгласить независимость Замбии в границах, включивших в себя Баротселенд (Caplan 1968; Прокопенко 2001a; 2021a; Prokopenko 2018: 63–64, 68–69; Bull 2014; Noyoo 2014; 2016; Mwansa 2017). Показателен ответ студентки на наш вопрос «Что необходимо сделать в сфере отношений между народами Вашей страны?»: «Улучшить их путем избавления от комплекса неполноценности, который отдельные люди из некоторых народов испытывают по отношению к другим народам, например, к бемба и лози» (см. также в этой связи, в частности, об отношении современных лози к лози: van Binsbergen 2003: 215).

Если в Замбии в немалой степени «этнополитическую обстановку в стране определяет наличие доминирующего этноса бемба» (Прокопенко 1999a: 14), то в Уганде важнейшую роль играет народ ганда. В обоих случаях такое положение – наследие отчасти доколониальной и еще более – колониальной эпохи: эти народы доминировали в своих регионах в предколониальные времена, а когда британские колонизаторы объединили их в границах колоний с другими народами, они попытались опереться именно на бемба в Северной Родезии (Замбии) и ганда в Уганде, вовлекая в первую очередь именно их в «туземную администрацию» и другие сферы колониального общества (Taylor I. 2018: 72). Как и в Замбии, в Уганде накануне провозглашения в 1894 г. британского протектората на региональной политической сцене доминировали четыре королевства: созданная ганда Буганда была самым могуществен-

ным, за ней следовали ее главный политический соперник Буньоро народа ньоро, а также Анколе, или Нкоре, народа нколе и Торо одноименного народа (Karugire 1971; Nyakatura 1973; Балезин 1986; Wrigley 2002; Rwagweri 2003). Причем степень политической централизации, сосредоточения власти в руках монарха в угандийских королевствах была выше, чем в замбийских королевствах и тем более, чем в танзанийских вождествах (Vansina 1962: 332–333). 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 «цивилизировали» другие «племена» современной Уганды, «дали им свои культуру и цивилизацию». Стоит отметить, что, хотя политически королевство ганда было «региональной сверхдержавой» накануне установления колониального режима, их прямое политическое и культурное воздействие на соседние народы оказалось связанным именно с политикой колонизаторов: «... руками баганда (иначе – ганда. – Д.Б.) в протекторат были включены многочисленные народы, а вожди-баганда, поставленные во главе местных территорий, превратились в агентов колониальной администрации. Среди местных народов они распространяли свой язык, свои традиционные ценности и навыки, заложили основы новой политико-административной структуры общества, аналогичной традиционной модели Буганды. При этом баганда по-прежнему держались обособленно, презрительно относясь к местным этносам и не желая делить с кем-либо свое привилегированное положение в протекторате» (Никитин 1993: 58). Для ганда и в колониальный период, и в наше время значимо то, что они приняли британский протекторат согласно выдержанному в уважительных тонах к ним и их правителю договору 1900 г., официально «пригласив» англичан к себе, тогда как их соседи были подчинены силой (Балезин 1993: 91; Young С. 2012: 325; FitzSimons 2013: 50–59; Reid R.J. 2017: XXIV). «Королевство Буганда было любимцем Британской империи, по крайней мере, до середины 1950-х гг., когда король, *кабака*, отверг его конституционное инкорпорирование в Уган-

ду, отстаивая убеждение ганда в том, что автономия была гарантирована [Буганде] Угандийским соглашением 1900 г.» (Wright M. 2004: 224). Действительно, положение Буганды и ганда в британской Уганде было особым. В благодарность за сотрудничество с британцами и помощь им в создании протектората Уганда Буганда имела в нем больше автономии, чем другие автохтонные политические образования (Johannessen 2006: 2). «С Буганды начинались все улучшения в колонии. Новые дороги расходились из Буганды; первые школы и больницы были построены там; именно там начали выращивать первые товарные сельскохозяйственные культуры – кофе и хлопок» (Oliver R., Atmore 1994: 161–162).

По англо-бугандийскому договору как плату за помощь в подчинении соседних народов Буганда получила некоторые ранее не принадлежавшие ей земли, в том числе отрезанные колонизаторами от Буньоро и Анколе. Эти королевства, как и Торо, получили официально более низкий статус в протекторате Уганда, нежели Буганда. Их автохтонные институты также подверглись существенному видоизменению (Ксенофонтова и др. 1984: 61, 68–70; Балезин 1986: 96–100; 2015: 52–54). Назначение же британцами ганда колониальными администраторами вне исторической Буганды породило жалобы других народов Уганды на «империализм ганда» (Roberts A.D. 1962) и уж конечно никак не способствовало – и препятствует поныне благодаря исторической памяти и ганда, и не-ганда – сложению угандийской нации. Особенно пострадали ньоро, долго сопротивлявшиеся британскому господству и подчиненные с помощью давних врагов – ганда, после чего не только часть их земель была отрезана в пользу Буганды, а на многие административные посты им были навязаны выходцы из Буганды, но также в 1899 г. колонизаторы сместили с трона правителя Буньоро (Oliver R., Atmore 1994: 163). В то же время правитель Буганды, носитель титула *кабака*, сохранил трон и внешние атрибуты могущества, однако реальной власти британцы его лишили (как и других уцелевших монархов на территории протектората), низведя их всех до уровня «верховных туземных вождей» [Балезин 1986: 92–105, 187–200; Никитин 2005: 277–298]). Под свой контроль они поставили и *люкико* – совет знати при *кабаке*, отныне по их решению возглавлявшийся не самим монархом, а *катикиро*, которого стали рассматривать как «премьер-министра Буганды» (Балезин 2015: 51–52).

Однако Буганда была не только ядром протектората, опорой колонизаторов в Уганде, но и главным центром антиколониального движения в ней. Антиколониализм части ганда сочетался у них с этнонационализмом (в форме традиционализма) и сепаратизмом (см.: Балезин 1986: 206–213, 227–233), нараставшими по мере того, как становилось ясно, что британцы, уходя, собираются оставить независимую Уганду унитарным государством, в котором преимущества ганда не были бы зафиксированы (Waller 2013: 98). В первой конституции – 1962 г. – Уганда, тем не менее, представляла федеративным государством (в угоду не желавшей терять хотя бы относительную самостоятельность аристократии автохтонных «королевств» [Балезин 1986: 233–238; Johannessen 2006: 3–4]), но пробыла таковой недолго: новая конституция, принятая в 1967 г. после переворота, совершенного А.М. Оботе, упраздняла институт «традиционных правителей» и трансформировала Уганду в унитарное государство. Ныне очевидна двойственность положения Буганды в составе постколониальной Уганды: ее официальная непривилегированность (во всяком случае, по сравнению с другими признанными «королевствами») в рамках унитарного государства, одобряемая большинством не-ганда, с одной стороны, и реально особенное положение в нем, формализации которого (т.е. фактически возврата от унитарного государства к федеративному) желают многие ганда, – с другой (Golooba-Mutebi 2011). Сегодня даже президент Уганды Йовери Кагута Мусевени, не принадлежа к ганда, вынужден в немалой степени опираться на их элиту и прежде всего *кабаку*, потому что неформальное, но очевидное доминирование Буганды среди «традиционных королевств» и прочих автохтонных политических страны, пусть и вызывает недовольство не-ганда не меньше, чем в колониальные времена, помогает нынешнему главе государства поддерживать его целостность. Это ясно показали события 2009 г., когда попытка президента запретить *кабаке* посещение некоторых мест в столице страны Кампале привела к беспорядкам и падению популярности президента (Балезин 2010б: 229; Golooba-Mutebi 2011: В-10–В-11).

Как следствие доколониальной, колониальной и уже постколониальной истории страны, вот типичное высказывание современного ганда: «Сегодня ганда принимают другие племена: они позволяют другим племенам приходиться в свое 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». Подобное высказывание передает представления ганда, сложившиеся отнюдь не сегодня: едва ли не теми же самыми словами ту же мысль выражал в написанных в эмиграции мемуарах первый президент Уганды Эдуард Мутеса, он же – *кабака* Буганды Мутеса II (Mutesa II: 1967: 78–79). Наши интервью ясно показывают, что эта концепция гандийского этнонационализма, даже исключительности ганда (см. также: Peterson 2012), основывается на постулате о политическом и культурном доминировании в регионе Королевства Буганда до и в период колониализма и на желании не просто поддерживать, но и официально закрепить его исключительное положение в рамках Республики Уганда в будущем. Этнонационализм «часто коренится в особом прочтении прошлого», и этнонационализм ганда – не исключение (Waller 2013: 98). Важно отметить, что у ганда еще в начале колониального периода – раньше, чем у соседних народов – появилась четкая концепция собственной истории как истории могущественного высококультурного Королевства Буганда и основы истории всей Уганды благодаря ставшим и остающимся по сей день необыкновенно популярными трудам *катикиро* Буганды и просветителя своего народа Аполо Каггва, а также ряда других так называемых традиционных историков времен колониализма (Kiwunuka 1966; Pawliková 1975; Pawliková-Vilhanová 2016a; Reid R.J. 2017: 27–29; Балезин 2021: 229–234). Как подчеркивал М.Р. Доорнбос, переплетение и взаимоусиление этнических факторов и моделей традиционной власти явственно прослеживаются в Уганде издавна – с доколониальных времен (Doornbos 2010: 1, 169–194). Несмотря на исторические перипетии, это положение существует и сегодня, и оно, конечно, не способствует национальному объединению граждан страны.

Многие ганда (и далеко не только они) жаловались нам на засилье во власти нколе – людей из народности занимающего пост Президента Республики уже более трех с половиной десятилетий Й.К. Мусевени. (Яркая цитата из интервью: «вчера он был у тебя садовником, а сегодня он твой начальник, потому что нколе»). Также напомним, что ганда, пусть и крупнейший народ страны, составляют всего 17% ее населения. И тем не менее, еще раз особо

отметим, что в силу своей исторически важнейшей роли в регионе, причем не только в доколониальный, но и в колониальный период (несмотря на попытки британцев с 1920-х гг. уравновесить Буганду за счет повышения роли других местных «королевств» [Doornbos 2010: 5–11]), ганда и сегодня неформально занимают особое место в политическом и культурном ландшафте Уганды. Любопытный штрих: в изданной несколько лет назад красочной брошюре для детей, представляющей экспозицию, прежде всего историко-этнографическую, национального Музея Уганды, на менее чем тридцати страницах упомянуты тринадцать современных народов страны. Но при этом ни один из них не упомянут более трех раз, кроме ганда. Ганда – тринадцать раз! (Eunice 2017).

Если танзанийское законодательство не признает власть вождей с 1963 г., т.е. еще со времен до объединения Танганьики и Занзибара в Объединенную Республику Танзания, то Конституция Замбии 1991 г. провозгласила воссоздание существовавшей согласно двум первым конституциям, 1964 и 1973 гг., но затем упраздненной К.Д.Б. Каундой Палаты вождей при национальном парламенте, а Конституция 1996 г. расширила ее состав до 27 человек – по три вождя от каждой из девяти провинций страны (Иванова 2000б: 54), хотя число вождей в разных провинциях не одинаковое. Эти 27 человек избирают председателя, вице-председателя, комитет Палаты (по одному представителю от каждой провинции). Членство в Палате ограничивается двумя сроками по три года. Как прямо заявил в беседе с нами секретарь Палаты вождей, она старается оказывать влияние на все сферы общественной, экономической и политической жизни страны и на региональном, и на общегосударственном уровне. И, отметим, это происходит несмотря на то, что официально прерогативы Палаты ограничиваются совещательными функциями по так называемым «традиционным вопросам».

Окружные вожди, из среды которых ими самими и избираются члены Палаты вождей (на момент проведения нами полевого исследования в 2010 г. окружных вождей было 286), и вожди деревень также являются весьма влиятельными фигурами на своих уровнях компетенции. Например, как нам удалось выяснить в ходе полевого исследования (см. также: Реџа 2019: 344), их невозможно обойти добывающим компаниям, даже крупным зарубежным, желающим разрабатывать недра на подвластных им землях (а принад-

лежащая вождям так называемая *customary land*, владение которой регулируется обычным правом, составляет более 30% земельного фонда). Вожди не влияют на выдачу государством лицензий на деятельность компаний, но бизнесменам все равно приходится делать вождям «подарки» (чаще не денежные, а осязаемые – от коров и коз до холодильников, телевизоров и мобильных телефонов), чтобы заручиться их (а еще до того – подчиненных вождям округов деревенских старейшин) согласием на разработку недр и найм местных рабочих, а когда это неизбежно – и на переселение людей из будущего района добычи полезных ископаемых за компенсацию, в том числе в виде строительства школ, больниц и т.п. в местах их нового проживания, также обсуждаемую с вождем. Появление у вождя с пустыми руками противоречит традиции. Также, по утверждению беседовавшего с нами секретаря Палаты вождей, и не верить ему нет оснований, в том числе потому, что подобное мы слышали и в других странах Африки, если накануне выборов вождь скажет своим людям не голосовать за ту или иную партию, они за нее не проголосуют. Другое дело, что призывы голосовать не против, а за кого-то, как рассказал тот же секретарь Палаты вождей, делаются не столь же прямо: такое давление люди могли бы не принять.

Как и в других странах, в которых так называемые носители традиционной власти одновременно образуют взаимонеобходимый симбиоз с постколониальным государством и имеют большое влияние вне и помимо государственной системы политических институтов, в Замбии эта ситуация «... налагает жесткие ограничения (с точки зрения концептуальной модели, легитимизации власти и политической мобилизации) на заимствованную североатлантическую модель формально бюрократического, светского, национального государства» (van Binsbergen 1987: 191). Государственные власти пытаются различными способами добиться снижения влияния вождей на жизнь общества на разных уровнях – от деревенского до общегосударственного. Однако нельзя сказать, что им это хорошо удается. Так, в 2019 г. Конституционный суд Замбии объявил неконституционным право Президента влиять на получение вождями титулов путем их официального признания или непризнания (Rickard 2019). Здесь следует отметить, что и практика официального признания вождей государственными органами, и институт Палаты вождей были унаследованы неза-

висимой Замбией от британских колонизаторов с их системой косвенного управления. Однако после решения Конституционного суда от 2019 г. легитимность вождей снова, как в доколониальные времена, определяется исключительно традиционными нормами их народов. Современное же постколониальное государство, при том, что и вожди, и их подданные являются его гражданами, оказывается не вправе легитимизировать или делегитимизировать носителей так называемой традиционной власти (тогда как колониальное государство могло).

По словам многих наших респондентов, инкорпорированность в традиционную систему институтов для них не менее важна, чем гражданство Замбии. О вождях часто и уважительно пишут в местной прессе – и о самом институте вождей как важной части культуры народов страны, и о конкретных событиях, связанных с деятельностью кого-то из них. Вожди не только сохранились в постколониальной Замбии; с 1990-х гг. их влияние в обществе усиливается (Peša 2019: 354). «... вождеская модель и должностные лица, которые в нее вовлечены, составляют неотъемлемую часть политических отношений и политической культуры постколониальной Замбии» (van Binsbergen 1987: 190). В своих сущностных чертах ситуация с вождями в Замбии настолько типична для современной Африки (при всем многообразии официальных статусов и неформальных позиций автохтонных правителей в разных странах континента), что К. Болдуин сосредоточилась именно на них в своем исследовании «парадокса традиционных вождей в демократической Африке» (Baldwin 2016: 83–146; также см.: Кавыкин 2016).

В Уганде президент А.М. Оботе объявил традиционных правителей вне закона на следующий год после свержения им в 1966 г. первого президента страны и, как упоминалось выше, одновременно *кабаки* Буганды Эдуарда Мутесы (Мутесы II). В этом он видел не только способ лишить фактически статуса «государства в государстве» Буганду (имевшую более широкую автономию, чем другие королевства, и тем более так называемые немонархические районы), но и, подобно другим африканским лидерам того поколения, в целом один из путей решения своей наиважнейшей задачи как сначала премьер-министра, а затем – главы постколониального государства: достижения национального единства (Obote 2012). Его попытки решить ее не только упразднением института традицион-

ных правителей, но и другими волонтаристскими действиями, включая замену принятой при провозглашении независимости Конституции, признававшей традиционные власти, на Конституцию, превращавшую государство в унитарное, не привели к формированию сплоченной нации, а только создали благоприятную почву для прихода к власти безусловного диктатора – И. Амина (Алена 2012).

И. Амин пытался наладить отношения с традиционными элитами, прежде всего – с элитой ганда, и в этих целях он торжественно перезахоронил на родине останки умершего в эмиграции Мутесу II, но восстановить власть традиционных правителей отказался (Балезин 1989: 181–184). При всех различиях в своих политических взглядах А.М. Оботе и И. Амин сходились в признании традиционных правителей угрозой угандийскому постколониальному государству как единственному центру притяжения, объекту лояльности граждан. Ведь в доколониальные времена не только для баганда, но и для многих других народов Уганды «универсальной ценностью политической культуры... было беспрекословное подчинение вышестоящему в иерархии и чинопочитание. Вожди были окружены почтением и уважением» (Никитин 1993: 51).

Однако находящийся на посту президента по сей день Й.К. Мусевени, пришедший к власти в 1986 г., в 1993 г., несмотря на сопротивление не только своих противников, но и многих соратников (Golooba-Mutebi 2011: В-15–17, В-22), снова официально признал традиционных правителей и попытался опереться на них в стремлении утвердить возглавляемое им Движение национального сопротивления (*National Resistance Movement*, НРМ) как единственную и при этом «непартийную» политическую силу в стране (Doornbos 1995). Свою роль в принятии Й.К. Мусевени решения о восстановлении традиционных правителей сыграло и то, что народы упраздненных «королевств», в частности, ганда, поддерживали вооруженную борьбу НРМ во главе с Й.К. Мусевени с режимом А.М. Оботе (Johannessen 2006: 5–7). Однако, что примечательно, правитель Анколе народа нколе, из которого происходит президент Й.К. Мусевени, не был признан (подробно см.: Doornbos 1995: 34–35, 40–47) и остается непризнанным до сих пор. Как и в Замбии, в Уганде институт традиционных правителей повторно признавался государством именно как церемониальный, как дань народным традициям, и

должен был стать институтом сугубо культурным, а не политическим. В обеих странах этот акт был фактически признанием неспособности государства сплотить граждан страны непосредственно вокруг себя, и не случайно, что, как и в Замбии, в Уганде традиционные правители быстро приобрели значение как политические фигуры (Doornbos 1995: 35). В сложных отношениях между Движением национального сопротивления и королевством Буганда А. Рейд небезосновательно видит ярчайшее выражение «... недоверия к прошлому и ко всему тому, что беспокойная история Уганды предположительно олицетворяет, а именно насильственную разобщенность» (Reid R.J. 2017: XXIV).

Стоит отметить, что сегодня в стране сосуществует множество местных титулованных особ различного ранга, и, как сказал один респондент, «многие из них настолько бедны и незначительны, что у них даже нет собственных автомобилей». Однако некоторые – действительно очень влиятельные персоны. Особенно это утверждение верно по отношению к *кабаке* Буганды Рональду Мувенде Мутеби II. М. Карлстрём обоснованно утверждал, что чувство «коллективного будущего» ганда – современное (*modern*), но отчетливо гандийское, поскольку оно укоренено в вере в нерушимость власти *кабаки* и нерасторжимость мистической связи между ним и его народом (Karlström 1999; 2004). В представлениях ганда концепты «традиции» (преемственности) и «современности» (изменчивости) в политической традиции не противоречат друг другу и не отделены жестко один от другого с доколониальных и колониальных времен (Kodesh 2001). В частности, как показал тот же М. Карлстрём, традиционная иерархическая по сути «политическая космология» ганда, базирующаяся на идеях о конструировании властных институтов и отношений как отношений между родственными группами и королевской властью снизу вверх, о единовластии, о регулируемом политическом соперничестве и в то же время всеобщей солидарности, сплоченности вокруг правителя, в наше время оказывается в состоянии инкорпорировать некоторые идеи либеральной демократии, в частности, изначально абсолютно не присущую «политической космологии» ганда идею выборов (Karlström 1996; см. также: Kizza 2001).

Результаты наших полевых исследований 2017–2018 гг. дают все основания утверждать, что эти идеи только укрепились в голо-

вах большинства ганда со времени работы среди них М. Карлстрёма между 1991 и 1996 гг. К. Янг и Р. Уоллер не зря приводят ганда как один из ярчайших примеров этнонационализма в Африке (Young С. 2012: 331; Waller 2013: 98). Непрерывающиеся дискуссии о необходимости федерализации Уганды инспирируются прежде всего именно ганда, желающими вновь, как в колониальный период, поставить свое «традиционное королевство» в особое, политически главенствующее, положение в стране. «Центральное место короля Буганды среди баганда может помочь объяснить постоянные требования самоопределения и большей автономии Буганды по сравнению с остальной Угандой. Эта доминирующая и влиятельная роль восходит к доколониальному периоду» (Johannessen 2006: 2). 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». В доколониальные времена *кабака* был для своих подданных главным символом упорядоченности мира – природного и социального, залогом его подконтрольности им и их благополучия в нем, потому что мир подвластен их монарху – *кабаке* (Ray 1991). Но и ныне «с раннего возраста каждый муганда (единственное число от баганда [или ганда. – Д.Б.]) вырастает, в полной мере осознавая особые связи, через род соединяющие его или ее с институтом монархии. Это объясняет тенденцию баганда чувствовать себя лично задетыми, когда кто-то нападает на монархию, и реагировать соответственно» (Golooba-Mutebi 2011: В-21). *Кабака* и сегодня – живой символ и вместилище идентичности и культуры ганда, их былого могущества, нынешней славы и будущего величия. Колоссальная честь для ганда – получить сертификат подданного *кабаки*, подписанный самим правителем: взятый в рамку, он займет самое видное место в жилище своего обладателя. Почитание *кабаки* происходит, например, в форме добровольного совершения подношений его духу в священной роще Ссезибва. Причем, по нашим наблюдениям, *кабака* равно почитаем ганда всех возрастов и социальных статусов, включая образованную молодежь (см. также: Golooba-Mutebi 2011: В-17–В-21).

С 1966 по 1986 г. монаршая семья Буганды проживала в изгнании. В 1986 г. она вернулась на родину, а в 1993 г. в результате напряженной политической борьбы под давлением промонархических кругов ганда их традиционная монархия была восстановлена наряду с монархиями Буньоро и Торо (Doornbos 1995; Johannessen 2006: 7–10). 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, и отношения между ними перманентно напряженные, поскольку они подспудно оспаривают легитимность друг друга (Reid R.J. 2017: 87–88). Помимо пышного двора *кабаки*, занимающего дворец в столице Уганды Кампале, важность Буганды в рамках Республики Уганда проявляется в существовании у нее собственных кабинета министров и парламента, также располагающихся в Кампале. Парламент именуется «Великий *люкико*»; напомним, что *люкико* назывался существовавший еще в доколониальные времена совет знати при *кабаке*. 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 Рвензуруру (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 Рвензуруру – даже в ранний постколониальный (Fallers 1965; Doornbos 1970; Gonza, Nabwiso 2016; Syahuku-Muhindo 1994). 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 определенному 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 же, например, старик крестьянин, «Поскольку я сога, я должен признавать короля сога: его власть обяза-

тельна, и с этим ничего нельзя поделать». С этой точки зрения естественно, что для многих граждан, даже несмотря на их приверженность Уганде как нации, «король важнее президента», как заключил другой респондент-сога. «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, что нередко собеседники говорили, что в стране «до сих пор существует некоторая разобщенность по племенам» (хотя некоторые другие угандийцы подчеркивали вклад в недостаточную крепость национального единства социально-экономической стратифицированности общества или существующих в нем 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». Не случайно в стране актуально издание книг с такими говорящими названиями, как, например, «Угандийцы для Уганды: национальное строительство – долг каждого гражданина» (Semra 2014).

При этом особую проблему в общем комплексе проблем образования нации в Уганде представляет собой ситуация на севере страны, где практически несколько десятилетий идет гражданская война, а дополнительным фактором, усугубляющим ее тяжесть, является мощный приток беженцев из соседнего Южного Судана. Север Уганды населен в основном народами, говорящими на языках нилотской семьи (ачоли, карамоджонг и др.), которые исторически не имели форм политической организации, по своей сложности и централизованности сопоставимых с «королевствами» ганда, торо и других народов южной половины территории страны, говорящих на языках банту. Суть проблемы Севера Уганды с точки зрения нациеобразования, помимо того, что в государстве в целом и в процессе формирования в нем нации, в частности, ведущую роль играют народы банту, и грань между ними и нилотами легко осязаема, заключается в том, что, в противоположность ситуации на Юге страны, где образованию нации препятствуют трайбалистские устремления «традиционных правителей» и их подданных, на Севере

национальное государство никак не может утвердиться, потому что в культурах местных народов централизаторские, ведущие к признанию легитимности государства элементы незначительны. Там, где к подобным – племенным – культурам относится большинство населения, постколониальное государство никак не может сформироваться, как в Западной Сахаре (Isidoros 2018), или оказывается на грани или *de facto* уже за гранью недееспособности периодически или в течение долгого времени, как в Южном Судане, Сомали, Йемене или Афганистане. В Уганде этого не происходит, потому что «государствообразующими» народами в ней являются совершенно иные по типу культуры народы Юга страны, однако, повторим, Север представляет собой постоянную и едва ли устранимую в обозримом будущем проблему и угрозу формированию угандийской нации.

Еще одним важным историко-культурным фактором, влияющим на сложение наций, является религиозная ситуация в том или ином государстве, особенности которой также коренятся в его прошлом; в Африке – доколониальном и колониальном. Религиозный фактор особенно значим, когда речь идет об Африке, поскольку «субсахарская Африка – явно одно из самых религиозных мест в мире» (Lugo, Coorerman 2010: 3; см. также, например: Martin D. 2009; Lugo, Coorerman 2010: 1, 20). Как отмечают Б. ван ден Торен и У.Й. де Вит, «Африка дает примеры того, что современность [*modernity*] не ведет автоматически к секуляризации» (van den Toren, de Wit 2015: 153; см. также: Holder, Sow 2013; Harries J. 2016). Актуальность религиозного пласта сознания африканцев сегодня – не просто следствие его «неискоренности» в колониальные и постколониальные времена. Она «... означает реакцию на западную модель модернизации (но не полный отказ от нее)... Это способ быть частью современного мира, и в то же время она знаменует стремление быть связанными с местными традициями» (Ellis, ten Naag 2004: 195; см. также: Bondarenko, Tutorskiy 2020). При этом религиозность сама по себе не является непреодолимым препятствием на пути к нации; скорее, атеистичность есть специфическая черта классических наций западного типа, часто неверно воспринимаемого как единственный возможный, в том числе потому, что столь же часто единственным возможным видится западный вариант модерна – ведь, как писалось выше, нация – порождение эпохи модерна, форма общества модерна.

Высокий уровень религиозности характерен и для всех трех рассматриваемых нами стран. Так, из около двух с половиной тысяч танзанийцев и замбийцев различных возрастов и социальных статусов, опрошенных нами в ходе нескольких полевых сезонов, лишь один (!) респондент (молодой танзаниец, житель Дар-эс-Салама) охарактеризовал себя как атеиста. Что же касается Уганды, то наш опыт исследования в ней в 2017–2018 гг. конкретной конфессиональной группы (православных старообрядцев) в общем контексте религиозной и общественной жизни страны позволяет если не всецело согласиться с С. Пенначини, утверждающей, что в этой стране «религия продолжает быть решающим фактором человеческого существования» (Pennacini 2019: 131), то уж точно признать религиозный фактор одним из важнейших. В то же время религиозная ситуация в трех рассматриваемых государствах различна в ряде существенных аспектов, при том, что во всех них так называемые традиционные, т.е. автохтонные, религии оттеснены на задний план религиями мировыми – христианством и исламом, сохраняясь в чистом виде в основном в некоторых глубинных районах и гораздо более широко – в форме двоеверия. Также исследования наших экспедиций в Танзании и Уганде показали, что и христиане, и мусульмане гораздо хуже относятся к язычникам, чем друг к другу (Халтурина, Усачева 2005: 13–14; Бондаренко 2018: 182–183). При этом и христианство, и ислам представлены огромным множеством мелких и крупных ответвлений.

Вопрос о том, насколько мировые религии в Африке, в том числе в Танзании, Замбии и Уганде, в действительности потеснили автохтонные, – очень спорный. Безусловно, их нельзя игнорировать, ведя речь о религиях в субсахарской Африке. В том числе говоря о них в политическом контексте. В той же Уганде, по признанию местной прессы, автохтонные культы и в XXI в. «предоставляют гражданам важное политическое пространство для обсуждения власти и авторитета» (Earle 2012b, Jul. 31: 6), а некоторые граждане в беседах с нами говорили о двоеверии как о серьезной общественной проблеме. Однако в целом наше мнение заключается в том, что, с одной стороны, переоценивать роль и место автохтонных религий в современных африканских обществах именно как конкретных систем верований не стоит (Бондаренко 2018: 183). С другой же стороны, необходимо понимать, что именно связанное с ними (прежде

всего – с культом предков) мировидение легло в основу и определяет по сей день, даже вне автохтонного религиозного контекста и вне религиозного контекста вообще, характер африканской социокультурной традиции (Бондаренко 1996а; 2014а: 15–17). Сохранение автохтонной социокультурной традиции имело одним из своих следствий то, что принятие африканцами христианства или ислама не вело к революционным изменениям в их культурах, как это имело место во времена распространения христианства, а затем в эпоху Реформации в Европе и в период утверждения ислама – на Ближнем Востоке. Однако, как бы то ни было, официально подавляющее большинство африканцев, включая танзанийцев, замбийцев и угандийцев, в наше время считается – и считает себя – христианами или мусульманами.

В Танзании ислам утвердился (особенно прочно – на островах и побережье Индийского океана) задолго до европейского колониализма (см.: Кобищанов 2008а: 584–598; 2008б: 793–800), который принес 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 (см., например: Brown D., James 2019; World Population Review 2021). В государственных институтах на всем протяжении истории независимой Танганьики, а затем – континентальной части Танзании заметно идущее еще из эпохи колониализма преобладание христиан (Bjerk 2010: 290). Мусульманами это нередко воспринимается как проявление дискриминации, а христианами – как логичное следствие их в среднем более высокого образовательного уровня (что тоже является прямым наследием 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 [Said 1998; 2011; Bondarenko 2004; Бондаренко 2005в; Mbogoni 2004: 107–126; Mushi 2009: 53–90]). Несмотря на некоторое нарастание напряженности в последние десять – пятнадцать лет, в том числе вследствие воздействия внешних, исламистских, сил (см., например: Tetti 2014; Poncian 2015; Пономарев

2016), взаимоотношения мусульман и христиан в Танзании в целом остаются мирными, к чему существуют долгосрочные предпосылки (Neilman, Kaiser 2002; Бондаренко 2008; Korwe 2013).

Среди этих предпосылок большую роль играют как политика государства, так и социокультурные особенности танзанийского общества (Саватеев 2005). Танзанийское государство с момента появления утверждает себя как светское, официально не отдающее предпочтения какому-либо религиозному сообществу. В 1977 г. религиозные институты были отделены от государства законодательно при одновременном провозглашении свободы вероисповедания. При том, что, как отмечалось выше, уровень религиозности среди танзанийских граждан очень высок – не ниже, чем среди граждан любых других постколониальных стран, государству удалось осуществить секуляризацию в том смысле, в каком «термин “секуляризм” в условиях поликонфессиональной полиэтничной структуры большинства развивающихся стран употребляется учеными и общественными деятелями чаще всего[:] не для обозначения перехода людей от религиозности к нерелигиозности, а для возможной изоляции религиозной сферы от других сфер социально-политической деятельности, провозглашения религии частным делом. ... в интерпретации целого ряда арабских и особенно африканских идеологов и политических лидеров секуляризм – это в первую очередь независимость государства от религии и равноправие религий» (Мальшева 1986: 9). Фундамент именно такого подхода, между прочим, как видно из приведенной цитаты, соответствующего западному пониманию секулярного государства, и заложил в Танзании искренний католик Дж.К. Ньерере (Vjerk 2010: 289–290; Mesaki, Malipula 2011: 95–97).

Социокультурных особенностей же танзанийского общества, способствующих в целом мирному (по крайней мере, гораздо более мирному, чем во многих других постколониальных странах) сосуществованию представителей разных религий, можно выделить три. Первая: среди танзанийцев всех религий, а также социальных слоев и этнических групп по сей день первостепенную роль играют родственные связи, и это притом, что, как выявили наши полевые исследования (см. также: Neilman, Kaiser 2002: 697–699), у многих людей среди родственников есть и христиане, и мусульмане. Вторая (отчасти как следствие первой): в континентальной части Тан-

зании не сложилось «мусульманских» и «христианских» народов: хотя в целом христиан больше на севере страны, а мусульман – на юге, практически в каждом народе 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. Еще 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. Как итог, в Танзании, по крайней мере, в ее большей континентальной части, религиозная принадлежность как фактор самоидентификации уступает в значимости факторам национальной, а также этнической и региональной принадлежности (Бондаренко 2008; Иванченко 2017а).

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) существенно превосходят в численности мусульман, составляя 84,5% населения, с одной стороны, с другой же стороны – мусульмане образуют его очень заметное меньшинство (13,7% согласно переписи 2014 г. [Uganda Bureau of Statistics 2016: 19]). Доля англикан особенно велика среди ганда, поскольку на них делали ставку англикане колонизаторы, и путь к социальному успеху для ганда логично увязывался с принятием именно этой веры. Мусульман же особенно много 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.

Если в Замбии проявилась в целом очень характерная для субсахарской Африки тенденция формирования политических партий ради продвижения интересов элит тех или иных народов (см., например, в отношении Нигерии: Achoba, Maren 2021), то в Уганде в поздний колониальный период две крупнейшие партии из трех, образовавшихся в то время, – Конгресс народа Уганды (*Uganda*

People's Congress) и Демократическая партия (*Democratic Party*) – ориентировались на крупнейшие религиозные группы населения: соответственно, протестантов и католиков. И только третья крупная партия – Кабака Екка (*Kabaka Ekka*) – была не «конфессиональной», а «этнической» – партией традиционалистов ганда, выступавшей за создание суверенного государства Уганда под верховенством ее крупнейшего народа и его традиционного правителя (Doornbos 2010: 12). Однако и здесь присутствовал конфессиональный аспект: не ассоциировавшуюся с какой-либо христианской деноминацией Кабака Екка поддерживали лидеры угандийских мусульман (Earle 2012a).

Политика же угандийского государства в области религии на протяжении независимой истории страны отличается от политики государства танзанийского. Если последнее, как упоминалось, со времен Дж.К. Ньерере официально отказывается отдавать преференции каким-либо деноминациям, то в Уганде в 1977 г. диктатор И. Амин запретил 27 религиозных организаций (Kivengere 1977: 28; *The New York Times* 1977) и фактически проводил мусульманизацию страны (Ксенофонтова и др. 1984: 220; Мальшева 1986: 144–150; Балезин 2012: 755). При нынешнем президенте, Й.К. Мусевени, был создан Межрелигиозный совет Уганды (*Inter-Religious Council of Uganda*), в который были включены далеко не все деноминации, представленные в стране, притом, что членство в нем предоставит религиозной организации статус официально признанной и поддерживаемой государством. Не случайно, что, когда в 2016 г. правительство заявило о намерении впредь регулировать религиозную жизнь общества и деятельность религиозных организаций, члены Межрелигиозного совета эту инициативу единодушно поддержали, а лидеры не представленных в Совете деноминаций столь же единодушно осудили (Alava, Ssentongo 2016; Isiko 2019). Такая политика отражает меньшую интегрированность граждан Уганды в нацию по сравнению с танзанийцами и еще более усиливает их разделение по религиозному признаку, обозначившее свою важную общественно-политическую роль еще в период деколонизации (Pennacini 2019: 129).

В Замбии, в отличие и от Танзании, и от Уганды, абсолютно доминируют христиане, составляющие 95,5% населения (Zambia... 2012: 19–20). Это положение вещей подтолкнуло государство в ли-

це президента страны в 1991–2002 гг. Ф.Дж.Т. Чилубы к провозглашению Замбии «христианской нацией», т.е. к попытке сформировать национальное единство на религиозной основе. Таким путем Ф.Дж.Т. Чилуба пытался решить задачу укрепления власти – сплочения народа вокруг нее (Прокопенко 2021б: 69). В 1996 г. положение о Замбии как «христианской нации» было включено в новую, действующую до сих пор Конституцию страны. Несколько лет спустя О.Я. Иванова (2000а: 123) отмечала, что с этого момента «... для пропаганды христианства правительство прилагает серьезные усилия: делаются специальные христианские теле- и радиопрограммы, цитаты из Библии постоянно мелькают в газетных статьях и речах государственных деятелей». Определение Замбии как «христианской нации» сохранилось и в новой редакции Конституции, принятой в 2016 г. при президенте Э. Лунгу, активно использовавшем христианскую риторику в политической борьбе (Cheyeka 2016; Cheyeka et al. 2022; Sakurapa 2019).

При этом опора Ф.Дж.Т. Чилубы (а затем и Э. Лунгу) на вышедших в Замбии на авансцену только в постколониальный период, но быстро набирающих силу харизматических евангелистов-пятидесятников (см.: Cheyeka 2008; Phiri 2009; Mildnerová 2011; Haynes 2015) вызвала недовольство приверженцев давно ставших традиционными для страны христианских конфессий – англикан, пресвитериан, католиков и др. Оказалось, что в различных христианских деноминациях Замбии «христианскую нацию» видят по-разному, и между их лидерами развернулась напряженная политическая борьба (Phiri 2003). «Реалии общественно-политической, социально-экономической и культурной жизни Замбии пока не свидетельствуют о становлении заявленной в 1991 г. христианской нации», – тридцать лет спустя делает вывод Л.Я. Прокопенко (2021б: 79). Характерно, что, по сведениям наших угандийских респондентов и по нашим собственным наблюдениям, 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 ее формированию в Уганде, а в Замбии попытка госу-

дарства 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, Замбии и Уганде – с другой могут быть объяснены существенными различиями в их реальной доколониальной и колониальной истории и в том, как происходит опора на историю и совершается манипулирование ею в эпоху независимости. Если в Танзании «многоплановые силы, которые должны были коренным образом сформировать будущее танзанийское государство, были очевидны даже в доколониальную эпоху» (Otiso 2017: 89), т.е. национальное единство в этой стране 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 (Reid R.J. 2017: 299–311; Kashoki 2018; Mamdani 2018; Bondarenko 2021). Вопреки попыткам некоторых историков обосновать доколониальное происхождение наций в Замбии и Уганде (см.: Reid R.J. 2017: 1–14), многие наши замбийские и угандийские собеседники прямо говорили, что их нации сформировались (или начали формироваться) в колониальные времена, а получение независимости явилось 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 населения Замбии). Аналогично и угандийские собеседники утверждали, что «история Уганды начинается с прихода британцев» или даже «с дня независимости в 1962 г.». В полную противоположность танзанийским информантам, в Замбии и Уганде никто не относил формирование наций к доколониальному периоду; напротив, часть собеседников в обоих государствах утверждали, что даже в наши дни замбийской и угандийской наций не существует, а есть лишь конгломераты «племенных» культур (также см.: Holmberg 2016). «... колониализм и его наследие

все еще вплетены в почти каждый аспект политической нестабильности и этнической фрагментированности в Уганде сегодня» (Tornberg 2012: 37; см. также: Lwanga-Lunyigo 1987: 1; Tindigarukayo 1988: 64–65; Doornbos 2010: V–VIII, 169–194; Ivory 2016: 8). То же самое касается и Замбии (Posner 2003). Пусть «Замбию часто приводят как успешный пример достижения этнополитической консолидации в полиэтничном африканском государстве, что может рассматриваться как некоторый успех в формировании национального государства» (Oliver M. et al. 2021: 721), описанные выше проблемы сохраняются. Некоторые аналитики и ученые даже отмечают тенденцию к их обострению с начала 2010-х гг. (Habasonda 2018; Kapesa et al. 2020). И в Уганде, и в Замбии, как и в большинстве других постколониальных стран, особенно африканских, колониализм и породил движение различных групп населения к национальному единству, и воздвиг колоссальные препятствия на пути к нему.

Как и во многих других постколониальных странах, прежде всего африканских (см., например, в Гвинее-Бисау и Гвинее: Knörr et al. 2008: 32–34; Kohl, Schroven 2014), в Танзании, Замбии и Уганде главный национальный миф – миф независимости. Но есть существенная разница между ним в Танзании, с одной стороны, и в Замбии, Уганде – с другой. Во всех трех странах прославляется борьба за независимость, а ее достижение представляется кульминационным моментом рождения нации. Но очень важно, что танзанийский миф акцентирует и то, что замбийский и угандийский мифы акцентировать не могут: ведь национальный миф героизирует и романтизирует, но все же отражает действительные ключевые события истории народа. В Танзании национальный миф мощно утверждает постулат о том, что танзанийская нация вызревала в ходе освободительной борьбы, но зародилась раньше – в доколониальные времена. И именно это внушает танзанийцам особую гордость за свой народ, придает им ощущение собственной исключительности в ряду африканских наций. Это также делает танзанийский миф более сильным, глубже проникшим в общественное сознание, чем замбийский или угандийский. В Замбии и Уганде мифы, призванные спланировать народы в нации, однотипны. Будучи мифами о единстве народов этих стран, они вынуждены не идти в глубь доколониальной истории, а начинаться с периода борьбы с колониализмом. При

этом создается впечатление, что в Замбии национальный миф укоренился прочнее, чем в Уганде, поскольку в противоположность ей у Замбии нет столь дискретной и трагической – связанной с переворотами, гражданскими войнами, диктатурами – постколониальной истории и в ней нет такого мощного давления на общественное сознание со стороны силы, которая стремилась бы этот миф изменить, подобно этнонационалистически настроенным ганда в Уганде, желающим поставить в центр мифа не Республику Уганду и угандийскую нацию, а королевство Буганда и народ ганда.

Также важно то, что танзанийский миф содержит в себе фигуру, одновременно являющуюся его частью и персонифицирующую его, – «отца нации» (*Baba wa taifa*), «учителя» (*Mwalimu*) Джулиуса Камбараре Ньерере. В то время как в период активного проведения политики, основанной на принципах уджамаа, Дж.К. Ньерере часто именовали «отцом нации», граждан страны стали называть «детьми нации» – *wananchi* (Fouéré 2009; 2014; Becker F. 2013). Главный лейтмотив в определении гражданами Танзании роли «отца нации» в истории страны и ее народа – «Ньерере объединил танзанийцев». Однако в сознании простых людей образ Дж.К. Ньерере «... функционирует уже и как фантастический: он может концентрировать в себе любые позитивные сдвиги в развитии Танганьики и Танзании, вплоть до отмены работорговли XIX в...» (Банщикова 2022: 55, 59). В Замбии же фигура лидера борьбы за независимость и первого президента страны в 1964–1991 гг. Кеннета Дейвида Бучайзы Каунды была в огромной степени, можно сказать, десакрализована и демифологизирована последующими, оппозиционными ему главами государства. В Уганде аналогичной фигуры просто не было: Аполло Милтон Оботе, премьер-министр при президенте-короле Буганды Мутесе II с года получения страной независимости (1962) и до свержения им Мутесы II в 1966 г., дважды глава государства (1966–1971, 1980–1985 гг.), хотя и считал своей основной задачей обеспечение национального единства, не стал его символом. Когда И. Амин сверг А.М. Оботе 25 января 1971 г., «... в стране... царил эйфория – все были довольны свержением непопулярного правительства Оботе» (Балезин 1989: 149–174). Во второй же период его правления, по свидетельству журналиста, работавшего в тот период в Уганде, «к середине 80-х режим Оботе прогнил, как говорится, до корня» (Тетерин 2019: 291), что, естественно, и спровоцировало

его повторное свержение. А.М. Оботе не смог ни добиться сплочения нации, ни стать его символом вследствие многих причин, но в том числе и потому, что, в противоположность Дж.К. Ньерере в Танзании, ему не удалось превратить возглавлявшуюся им партию Конгресс народа Уганды в авангард национального строительства в условиях утверждавшейся им однопартийной системы, а принятая по его инициативе 9 октября 1969 г. Хартия простого человека (*The Common Man's Charter*) не стала определять сознание народных масс, не стала в нем выражением национальных ценностей и добродетелей в той же большой мере, что и Арушская декларация (*Azimio la Arusha* на суахили, или *Arusha Declaration* по-английски), принятая 27 января 1967 г. в Танзании (Ксенофонтова и др. 1984: 167–175, 186–188). И, конечно, танзанийский миф сильнее замбийского и угандийского уже потому, что основанная на нем нация сложилась в большей степени, чем две другие, о которых идет речь в этой главе.

Здесь можно упомянуть еще один фактор исторического характера, способствующий формированию танзанийской нации более быстрыми темпами, нежели замбийской и угандийской. Очевидно, вследствие того, что Танганьика официально была не колонией, а всего лишь подмандатной территорией, отданной в управление Великобритании Лигой Наций, а потому не представлявшей для британской Короны такой ценности, как полноценные колонии, в ней в меньшей степени контролировалась общественно-политическая жизнь. В результате, в противоположность будущим Замбии и Уганде, «в течение первых десятилетий двадцатого века в Танзании развилась публичная сфера, которая была достаточно необычна своими открытостью и широтой» (Hunter E. 2015: 31). Относительно свободное и активное публичное обсуждение социальных и политических проблем Танганьики также способствовало выработке чувства единства ее народа у участников этих дискуссий. Будущие граждане Замбии и Уганды, еще раз отметим, таких широких возможностей ведения общественных дебатов не имели. В результате, в отличие от этих двух стран, пусть не повсеместно, но в образованных слоях населения крупных городов континентальной части будущей Танзании гражданские чувства, идея гражданства стали активно утверждаться и развиваться еще в первые десятилетия XX в. (Hunter E. 2015). Это привело к упоминавшемуся ранее

созданию в 1929 г. Африканской ассоциации Танганьики – организации образованных горожан, выдвинувшей идею единства танганьикского народа.

Итак, по нашему убеждению, выявленные различия в вопросе о своеобразии условий, процесса и результатов (на данный момент) образования наций в Танзании, Замбии и Уганде объясняются в первую очередь существованием с доколониальных времен основы, или платформы для национальной интеграции в Танзании в виде наличия культуры и языка суахили и почти полного отсутствия сильных централизованных политий, с одной стороны, и лишенностью таких благоприятных предпосылок вплоть до периода колониализма Замбии и Уганды – с другой. И без того чрезвычайно важные, эти факты становятся еще более значимыми благодаря апелляции к ним и манипулированию исторической памятью о них государствами. Вследствие неизбежного существования «фундаментально политического импульса, лежащего в основе [культурной] памяти», «память делает культурное политическим, политическое – культурным; память заставляет нынешние конфликты вращаться вокруг вопросов о прошлом» (Ayers 1995: 6). Во всех трех кратко рассмотренных нами 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 (см., например: Marten, Kula 2008b; Kawalya 2011; Bondarenko 2014; Karusigarira 2019; Lindström 2019; Gorham 2020; Sishuwa 2020). «Солидарность и повседневная лояльность, т.е. чувство принадлежности к одному народу и признание государства своим, составляют основу того, что называют национальными самосознанием или идентичностью» (Тишков 2021б: 21). Легитимизация – убеждение управляемых в том, что именно данное правительство хорошо для них (обретение легитимности) – жизненно важная постоянная задача любой власти (Weber M. 1947: 324–329; Cohen, Toland 1988; Beetham 1991; Kurtz 1994; 2001: 53–65; Rossi 2012; Giordano 2015), и манипуляции с историей являются легитимизационными практиками по самой своей сути: государство предпринимает попытки построить нацию, члены которой ощущали бы свою неотделимость от государства в его ныне существующей форме (Тишков 2021а: 151; Bondarenko et al. 2021: 53–55). «Идеология в таком случае мо-

жет быть ничем иным, как воображением сообщества» (Finlayson 2004: 288).

Если мы посмотрим на мир постколониальных государств в целом в заданном выше теоретическом контексте, то снова должны будем отметить, что в большинстве из них, в особенности африканских, нет интегрирующих автохтонных культур и языков, подобно суахили в Танзании. «Отсутствие общей доколониальной истории, общей системы символов у конгломератов племен, произвольно объединенных колонизаторами в единое государство, африканские правящие элиты стремились компенсировать искусственно созданными идеологическими конструкциями, переписыванием истории, присвоением культурных достижений иных цивилизаций и т.д.» (Лебедева 2001б: 19). Несмотря на существование определенных проблем и угроз национальному единству (Otiso 2017: 95–98), вследствие лучших исторических предпосылок, сегодня Танзания ближе, чем, в частности, Замбия или Уганда к формированию нации, адекватной изначальной (классической) западной версии модерна, – нации как культурно целостного сообщества, образующего социум в границах своего государства.

Еще раз подчеркнем, что в афро-азиатском мире танзанийская ситуация является скорее исключением из правила, тогда как Замбия и Уганда – случаи типичные. Например, по сути ничего не изменится, если в следующем фрагменте заменить «Мозамбик» на «Замбия» или «Уганда»: «Идеологически обосновываемые концепции национализма и даже само реальное существование мозамбикского национального государства оспариваются как среди историков Мозамбика, так и до некоторой степени и среди самих широких слоев населения... Значительная часть возникающего затруднения состоит в том факте, что единый общий язык, разделяемые всей нацией обычаи и нормы социального поведения (*габитус*), как и в целом чувство общей этничности еще не полностью утвердились в Мозамбике. ... Этот процесс определяется как “строительство нации”, и в Мозамбике он все еще продолжается» (Darch 2019: 286; выделено автором. – Д.Б.).

Исключительность же танзанийской ситуации заключается не только в том, что в этой стране существует отчасти доколониальная основа национального единства – культура суахили, но и в том, что это культура не исторически – в доколониальные времена –

господствовавшего на территории современного государства народа. К примеру, в постколониальных странах Юго-Восточной Азии тоже существуют автохтонные культуры, способные играть интегрирующую роль, однако с учетом доколониального прошлого эта роль может заключаться в попытках установления только потенциально взрывоопасных неравновесных отношений в обществе – доминирования групп, ассоциирующихся с «нациеобразующей» культурой, и подавления – исключения из нации (а не культурной интеграции) остальных групп (например, мусульманских общностей [Hefner 2010b: 622]). К. Джиордано, сравнив «режимы толерантности» и «признания этнокультурного многообразия» в поликультурных государствах Европы и Юго-Восточной Азии, не случайно резко противопоставил их друг другу как соответственно «либерально-ориентированный» и «коммунитарно- и объединительно-ориентированный», т.е. ориентированные на равноправное сосуществование разных культур и на доминирование одной из них как культурного центра всего социума (Giordano 2013). «Несмотря на свой культурный плюрализм, каждое из обществ Юго-Восточной Азии может извлечь из своей доколониальной истории образ набора доминирующих культурных атрибутов и ценностей, которые составляют основу определения современной национальной государственности. Поэтому они стремятся изобразить культурно плюралистическое общество как потенциально культурно однородное, которое уже имеет культурное ядро, вокруг которого может развиваться национальная государственность» (Brown D. 1996: 261; также: Мнацакян 1999: 125; Yakobson 2013: 363–367; Сафронова, Бектимирова 2019: 499; подробно об отдельных постколониальных странах Юго-Восточной Азии в этой связи см.: Brown D. 1996; Kymlicka, He 2005: 80–109; 136–169, 262–287; Goh et al. 2009: 7–8, 11, 36–52, 214–217; Кузнецов, Золотухин 2010: 190–215; Schorkowitz 2014: 56–57).

Теории, основывающиеся на европейском историческом опыте, подсказывают, что Танзания имеет лучшие перспективы нациестроительства, чем страны Юго-Восточной Азии, где опора на доколониальное прошлое возможна только для «принуждения к единству» не «нациеобразующих» социокультурных общностей, и тем более – чем Замбия и Уганда, где доколониальной основы национального единства нет вообще. Однако мы не стали бы исключать,

что в долгосрочной перспективе в связи с изменением глобального историко-культурного контекста – в условиях подъема мультикультурализма и существенного сдвига в восприятии нации как социальной реальности в современном мире, положение не государств Юго-Восточной Азии, в которых пытаются превратить культурно гетерогенные социумы в гомогенные, но (пусть на уровне идеологии во многом вынужденно) принимающих свою поликультурность 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. Тем более, что и в условиях отсутствия глубокой (доколониальной) общей исторической судьбы и скрепляющего единство африканского языка, как в Танзании, постколониальные государства все равно имеют механизмы утверждения национального единства в своих границах, положив в основу политики в области нациестроительства «основывающий миф» национально-освободительной борьбы: через систему образования, символическую политику (празднование годовщин независимости и т.п.), массовую культуру и т.д. Да и время, в принципе, работает на решение задачи построения наций: подавляющее большинство сегодняшних жителей постколониальных стран родились уже в период независимости и для них привычно сознавать свое гражданство как одну из естественных граней идентичности (Young С. 2012: 310–312). То есть не является ли в нынешней глобальной ситуации, когда «национальные государства повсеместно вынуждены иметь дело с неоднородностью как никогда раньше» (Comaroff J., Comaroff J.L. 2009: 46), и «для современных государств многоэтничность и поликонфессиональность народа (или нации) – это норма» (Тишков 2021б: 49), положение Замбии, Уганды и постколониальных стран, подобных им, коих большинство, не менее перспективным, чем Танзании?

Рассмотрению тезиса об изменении сути феномена нации в общемировом историко-культурном контексте нашего, постколониального, времени и перспективе утверждения в этом контексте во всем мире, в том числе в бывших колониальных странах, явления многокультурной нации в противоположность классической концепции нации как сообщества людей одной культуры посвящена следующая, последняя, глава этой книги.

Глава 4

СЛОЖЕНИЕ НАЦИЙ В ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫХ СТРАНАХ В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Во Введении нами было специально отмечено, что постколониальный мир – это не только страны, некогда бывшие колониями. Постколониальный – весь современный мир, потому что изменения, принесенные деколонизацией Азии и Африки в период после Второй мировой войны, определяющим образом повлияли и продолжают влиять на мир в целом и все государства в отдельности, в том числе – Глобального Севера едва ли в меньшей степени, чем на освободившиеся страны. Одним из чрезвычайно важных процессов, запущенных деколонизацией и нашедших прямое выражение вне собственно постколониальных стран, прежде всего – в Западной Европе, стало изменение содержания феномена и концепта нации, национальной общности.

Для того же, чтобы прояснить суть нашего тезиса о сущностной трансформации нации в современном историко-культурном контексте и перспективах, которые этот контекст открывает для нациестроительства в государствах, получивших независимость начиная с 1945 г., проведем параллель между их социокультурной и экономической историей, в частности, в Африке, тем более, что в таком сравнении имеет место не формальная аналогия, а реальная связь между явлениями. «Провал стратегии форсированного встраивания африканских стран в индустриально-модернистскую парадигму развития означал не только неудачи на социально-экономическом фронте. Безуспешными оказались и попытки правящих элит решить другую важнейшую задачу модернизации – обеспечить национальную консолидацию и политическую стабильность в африканских странах» (Лебедева 2006: 11). Действительно, в первые десятилетия независимости многие постколониальные государства стремились воплотить в жизнь так называемую «модель догоняющего развития», т.е. ставили задачу индустриализации страны, создания экономической системы, подобной существовавшей в развитых странах. В Африке эта модель не оправдала себя: пока постко-

лониальные страны пытались индустриализироваться, Первый мир уже переходил в постиндустриальное состояние, и разрыв между ним и Третьим миром только увеличивался.

Так же в постколониальных государствах с момента провозглашения независимости ставилась и поныне 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. Многие фундаментальные политические и социально-экономические проблемы постколониальных стран, такие, как высокая конфликтогенность и низкий уровень управляемости их обществ, тесно связаны с этими неудачными попытками нациестроительства по классическим – западноевропейским Нового времени – образцам (Следзевский 2017в: 87–108). Есть в таком подходе в постколониальных странах к строительству наций и некая парадоксальность. Ведь антколониализм и национализм были неразрывно переплетены: «... идея нации была мощным средством обуздания антиколониальной энергии» (Loomba 1998: 186), а антколониализм «явился видом национализма» и «его неотъемлемой чертой была антизападная ориентация, которая не исчезла... с завоеванием политической независимости» (Наумкин 2008а: 12; см. также: Hunt Davis 2005: 291–294; Voll 2010: 150–151; Frahm 2014: 79–82), когда антколониальный национализм превратился в постколониальный (Левин 1993; 1999; 2008). Однако, выступая против засилья Запада, идеологи независимости в Азии и Африке видели путь к подлинному самоопределению, залог истинной независимости своих народов в строительстве наций по западному образцу, т.е. в том, чтобы сделать освободившиеся страны, пусть и культурно специфическими, сущностно подобными странам Запада. Не случайно В.В. Наумкин (2008а: 12) сравнивает движение за национальное освобождение в колониальных странах с европейским национализмом XIX в., «... поскольку оба они были основаны на идее самоопределения». Сама постановка вопроса о праве народа на самоопределение неразрывно связана с идеей нации и национального государства (Özkirimli 2005). «... до начала Нового времени такого лозунга быть не могло, он сложился только в новую эпоху. Произошло это потому, что появление новой политической реальности – рождение

современного типа государства – сплывилось с появлением еще одного новообразования – нации современного типа» (Любарский 2000: 173).

Появление наций и национальных государств не было безальтернативно, телеологически предзадано ходом истории (van Gelderen 2003), однако в реальности они, несомненно, стали неотъемлемой частью модерна. «Нация есть социальное образование лишь постольку, поскольку она связана с определенным типом современного территориального государства, с “нацией-государством”» (Хобсбаум 1998: 19). Благодаря колониализму такое понимание нации прочно утвердилось во всем мире, «стало доминировать в “национальной” политике и “межнациональных” (международных. – Д.Б.) отношениях» (An Na'im 2010: 316). Но не окажутся ли нация и национальное государство более устойчивыми, жизнеспособными, если их конкретные модели будут коррелировать со специфическими чертами модерна в соответствующих социокультурных регионах – чертами, коренящимися в особенностях исторических путей этих регионов, в рамках глобальной цивилизации как федерации цивилизаций, в которой многообразно воплощаются в том числе сущностно схожие явления?

Этот вопрос представляется особенно актуальным, потому что сегодня Запад сам вынужден пытаться отойти от концепции нации, утвердившейся еще к концу XVIII в. благодаря в первую очередь Великой французской революции (см., например: Dann, Dinwiddy 1988; Bell D.A. 2001; Keitner 2007) и на протяжении XIX в. в немалой мере универсализировавшейся в пределах Европы и европеизированных регионов мира, синтезировав воедино основные черты исторически обусловленных вариаций (см.: Ле Маршан 1989; Breuilly 2005a: 1573–1574), таких как французская, немецкая, восточноевропейская, североамериканская, латиноамериканская и др. В наше время сложилась ситуация, описанная известным теоретиком истории Р. Козеллеком (вслед за Х. Шультцем) как один из возможных вариантов «соотношения понятий и реальности»: «реальность изменяется при стабильном состоянии понятий» (Козеллек 2010: 23). Как уже обращалось внимание читателя выше, любая идея идентичности, тем более связанная с правовым вопросом гражданства, содержит в себе неразрывное единство принципов включения в охватываемую идентичностью общность и исключения из

нее тех, кто не подпадает под критерии членства в ней. Идея европейской идентичности также родилась и во многом продолжает существовать как идея объединяющая и одновременно разделяющая – конструировавшаяся через признание «своего» как «европейца» и отрицание «другого» как «неевропейца» (Böröcz 2006; Tzanelli 2008: 1–9; Bhambra 2009; Strumia 2009). Но «... в послевоенной Западной Европе нации-государства допустили на свои территории народности иных культур, дабы решить проблему нехватки рабочих рук, затем объявили, что их присутствие разлагает воображаемую общность, и прибегли к исключительному национализму, стремясь укрепить чувство воображаемой общности» (Майлз, Браун 2008: 187; см. также: Ильинская 2007: 93–101; Jacobs, Maier 1998; Jacobs, Rea 2007; о государственном «исключительном национализме», или «сегрегации», или «множественном монокультурализме» в Испании, Великобритании, Франции, Швейцарии, Нидерландах, Германии см.: Rojo, van Dijk 1997; Shah 2000; Rudolph 2006: 65–68; Wessendorf 2008: 189–191; Невё 2009: 245–252; Вертевская 2011: 116–117; Emerson 2011: 6, 83–88; Тишков, Шабаев 2013: 151; Лубский 2018). То есть ныне западным государствам приходится искать пути решения совершенно иной, нежели в XIX – первой половине XX вв., задачи, возникшей в связи с деколонизацией, – поддержания единства граждан государства при сохранении привнесенного мигрантами со всего света культурного многообразия, и это приводит к изменению «изначальной», «классической» концепции нации (Бондаренко 2016б; Njoku C.I., Bondarenko 2018; Валлерстайн 2018: 109–122; Nitschke 2019).

Так Запад в известном смысле вернулся к ситуации раннего Нового времени. Тогда нарастание внутренней динамичности, социальной мобильности, культурной неоднородности в европейских обществах и начало «освоения мира» ими потребовали от европейцев выработки принципов отношения к культурно «другому» и существования с ним. «Европейцы раннего Нового времени были вынуждены иметь дело с колоссальным количеством радикально новых явлений, расширявших их горизонт, от великих географических исследований до разделения западного христианства, от продвижения Османской империи до взрывного роста глобальных возможностей торговли» (Hendrix 2013: 7). Столкновения с «новым другим» стали практически повседневной нормой для европейца

той эпохи, он был вынужден искать способы сосуществования и примирения с ним. Прежде же всего, в Европе в XVI–XVII вв. католикам и появившимся протестантам пришлось отказаться от незыблемого до того на протяжении многих столетий, утвердившегося еще в процессе становления раннесредневековых государств, и в особенности – франкской империи Каролингов (Canning 1996: 47–74; de Jong 2000; 2009; Patzold, van Rhijn 2021), идеала единой вселенской Церкви (*Ecclesia*). Вовсе не сразу, но все же католикам и протестантам пришлось принять сосуществование друг с другом, пусть как наименьшее зло. Путь же к социально-политическому единству народа в пределах каждого государства стали искать в призывах к сплочению всех жителей страны вокруг светского правителя независимо от своей и его конфессиональной принадлежности (Grell, Scribner 1996; Grell, Porter 2000; Согомонов, Уваров 2001; Уваров 2019а: 788–791; de Carvalho 2001–2002; Zagorin 2003, 2011; Wüst 2006; Domínguez 2017; Johnson, Koyama 2019: 121–261; van der Tol et al. 2021). «... Реформация... продемонстрировала, что больше не существует такой вещи, как один доминирующий дискурс будь то в строго религиозном или более всеобъемлющем культурном смысле. И именно этот распад того, что до тех пор было преимущественно монолитной культурой, породил поиск идентичности, который в этот период неизбежно влек за собой размышления об инаковости» (Hendrix 2013: 7). В этом отношении символом эпохи можно считать знаменитое эссе «О каннибалах» М. Монтеня, написанное около 1580 г., в котором знаменитый писатель и философ прямо рассуждает о причинах и значении сходств и различий между культурами (см.: Hodgen 1964: 191–194). В Северной Америке же в XVII–XVIII вв. проблема вынужденного утверждения веротерпимости как основы сосуществования людей в одной политической общности встала в британских поселенческих колониях (Hall T.C. 1930: 127–146). После создания независимых Соединенных Штатов Америки (1776 г.) эта проблема была фактически решена на законодательном уровне принятием Первой поправки к Конституции в 1791 г. (Dargo 1996; Beneke 2006; Beneke, Grenda 2011; Waldman 2008).

Хотя в XVIII в. веротерпимость утверждалась на государственном уровне, она еще не предполагала полную свободу вероисповедания в современном смысле: политика веротерпимости в то время,

как правило, не распространялась на нехристиан (мусульман, иудеев) и, так сказать, неправильных христиан – еретиков, сектантов. И само государство, подчинив себе Церковь, сохраняло конфессиональный характер (Смилянская, Цапина 2019: 141–155). Однако с атеизацией общественного сознания, падением абсолютистских режимов и утратой государством конфессионального характера на Западе на протяжении XIX в. утвердился более радикальный вид терпимости – право на сосуществование верующих и неверующих, и проекцией этого в сфере отношений власти стал переход к политическому плюрализму – демократии (Салмин 1991; Мирзеханов 2019: 853–856). Сегодня, с одной стороны, «мультикультуризация секуляризма» – обеспечение государством религиозного многообразия как свободы вероисповедания и равенства в обществе всех этнорелигиозных групп, в том числе нехристианских, как ранее – различных христианских (Hedges 2019; Modood, Sealy 2021), а с другой – публичный диалог между верующими и атеистами, их взаимодействие в публичном пространстве видятся важными основами наступающего «постсекулярного» мира, прежде всего, в исторически христианских странах (Connolly 2011; Степанова 2013).

В наше время на Западе не единая культурная идентичность, основанная на единой системе ценностей и доминирующая над идентичностями локальными и частными, но равноправное сосуществование множества культурных идентичностей предстает как новая базовая национальная ценность, как источник национального развития в условиях интенсивной глобализации последних десятилетий. Но самое главное и самое трудное при таком подходе – добиться того, чтобы множественность культурных идентичностей в одном государстве не подрывала, но наоборот, создавала, постоянно воссоздавала и укрепляла «... национальную идентичность как общеразделяемое представление граждан о своей стране, ее народе и как чувство принадлежности к ним» (Тишков 2021в: 378). И в этом заключается суть проблемы: этнокультурные (и религиозные, а также все прочие) идентичности не должны ущемляться во имя торжества идентичности национальной, однако и национальная идентичность должна не элиминировать частные, локальные по отношению к ней идентичности, но служить объединителем их носителей в более широкую общность – нацию. То есть речь идет о по-

явлении новой концепции нации, но не в отрицание ее классической новоевропейской концепции, а скорее в ее развитие, включающее возвращение к историческим истокам самого феномена нации. Мультикультурализм не противоречит национализму (Özkirimli 2005: 95–125). Тенденция нашего времени – изменение сущности нации. Из общности, основывающейся на культурном единстве ее членов, она превращается в общность мультикультурную, покоящуюся на иных основаниях.

Такая конструкция нации гораздо сложнее, нежели классическая, в которой в границах национального государства культурная идентичность отождествляется с национальной: «согласно националистической идеологии, единственный принцип политического исключения или включения – следование границам нации, т.е. категории людей, определяемых как носители одной культуры» (Eriksen Т.Н. 1993а: 102). (Для человека XIX – первой половины XX вв., скажем, Франция – это государство французов, т.е. носителей французской культуры, что логически исключало из нее подавляющее большинство жителей французских владений). Национальное государство, в котором гражданство, в терминологии А. Онг (Ong 1999; см. также: Inda 2000; Nyamnjoh 2007), «гибкое» (*flexible*), потому что нация признается мультикультурной, а не отождествляется с «титальной» культурой, сложнее с точки зрения синергетики – всеобщей «теории сложности». Для синергетиков степень сложности, но и стабильности любого феномена определяется не его удаленностью от возможной точки распада или хаоса, но, наоборот, близостью к ней. Системы, которые отстоят от этой точки дальше, рассматриваются в синергетике как менее сложные: «...на грани хаоса могут иметь место наиболее сложные виды поведения – достаточно упорядоченные, чтобы обеспечивать стабильность, и в то же время полные гибкости и неожиданности. Именно это и есть то, что мы понимаем под сложностью» (Kauffman 1995: 87). Как более сложное образование, мультикультурная нация требует и более сложных механизмов – культурных, социальных, политических – регулирования отношений в ней, более «тонкой работы» общественных и государственных институтов.

В наши дни изменяется не только культурная основа наций, но и другие столпы их существования – социальные (гражданские общества) и политические (национальные государства).

Гражданские общества по природе своей демократичны. Даже в авторитарных социумах они являются анклавами самоорганизации и саморегулирования, существуя в отдельных сферах общественной жизни. В демократических же государствах гражданские общества охватывают весь социум, совпадают с ним. Однако в наши дни в демократическом гражданском обществе отчетливо проявилась тенденция к абсолютизации прав отдельного человека, что не может не иметь своей оборотной стороной нарушение баланса интересов индивида и коллектива, притом, что этот баланс есть основной принцип существования гражданского общества. Абсолютизация же индивидуальных прав ведет к противопоставлению гражданина и его прав общностям, частями которых он является, и их правам (см.: Kymlicka 1995: 34–48; Casals 2006).

Классическая, воплощавшаяся до по историческим меркам недавнего времени модель гражданского общества превозносила индивидуализм, но на самом деле была воплощением культуры корпоративистской, в которой интересы индивида и общности, частью которой он является, равновелики и не должны реализовываться в ущерб, за счет друг друга. В этой модели ярко проявлялось античное наследие. В том числе – шедшее из Античности понимание демократии как строя, обеспечивающего не абсолютную свободу индивида от общества или отдельной общности, но возможность для него достичь личных целей при условии их совпадения с общественными, тем самым принося благо всему обществу. Эта модель предполагала и продолжение античной традиции самого гражданского общества как общества, в котором, сколь бы ни были подвижны и нечетки социальные грани между свободой и несвободой в реальных социумах (Vlassopoulos 2009), на уровне концепции, идеологии, господствующего мировоззрения индивидуальная свобода (прежде всего правовая) есть высшая ценность (Coleman 2000: 34–37; Cartledge 2009: 20–21; Wallace 2009), но ценность не абсолютная: «свобода моих рук заканчивается там, где начинается нос другого человека» – другого гражданина (Марк Аврелий). Личная свобода в правовом отношении увязывается с коллективной свободой как независимостью общества от других обществ и соблюдением в обществе политических прав и гражданских свобод (Yakobson 2010: 230). Это традиция, ранее продолженная в эпоху формирования западных наций (Skinner Q. 2003). Не случайно И. Кант в конце

XVIII в. высказал практически ту же мысль, что и Марк Аврелий за 1600 лет до него: «Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую вынуждает его природа, – достижение всеобщего правового гражданского общества. ... в котором наличествует величайшая свобода, а значит, и постоянный антагонизм между всеми его членами и все же самым точным образом определены и сохраняются границы этой свободы в той мере, в какой она могла бы сочетаться со свободой других...» (Кант 1994а: 95; выделено в оригинале. – Д.Б.).

Нынешняя же ситуация означает практически «преодоление» античного наследия. Шедшее из Античности понимание общества предполагало индивидуализм, но не допускало его абсолютизации, ведущей к изменению самой сути общества. Точно так же, как античное наследие предполагало признание ценности земного бытия, но не абсолютизацию ее в виде атеизма. С точки зрения вопроса о нации в связи с изменениями в гражданском обществе можно утверждать, что в социальном отношении, как и в культурном, нация начинает преподноситься как держащаяся на признании не просто внутреннего многообразия, но автономности составляющих ее элементов в противоположность прежней идее о нации как целостном социальном организме, элементы которого максимально взаимосвязаны и взаимозависимы (на таком видении нации-социума с момента своего появления в середине XIX в. неизменно держалась наука социологии).

По мнению многих ученых, современная интенсивная глобализация – социокультурная, политическая, экономическая – также ставит под сомнение будущее формы политической организации классической нации – национального государства, по крайней мере, в том виде, в каком мы его до сих пор могли наблюдать и изучать (Turner T. 2004: 92–97; Grinin 2009; Kapferer, Bertelsen 2012: 12–19, 29–94, 163–304; Kapferer 2018a: 6–7; Остхоф-Мюнникс 2013; Khan M.Z. et al. 2013: 61–65; Manger 2018: 203–204). Однако противоположный взгляд – что национальное государство не утрачивает своей первостепенной роли и сегодня – тоже широко распространено среди исследователей (Giddens 1990: 168; Wang 2004; Khazanov 2005; Ноженко 2007: 131–148; Kubik 2007; Anievas 2008; Kalev et al. 2010). Очевидно, в такой несогласованности мнений проявляется неопределенность сегодняшней ситуации: всем очевидно, что на-

циональное государство в нынешнюю эпоху меняется, но пока нет ясности в вопросе о том, до какой степени оно изменится в итоге, можно ли будет и в дальнейшем рассматривать его как явление, сущностно единое с тем, которое принято называть национальным государством. Да и глобализация пока состоялась только как идущий на всем протяжении истории процесс интенсификации взаимодействия культур, обществ и политий вплоть до превращения мира в огромную систему, в которой важное событие в любой точке земного шара неизбежно вызывает резонанс по всей планете, тогда как например, такие, казалось бы, грандиозные события прошлого, как падение Западной Римской империи или завоевания Чингис-хана не имели ровным счетом никаких прямых последствий, скажем, для народов субсахарской Африки, Океании или американского материка. Однако глобальная цивилизация (как федерация разных цивилизаций на основе единства базовых принципов существования) еще не сложилась, и нет никакой телеологической предзаданности того, что она сложится, а не возобладают никогда не исчезающие, а в наши дни проявляющиеся все более ярко идеи принципиальной культурной, системоценностной несовместимости разных цивилизаций.

Нация, конечно же, «воображаемое сообщество»; можно сказать, самый характерный пример такого сообщества (Андерсон Б. 2001; см. также: Hobsbawm 1983: 13–14). Однако воображаемое – не значит не существующее, а национальное государство как политическая форма существования нации – «... умственная метафора, требующая деконструкции безотносительно «реальности»» (Тишков 2021а: 129), ничуть не в большей мере, нежели политическая организация любого иного сложного типа начиная как минимум с территориальных государств древности и включая не только государства, но и альтернативные им формы политической организации (Бондаренко, Коротаев 2002; Гринин и др. 2006). В то же время не надо забывать, что национальное государство – явление историческое, т.е. возникающее в определенных исторических условиях и трансформирующееся – а потенциально и исчезающее – с их изменением. В той форме, в которой национальное государство было известно до сих пор, оно сложилось в Европе и Северной Америке в раннее Новое время и пережило пору расцвета в XIX–XX вв., будучи адекватно реалиям мира промышленного капитализма и куль-

турно-политического национализма. При этом долгое время – до эпохи деколонизации – национальные государства сосуществовали с империями, а точнее – национальные государства и империи были двумя сторонами одной медали, двумя усиливавшими друг друга политико-культурными началами: для своих граждан – членов наций – и в европейском международном контексте это были национальные государства, а в контексте мировом – колониальные империи, в которых доля неграждан многократно превосходила долю граждан-членов наций метрополий (см.: James 2006: 205–247; Malešević 2017; Миллер 2019). Однако с конца XX в. в мире доминируют иные тенденции и процессы – связанные с постиндустриализмом, глобализацией (как усилением взаимозависимости государств с появлением так называемых глобальных проблем) и глокализацией, и ученые все чаще пишут о «кризисе» и «упадке» национального государства, прежде всего, на его «родине» – Западе (см., например: Хобсбаум 1998: 302–304; Lewellen 2003: 220–224; Turner T. 2004: 94–97; ван Кревельд 2006: 413–516; Eriksen E.O. 2009: 155–232; Kapferer, Bertelsen 2012: 29–94, 163–304; Kapferer 2018b; Тишков, Филиппова 2016a: 376–378; Fisun, Vinnikova 2021). Создание Европейского союза в 1993 г. стало первой попыткой (с до сих пор еще не ясным исходом) наделить высшим суверенитетом транснациональные политические институты (а не создать объединение суверенных государств, подобное Африканскому союзу, Лиге Арабских государств, Организации Объединенных Наций и т.д.). Не случайно исходным пунктом рассуждений Ю. Хабермаса в знаменитом эссе «Почему Европа нуждается в конституции» стало его утверждение о том, что Европейский союз представляет собой ранее невиданную форму политической организации (Habermas 2001).

С связи с фактом историчности явления национального государства (как и государства вообще) стоит отметить, что идея суверенитета, во всяком случае, в близком к современному пониманию, отнюдь не имманентна представлениям людей о свойствах политической организации и прямо связана с десакрализацией власти и права к концу Средневековья – началу Нового времени в Европе (Monod 2001; Hunter I., Saunders 2002; Грачев 2009: 225–284; Salvatore 2013; Ивонина 2015; Straumann 2015; см. на примере Англии: Innes 1911; Greenleaf 1983; Burgess G. 1992; Pocock 1993; Bertelli

2001; Asch 2014). «Идея суверенитета исторически довольно поздняя» (Kloos 1995: 120), хотя, конечно, она родилась не *deus ex machina*, а выкристаллизовалась в результате размышлений интеллектуалов, стремившихся осмыслить суть власти позднесредневекового правителя с момента ее сложения, а корни идеи суверенитета восходят к политической философии Античности (Agnew 2009: VII–VIII; Гадисов 2020: 16–22). По мнению Дж.Р. Стрэйера, идея суверенитета оформилась гораздо позже самого феномена суверенной власти европейского правителя – около 1550 и 1300 г. соответственно (Strayer 1970: 8–9). И только в 1648 г. завершивший Тридцатилетнюю войну Вестфальский мир «... положил начало становлению современной системы, в которой суверенитет предполагается необходимым атрибутом любого государства» (Ивонина 2015: 94).

То есть появление и утверждение концепции суверенитета напрямую – хронологически и логически – связано с зарождением и становлением феномена национального государства (Benjamin G. 1988: 3, 10). И транснационализация государства в наше время столь же логично ведет к деабсолютизации государственного суверенитета. И. Конколеwski (2020: 25) отмечает: «Термин “суверенитет” был введен в политический язык Жаном Боденом во второй половине XVI в. (подробно см., например: Derathé 1973; Баязитова 2006: 75–130; Andrew 2011; Никитина, Чудаева 2019; Силина 2021. – Д.Б.). В соответствии с боденовским определением (отрицающим явление разделенного суверенитета как противоречащее само себе), а также более новыми категориями мышления из XIX в. о “национальных государствах” мы склонны слишком остро противопоставлять проблемы полного и неполного государственного суверенитета, ассоциируя последний с отсутствием национальной независимости». Ж. Боден писал, что «суверенитет есть постоянная и абсолютная власть государства» (цит. по: Зорькин и др. 1986: 335). Однако Ж. Делёз и Ф. Гваттари (Deleuze, Guattari 1991) убедительно показали, что власть государства никогда не бывает, не может быть по-настоящему абсолютной: в любом, даже тоталитарном, обществе всегда остается «внешняя сфера», которая «избегает государства и противостоит государству» и не связана с внешней политикой. И это не только «гигантские машины всемирного масштаба», такие как международные организации или мировые религии,

но и «местные механизмы локальных групп, маргинальных групп, меньшинств, которые продолжают утверждать свои права сегментарных обществ по отношению к органам государственной власти» (Deleuze, Guattari 1991: 361).

Для ряда постколониальных государств наших дней последнее особенно характерно (Bertelsen 2016). В процитированной выше публикации И. Конколевски на многих примерах показывает, что в действительности «разделенный», или «неполный», суверенитет – нередкое явление политической истории, в частности, Европы на протяжении последнего тысячелетия. Еще дальше идет М.В. Ноженко, когда пишет, что распространенная в наши дни «идея об эрозии государственного суверенитета, по сути, исходит из представления о некоем золотом веке, в котором национальные государства обладали *абсолютным* контролем над своими ресурсами и территорией. Однако золотой век является мифом, поскольку суверенная государственность никогда не была абсолютной. Его появление обусловлено традицией абсолютизации государственного суверенитета, которая сформировалась на протяжении XIX–XX веков. В действительности постоянно существовало определенное несоответствие между идеями и реалиями политического суверенитета» (Ноженко 2007: 141; выделено автором. – Д.Б.). Неполнота государственного суверенитета как в действительности отсутствия у государства права делать на своей территории все, что угодно, существовала и во времена Бодена. Потому что суверенитет имеет не только внешнее, но и внутреннее измерение, и где, как прежде всего не в Европе, уже в его время корпорации ремесленников, купцов и т.д. – образования гражданского типа, – имея фиксированный набор прав, были защищены от всевластия своего государства.

То есть идея о государственном суверенитете как суверенитете абсолютном – изначально не более, чем идеальная интеллектуальная конструкция, уже в момент своего создания не полностью совпадавшая с реальностью. И ее расхождение с реальностью нарастает по мере расширения сфер господства гражданского общества внутри государства и появления все новых транснациональных проблем в мире, частью которого каждое государство является. В этом же контексте мифа о золотом веке абсолютного суверенитета государства можно трактовать и высказывание В.В. Наумкина (2008б: 7), но не о Западе, а о Востоке: «Споры ведутся и по вопро-

су о судьбе национального государства: с одной стороны, эта траектория развития остается ведущей для многих государств Востока, где процесс национальной консолидации еще не завершился, с другой – растет тенденция к эрозии роли национальной государственности в условиях, когда суверенитет становится объектом ограничений и не исключается вмешательство извне, которое может быть санкционировано международными коллективными структурами».

Другое дело, что если до сих пор при сохранении независимости суверенитет какого-то государства ограничивался другим государством или, как это происходит с многими постколониальными странами сегодня, – международными финансовыми институтами (Всемирной торговой организацией, Всемирным банком, Международным валютным фондом), то в будущем ограничивать суверенитет отдельных государств по всему миру, но не лишать их независимости, политической субъектности и не замещать их собой полностью функционально (например, это невозможно в вопросах военных и обеспечения общественного порядка [Giddens 1990: 70–71; Stråth, Skinner 2003: 1–2]), очевидно, будут в первую очередь транснациональные политические институты, мощные глобальные неправительственные организации и технологические корпорации-гиганты типа «Майкрософта» и «Эппла». «Этот процесс сопровождается реорганизацией диалектики “Я” – “Другой”...» (Майлз, Браун 2008: 177).

О последнем аспекте в более широком смысле еще за двадцать лет до того, как он стал очевиден и послужил поводом для жарких общественно-политических дебатов и создания конспирологических теорий на грани 2010-х и 2020-х гг., интересно писали С. Сассен (Sassen 1996), М. ван Кревельд (2006: 414, 463–482, 510–511) и еще несколько авторов (Mitchell 1999; Trouillot 2001). В частности, они отмечали, что, по словам, М. ван Кревельда, в конце XX в. «... технологический прогресс, который в период между 1500 и 1945 гг. способствовал упрочению позиций государства, развернулся в противоположную сторону и в настоящее время зачастую ведет к тому, что государство теряет власть в пользу разнообразных организаций, которые либо не имеют территориальной привязки, либо не обладают суверенитетом, либо и то и другое одновременно» (ван Кревельд 2006: 414). Джин и Джон Комароффы также пи-

шут, что в наше время «правительство... становится не столько ансамблем бюрократических учреждений, сколько лицензирующей и предоставляющей франшизу властью». При этом они подчеркивают, что так происходит по всему миру, а в постколониальных странах просто более ярко проявляется (Comaroff J., Comaroff J.L. 2007: 138–139). Комароффы прогнозируют дальнейшее усиление этой всемирной тенденции, ее превращение в тенденцию, определяющую «глобальное будущее», ныне зримо предвещаемое постколониальными странами (Comaroff J., Comaroff J.L. 2007: 147–149). Теми же красками рисует картину будущего Б. Капферер, добавляя, что взаимодействие корпораций и государств приводит к изменению природы империализма и появлению его новых форм (Kapferer 2009: 6–11). Т. Поддубных же допускает крах государства в результате дальнейшего усиления обеспечиваемой технологическими гигантами транснационализации общественной жизни (Poddubnykh 2014), в результате чего возникает «сетевое общество» (Castells 1996), в котором люди оказываются виртуально (через Интернет), но прочно связанными с другими людьми, с которыми они лично никогда не встречались и которые физически находятся очень далеко от них, часто в иных государствах. В то же время С. Бхатасара в отношении глобального Юга в целом, а К.К. Хейбьёрг с соавторами – на материалах стран Верхнегвинейского побережья Западной Африки отмечают, что транснациональные неправительственные организации уже оказывают мощное прямое, т.е. не опосредованное институтами национального государства, влияние на локальный уровень политической организации постколониальных обществ (Bhataasara 2013; Højbjerg et al. 2012b: 38; 2013). Об утверждении транснациональных институтов как фактически альтернативы институтам государств в Африке с начала XXI в. писали и другие авторы (см.: Piot 2010: 171, п. 4). При этом Дж. Фергюсон подчеркивает неоднозначность роли транснациональных неправительственных организаций в Африке с точки зрения утверждения и поддержания устойчивости национальных государств (Ferguson 2006: 13–14).

В.А. Тишков, как и другие авторы, в том числе Д.Н. Геллнер и А. Ливен, чьи взгляды он подробно излагает (2021г: 32–34), вне всякого сомнения, прав, когда пишет, что «... в условиях таких глобальных кризисов, как пандемия коронавируса, рассуждения о кризисе и сходе с арены наций-государств выглядят наивными». Не-

много выше В.А. Тишков указывает, что речь идет о «нынешнем горизонте эволюции человеческих сообществ» (2021г: 32, 31). Но, конечно, никто не может ответственно предсказать, как долго этот горизонт будет сохраняться. По нашему мнению, сама нагляднейшим образом проявившаяся, ставшая совершенно очевидной в «эпоху пандемии коронавируса» неспособность любого отдельного государства самостоятельно справиться с теми проблемами, которые охватывают сегодня весь мир (а это не только пандемии, но и глобальное потепление, международный терроризм и т.д. и т.п.), свидетельствует о возможности их решения только на пути транснационализации мира; вместе с К. Баскиным мы писали об этом еще до того, как в мир проник ковид-19 (Baskin, Bondarenko 2014: 127–136). Концепция системы международных отношений как практически синонима отношений межгосударственных логично появилась в раннее Новое время в развитие теории государственного суверенитета (Walker 1993; Buzan, Little 1994; Bartelson 1995; Keene 2005), и столь же логично она будет изменяться вместе с ней, адаптируясь к произошедшим с тех пор существенным изменениям в мире.

При этом речь не идет о насилии над государствами – их не заставляют транснационализироваться, т.е. разделять суверенитет с транснациональными политическими институтами. Они это делают добровольно, потому что им это оказывается выгодно: так эффективнее можно решать и многие внутренние проблемы, встающие перед государствами в наше время, поскольку в современном мире уже трудно найти сугубо внутренние – не имеющие транснационального если не происхождения, то хотя бы аспекта – проблемы. И пределы транснационализации определяются тем, до какого уровня транснационализации разумно доходить государствам в соответствующий момент времени. Так, очевидно, что Европейский союз, являющийся, можно сказать, мировым флагманом транснационализации – ставший первой организацией, в рамках которой провозглашается и по возможности осуществляется верховенство ее политических институтов по отношению к политическим институтам государств-членов, в данный момент уперся в потолок целесообразности транснационализации с точки зрения входящих в Союз государств и представляемых ими обществ-наций (а, как показал брекзит, с точки зрения некоторых – уже пробил его), и это

объясняет многие кризисные явления в Евросоюзе в наши дни. Отметим, что по мнению Л.Е. Гринина (2007: 109–112; 2009: 103), тенденция к добровольной транснационализации государств и формированию «надгосударственного» типа политической организации возникла еще в первые годы после окончания Второй мировой войны, т.е. характеризует всю современную эпоху всемирной истории: очевидно, что она начинается именно в 1945 г. (хотя, возможно, наступившая в 2020 г. пандемия коронавируса ее завершила и открыла новую страницу в истории человечества).

Кстати, в транснациональности – способности действовать в глобальных вопросах именно на глобальном уровне – в мире как целом, в основном успешно преодолевая разделения и ограничения, накладываемые государственными суверенитетами (Turner T. 2004: 84), и состоит сила корпораций-гигантов. И здесь же заключен источник их внутреннего конфликта с государствами: суверенитет отдельных государств объективно создает барьеры для деятельности глобальных технологических компаний. Противопоставить глобальным технологическим корпорациям государства могут только или автаркию – закрытие своей территории для их деятельности, что чревато отставанием от других стран во многих областях экономики и общественной жизни, или собственную транснационализацию – в целях эффективного решения глобальных проблем создавать транснациональные политические институты, верховные по отношению к политическим институтам национальным. То есть «горизонт эволюции человеческих сообществ», о котором пишет В.А. Тишков, не может не смениться, если человечество окажется в состоянии решить глобальные проблемы, однако невозможно предсказать, когда это произойдет. В то же время следует полагать, что нарастание глобальных проблем потребует от человечества сменить свой «горизонт эволюции» достаточно скоро, и вопрос в том, насколько человечество окажется к этому готово.

Транснационализации государства очень существенно способствует и такое фундаментальное явление современного мира, как миграции. Оно же настоятельно требует внести существенное изменение в понимание нации по сравнению со временем до последней трети XX в. Миграции, разумеется, существовали всегда, но только начавшаяся после Второй мировой войны широкая деколонизация Глобального Юга привела к тому, что к настоящему времени бук-

важно сотни миллионов людей стали жителями не тех стран, в которых родились сами или в которых находятся их корни. Этот эффект был усилен новой волной миграций в конце XX – начале XXI вв., вызванной кризисом и крахом Восточного блока на фоне не прекращающейся, а только нарастающей волны миграций-следствия деколонизации. В результате, по выражению С. Вертовеца, в конце XX в. в мире произошел переход от культурного «многообразия» (*diversity*) к «супермногообразию» (*super-diversity*) (Vertovec 2007; 2010). Со временем сообщества мигрантов формируют (и уже в очень многих случаях по всему миру сформировали) диаспоры как сетевые сообщества, служащие им средством и более успешной адаптации в принимающем социуме, и поддержания собственной, принесенной с родины, культурной идентичности. Благодаря многочисленным и разнообразным видимым и невидимым связям между их членами такие сообщества-диаспоры образуют в принимающих социумах своеобразные экстерриториальные единицы, *status in statu* – «государства в государстве», а районы их компактного расселения превращаются в «постнациональные зоны» по выражению Дж.Кс. Инды, которые «... постоянно пересекаются транснациональными потоками людей и вещей» (Inda 2000: 86). Эти сетевые сообщества также охватывают близких, коллег, деловых партнеров и т.д. – и эмигрировавших в иные страны, и остающихся на родине. Слова Л. Свигарта о мигрантах из стран Африки в США можно с полным правом распространить и на другие диаспоры во всем мире (Glick Schiller et al. 1992; Glick Schiller, Faist 2010; Faist 2010; Castles, Davidson 2000; Castells 2007; Eriksen Т.Н. 2007: 92–95, 101–103, 148–149; Bauböck, Naujoks 2010; Riccio, Brambilla 2010; Quayson, Daswani 2013; Yakobson 2013: 349–353): «Африканцы воплощают в себе новый феномен транснационализма, характеризующийся поддержанием идентичностей, которые простираются за пределы границ, и продолжающимся активным участием мигрантов в делах и родных обществ, и новых стран проживания» (Swigart 2001: 3). Некоторые ученые прямо называют такие сетевые сообщества – диаспоры – «транснациональными сообществами» (Lewellen 2002: 147–157; Mercer et al. 2003: 430–432; Özkul 2019; Shandy, Lubkemann 2019).

Изначально считалось, что каждая нация совершенно естественным образом имеет свою четко очерченную территорию. Эта тер-

ритория и есть ее национальное государство – территория процветания ее культуры, управляемая и защищаемая созданными ею политическими институтами. «Синтез гражданства и территориальности» выделялся одним из важнейших аспектов возникновения и существования наций (Parsons Т. 1959; также см., например: Alonso 1994: 382–384; Хобсбаум 1998: 19; Ogundowole 2004: 45; Massey 2005; Petkova 2006а; Тишков, Шабаев 2013: 136; Соколовский 2016: 56). Синтез территории и проживающего на ней народа получил осмысление еще в политической мысли Средневековья (Canning 1996: 168–172), несмотря на то, что до XX в. «... пограничный режим, как правило, был неопределенным, юрисдикции пересекались, и правительства также осуществляли нетерриториальные формы юрисдикции» (Tilly 2006: 29). Но в современную эпоху в общем русле возникновения «новых основанных-не-на-пространстве идентичностей, которые не выводятся из национального государства» (Lakić 2011: 14) вследствие невиданных в прежние времена интенсификации и всеохватности транснациональных связей самого разного рода – финансовых, торговых, информационных и т.д. (Тишков, Филиппова 2016а: 377), чем большей становится мобильность людей, а также связанных с ними вещей и идей, тем больше размывается территориальность нации (Teivainen 2000; Cresswell 2013; Paasi 2013; Salazar 2021). И тем чаще ученые пишут о «глобальном», «космополитическом», «постнациональном», «де-национализированном» и т.п. гражданстве (см., например: Udayashankar n.d.; Hutchings, Dannreuther 1999; Dower, Williams 2002; Parekh 2003; Soysal 2004; Shattle 2008; Болдырихин 2012; Reysen, Katzarska-Miller 2013; Sassen 2013; Tan 2017), хотя некоторые исследователи обращают внимание на то, что, несмотря на эти тенденции, гражданство все еще остается атрибутом национального государства. Но национальному государству необходимо учитывать изменения в культурном содержании гражданства (Gerdes, Faist 2010; Blommaert 2012). Национальный (государственный) суверенитет и транснационализация (глобализация) не соотносятся друг с другом по принципу «или – или» (Agnew 2009; Гадисов 2020: 66–94), а космополитизм не вытесняет полностью национализм из обыденного сознания граждан, вопреки, в частности, взгляду У. Бека (Beck U. 2002). Однако исчезновение конгруэнтности между утрачивающей жесткую территориальность нацией и территориальным по опреде-

лению национальным государством налицо. Связь между территорией и нацией размывается не в смысле исчезновения этой связи, а в том смысле, что усложняются, становятся более многослойными идентичности людей и, соответственно, становится менее акцентированной в их сознании связь с территорией государства именно как с пространством существования нации (Antonsich 2009).

Именно при рассмотрении явления интенсивных миграций нашего времени, в решающей степени спровоцированных деколонизацией, размывание однозначности и фундаментальности связи между территорией и нацией становится особенно очевидным. Эта связь размывается и для стран-доноров мигрантов (в основном, государств Глобального Юга и бывших социалистических стран), и для стран-реципиентов (преимущественно западных), но размывается для них по-разному. В постколониальных странах-донорах национальные сообщества чаще всего еще только формируются, и потому уже на стадии сложения включают в себя экстерриториальность как важный признак, поскольку значительная часть членов этих сообществ оказывается вне его исходных территориальных рамок, при этом не выпадая из них, но напротив, поддерживая очень тесные и многообразные связи с родиной начиная с материальной помощи родственникам и заканчивая активным участием в ее политической жизни. Для постсоциалистических наций широкая миграция их членов за рубеж также означает транснационализацию в тех же отношениях, что и для постколониальных народов, хотя, возможно, менее ярко выражающуюся. (И это притом, что одновременно распад Советского Союза, Югославии и Чехословакии привел к увеличению числа стран Европы, не имеющих автохтонных меньшинств, т.е., с учетом сравнительно небольшого притока в них мигрантов, соответствующих классическому идеалу нации, с шести до пятнадцати [Тишков, Шабаетов 2013: 145]). Для стран-реципиентов же транснационализация национального пространства оказывается явлением, не направленным вовне государственных границ, а происходящим внутри них: в этих странах транснационализация пространства выражается в его мультикультурализации вследствие притока мигрантов; выражается и в буквальном смысле – в появлении районов преимущественного расселения мигрантов, особенно в крупных городах, типа знаменитых чайнатаунов, и в переносном – в утрате нациеобразующим народом культурной монополии

в границах его национального государства. Словом, транснационализация миграций ведет к детерриториализации наций.

Однако ни в коем случае не следует преувеличивать силу тенденции к транснационализации государства на нынешнем историческом этапе. Существенным препятствием на пути ее развертывания является то, что за ней не поспевают и тормозит ее другой процесс, вне которого настоящая транснационализация государства не может быть возможна: транснационализации национальных идентичностей. На сегодняшний день сложение транснациональных идентичностей проблематично даже на региональном (цивилизационном), не говоря уже о глобальном (общемировом) уровне. В этой связи особенно показательна ситуация в Европейском союзе – флагмане транснационализации государства. Важнейшим фактором, препятствующим дальнейшей транснационализации объединения, является нежелание на сегодняшний день большей части граждан входящих в него стран фактически ставить транснациональную европейскую идентичность выше национальной. Именно это стало причиной непринятия Договора о введении Конституции для Европы. В проголосовавших на референдумах в мае 2005 г. против Договора и тем самым заблокировавших его ратификацию Нидерландах и Франции «избиратели посчитали чрезмерную централизацию ряда общих политик ЕС угрозой национальному суверенитету» (Крук 2009: 41). Хорошо известно о так называемом евроскептицизме и в других странах Европейского союза, например, в Италии и Германии (Сигачёв, Слепцов 2019). Во многих странах Союза евроскептицизм получил оформление в программах исповедующих его политических партий, в том числе представленных в Европейском парламенте и выдвигающих заметных кандидатов на выборах глав государств (таких, как М. Ле Пен во Франции).

Европейцы согласны дополнять национальную идентичность европейской, рассматривать их как сопоставимые на чашах виртуальных весов идентичности, но не готовы подчинять европейской идентичности национальную. Европейская идентичность имеет каналы, негативные и позитивные, развития и помимо институализированных, воплощаемых в Европейском союзе, – через противопоставление людьми себя как европейцев неевропейцам, прежде всего мусульманам, в том числе являющимся ныне их соотечественниками, с одной стороны, и через дальнейшую интен-

сификацию культурных связей между странами и народами Европы благодаря путешествиям, спорту, музыке и т.п. – с другой (Amin 2004; Griffiths 2009; Хенкин 2011: 3; Arizumi 2011; Pace 2021). Тем не менее, можно согласиться со многими авторами (например: Jacobs, Maier 1998; Doornbos 2006: 155–157; Ноженко 2007: 155–172; Fischer 2007: 357–361; Kotzur 2009; Хенкин 2011; Fligstein et al. 2012; Antonsich, Holland 2014; Langenbacher 2015) в том, что на данный момент европейская идентичность сосуществует с национальной (а также с субнациональной – региональной) и не является действительной угрозой ей, и, к примеру, вслед за Е.И. Филипповой (2010: 257; см. также: 2007: 210–215), «... с уверенностью сказать, что в обозримой перспективе европейская идентичность не станет для французов основной», как и для голландцев (Lechner 2007; Hurenkamp et al. 2011). Важно, что и в правовом отношении в вопросах гражданства, тесно связанных с проблемой идентичности, национальное государство по-прежнему играет роль центрального элемента Евросоюза (Strumia 2009: 52–56). Да и задача искоренить национальную идентичность во имя европейской идеологами и чиновниками Евросоюза не ставится. Европейская идентичность вовсе не несовместима с национальной и этнической (Smith A.D. 1992). Поэтому, очевидно, и в отношении будущего речь должна идти о дальнейшем углублении и уточнении их взаимодействия, возможно, об усилении европейской идентичности (Montero 2001; Antonsich 2008), несмотря на испытывающие большие сложности, но все же на данный момент не обращенные вспять процессы политической интеграции государств-членов Европейского союза, но не о вытеснении ею иных видов идентичности, прежде всего, национальной.

Европейские народы имеют долгую – с Античности до наших дней – историю ощущения своего единства (см., например: Giner, Moreno 1990: 4–7; Павленко 1996: 303–304; 2002: 551; Пахомов и др. 1998: 92; Pagden 2002; Chaniotis 2009), европейская идентичность сложилась еще в Средневековье (McKitterick 2008) как одновременно континентальная и страновая (Jordan 2002), и, похоже, нет оснований полагать, что прошедший испытание многими веками баланс европейской и страновой (в наше время – национальной) идентичностей будет радикально нарушен в пользу первой и что возникнет единое государство Европа: территориальность отдель-

ных национальных государств продолжает сохранять свою значимость (Burgess M., Vollaard 2006). Как показали события 2020-х гг., в кризисные моменты европейские государства по-прежнему могут проявлять «национальный эгоизм» – иногда пытаться самостоятельно решать проблемы, не ориентируясь на общие позиции Европейского союза. Но точно так же баланс европейской и национальной идентичностей не оказался нарушен в пользу второй, когда «... молодые сословно-монархические государства... в XIV–XV вв., ... окончательно выходя из-под контроля как папского, так и императорского престолов, ... этим... не только не подрывали цивилизационное единство Запада, но еще более скрепляли и обеспечивали его, заменяя несостоявшееся... объединение Европы “сверху” ее самоорганизацией на полицентрической, государственно-этнической основе» (Павленко 2002: 487).

Однако современная идентичность – идентичность эпохи наций и национальных государств – может иметь исторические корни в идентичности предшествующей эпохи, но не может быть ее простым продолжением. М. Сассателли, проведя обширное и многоплановое исследование проблемы европейской идентичности в наше время, обоснованно утверждает, что, во-первых, эта идентичность находится в процессе становления и еще не есть реальность (см. также: Eriksen Т.Н. 1993а: 74–76), во-вторых, существует множество концепций европейской идентичности, в том числе не совпадающие друг с другом концепции научные и утверждаемые общеевропейскими политическими институтами, и в-третьих, сила Европы – в полифонии культурных идентичностей, в единстве в многообразии, и формирование европейской идентичности не подорвет идентичности национальные, а приведет к их сосуществованию в ее рамках на равных с нею основаниях (Sassatelli 2009; по поводу многообразия идентичностей как интегрирующей Европейский союз силы также см.: Gram 2009; см., однако, допущение возможности исчезновения европейских национальных культур в результате неолиберальной глобализации, несмотря на противодействие этому их глубоких и жизнестойких традиций: Conversi 2014). В конечном счете, в Европе на данный момент около семи десятилетий интеграции исторически стали диалектическим продолжением пяти веков формирования суверенных государств и наций в их границах (Bartolini 2005; Burgess M., Vollaard 2006: 15–68). Так что

сочетание национального и наднационального лежит в основе самого феномена европейской интеграции.

Тем более нет резонов ожидать торжества паназиатской или панафриканской идентичности на постколониальном Глобальном Юге. Первое нереально ввиду колоссальных исторических, культурных, политических – каких угодно – различий между странами и народами разных частей азиатского континента. Не случайно идеи паназианизма, появившись еще во второй половине XIX – начале XX вв. в трудах некоторых интеллектуалов в Индии и Японии и вылившись в особую идеологию в период между двумя мировыми войнами в странах Восточной и Юго-Восточной Азии, до сего дня не получили широкого распространения (Starrs 2001; 2002; Bonnett 2004: 79–122; 2006; Mishra 2012; Harper 2021). У африканцев же панафриканский пласт сознания обычно имеется, но он, как правило, намного слабее пластов этнического и национального, причем все эти три пласта сосуществуют, не вступая в конфликт друг с другом, – не заставляя человека делать выбор между формами идентичности по принципу «или – или» (Мирзаханов 2001: 161; Young С. 2004; 2012: 332–333). Это особенно наглядно проявляется в диаспорных сообществах (Бондаренко 2016а).

Американский ученый ганского происхождения К.А. Аппиа верно писал, что об африканской идентичности невозможно говорить применительно к доколониальной эпохе, она начинает появляться только в колониальный период и складывается лишь к концу XX в. как одна из многих граней идентичности жителей континента и представителей его диаспоры – наряду с этнической, национальной и другими (Appiah 1992: 174–177). Несмотря на богатую историю, полную ярких имен от Э.У. Блайдена до М.К. Асанте, панафриканизм остался идеологическим и политическим учением, но не стал образом мысли и фундаментом идентичности широких слоев африканцев и их потомков вне Африки даже в пору своего наивысшего подъема – между мировыми войнами (Geiss 1974; Esdebe 1982; Sonderegger 2010; Boukari-Yabara 2014; Adi 2018). Уже в межвоенный период «идеи панафриканизма пришли в противоречие с нарождавшимся национализмом» (Зотова 1981: 175). Хотя, по верному замечанию Т. Мкандавире, африканский национализм всегда включал в себя элемент панафриканизма (Mkandawire 2001: 18), в рамках собственно национализма он ока-

зался оттесненным на второй план идеями о построении суверенных национальных государств. В период же деколонизации государственный национализм как доминирующая идеология всецело возобладал над panaфриканизмом (Frenkel 2003: 37–38; Falola, Fleming 2005: 1584; Sonderegger 2011: 109–114; Young C. 2012: 110–114; 293–320, 332; Следзевский 2017б: 480–483), хотя при этом panaфриканизм вошел одним из аспектов в политическое мировоззрение большинства лидеров национально-освободительных движений и первых глав независимых африканских государств, например, «отца танзанийской нации» Дж.К. Ньерере (Nyerere 1979; см. также: Chachage, Chachage 2004; Shivji 2009; 2012; Chacha 2010; Kamata 2019; Хохолькова 2022).

Национализм продолжает по сей день играть более важную роль и в официальных идеологиях африканских государств, и в общественном сознании их граждан, несмотря на создание в 1963 г. и деятельность Организации африканского единства, в 2002 г. замененной Африканским союзом. «К началу XXI в. национализм отдельных стран значительно усилился, а влияние panaфриканизма ослабло» (Frenkel 2003: 42). Призывы К. Нкрумы и некоторых других африканских и африкано-американских апологетов panaфриканизма эпох борьбы с колониализмом и деколонизации создать единое африканское независимое государство и в то время мало кем поддерживались (Frenkel 2003: 37), а сегодня, особенно после провала планов по объединению Африки под своим руководством М. Каддафи, вообще выглядят полнейшей утопией (хотя изредка все же раздаются и в XXI в. [Martin G. 2002; Muchie 2004; Msellemu, Machangu 2019]). Отдельные африканские ученые призывают провозгласить panaфриканизм единой идеологией национального строительства в государствах континента во имя процветания каждого из них и укрепления солидарности между ними, поскольку, по их мнению, здесь нет противоречия, но и они не ведут речь о слиянии государств в одно государство, а их народов – в единую нацию (Wapmuk 2009; Apusigah 2010; Ayokhai, Naankiel 2015; Campbell H.G. 2018; Oloruntoba 2018; Amoah 2019).

И действительно, между «территориальным национализмом» и panaфриканизмом сегодня нет непреодолимого противоречия. «Отрицание легитимности колониального раздела, звучавшее в начале развития африканского национализма, и сопровождавшие его при-

звы к стиранию имперских границ исчезли задолго до обретения независимости. Панафриканизм был, наоборот, полностью территориализирован. Проекты более широкого африканского единства были прочно закреплены ОАЕ в существующей системе государств, чьи границы были объявлены неприкосновенными учредительным съездом в 1963 году. Эта территориальная основа панафриканских конструкций была полностью сохранена в... Африканском союзе» (Young С. 2004: 13). Нативистские проекты небольшой части постколониальной интеллигенции содержат в себе идею возвращения к неким метафизическим африканским ценностям, но не призывы к объединению всех африканцев в едином государстве (Ndlovu-Gatsheni 2008b; 2009a). Также некоторые авторы пишут о необходимости для Африканского союза взять за образец Европейский союз (например: Fagbayibo 2008), который не упраздняет отдельные государства в своих рамках, но и такой уровень интеграции государств континента и транснациональной идентичности его населения может рассматриваться лишь как отдаленная и совершенно не гарантированная перспектива. Принятая Африканским союзом в 2015 г. «Повестка-2063» содержит задачу минимизировать роль границ между государствами континента, но не стереть их через несколько десятилетий.

Развивающиеся процессы региональной интеграции, конечно, оказывают влияние на национальную идентичность граждан охватываемых ими государств, в том числе в Азии и Африке. Однако силу этого влияния не следует преувеличивать (см.: Fagbayibo 2016). Во-первых, во многих случаях интеграция понимается как сближение суверенных государств, что не подрывает, а скорее только стимулирует развитие национального самосознания – как граждан государств, близких друг другу, но все же сохраняющих свою культурную самобытность и политический суверенитет. Во-вторых, даже в таких региональных образованиях, как Восточноафриканское сообщество, в рамках которого ставится цель создания транснациональных институтов по образцу Европейского союза, региональная – восточноафриканская – идентичность, тем более как идентичность, вытесняющая национальную, по нашим наблюдениям в трех государствах Сообщества (Руанде, Танзании и Уганде), на данный момент практически не ощущается. Возможно, потому, что процессы интеграции в рамках Сообщества еще не зашли

далеко, например, в сравнении с уровнем интеграции членов Европейского союза (см., например: Виноградова 2018; Турьинская 2019; Himbara 2020; Trouille et al. 2021). По нашему мнению, есть все основания утверждать, что в странах Африки и Азии проблема торможения процесса образования наций инерцией локальных идентичностей (этнических, религиозных, кастовых, клановых...) стоит несоизмеримо острее, чем вопрос о подрыве этого процесса какими-либо транснациональными идентичностями.

Пожалуй, шире, чем где-либо в постколониальном мире идеи регионального, трансграничного единства распространены в арабских странах, представляющих собой огромную часть мира ислама – девятнадцать государств с преимущественно арабским населением. И на примере этого же региона хорошо видно, что сегодня локальные идентичности угрожают национальной (в постколониальных странах – тормозят ее формирование) больше, чем идентичности наднациональные. Многие ныне суверенные арабские государства полностью или частично некогда входили в состав Османской империи или были ее вассалами. Однако одни владения Османов еще в XVIII–XIX вв., а другие – после Первой мировой войны оказались в той или иной форме зависимости от Великобритании или Франции. Символом идеи панарабизма – единой арабской нации – стала Лига арабских государств. И не случайно, что она была создана в 1945 г. – опять же в ситуации начала деколонизации сразу после Второй мировой войны (и даже до ее окончания – 22 марта того года). Однако реальные процессы национальной интеграции, очевидно, все же идут на уровне отдельных государств, а не всего арабского мира. Препятствуют этому и внутриарабские культурные различия, и неравномерность экономического развития – от бедных и давно не знающих мира Палестины и Йемена до сверхблагополучных аравийских монархий, и большие различия между политическими системами арабских государств – от светских до теократических и от республик до монархий, и то, что все же немало арабских стран на самом деле вовсе не монокультурны, а неоднородны в этническом (вспомним курдов в Западной Азии, берберов в Северной Африке) и религиозном отношениях (христиане и мусульмане различных деноминаций в Ливане и Сирии, сунниты и шииты в Ираке...), и многие, многие другие обстоятельства.

Показательно, что попытка осуществить объединение хотя бы двух арабских стран на практике – Египта и Сирии в Объединенную Арабскую Республику – провалилась: уже через три года после создания Объединенной Республики, в 1961 г., Сирия заявила о выходе из ее состава. Такие яростные политические столкновения между арабскими странами, как вторжение Ирака в Кувейт в 1990 г., приведшее к войне в Персидском заливе, или текущие разногласия между арабскими государствами по вопросу признания Израиля говорят о политической невозможности объединения арабских стран в единое национальное государство, тем более, что сегодня подобные проекты всерьез и не выдвигаются, а Лига арабских государств не преследует цели создания транснациональных институтов, оставаясь организацией суверенных государств. «Арабская весна», столь по-разному прошедшая в разных странах, как кажется, провела новые линии политического раскола и подчеркнула уже существовавшие линии культурного раскола в арабском мире (van der Pijl 2011). Так что арабское единство представляет собой скорее осознание жителями разных арабских стран определенной близости друг к другу, но в очень широких не только географических, но и культурных границах. И это осознание никак не противоречит их желанию строить свои нации и национальные государства в рамках арабо-исламского варианта модерна. Современное арабское историописание также представляет арабов в одних случаях как транснациональную общность, в других – как совокупность наций, каждая из которых населяет одну из стран арабского мира (Schaebler 2015). То есть национальный и транснациональный (панарабский) дискурсы устойчиво, на протяжении уже долгого времени сосуществуют и не исключают друг друга. Наоборот: они подпитывают друг друга все новыми идеями и смыслами (Jankowski 2005; Косач 2007).

При этом строительство наций в границах отдельных арабских государств сталкивается с серьезными проблемами, имеющими те же истоки, что и практически невозможность общеарабской интеграции: этническая и религиозная неоднородность, которые не удастся привести к общему, национальному, знаменателю, и колониальное наследие – как османское, так и европейское (подробно см.: Parolin 2009). В связи с последним для нашей темы особое значение имеет искусственность во многих случаях границ, проведен-

ных колонизаторами между арабскими странами, что заставило их изобретать исторические основы национального единства, и то, что в ряде арабских стран – Персидского залива, Ираке, Иордании – европейскими покровителями были определены национальные лидеры, получившие власть после деколонизации (Kumaraswamy 2006). Однако, несмотря на сказанное выше, опасаться, что национальная идентичность будет вытеснена региональной, в случае арабских стран следует не более, чем в отношении Европы и Африки южнее Сахары.

Также вряд ли есть какие-либо основания полагать, что, несмотря на сохранение высокого уровня религиозности, мусульманизированные народы мира проявят действительную тенденцию к объединению в исламскую нацию, хотя бы в рамках отдельных направлений в исламе – суннизма, шиизма. «Защитники исламского единства середины XX в., такие как Саид Кутб или Маулана Маудуди, которые осуждали национальное государство как богохульного “идола”, недооценивали то, до какой степени каждая из 57 стран с мусульманским большинством населения уже шла своим собственным путем» (van der Pijl 2011: 48). К примеру, Т.Дж. Мабри показал, что в Индонезии и Малайзии, несмотря на существенное общественное значение исламской религиозности, более важную роль в национальной интеграции в условиях модернизации и индустриализации даже на уровне этих отдельных государств играет этничность (Mabri 1998; см. также: Hefner 2010b: 613–621; Christian P.J. 2016). В арабском мире в постколониальный период религиозная и светская, националистическая тенденции сосуществуют и по-разному соотносятся в разных странах (Труевцев 1988). В конце прошлого – начале нынешнего века и особенно – в последнее десятилетие, после завершения не достигшей своих конечных целей «Арабской весны», исламизм и «постисламизм» потеснили в них национализм на идеологическом поле, однако, окончательно не вытеснили его (Jankowski 2005: 1592; Жерлицына 2022; Хайруллин 2022). А. Сальваторе обоснованно утверждает, что потенциал транснационализма в исламе таков, что он не в состоянии полностью игнорировать национальные границы (Salvatore 2007). Подводя итог своего исследования «ролей нефти, ислама и арабского национализма» в становлении национальных государств в арабском мире, А.Ф.А. Хамид заключал: «... изначальные угрозы их выжива-

нию, как полагалось, исходили от искаженных форм основанного на нефти роста... и от наднациональных форм идентификации, а именно – ислама и арабизма. Однако, как показал наш анализ, национальное государство остается единственной жизнеспособной политической формой. Это так не только благодаря внешней поддержке, но также, и, вероятно, в еще большей мере благодаря значительным экономическим и политическим ресурсам, накопленным арабскими национальными государствами. С течением времени существующую основу государственного суверенитета становится все труднее разрушить, потому что национальное государство обретает свою собственную динамику выживания, в процессе которого порождает корыстные интересы, внешние и внутренние, и чья основная мотивация к действию заключается в поддержании существующего положения дел» (Hamid 1999: 39–40).

Безусловно, правы авторы, призывающие не рассматривать национализм (государственный или этнический) и глобализацию как две стороны жесткой дихотомии, как всецело противостоящие друг другу явления. Наоборот, глобализация и рост национализма – две составляющие единого процесса: нарастание универсализирующих тенденций, ведущее к понижению роли национального государства, вызывает ответную, можно отчасти сказать защитную, реакцию в виде роста национализма (Giddens 1990: 65; Calhoun 1993; de Cillia et al. 1999; Wang 2000; Lewellen 2003: 172–173; Chu 2004: 41–44; Özkirimli 2005: 7, 126–161, 195–205; Young M. et al. 2007: 1–12, 16–29, 49–65; Гринин 2008: 95–96; 2009: 104–106; Grinin 2009: 197–204; 2012a: 250–258; 2012b: 13–15; Акопов, Розанова 2010: 82–88; Saul 2010; Bertelsen 2012: 224–226; Rampton 2012). Более того, национализм и глобализация Нового времени имеют единую суть – универсализацию (но на разном уровне: государственном и всемирном соответственно) – и природу: в отличие от основывавшихся на реальных личных связях социумов исторически более ранних типов, и нации, и глобальное общество – воображаемые сообщества в андерсоновском смысле этого понятия (см.: Eriksen Т.Н. 2007: 25–27, 51).

Немало авторов прогнозируют появление в обозримом будущем «глобального правительства» в виде то ли единого транснационального государства, упраздняющего и объединяющего сегодняшние национальные государства, то ли сохраняющего их, но возвы-

шающего над ними, как политические институты Европейского союза возвышаются над государственными институтами входящих в него стран (см., например: Guéhenno 1995; Kloos 1995; Ohmae 1995; Appadurai 1996: 158–177; Tamir 2000; Wendt A. 2003; Carneiro 2004; Гринин 2007: 131–162; Grinin 2012a: 207–231; 2012b; Eriksen T.H. 2007: 76–78; Yunker 2007; Castells 2008; Eriksen E.O. 2009; Cabrera 2010; Lakić 2011; Sprague 2012; Khan M.Z. et al. 2013: 66–67; Maldini 2013; Dasgupta 2018). Действительно, логично предположить с учетом исторического характера феномена государства, что в наступающем постиндустриальном и постсовременном мире нас ждет появление на свет и постнационального, т.е. транснационального, государства. Нам представляется, что отдельные государства не исчезнут во временной перспективе, в которой можно прогнозировать будущее хотя бы минимально обоснованно и ответственно. Но они будут транснационализироваться в первую очередь в том смысле, что все более существенное влияние на их функционирование будут оказывать трансгосударственные институты управления, которым сегодня еще только предстоит возникнуть (возможно, во многих случаях – путем преобразования институтов межгосударственных, таких, как ООН), но потребность в которых для решения глобальных проблем уже очевидна.

Возможно, транснационализация приведет к отказу от абсолютного суверенитета как главного атрибута государства в пользу трансгосударственных институтов управления. Но, подчеркнем, не к отказу от политической независимости как относительного внутреннего и внешнего суверенитета – права на полную самостоятельность действий в вопросах, имеющих национальное или международное, но не глобальное значение – т.е. речь идет о деабсолютизации, а не исчезновении национального государства. Эта тенденция, в том числе ее сложность и противоречивость, наиболее очевидна в Европе с конца XX в. (Goldmann 2001). Однако она начинает проявляться и на Глобальном Юге: так, африканские региональные организации (Африканский союз, Экономическое сообщество стран Западной Африки – ЭКОВАС, Экономическое сообщество стран Центральной Африки – ЭКОЦАС, Сообщество развития Юга Африки – САДК) в своей деятельности придали законность концепции гуманитарной интервенции, т.е. праву нарушать суверенитет отдельного государства в общих интересах членов региональной ор-

ганизации, а также граждан самого государства, в отношении которого гуманитарная интервенция осуществляется (Gandois 2008).

Если транснационализация государства будет идти, то параллельно ей пойдет и формирование транснациональной культуры, не упраздняющей, но объединяющей культуры национальные и этнические (Бондаренко 2014б), притом, что процесс ее сложения отстает от связанных с ним процессов политической транснационализации (Andrews 2012). Меняется и содержание патриотизма как идеи и чувства – он не слабеет, но становится более инклюзивным, выходя за рамки национализма (Turner B.S. 2002). Национальный патриотизм непосредственно направлен не на государство, а на сограждан как носителей одной культуры, но до по историческим меркам недавнего времени (до распада колониальных империй после Второй мировой войны, породившего невиданные прежде миграционные потоки в страны «классических наций») в Европе сограждане, как правило, оказывались уроженцами одного государства – имели общую родину. Нации в Европе имеют глубокую предысторию, и еще в XI–XIII вв. там «... в разных землях формировалось не только государство. В это же время формировалась и родина» (Блок 2003: 428; см. также: Reynolds 1990: 262–302; Jakobsson 1999). В наши же дни культурный национализм постепенно утрачивает конгруэнтность патриотизму – национальный патриотизм сменяется так называемым конституционным патриотизмом (Habermas 1992; 1996: 491–515, 566–567; см. также, например: Müller, Scheppele 2008; Greve, Zöllner 2009: 3–6, 19–44; Барциц 2018; Zenović 2021). Национальный патриотизм превозносит преданность согражданам как людям одной культуры, системы ценностей, сложение которых исторически связано с определенной страной – территорией, по ходу истории обретшей свои политические границы. «К XIX в. понятие “гражданства” получило широкое распространение. Предполагалось, что каждый человек является членом какого-то суверенного образования, причем только одного. ... Таким образом был создан ряд ясно определенных общностей, каждая с единой территорией и точно определенным списком принадлежащих к ней индивидов» (Валлерстайн (2020: 132). Ныне же согражданство не подразумевает такого единства априори, а потому все более сводится к своему формально-правовому аспекту – «вопросу паспорта», постепенно лишаясь прямой связи с кон-

кретной культурой (Stevenson 2003), – той, с которой некогда однозначно ассоциировались граждане данного государства, они же – члены данной нации.

«... в современном мире (по крайней мере, в либерально-демократических странах) все чаще имеет место *несоответствие государственных границ и границ гражданства*. Гражданство делится между различными политическими сообществами. ... Один индивид – одновременно член нескольких политических сообществ на разных уровнях. ... Тенденция к либерализации правил членства в политическом сообществе нашла выражение в концепции “мультикультурного гражданства”» (Малахов 2007: 187–188; выделено автором. – Д.Б.). В то же время, например, араб из Ливана, поселившийся во Франции и получивший французский паспорт, принадлежит к французской нации, его родной брат, ставший гражданином Бельгии, – к бельгийской, и оба они также продолжают быть членами нации ливанской. Художественная литература, в том числе постколониальная, как всегда чутко реагирует на изменения в мире, и потому показательно, что «... *постулатом современной литературной культуры становится идея наднациональности, а культурный герой нового времени* занимает промежуточную позицию между несколькими этносами, цивилизациями, ментальностями и традициями» (Найденова 2012: 101; выделено автором. – Д.Б.). Не случайно Ю. Хабермас (1995) писал о перспективах формирования «всемирного гражданства» как следствия многоуровневости – от суб- до транснациональной – идентичности современного человека.

Сегодня в одной нации (гражданами и резидентами одного государства) оказываются носители совершенно разных культур, в то время как носители одной культуры становятся членами разных политических сообществ – национальных государств, все чаще – более, чем одного. И решающее значение для сложения этой ситуации имела деколонизация в Азии и Африке. «Если ныне стало очень трудно представить себе гражданство как всего лишь принадлежность к нации (*nationality*) или членство в национальном государстве, то это, по крайней мере отчасти, из-за антиколониальной борьбы и проекта иного воображения (*reimagining*) гражданства (как политической субъектности) после ориентализма, [появление] которого она (антиколониальная борьба. – Д.Б.) ускорила» (Isin 2012: 567). В прошлом нации возникали в результате приведе-

ния в соответствие на определенной территории культурных и политических идентичностей (Gellner 1983) (а точнее, попыток воплощения этого названного П. Сорокиным [1992: 251] «утопией» идеала, оставшегося недостижимым для очень многих сообществ, считающих себя нациями, а свои государства – национальными [Kloos 1995: 120], включая «эталонную» французскую нацию [Rudolph 2006: 38–52; Филиппова 2010: 9–10], не говоря уже о нетипичных случаях, когда, по мнению некоторых ученых, нации формировались при отсутствии государственного суверенитета, но в условиях широкой формальной или фактической политической автономии вплоть до реальной независимости [Бройи 2002: 204; Ноженко 2007: 94, 95]). Ныне же культурные и политические идентичности снова могут не совпадать не только на практике, но и на уровне концепции. Ведь сегодня все более широко признается, что быть членом нации означает в том числе способность проявлять толерантность (сколь бы сложным и противоречивым в теории и политической, общественной практике ни было это понятие [см.: Blommaert, Verschueren 1998; Ильинская 2007]) к инокультурным согражданам, чьи культуры и системы ценностей формировались вдали от той страны, чей паспорт они имеют, даже если сами эти люди родились уже в ней, т.е. не являются мигрантами. Концепция толерантности – либеральная по происхождению (De Roover, Balagangadhara 2008) и потому сегодня наиболее востребована в западных обществах. Однако она может воплощаться и в авторитарных (но не тоталитарных) странах, поскольку толерантность – «это такой способ отношения к “Другому”, при котором особенности частной жизни воспринимаются в качестве безразличных вещей» (Ильинская 2007: 253). А, как мы отмечали выше, не только демократические, но и авторитарные режимы готовы не вмешиваться в частную жизнь граждан, в том числе в ее этнокультурном аспекте, если эта частная жизнь не начинает превращаться в фактор жизни общественной и политической (как произошло, к примеру, в знаменитом случае с запретом на ношение религиозной одежды мусульманами во французских школах).

В любом случае, поликультурная нация может сложиться только в обществе, в котором носители разных культур «играют по одним правилам», т.е. основывают жизнь вне своего культурного сообщества – в сферах соприкосновения и пересечения различных обра-

зующих поликультурный социум культур – на соблюдении единых для всех его членов государственных законов. Именно признание верховенства единого государственного права над культурными нормами отдельных сообществ может стать общим знаменателем для мультикультурных наций, фундаментальным условием и базовым принципом их существования. Очевидно, что это достижимо прежде всего в светских государствах, поскольку в поликультурных государствах, официально отдающих предпочтение религиям тех или иных культурных общностей, отталкивающихся от их заповедей в своем законодательстве, тем более сложно обеспечить равенство граждан и отсутствие конфликта между государственным законодательством и ценностями «нетитульных» культур. Необходимость развитого гражданского правового сознания создает проблемы на пути к поликультурным нациям и для постколониальных стран, и для стран, в которых образовались мигрантские культурные сообщества.

Таким образом, в наше время в силу целого ряда фундаментальных причин поликультурность становится новой важнейшей характеристикой нации. И именно это позволяет предполагать, что в большинстве своем изначально поликультурные постколониальные страны имеют шанс на опережающее, а не догоняющее развитие в вопросе нациестроительства, если откажутся от попыток построения наций по классической модели (одна нация – один народ – одна культура) и будут формировать нации, напротив, опираясь на поликультурность (полиэтничность) своего населения. Однако, как и в первые десятилетия независимости, в научных публикациях и газетных статьях авторов из постколониальных государств последних лет нередко проявляется отношение к этническому фактору как важнейшему препятствию на пути национального объединения, приводящее к призывам «понизить значение» этничности в политической и общественной жизни во имя достижения национального единства (см., например, публикации африканских ученых и журналистов: Katsina 2012; Monitor Reporter 2012a; Ogbonnaya, Okafor 2014: 212; Oni, Adebisi 2021: 111–112). Также этническая мобилизация по-прежнему часто рассматривается и африканскими, и не африканскими исследователями как угроза демократизации и общественной стабильности – явлениям, тесно связанным с проблемой построения наций (см., например: Chabal, Daloz 1999: 49–62; Idowu

1999: 48–49; Berman B.J. et al. 2004: 1–21, 317–323; Morier-Genoud 2009: 160).

Впрочем, сегодня некоторые ученые, наоборот, настаивают на необходимости не борьбы с этничностью, а опоры на нее для построения мультиэтнических наций (Obi 1993; Bereketgab 2002; Falola 2003: 128–165; Udebunu 2011), на необходимости «обеспечить национальную интеграцию, при этом уважая этнические идентичности» (Bah 2004: 42). Ведь, как писал, обращаясь к опыту родной страны У.О.О. Идову, «в основе политического конфликта в Нигерии – не этничность как таковая», а «отсутствие чувства подлинного гражданства» (Idowu 1999: 48). Несмотря на существующие в очень многих государствах Африки и Азии проблемы в межэтнических отношениях и «недостроенность» в них наций, некоторые исследователи, в том числе из постколониальных стран, задаются вопросами: «Но взаимоисключительны ли этническое сознание и нациестроительство? Могут ли они сосуществовать как взаимодополняющие силы?» И отвечают на них: «Этническая и национальная самоидентификации не обязательно противостоят и могут усиливать друг друга. Этническая идентичность может быть мощным инструментом усиления и поддержания позитивной, объединяющей национальной идентичности» (Tewolde 2020; см. также: Agbu 2011).

Этничность может играть такую роль, если не перерастает в этнонационализм, или этноцентризм – идеологию превосходства одной этнической общности над другими, в некоторых частях постколониального мира, особенно в субсахарской Африке, тесно связанный с трайбализмом (Shaw-Taylor 2008). Этничность может играть эту роль тем более успешно, потому что в постколониальных странах 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. Не случайно в постколониальных странах, в частности, африканских, до сего дня «территориальный (т.е. государственный. – Д.Б.) национализм обычно не связывается прямо с этничностью... Этничность только изредка приобретала форму этнонационализма...» (Young C. 2012: 332). Ученые отмечают, что, как правило, политические конфликты в Африке связаны с борьбой за контроль над го-

сударством, а не с попытками его развалить, разделить по этническому признаку (Dorman 2015: 193). Помимо ганда, о чьем этнонационализме мы писали выше, ярчайшими примерами этого явления в Тропической Африке могут служить ашанти в Гане, йоруба и игбо в Нигерии, кикуйю в Кении, причем из этих народов только у нигерийских этнонационализм порой имеет сепаратистский оттенок (Waller 2013: 98; Ojukwu, Oni 2017), приведший к гражданской войне 1967–1970 гг. и вновь становящийся все более заметным буквально в наши дни. Тем не менее, рост этнического, религиозного и регионального сепаратизма (см., например: Lambert M.C. 1998; Phadnis, Ganguly 2001: 312–349; Udebunu 2011; Bereketeab 2016; Juma 2017; Matsumoto 2019; Kingsbury 2021: 118–202), который, несмотря на обретенную постколониальными государствами за десятилетия существования устойчивость (что выразилось в относительно малой успешности сепаратистских движений в постколониальном мире до сего дня [см., например: Tull 2011; Seymour 2013; Kaya, Whiting 2015; Cabestan, Pavković 2017: 145–253; Webb 2017; Thomas 2018; Thomas, Falola 2020; Денисова 2021]), все же, по мнению некоторых исследователей, потенциально в состоянии привести к распаду по крайней мере некоторых из них (Aspinall, Berger 2001; Ndlovu-Gatsheni 2008a; Ezeagwu 2012).

Не менее логичным, чем сепаратизм, проявлением этнонационализма является ирредентизм – стремление воплотить на практике идею о том, что люди одного народа должны жить в одном государстве (Yagcioglu 1996; Baird 2016; Siroky, Hale 2017). В Африке это проявление этнонационализма представлено прежде всего политическим движением туарегов, ставящим цель создать собственное государство этого народа не отделив населенные им земли от одного государства, а объединив в нем части территорий нескольких стран, прежде всего – Нигера и Мали (см., например: Djibo 2002; Alzouma 2013). Попыткой создания туарегами своего государства хотя бы на части территории Мали было провозглашение в 2012 г. Независимого Государства Азавад; впрочем, инициативу у них перехватили исламские радикалы (Lecocq et al. 2013; Baldaro, Raineri 2020; Филиппов 2021). Аналогичным примером в Азии являются курды, борющиеся за создание государства Курдистан на части территорий Сирии, Ирака, Ирана и Турции (см., например: Bengio 2014; Khalil 2016).

Л.Е. Гринин (2009: 104; см. также: 2007: 154) совершенно прав: в современную эпоху «... национализм усиливается потому, что ослабевают как системы государства». Отделение Сингапура от Малайзии в 1965 г., Бангладеш от Пакистана в 1971 г., Эритреи от Эфиопии в 1993 г., Южного Судана от Судана в 2011 г. и фактический распад Сомали после 1991 г. остаются яркими, но в целом не характерными страницами истории Азии и Африки, однако многочисленность сепаратистских движений во многих странах обоих континентов заставляет не исключать их дальнейшего усиления и в ряде случаев победы как альтернативы мультикультурному нациестроительству в границах существующих ныне государств. Опять же необходимо отметить, что одним из «источников вдохновения» для этносепаратистских движений являются труды некоторых ученых. Как справедливо пишет С. Малешевич, «... как обществоведы, мы несем определенную ответственность за концепции, которые мы используем, – концепции, которые очень часто проникают в дискурсы публичной политики и находят применение в повседневной практике и институтах современного национального государства. ... эти процессы могут зайти далеко, когда этничность и национальность (*nationess*) оказываются институализированными и используются как средство в политической борьбе элит. В своей наиболее радикальной форме “идентичность как идеология” сравнительно легко становится основой экстремистских политических проектов и политики геноцида» (Malešević 2006a: 5).

В частности, некоторые антропологи из стран Азии и Африки, идеологи «индигенного национализма», утверждают, «... например, что бенгальский национализм (а значит, и бенгальская нация) в Индии существовал до возникновения собственно индийского национализма времен Дж. Неру и И. Ганди. Появляются работы африканских ученых с подобными изысканиями аборигенного национализма колониальных времен. В них подвергается сомнению правомочность постколониальных африканских национализмов неграбалистского (гражданского) типа (нигерийского, сомалийского, суданского и других) и обосновываются давность и нынешняя легитимность мининационализмов в рамках многоэтнических государств Африки» (Тишков 2021a: 138). Кстати, эта ситуация еще раз подчеркивает особость танзанийского национализма, также апеллирующего к доколониальному прошлому, но находящего в нем опо-

ру для утверждения не трайбализма, а национального единства. Стремление приписать своему народу особую древность не есть «привилегия» некоторых ученых из постколониальных стран. Это одна из общих черт этнонационалистического дискурса, имеющая в том числе явную политическую составляющую. Так, «историки, работающие в современных европейских национальных государствах, приложили массу усилий для того, чтобы продемонстрировать, что их нации действительно очень старые, хотя обычно они были созданы в XIX в.» (Eriksen Т.Н. 1993а: 71).

Есть и обществоведы, в том числе и в первую очередь в постколониальных странах, которые призывают к полному соблюдению права наций на самоопределение, т.е. допускают решение проблем политэтнических государств посредством их разделения на суверенные государства отдельных народов. К примеру, нигерийский философ Е.К. Огундоволе призывает к «освобождению наших разнообразных народов из лап Нигерии» и к «индивидуализации наций, под которой понимается отделение одной или более нации от до сих пор многонационального или полиязычного государства», если не удастся преобразовать *de jure* федеративное, но *de facto* унитарное нигерийское государство в духе «свободного союза, *подлинного федерализма* (как его часто любят называть)» (Ogundowole 2004: 156, 157–158; 2005: 137; выделено автором. – Д.Б.; см. также: Njoku С.І. 2018).

Возможно, федерализация административного устройства и политической системы в самом деле станет выходом из положения для некоторых постколониальных стран. Уже достаточно долгое существование ряда федераций в Азии и Африке, недавние попытки осуществить переход к федерации еще в нескольких странах, множасьшие призывы перейти к федеративной организации в некоторых поныне унитарных государствах или к подлинной федерации от декларативной в официально федеративных государствах (см., например: Лебедева 2001а; 2005: 44–49; 2006: 20–23; Kymlicka, He 2005: 244–287; Paden 2005; Соколов 2006; Ogundowole 2006; He et al. 2007; Chakrabarty В. 2008: 84–109; Петрук 2009; Aluko, Ajani 2009; Кузнецов, Золотухин 2010: 190–215; Чашина 2010; Abutudu 2010; Ekhaton 2012: 50–51; Fessha 2012; Granger 2013; Erk et al. 2014; Натуфе, Турьинская 2015; Турьинская 2015; Oni, Faluyi 2018; Kumar 2019; Bhattacharyya 2021; Ojo

2021) свидетельствуют, помимо прочего, о том, что стоящее за унитарной моделью постколониального государства следование представлению о единой нации как замене, а не дополнении этнокультурному многообразию не дало желаемых социально-политических результатов.

Смысл федеративного устройства видится тем, кто его предлагает, в возможности таким образом разрешить важнейшую для постколониальных государств проблему искусственных усложненных полиэтничности и полисоциумности (особенно ярко выражающихся в явлении трайбализма) и укрепить государственный суверенитет. Однако, в частности, пример Эфиопии (только шесть лет, с 1935 по 1941 г. находившейся под оккупацией Италии, но в данном случае, несомненно, могущей рассматриваться в одном контексте с постколониальными странами) показывает, что создание так называемой этнической федерации, в которой субъекты выделяются на сугубо этнической основе (см., например: Teshome, Záhořík 2008; Záhořík 2010; Amsalu 2014; Taye 2017; Исмагилова 2018), вполне может привести к противоположному, но столь же негативному для общества и государства эффекту: чрезмерной актуализации жестко обозначаемых и поддерживаемых государством этнических идентичностей граждан в ущерб, за счет идентичности национальной, а это путь к гражданской войне и потенциально – распаду единого государства. Следование модели этнического федерализма не привело к решению этнополитических проблем и в странах Южной Азии – Непале и Пакистане (Aalen, Hatlebakk 2008; Khan M.S. 2014).

Не случайно существует серьезная научная критика концепции этнического федерализма как таковой (см., например: Филиппов 2003; Erk 2006: 108–110; Erk, Anderson 2009; Anderson L.D. 2013; Тишков 2021в: 141–153). Как подчеркивают В.А. Тишков и Ю.П. Шабаев (2013: 61; выделено авторами. – Д.Б.), «... этнический принцип построения государств ведет к ослаблению государственного единства... Гражданская нация разрушается, когда в процессе государственного строительства не удастся преодолеть этнический сепаратизм. Из этнонаций не рождается политическая (гражданская) нация...». То есть децентрализация государства, в которой сторонники этнического федерализма видят панацею из-за ее способности предотвратить прямое управление народами из

унитарного центра, «оккупированного» политически доминирующим в стране народом, может быстро превратиться в дезинтеграцию государства, тем более в условиях непрочности постколониального надэтнического, т.е. национального единства. Как заключает Л. Морено, изучавший федеративное устройство и результаты следования ему в поликультурных странах – как в «старых» национальных государствах, так и в постколониальных, «действительно, федеративное управление не может считаться панацеей, примиряющей единство и разнообразие» (Moreno 2012: 196).

И в целом, ведя речь о федерализме вообще и в постколониальном мире в частности, необходимо помнить, что в основе подлинной, не формальной федерации лежит культура баланса (равноценности, взаимодополнительности и взаимонеобходимости) части и целого. Выше обращалось внимание на невыработанность этой культуры в большинстве афро-азиатских обществ в связи с проблематичностью реального разделения властей во многих постколониальных государствах. В частности, «в Африке, – как пишет С. Саха, – образ государства бросает вызов западной модели, потому что даже федерации западного типа, испробованные в Федерации Мали и Центрально-Африканской Федерации, провалились» (Saha 2010: 106). В то же время культура баланса очень важна для достижения и сохранения национального – надэтнического – единства. «Нация является прочной и органичной, когда она создается на паритетной основе, т.е. когда идеологически не выделяется “этническое ядро” национального сообщества, а все этнические группы, включая меньшинства, являются равными партнерами в процессе нациестроительства» (Тишков, Шабаев 2013: 63).

Непосредственно в вопросе о федерализме культура баланса должна выражаться в неподавлении субъектов федерации центром во имя неких «общенациональных», «общегосударственных» интересов, с одной стороны, и отсутствии действий отдельных субъектов, могущих подорвать единство федерации ради их собственных интересов, – с другой. Это есть проявление в политико-административной сфере общего демократического характера культуры того или иного народа, социума, коренящегося в восприятии как равноценных, добивающихся своих целей, только действуя во благо себе и одновременно друг другу и потому взаимонеобходимых индивида и коллектива, меньшего коллектива и

включающего его в себя коллектива более крупного – частей и целого. Не случайно, что исторически первый расцвет федеративных политических образований в виде союзов полисов – Ахейского, Этолийского и др. – связан с давней жизнью феномену демократического гражданского общества Античностью, а точнее – с эпохой эллинизма, III–II вв. до н.э. (Davis 1978: 11–34; Сизов 1992; Lasagni 2017): в эпоху кризиса классического полиса греки искали выход из него в том числе на пути еще более глубокого внедрения и прочного утверждения в политической жизни общества демократической культуры баланса.

При таком типе культуры общественное целое воспринимается не как монолит, а как функционирующая по законам дюркгеймовской органической солидарности (Дюркгейм 1991) система взаимонедоступных корпораций разного масштаба, частично перекрывающих друг друга, т.к. каждый член социума, как правило, входит в несколько корпораций. Смысл труда Э. Дюркгейма заключался именно в том, чтобы показать, что углубление общественного разделения труда в условиях органической солидарности современного ему западного общества ведет не к атомизации социума – распаду социальных связей и началу гоббсовской борьбы всех против всех, а напротив – к повышению взаимонедоступности свободных индивидов-членов общества, образующих множество добровольных корпораций, формальных и неформальных. Эта культура, которую можно назвать корпоративистской, формировалась в Европе еще во времена полисной Античности – эпохи самоуправляющихся гражданских коллективов, продолжала, пусть и анклавно, развиваться в Римской империи, в позднеантичных и раннесредневековых кельтских и германских обществах с высокоиндивидуализированными социально-экономическими отношениями и слабой монархической властью, в добровольных самоуправляющихся религиозных, ремесленных, торговых, военных коллегиях и подобных им малых группах (в терминологии социальных психологов) в Средние века – в вольных городах, городских коммунах, университетских корпорациях, ремесленных цехах и купеческих гильдиях (в частности, см. в том числе разнообразные примеры: Кнабе 1987; Reynolds 1990: 67–78, 155–218; Сванидзе 1994; Kloppenborg, Wilson 2002; Vlassopoulos 2007; Хачатурян 2008: 31–45; Rohde 2012; Verboven, Laes 2016; Уваров, Попова 2018: 125–404).

Укрепляясь далее, охватывая все новые сферы жизни обществ и демократизировавшись, позднесредневековая корпоративистская культура стала фундаментом Запада Нового времени начиная с эпох Возрождения и Реформации. Ее укрепление шло в логической взаимосвязи с утверждением представления об автономии общества от государства, об их неслитности в единое «политическое общество» и в связи с этим – о необходимости разделения властей. Последняя идея была известна Западу еще со времен реформ Ликурга в Спарте в VIII в. до н.э. (Печатнова 2001: 11–56; Piepenbrink 2013; Nafissi 2018); особенно ярко она воплотилась в политическом устройстве Римской Республики (Abbott 1963; Lintott 2003; North 2010). Идея разделения властей заложена и в священной книге христиан – Библии, во Второзаконии (Levinson 2006). В Средние века большое значение для сохранения самой идеи немонолитности власти имело изначальное разделение в странах западного христианства (в отличие от Византии) светской и церковной властей (Baus et al. 1980; Gellner 1988: 93–100; Ясперс 1991: I, 113; Canning 1996; Павленко 2002: 485–487; Dagron 2003; Грачев 2009: 236–284); отметим: при сохранении религиозного характера государства с его идеологией и общественного сознания. Даже в цитадели католицизма – Папской области – на пике могущества Церкви, в XIII–XIV вв., «... связь церковных и светских коммунальных структур характеризовалась не отношением господства, подчинения и вытеснения чужеродных элементов, но взаимодействием и даже взаимным дополнением функций» (Селунская 2001: 167).

Если сравнить историю политических учений в христианском и исламском мирах, то становится очевидной важность именно изначальности разделения светской и религиозной властей в Европе. В Арабском халифате в XI в. также происходит – не только на практике, но и в теории – разделение властей духовной (халифа) и светской (султана). Однако в исходной концепции халифата была заложена идея их нераздельности, и государство виделось теократическим (Маркарян 1990; Пиотровский 1984; Тор 2009; Arjomand 2010; Nefner 2010a: 6–8). «Утвердившийся в христианстве раскол между церковью и государством был немислим в исламе» (фон Грюнебаум 1998: 356). Как отмечалось выше, в наше время в исламской теологии преобладает идея опоры на первоначальные концепции, в том числе концепции политические, и в современных ус-

ловиях это приводит к стремлению избежать действительного разделения властей, ибо изначально ислам утверждал неделимость власти. Опора на классический ислам приводит к тому, что в современном исламском мире санкционируется не разделение религии и политики, а создание различных моделей всеохватывающей связи между ними (Salvatore 2010).

В формировании корпоративистской культуры в Новое время религиозный фактор сыграл большую роль в виде учения М. Лютера и Ф. Меланхтона о фанатизме как воле к разрушению общества во имя построения Града Божьего на Земле. Завершил же четкое формулирование концепций несовпадения общества и государства и разделения властей, начатое в первой половине XVII в. британскими публицистами и философами, включая Дж. Локка, в середине следующего, XVIII, столетия один из столпов французского Просвещения Ш.Л. де Монтескьё (Ковалевский 1912: II, 3–58; Althusser 1972: 87–95; Азаркин 1988: 36–75; Барнашов 1988: 26–34; Grant 1988; Ромашов 1995; Harris 1996; Colas 2002: 66). Общество ранее представлявшееся таким же воплощением замысла Божьего об этом мире, как и все остальное, в нем сущее, а потому не имеющим ценности вне, помимо этого замысла, направляемое не его членами, а исключительно волей Божьей, теперь превратилось в самостоятельную ценность, а его члены – в тех, кто призван активной мирской деятельностью во благо себя самих и соотечественников способствовать его процветанию. Таков «Моральный Строй Модерна» (*Modern Moral Order*) (Taylor С. 2007; все три слова пишутся с большой буквы автором. – Д.Б.).

Расширение охвата сфер общественной жизни корпоративистской культурой привело в конечном счете, через серию промежуточных форм, включая абсолютизм, к трансформации гомоархического средневекового общества в гетерархическое новоевропейское. Как гомоархическое можно обозначить общество, в котором образующие его элементы – социальные институты – жестко ранжированы единственным образом и не обладают (или обладают очень ограниченным) потенциалом для того, чтобы стать неранжированными или ранжированными другим или несколькими другими способами, по крайней мере, без кардинального изменения всего общественно-политического устройства (см., например: Бондаренко 2021б: 145; подробно см., например: Бондаренко 2006). Гете-

рархия же определяется «... как взаимоотношение элементов, при котором они неранжированы или когда они обладают потенциалом для того, чтобы быть ранжированными несколькими различными способами» (Crumley 2005: 39; подробно см., например: Crumley 2015). В гетерархических обществах позитивно оцениваются проявления индивидуальности в интеллектуальной и социальной жизни, связанные с установленным в них акцентом на личные честь и достоинство (White J.C. 1995). В таких обществах велика роль общественного мнения, высока степень социальной мобильности (Бондаренко 2021б: 149). В то же время вряд ли можно говорить о существовании гетерархической культуры в очень многих постколониальных странах: колонизаторы не стремились принести культуру баланса на земли, которые, наоборот, были подчинены ими, а внутренняя культурная логика западного мира к появлению культуры баланса также не вела, во всяком случае, в ее европейской – демократической – версии, хоть и не заключалась в утверждении пресловутого «вечного и неподвижного» «восточного деспотизма» (придуманного Западом в эпоху Просвещения, прежде всего Ш.Л. де Монтескье [см., например: Launay 2001; Voescbe 2009; Curtis 2009: 72–102; Рувинский 2010], как антитеза самому себе, в том числе для оправдания подчинения ему всего мира). Не случайно о некоторых постколониальных федерациях (например, как уже упоминалось, нигерийской [см. также: Nwaka 2006: 90]) часто пишут, что они на самом деле являются унитарными государствами, маскирующимися под федеративные.

И все же становится все более очевидным, что этнокультурное многообразие не только не является непреодолимым препятствием на пути сложения наций, но и может быть благоприятным фактором этого процесса (Robinson A.L. 2014; Buzási 2016). А главное – фактором в любом случае неизбежным: вопреки основоположникам социологии – К.Марксу, Э. Дюркгейму и М. Веберу, модернизация привела во всем мире не к падению, но к повышению роли этничности в общественно-политических процессах (Giddens 1991: 207). Здесь полезно вновь обратиться к историческому опыту первых, западных, наций: в процессе сложения и последующего развития они и концептуально (идеологически), и фактологически далеко не всегда опирались на этничность (Семенов 1996: 3–8; Oomten 1997: 21; Petkova 2006b: 263–264; Тишков, Шаббаев 2013: 57–63;

Миллер 2019: 250–251). Ведь, подчеркнем еще раз, нации – надэтнические образования, и в принципе они могут складываться как элиминируя этнокультурные различия, практически делая тождественными друг другу национальные идентичность, культуру и идентичность, культуру этнические (идеальный вариант сложения европейских наций), так и сохраняя разделение между национальным и этническим, но возвышая первое над вторым, простирая в сознании людей их «воображаемые сообщества» за пределы этнических групп, до границ национальных государств при отсутствии гомогенной культурной платформы.

«Недосложность» наций во многих постколониальных странах проявляется не в неискоренности в их гражданах этнического сознания, а в недостаточной сформированности у них надэтнического – национального – уровня сознания (о трагической роли этого факта в гражданских войнах в Кот-д’Ивуаре см.: Vah 2010). И враг на пути его формирования – не этничность, а, с одной стороны, трайбализм, понимаемый не как сам факт существования автохтонных политических институтов и связанных с ними носителей автохтонной власти, а как потенциальное, а во многих случаях и актуальное вольное или невольное провоцирование ими противостояния в сознании граждан локального (трибального) и национального пластов идентичности, возвышение первого над вторым, а не наоборот (о фундаментальном, сущностном противоречии трайбализма ценностям нации и социально-политической организации национального государства см.: Sheleff 1999), и, с другой стороны, тоталитарное государство, уничтожающее гражданское общество.

Причем расцвет трайбализма и тоталитарность государства взаимосвязаны. Например, очень жесткий режим Дж. Нимейри в Судане активно вовлекал арабские племена страны, опираясь на их старейшин, в свою борьбу с оппозиционными движениями, в особенности в мятежном регионе Дарфур (Костелянец 2014: 152–168; Hawi 2017: 179). В то же время опыт другого африканского государства, Ботсваны, свидетельствует, что, хотя его демократичность далеко не полная (Taylor I. 2003; Dinokopila 2013; Ojo, Duyile 2020), одной из важнейших причин становления постколониальной Ботсваны как в целом все же демократического национального государства – редкого для постколониальных стран и потому часто

вспоминаемого исследователями подобного примера – явилось то, что, как показал О. Гульбрандсен, в поздний колониальный период традиционная знать, и прежде всего – монархи (*дикгоси*), была «маргинализована» зародившимся в те годы слоем «образованных и коммерчески-ориентированных» людей. В результате к моменту провозглашения независимости Ботсваны в 1966 г. сложилась ситуация, при которой было вполне реально с самого начала «подчинить власть *дикгоси* республиканскому государству» – «кооптировать» их в новую, республиканскую, систему политических институтов, но при этом подчинить главе государства – президенту. Иначе говоря, важнейшим залогом сложения Ботсваны как демократического национального государства стала победа над трайбализмом, причем путем не уничтожения, а интеграции автохтонных политических институтов. В этом же – одна из столь же важных причин того, что, будучи ко времени получения независимости одной из беднейших стран мира, Ботсвана всего за одно десятилетие достигла редкого для субсахарской Африки уровня экономического благополучия (Gulbrandsen 2014: 64–108, 227–254; см. также: Ojo, Duyile 2020: 36–37). Не случайно Ботсвану ставят в пример другим странам континента как государство, которое смогло создать экономический фундамент, без которого действительная демократия немислима (Udogu 1999: 806). Еще одним прямым следствием победы постколониального государства над трайбализмом в Ботсване явилось то, что для ее граждан национальная идентичность, безусловно, стала первичной по отношению к этнической (Werbner 2004: 70–71, 84–85).

В связи с написанным выше внушают оптимизм результаты исследований, проведенных (в том числе нами) в среде образованной городской молодежи в Замбии: они показали, что большинство из тех, кто в недалеком будущем будет определять судьбы страны, считает этническую принадлежность важным элементом культурной самоидентификации, но не хочет, чтобы этничность являлась фактором общественно-политической жизни (Bondarenko et al. 2013; Bondarenko 2014; Roberts D., Silwamba 2017; см. также Mulubale 2017). Аналогичны и результаты изучения городской учащейся молодежи Танзании (Waldschmitt 2010). Нам не представляется обоснованной тревога Э.Е. Лебедевой (2005: 48) насчет того, что «... в Африке южнее Сахары существует опасность свести

мультикультурализм к абсолютизации этничности, что идет в разрез с нарастающими тенденциями деэтнизации городской среды, формирования там зачатков национального самосознания». Конечно, с одной стороны, как и повсеместно на всем протяжении истории человечества с момента своего появления, города в постколониальных странах являются средоточием всяческих смешений и интеграций, источником социальных новаций, в том числе еще с колониальных времен – становления и развития институтов гражданского общества (Woods 1992: 86–87; Мехедов 1994; Pirotte 2002; Mamdani 2018). Исследования нашей экспедиции, в частности, в Танзании, подтверждают это (Халтурина, Коротаев 2005: 25; Коротаев, Халтурина 2008: 197; см. также: Львова 1996: 223; Naaranen 2007: 6; Bryceson 2009: 247–254, 256–258; 2010; Dill 2010; 2013; Brennan 2012). О том же говорят исследования, проведенные в городах других постколониальных стран (например, в столицах – Кении Найроби: Murunga 2000: 114–115; ДРК Киншаса: Freund 2011; Малави Лилонгве: Hutton 2013; Уганды Кампале: Bryceson 2009: 242–247, 254–258; Reid R.J. 2017: 238–244; Ганы Аккре: Paller 2019). Уплотнение коммуникационных сетей благодаря росту мобильности населения и распространению новейших средств связи и общения в наши дни характерно для постколониальных обществ в целом, но по-прежнему эти процессы наиболее интенсивно протекают в городах. И это имеет прямое отношение к проблеме становления наций: «Развитая Бенедиктом Андерсоном и обобщенная им в формуле “воображаемой нации”... идея о нации как повседневном плебисците... поддерживает идею нации как результата многочисленных само- и иноприписываний, аскриптивной классификационной практики множества людей, результаты которой отражаются в их повседневности и инфраструктурных изменениях общества – той самой “сборки социального”, о которой столь выразительно пишет Брюно Латур (2014). Механизмы и способы “сборки наций”, таким образом, опираются на коммуникативные (дискурсивные и нарративные) практики, вне которых трудно было бы представить формирование современных наций...» (Соколовский 2016: 50–51; см. также: Тишков 2016а: 4–5).

С другой же стороны, расхождения между городом и деревней в Африке сказываются на ходе процессов, имеющих прямое отношение к образованию наций, например, процесса демократизации

обществ и государств (Mamdani 2018: 285–301). Однако, по нашим наблюдениям, постколониальный город, не только африканский, но и азиатский, скорее можно рассматривать как находящуюся в процессе сложения модель будущей мультикультурной нации в миниатюре, чем нечто ей противостоящее. «Быть космополитичным не значит повернуться спиной к деревне, разорвать связи с деревней или отрицать этнические узы» (Werbner 2004: 63). Еще в колониальный период возникло представление о «детрибализации» переселявшихся в города африканцев, и уже тогда этот взгляд опровергали крупнейшие авторитеты в области африканской антропологии, такие, как М. Глакмэн и М. Дж. Херскович (Gluckman 1960; Herskovits 1962: 286–297). Отрицание истинности дихотомии «племенная деревня – детрибализованный город» в колониальной Африке стало одним из важнейших постулатов возглавлявшейся М. Глакмэном Манчестерской школы социальной антропологии (см.: Никишенков 2015: 398–399; Трубина 2016: 108–111). И в наше время «детрибализованность» и, в частности, деэтнизованность городской среды (причем очень часто все равно отнюдь не полная [Прокопенко 1996: 108; Bryceson 2009: 255, 256, 258]) проявляется только, если рассматривать эту среду как замкнутую, изолированную от остального общества, но это заведомо неверно. Если же посмотреть на город и горожан с точки зрения их встроенности в более широкое общество, станет видно, например, то, что увидели мы в ходе полевых исследований: насколько крепки связи жителей городов, в основном – мигрантов из разных частей своих стран в первом или втором поколении, с местами происхождения – родными деревнями и городками, в которые они часто ездят к родственникам и откуда те приезжают к ним в город, до какой степени для горожан важны региональные и этнические землячества и т.д. (см. также: Львова 1996: 224–225; Арсеньев 1999; Murunga 2000: 114; Walther 2004; Hutton 2013: 61; Bertelsen 2016: 90–120; Ivanchenko, Banshchikova 2018; Kroeker et al. 2018: 18).

Конечно, урбанизация трансформирует семейно-родственные отношения, в частности, в постколониальных странах (Nukunya 2014: 174–196; Гордеев 2022: 67–69), но она ведет именно к их изменению, но не деградации, не падению их значимости. Еще колониализм породил отсутствовавший в доколониальной Африке

(Бондаренко 1995б; 1996б) социокультурный разрыв между городом и деревней, не только перенесся в город центр общественного развития, но и создав ему образ средоточия «современности» и «прогрессивности», одновременно наклеив на деревню ярлыки «архаичности» и «отсталости» (Falola, Agbo 2018a: 96). Однако, например, даже в крупных городах поныне сохраняется «городское земледелие» – горожане имеют участки земли в черте города, на которых выращивают различные сельскохозяйственные культуры и для личного потребления, и на продажу (см. на примере Дар-эс-Салама: McLees 2011; нам доводилось проводить немало времени в подобных районах и в других крупных постколониальных городах, таких, как Кампала). В небольших городах разрыв между городом и деревней зачастую тем более неочевиден и в XXI в. (Dugast 2004). Особенно же необходимо подчеркнуть, что даже в мегаполисах и сегодня находит множество форм выражения, как традиционных, так и новых, охарактеризованный выше краеугольный для всей африканской цивилизации, в том числе поддерживающий внутреннюю связь между городом и деревней, принцип общинности (Бондаренко 2014: 18–19).

Имманентный «космополитизм горожанина» (Вирт 2005: 109), характерный и для постколониальных стран (Fournet-Guérin 2013), обусловлен тем же, чем и ведущая роль города в общественном развитии, в том числе в формировании наций: высокой степенью гетерогенности социальной и культурной среды города, тем более крупного – мегаполиса, интенсивностью и многообразием социального взаимодействия в нем. Космополитизм жителя постколониального города проявляется не в игнорировании им этничности, а в непротиворечивом совмещении ее с национальной и даже, если вести речь о социальном слое образованных людей, шире – глобальной идентичностью ввиду вовлеченности постколониального города в глобальное социокультурное пространство (благодаря международной торговле, туризму, доступности иностранных средств массовой информации и т.д.). В этом отношении житель азиатского или африканского мегаполиса мало отличается, например, от жителя Брюсселя: брюссельцы ощущают себя частью бельгийской нации и мирового сообщества, но это не мешает им ощущать себя также валлонами, фламандцами или представителями каких-либо еще народов.

Образ жизни человека из постколониального мегаполиса содержит в себе немного «этнических», а скорее – «этнографических» компонентов, но ведь этих компонентов становится все меньше и в деревнях, малых городах; характерную для мегаполисов универсализацию культуры в них сдерживает не особая приверженность народным традициям, а бедность, не позволяющая, например, жителям лишенных электричества африканских деревень иметь все те «блага цивилизации», которые на нем работают, от электрочайника до телевизора. А жизнь на бедных окраинах мегаполисов (занимающих едва ли не половину их площади и охватывающих значительную часть их населения) вообще бывает настолько близка к образу жизни в маленьких городах и даже деревнях, что порой трудно понять, находишься ты еще в Аккре или Дели или уже выехал за черту города.

Как подчеркивают специалисты по постколониальной, в частности, африканской, урбанистике, жесткая бинарная оппозиция «город – деревня» как исследовательская парадигма неплодотворна (Diouf, Fredericks 2014). Причем разрыв между городом и деревней в постколониальных обществах не следует преувеличивать, абсолютизируя не только «прогрессивность» города, но и «архаичность», социальную «неподвижность» деревни. Мы уже отмечали выше, что иногда художественная литература свидетельствует о тех или иных явлениях лучше, чем любые другие источники информации. Так вот, как пишет об африканской «деревенской прозе» литературовед Э.В. Илиева (1997: 185), «ее чтение... оставляет весьма однозначное впечатление. Она не подтверждает существующего представления о консерватизме как о неизменной черте, характеризующей поведение и мышление традиционного африканского крестьянства, служащей преградой их трансформации. Напротив, художественная литература свидетельствует о том, что, оказавшись под влиянием индустриальной цивилизации, представшей перед ними сначала как чужая, колониальная, а позднее воспринимаемой главным образом как культура африканского города, жители деревни проявляют немалую способность к адаптации. Осуществляющаяся модернизация экономики, быта, социально-политических отношений находит объективное отражение в сознании крестьян, приводит к перестройке этого сознания, которая, в свою очередь, способствует принятию и утверждению новой системы ценностей».

С учетом подчеркивавшегося нами отсутствия противоречия между этничностью и нацией можно сделать вывод, что расхождения между крупным городом и другими типами поселений, ментальностями их жителей в постколониальных странах имеют такую же природу, что и в других обществах – не этнокультурную (якобы мегаполис ориентирован национально, а малый город и деревня – этнически), а социальную, в рамках широко известной исследователям социальной истории всех эпох начиная с древности дилеммы «город – деревня». Это хорошо заметно, если посетить крупные города и деревни, населенные преимущественно одним и тем же народом, как нам это довелось делать, к примеру, в Уганде, Руанде, Нигерии в Африке, во Вьетнаме, Ливане, Индии в Азии. Конечно, в мегаполисе более развито чувство нации как надэтнической общности, но это не лишает его жителей этнического пласта идентичности и самосознания и не противопоставляет этнокультурно остальному населению страны. Различия между городом и деревней оказываются по своей сути не этно-, а социокультурными. К тому же надо учесть и неуклонный рост доли городского населения в постколониальных странах, что ведет к усилению развивающихся в них тенденций в общегосударственных масштабах. Так, в Африке южнее Сахары за XX в. доля жителей городов (не только крупных – любых) в населении субконтинента выросла с менее чем двух процентов до почти половины (Hart K. 2011: 13).

Уникальная история постколониальных обществ сделала их путь к модерну и существование в мире модерна чрезвычайно своеобразным, сильно отличающимся от европейского. В частности, «... проект постколониального политического развития по образцу “нации-государства” не проявил политической и исторической значимости и эффективности в той степени, чтобы его можно было считать успешным, видеть в нем проявление европеизации африканских стран» (Следзевский 2017а: 71). О безнадежности и даже опасности для африканских стран попыток следования европейским моделям, одной из которых и является модель национального государства в ее классическом виде, предупреждал еще Франц Фанон (см.: Sureau 2019: 69, 81–82; см. также: Гордон 1977: 166–198). Писали об этом и такой авторитетный африканист, как Б. Дэвидсон, некоторые другие авторы (Davidson 1992; Olukoshi, Laakso

1996). К чему может привести попытка следования старой западной модели построения нации в условиях общества поликультурного, но не имеющего, как Танзания, собственной, не связанной с колониализмом, основы для национального единства, уже успел показать пример самой молодой страны на африканском континенте – Южного Судана. Ведь эта модель автоматически подразумевает не только включение кого-то в нацию, но и исключение из нее. И если упомянутая выше определенная амбивалентность положения немногочисленных неавтохтонных инорасовых меньшинств в Танзании, Замбии и даже Уганде затрудняет, но не блокирует строительство наций в этих государствах (Бондаренко 2016б), то в Южном Судане попытки в ходе борьбы за власть «исключить» из нации одни автохтонные народы во имя приоритизации других вернули страну «к былому кошмару этнического фракционализма, старым формам эксплуатации при новых бенефициариях и к новым, насильственным, формам исключения» из нации (Sureau 2019: 69; см. также: Frahm 2014: 244–255).

Однако важнейшее значение имеет то, что идеальная (классическая, европейская) модель нации ныне радикально трансформируется на самом Западе, тогда как поликультурные первоосновы большинства постколониальных обществ могут сделать процесс формирования наций в них в глобальном масштабе не догоняющим, а опережающим. Именно образование поликультурных наций, неклассических с точки зрения истории концепции нации и самой нации как явления, может оказаться доступным постколониальным странам. Так, именно этот вариант с серьезными проблемами, периодическими отступлениями и постоянными угрозами, но все же в целом осуществляется в Индии с момента получения ею независимости, и происходит это, что характерно, в условиях с таким же трудом, но сохраняемой все это время демократии (Тишков 2021г: 55–68). И этот же вариант нациестроительства может стать путем трансформации складывавшихся как культурно однородные, цельные и неделимые «старых» наций Европы в современную постколониальную эпоху, породившую феномен массивированных миграций с Глобального Юга на Глобальный Север, сделавших общества последнего еще более мультикультурными, чем они были в донациональную эру. Как подчеркивает М.В. Ноженко (2007: 194–195), у «старых» национальных государств Европы «... есть все

шансы самосохранения даже в условиях отказа от идеи нации как культурно гомогенной общности».

Ведь в действительности никогда и не существовало всецело гражданских наций: национализм всегда сочетает гражданский и этнический элементы (Özkirimli 2005: 22–28; Miller M.N. 2011). Очевидно, необходимо отказаться от представления – идеологемы – о нации как однозначно гражданской, якобы культурно однородной общности и сместить акценты в сторону мультикультурности наций при понимании гражданственности как рамки (собственно нации), в которой эта мультикультурность существует. В целом – для всего человечества – образование мультикультурных наций может стать способом примирения и совмещения двух ныне жестко конкурирующих друг с другом в политической теории и практике концептов нации: «гражданской/политической нации и этнической/культурной нации» (Тишков 1997: 13; 2021г: 28; см. также: Тишков 2016б: 7–9). Эта оппозиция – «доминирующая тема в литературе о нациях и национализме» (Goldmann 2001: 109; см. также, например: Yakobson 2013: 330), притом, что, как уже давно показали Т. Найрн и Р. Брубэйкер, эта дихотомия – ложная и в теоретическом (научном) и в практическом (политическом) отношении (Nairn 1997; Brubaker 1998: 274, 298–301; 1999; под несколько иными углами зрения критику этого противопоставления также см.: de Cillia et al. 1999; Conversi 2002; Baycroft 2005: 1580; Jaskułowski 2010; Lecours, Moreno 2010: 8, 263–264; Тишков, Филиппова 2016б: 22–24, 51–52).

Утверждение концепции поли-, или мультикультурной, нации также приведет к пересмотру (как и в случае с нацией, – точнее, к расширению) концепции гражданского общества. Как подчеркивалось выше, гражданское общество Нового времени, в сущности, и есть нация в ее социальном измерении (подобно государству – в политическом измерении и национальной культуре – в культурном). Опыт постколониальных стран требует отхода от европоцентристского – основанного исключительно на историческом опыте Запада – взгляда на гражданское общество, игнорирующего, в частности, такие важные в афро-азиатском мире формы свободных ассоциаций, как этнорегиональные (Konings 2009: 3). А подобного рода ассоциации могут стать важными двигателями процесса сложения постколониальных мультикультурных наций.

На сегодняшний день вопрос о перспективах сложения поликультурных наций и превращении их в типичное явление, каковым ранее были нации, претендующие на культурную гомогенность, не имеет достоверного ответа в отношении как постколониальных, так и иных стран. Одна из причин этого – неясность перспектив мультикультурализма на Западе, где промультикультуралистские настроения сталкиваются с антимультикультуралистскими (Vertovec, Wessendorf 2009), притом, что, несмотря на множество внутренних проблем и подъем некоторых незападных государств, Запад все еще играет ведущую роль в глобальных социокультурных процессах. Тем не менее, для нас несомненно, что настало время этот вопрос хотя бы поставить.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основной тенденцией эволюции феномена нации в наше, постколониальное, время является изменение его сути. Классическая нация, сложившаяся на Западе в предшествующую эпоху, формировалась и понималась как образование (в идеале) культурно целостное, гомогенное: нация виделась объединением людей прежде всего на основе культурного единства. Люди одной культуры, как считалось, совершенно естественно образовывали одно гражданское общество и стремились к оформлению его системы управления в виде государства этой социокультурной общности – национального государства. Таким образом, культурная целостность (или представление о ней) являлась исходной посылкой, обоснованием и оправданием существования нации, ее общества и государства.

Постколониализм привел к изменению характера, сущности нации, причем как «старых» западных наций, так и складывающихся наций в освободившихся странах Азии и Африки. С одной стороны, постколониализм породил невиданные прежде потоки миграций в страны с устоявшимися нациями Глобального Севера из стран Глобального Юга. В результате в них возникли крупные и относительно закрытые сообщества людей очень отличных от местных культур, не желающих (да и вряд ли могущих) расстаться со своей исконной культурной идентичностью и обменять ее на идентичность «титульной» культуры принимающего государства – ассимилироваться.

С другой стороны, подавляющее большинство освободившихся от колониальной зависимости новых государств Азии и Африки оказались изначально поликультурными. Они наследовали границы колоний, а в них европейцы, как правило, объединяли множество народов с их часто очень несхожими культурами. Колонизаторы, естественно, совершенно не стремились способствовать становлению наций в своих владениях, а напротив, желали привить азиатам и африканцам чувство лояльности метрополии. Ростки национального самосознания, национальной идентичности, возникавшие в колониях ко времени обретения ими независимости, имели противоречивую природу: они пробивались именно в отрицание колониаторской идеи лояльности метрополии, но утверждали лояльность

общностям, колониализмом же и порожденным, – социумам, складывавшимся в пределах созданных колонизаторами территориальных политических образований. В то же время колонизаторы дали мощный стимул развитию этнического самосознания населения колоний, разделив его на «племена» и «расы» и сделав это деление отправной точкой своей политики в них. К моменту получения независимости этнический пласт идентичности (в некоторых случаях дополнявшийся религиозным и/или региональным) обычно однозначно превалировал над национальным в сознании большинства граждан новых государств, тогда как формирование национального единства с самого начала стало абсолютно необходимым условием общественного развития этих стран.

В результате постколониализм привел и Глобальный Север, и Глобальный Юг к необходимости постулирования наций наших дней как поликультурных, в противоположность классическому представлению о нациях как общностях, базирующихся на единстве культуры своих членов. Конечно, между поликультурными общностями Европы и постколониальных стран Азии и Африки существует множество значимых различий. Одно из самых главных среди них – то, что в первом случае поликультурность меняет суть уже давно существующих наций, а во втором является данностью, изначально определяющей процесс их формирования.

То, что нации образуются в постколониальных государствах (в разных странах – разными темпами и со своими особенностями), может считаться дополнительным подтверждением факта множественности модернов, т.к. сложение наций – фундаментальная черта модерна как такового, любой из множества его форм. Поскольку же нация есть одно из порождений эпохи модерна, множественность модернов предполагает и множественность форм наций (Assayag 2001: 9–22; Knörr et al. 2008: 31). Выше мы писали о двух типах наций – демократическом и авторитарном (отчасти их можно назвать, соответственно, гетерархическим и гомоархическим). Однако в рамках каждого из этих типов существует множество конкретных форм, адекватных конкретным формам модерна того или иного общества или даже части общества. В некоторых отношениях различия между демократическими нациями, скажем, Австралии и Швеции не менее значимы, чем между авторитарными нациями, допустим, Вьетнама и Марокко.

Глобализация как процесс расширения географических ареалов, умножения сфер и углубления результатов межкультурного взаимодействия имманентно присуща всемирной истории (см., например: Бондаренко 2005б; Hall T.D. 2017). И все же только в раннее Новое время «европейцы первыми сделали единство мира осознанным, общение планомерным, длительным и надежным» (Ясперс 1991: II, 169) – глобализация в указанном выше смысле стала необратимой. В результате «лишь в наши дни существует реальное единство человечества, которое заключается в том, что нигде не может произойти ничего существенного без того, чтобы это не затронуло всех» (Ясперс 1991: I, 213). Поэтому 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. Нациестроительство же в современных постколониальных странах показывает, что, подобно модернизации, глобализация ни в коей мере не совпадает с вестернизацией, а модерн (общество Нового времени – современное общество, ныне трансформирующееся в общество постмодерна) как исторически-специфический тип социума и культуры представляет собой совокупность его вариантов – множественность модернов.

Как пишут С. Эллис и Г. тен Хаар, «тенденция подчеркивать различия между культурами, а не фокусироваться на том, что может их связывать, ставит вопрос о том, порождает ли культурный партикуляризм моральный партикуляризм. Иными словами, если кто-то выступает за первичность культурного разнообразия на том основании, что существует ряд отдельных культурных идентичностей, то можно ли одновременно поддерживать существование моральных стандартов, которые отвергают конкретную культурную традицию, таких, как включенные во Всеобщую декларацию прав человека?» (Ellis, ten Haar 2004: 161). В академическом смысле здесь содержится основной вопрос науки культурной (социальной) антропологии. Не случайно на всем протяжении ее истории с середины XIX в. в ней сменяют друг друга в качестве господствующих теории универсалистские (утверждающие первичность сходств между культурами и единство культуры человечества) и релятивистские (ставящие во главу угла своеобразие отдельных культур и отрицающие или игнорирующие наличие глобальных закономерностей их формирования

и динамики). Один из ярчайших примеров подходов второго рода – теория культурного релятивизма М.Дж. Херсковица (Herskovits 1955; 1958). Д. Пирцио-Бироли (2001: 290–295) очень удачно показал, что доведение культурного релятивизма до крайности – признания абсолютной самоценности каждой культуры и полного отрицания культурных универсалий (в частности, М.Дж. Херсковицем, а от себя добавим – тем более современными постмодернистами) ведет именно к тому, радикальным противоядием от чего желают видеть свои теории крайние релятивисты, – к этноцентризму.

Ф. Марковиц (Markovitz 2004) справедливо видит за многообразием понимания прав человека в разных обществах (см., например: Brown С. 1997; Ibhawoh 2000; 2001; Akbazadeh, MacQueen 2008; Singh M.P. 2009; Рябинин 2012; Editor 2015; Cotesta 2018) или в одном обществе в различные периоды его существования (Skinner Q. 2003; Hunter E. 2015: 11–14) множественность проявлений единой основы и сути – именно человеческого начала, связанного с присутствующими человеку как таковому чувствами справедливости, собственного достоинства и т.п. – универсальными, общечеловеческими этическими ценностями (см. также: Kissi 2018: 1089). А человеческое начало связано с культурой как с тем, что органически присуще человеку и человеческим сообществам. Поэтому, заключает Ф. Марковиц, и мы с ним полностью согласны, культура должна стоять в центре антропологического изучения, но не только с позиций ее носителя, но одновременно и в широком историческом контексте универсальных социальных и политических процессов. В этой книге мы хотели в том числе попытаться пройти между сциллой и хорибдой отмеченной С. Эллисом и Г. тен Хааром релятивистской тенденции чрезмерного «подчеркивания различий между культурами», с одной стороны, и игнорирования существенности этих различий, отношения к ним как к второстепенным по сравнению с чертами сходства между культурами в духе однолинейного эволюционизма – с другой стороны. Напротив, одну из своих методологических задач мы видели в том, чтобы показать, как разворачивающаяся в пространстве истории сложная диалектика единства культуры человечества и многообразия образующих ее отдельных культур, общего и особенного в каждой культуре находит выражение в прошлом, настоящем и возможном будущем феномена нации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Авксентьев В.А.* Воображаемые сообщества и реальные проблемы // Новое прошлое. 2016, № 1. С. 166–171.
- Агаджанян А.С.* Буддизм и власть (политическая традиция в буддизме тхеравады). Статья первая // Восток. 1992, № 1. С. 39–50.
- Агальцев А.М.* И. Кант и проблема формирования «Всеобщего правового гражданского общества» // Омский научный вестник. 2009, № 6 (82). С. 93–97.
- Азаркин Н.М.* Монтескьё. М.: Юридическая литература, 1988.
- Акопов С.В., Розанова М.С.* Идентичности в эпоху глобальных миграций. СПб.: ДЕАН, 2010.
- Алаев Л.Б.* Формационное развитие стран Востока на рубеже нового времени // История Востока. Т. 3. Восток на рубеже средневековья и нового времени. XVI–XVIII вв. М.: Восточная литература, 1999. С. 9–27.
- Алаев Л.Б.* Л.Б. Алаев: община в его жизни. История нескольких научных идей в документах и материалах. М.: Восточная литература, 2000.
- Алаев Л.Б.* История Востока. М.: РОСМЭН, 2007.
- Алаев Л.Б.* Проблематика истории Востока. М.: URSS, 2019.
- Алексеев В.М.* Тридцатилетняя война // История Европы. Т. 3. От средневековья к новому времени (конец XV – первая половина XVII в.). / ред. Л.Т. Мильская, В.И. Рутенбург. М.: Наука, 1993. С. 431–442.
- Алексеева Л.А.* Идеино-теоретические взгляды Франца Фанона. М.: Издательство Московского университета, 1979.
- Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001.
- Андерсон П.* Родословная абсолютистского государства. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010.
- Андреева Л.А.* Феномен секуляризации в истории России: цивилизационно-историческое измерение. М.: Институт Африки РАН, 2009.
- Арсеньев В.Р.* «Кривое зеркало» или вложенные системы: малийский город как периферия деревни // Африка: общества, культуры, языки (Традиционный и современный город в Африке) / ред. И.В. Следзевский, Д.М. Бондаренко. М.: Институт Африки РАН, 1999. С. 111–118.
- Арутюнов С.А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989.
- Ачебе Ч.* Человек из народа. М.: Молодая гвардия, 1969.
- Баландье Ж.* Политическая антропология. М.: Научный мир, 2001.
- Балезин А.С.* Африканские правители и вожди в Уганде. 1862–1962. М.: Наука, 1986.
- Балезин А.С.* Традиционные власти и колониальные вожди в Восточной Африке (к вопросу о терминологии и типологии) // Советская этнография. 1987, № 3. С. 35–44.

- Балезин А.С.* У Великих африканских озер. Монархи и президенты Уганды. М.: Наука, 1989.
- Балезин А.С.* Складывание колониального общества в Уганде // Колониальное общество Тропической Африки: взаимодействие цивилизаций? / ред. А.С. Балезин, И.И. Филатова. М.: Наука, 1993. С. 80–130.
- Балезин А.С.* Тропическая и Южная Африка в Новое и Новейшее время: люди, проблемы, события. М.: КДУ, 2008.
- Балезин А.С.* Встреча культур в Тропической Африке в колониальную эпоху (к постановке проблемы) // *Pax Africana*: континент и диаспора в поисках себя / ред. А.Б. Давидсон. М.: Издательский дом Государственного университета – Высшей школы экономики, 2009. С. 375–432.
- Балезин А.С.* Танзания // История Тропической и Южной Африки в Новое и Новейшее время / ред. А.С. Балезин. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2010 (а). С. 201–206.
- Балезин А.С.* Уганда // История Тропической и Южной Африки в Новое и Новейшее время / ред. А.С. Балезин. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2010 (б). С. 224–229.
- Балезин А.С.* Иди Амин // История Африки в биографиях / ред. А.Б. Давидсон. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2012. С. 752–760.
- Балезин А.С.* Черная Африка и Европа: к проблеме встречи культур в колониальную эпоху. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2015.
- Балезин А.С.* У истоков постколониальной библиотеки. Непрофессиональные историки в британском протекторате Уганда // *Imagines mundi*: альманах исследований всеобщей истории XVI–XX вв. 2021. Т. 11, № 5. С. 228–239.
- Банщикова А.А.* Наследие Отца нации: некоторые заметки об общественном сознании современных танзанийцев по материалам несвязанного полевого исследования // «Каждый гражданин – неотъемлемая часть нации» (К столетию со дня рождения основоположника независимой Танзании Джулиуса Камбараре Ньерере) / ред. Д.М. Бондаренко, Т.С. Денисова, С.В. Костелянец. М.: Институт Африки РАН, 2022. С. 53–60.
- Банщикова А.А., Иванченко О.В.* Воспоминания об арабской работоторговле и межэтнические отношения в современной Танзании: между семейной травмой и государственной политикой толерантности // Антропологический форум. 2020, № 44. С. 83–113.
- Барнашов А.М.* Теория разделения властей: становление, развитие, применение. Томск: Издательство Томского университета, 1988.
- Барциц И.Н.* Конституционный патриотизм: четыре европейские реинкарнации и российская версия. М.: Российская академия народного хозяйства и государственной службы, 2018.
- Баткин Л.М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М.: Наука, 1978.

- Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989.
- Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М.: Издательство Российского государственного гуманитарного университета, 1995.
- Баязитова Г.И.* Политико-правовые воззрения Жана Бодена. Дис. ... к.и.н. Тюмень: Тюменский государственный университет, 2006.
- Белокреницкий В.Я.* Восток в начале XXI в. Тенденции и перспективы эволюции // История Востока. Т. 6. Восток в новейший период (1945–2000 гг.) / ред. В.Я. Белокреницкий, В.В. Наумкин. М.: Восточная литература, 2008. С. 1000–1031.
- Блок М.* Феодалное общество. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003.
- Бовыкин Д.Ю.* Повседневная жизнь Европы в XVI–XVII веках // Всемирная история. Т. 3. Мир в раннее Новое время / ред. В.А. Ведюшкин, М.А. Юсим. М.: Наука, 2019. С. 106–119.
- Болдырихин А.А.* Проблемы постнационализма в контексте трансформаций идентичности: классический конструктивизм и его новейшие интерпретации // Российский журнал исследований национализма. 2012, № 1. С. 30–42.
- Бондаренко Д.М.* Бенин в восприятии европейцев // Восток. 1992, № 4. С. 53–62.
- Бондаренко Д.М.* Тропическая Африка: историко-культурные корни доиндустриализма // Цивилизация Тропической Африки: общества, культуры, языки / ред. И.В. Следзевский. М.: Институт Африки РАН, 1993. С. 17–28.
- Бондаренко Д.М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами: Человек. Общество. Власть. М.: Институт Африки РАН, 1995 (а).
- Бондаренко Д.М.* Специфика структуры города Тропической Африки (по материалам доколониальных «городов-государств» Верхнегвинейского побережья) // Город как социо-культурное явление исторического процесса / ред. Э.В. Сайко. М.: Наука, 1995 (б). С. 215–223.
- Бондаренко Д.М.* Культ предков как центральный элемент традиционных религиозно-мифологических систем Тропической Африки // Африка: общества, культуры, языки (проблемы теории и методологии) / ред. И.В. Следзевский, Д.М. Бондаренко. М.: Институт Африки РАН, 1996 (а). С. 81–95.
- Бондаренко Д.М.* Социальный и ментальный континуитет города и деревни в доколониальном Бенине (диалогичность позиций) // Культурный диалог города во времени и пространстве исторического развития / ред. Э.В. Сайко. М.: Российская академия наук, 1996 (б). С. 136–141.
- Бондаренко Д.М.* Круги африканского мироздания (по материалам эдоязычных народов Южной Нигерии) // Мир африканской деревни. Динамика развития социальных структур и духовная культура / ред. Н.А. Ксенофонта. М.: Восточная литература, 1997. С. 92–126.
- Бондаренко Д.М.* Доимперский Бенин: формирование и эволюция системы социально-политических институтов. М.: Институт Африки РАН, 2001.

- Бондаренко Д.М.* Сакрализация верховной власти в средневековом Бенине // Власть, право, норма: светское и сакральное в античном и средневековом мире. Ч. 2. / ред. Н.А. Селунская. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2003. С. 229–264.
- Бондаренко Д.М.* Глобализация или диалог цивилизаций: мир-системный и цивилизационный подходы к истории и современности // Новая и новейшая история. 2004. Вып. 21. С. 124–131.
- Бондаренко Д.М.* Бенин XIII–XIX вв.: были ли верховные вожди бюрократами, а страна – государством? // Граница. Рубеж. Переход. Социокультурное пограничье в глобальном и региональном аспектах / ред. И.В. Следзевский. М.: Институт Африки РАН, 2005 (а). С. 80–88.
- Бондаренко Д.М.* Глобализация или диалог цивилизаций: современные теоретические подходы и будущее незападных культур // Разнообразие культур: опыт России и Левантийского Востока / ред. С. Фарах, О. Савинова. Бейрут: Ливано-Российский Дом; Национальный Комитет ЮНЕСКО в Ливане, 2005 (б). С. 181–187.
- Бондаренко Д.М.* Исламо-христианские отношения в свете проблемы образования // Мусульмане и христиане в современной Танзании. Труды участников российской экспедиции / ред. А.Д. Саватеев. М.: Институт Африки РАН, 2005 (в). С. 41–70.
- Бондаренко Д.М.* Гомоархия как принцип социально-политической организации (постановка проблемы и введение понятия) // Раннее государство, его альтернативы и аналоги / ред. Л.Е. Гринин, Д.М. Бондаренко, Н.Н. Крадин, А.В. Коротаев. Волгоград: Учитель, 2006. С. 164–183.
- Бондаренко Д.М.* Сложности со «сложностью»: гетерархия, гомоархия и категориальные расхождения между социальной антропологией и синергетикой // Общественные науки и современность. 2007, № 5. С. 141–149.
- Бондаренко Д.М.* Образование и толерантность в современной Танзании: этнорасовый и конфессиональный аспекты // Межрасовые и межэтнические отношения в современной Танзании. Труды Российской комплексной экспедиции в Объединенной Республике Танзания (сезон 2005 г.) / ред. А.В. Коротаев, Е.Б. Деминцева. М.: ЛЕНАНД, 2008. С. 94–121.
- Бондаренко Д.М.* Образование и толерантность в Танзании (по материалам Российской антропологической экспедиции 2003 и 2005 гг.) // Джулиус Камбарге Ньерере – первый президент свободной Танзании / ред. Ю.Н. Винокуров. М.: Институт Африки РАН, 2010. С. 56–62.
- Бондаренко Д.М.* «Универсальная» концепция прав человека и «африканская специфика» // Культурные аспекты и правоприменительная практика в области прав человека в Африке / ред. А.Л. Рябинин. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. С. 26–32.
- Бондаренко Д.М.* Общинность: первооснова историко-культурной и социально-политической традиции субсахарской Африки // Восток. 2014 (а), № 2. С. 10–22.

- Бондаренко Д.М.* Этнические культуры, национальные культуры и транснациональная культура в эпоху интенсивной глобализации // Вестник антропологии. 2014 (6), № 2. С. 15–19.
- Бондаренко Д.М.* Оттенки черного: культурно-антропологические аспекты взаимовосприятия и взаимоотношений африкано-американцев и мигрантов из стран субсахарской Африки в США. М.: Фонд развития фундаментальных лингвистических исследований, 2016 (а).
- Бондаренко Д.М.* Постколониальный мир: формирование наций и историческое прошлое // Культурная сложность современных наций / ред. В.А. Тишков, Е.И. Филиппова. М.: Политическая энциклопедия, 2016 (б). С. 224–240.
- Бондаренко Д.М.* Из России с верой: появление старообрядчества в Уганде как отражение культурных процессов в современной Африке // Сибирские исторические исследования. 2018, № 1. С. 167–199.
- Бондаренко Д.М.* Образ СССР в странах Африки: взгляд из 2000-х (по материалам исследования 2006–2009 гг.) // Африка в судьбе России. Россия в судьбе Африки / ред. А.Б. Давидсон. М.: Политическая энциклопедия, 2019. С. 557–572.
- Бондаренко Д.М.* История, модерн и строительство постколониальных наций // Антропология и этнология: современный взгляд / ред. А.В. Головнёв, Э.-Б.М. Гучинова. М.: Политическая энциклопедия, 2021 (а). С. 99–112.
- Бондаренко Д.М.* Социальные институты и базовые принципы организации обществ // Сибирские исторические исследования. 2021 (б), № 1. С. 138–164.
- Бондаренко Д.М.* Историко-культурные аспекты формирования наций в постколониальных государствах Африки // Вестник Российской академии наук. 2022. Т. 92, № 1. С. 86–96.
- Бондаренко Д.М., Андреева Л.А., Коротаев А.В.* (ред.). Сакрализация власти в истории цивилизаций. Ч. I–III. М.: Центр цивилизационных и региональных исследований РАН, 2005.
- Бондаренко Д.М., Коротаев А.В.* (ред.). Цивилизационные модели политогенеза. М.: Центр цивилизационных и региональных исследований РАН, 2002.
- Бочаров В.В.* Власть. Традиции. Управление. Попытка этноисторического анализа политических культур современных государств Тропической Африки. М.: Наука, 1992.
- Бочаров В.В.* Социально-политическое управление и общественные традиции (на примере Тропической Африки) // Этнические аспекты власти / ред. В.В. Бочаров. СПб.: Языковой центр, 1995. С. 79–98.
- Бочаров В.В., Попов В.А.* (ред.). Неотрадиционализм: архаический синдром и конструирование новой социальности в контексте процессов глобализации. СПб.: Центр информатизации образования «КИО», 2019.
- Брагина Л.М.* Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая половина XV в.). М.: Издательство Московского университета, 1983.

- Бройи Дж.* Подходы к исследованию национализма // *Нации и национализм* / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др; Пер. с англ. и нем. Л.Е. Переяславцевой, М.С. Панина, М.Б. Гнедовского. М.: Праксис, 2002. С. 201–235.
- Булавин В.М.* Изменение ценностных ориентаций личности (на примере Габона) // *Человек в африканском обществе* / ред. А.Н. Мосейко. М.: Институт Африки РАН, 1994. С. 150–157.
- Бучатская Ю.В.* Нация и идентичности в Германии: регионализм / национализм / стили жизни // *Культурная сложность современных наций* / ред. В.А. Тишков, Е.И. Филиппова. М.: Политическая энциклопедия, 2016. С. 115–132.
- Валлерстайн И.* После либерализма. М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2018.
- Валлерстайн И.* Анализ мировых систем. М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2020.
- ван Кревельд М.* Расцвет и упадок государства. М.: ИРИСЭН, 2006.
- Ванина Е.Ю.* Прошлое во имя будущего: индийский национализм и история (середина XIX – середина XX века) // *Национализм в мировой истории* / ред. В.А. Тишков, В.А. Шнирельман. М.: Наука, 2007. С. 486–528.
- Ванина Е.Ю.* Колониальная Индия: вестернизация прошлого // *Историческая психология и социология истории*. 2019. Т. 12, № 2. С. 87–101.
- Васильев А.М.* Гражданское общество в Африке: реалии и мифы // *Восток*. 1995, № 2. С. 5–17.
- Васильев Л.С.* Феномен власти-собственности // *Типы общественных отношений на Востоке в средние века* / ред. Л.Б. Алаев. М.: Наука, 1982. С. 60–99.
- Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
- Вертевская А.В.* Проблемы европейского мультикультурализма // *Сравнительная политика*. 2011, № 3. С. 114–121.
- Виноградова Н.В.* (ред.). Восточноафриканское сообщество: проблемы интеграции. М.: Институт Африки РАН, 2018.
- Виноградова Н.В.* Республика Конго: становление партийной системы // *Очерки партийной жизни в Тропической Африке* / ред. А.И. Элез. М.: Институт Африки РАН, 2022. С. 33–46.
- Винокуров Ю.Н.* Влияние традиций на политические концепции правящих партий капиталистически ориентированных стран Тропической Африки // *Африка: проблемы истории* / ред. М.Ю. Френкель. М.: Наука, 1986. С. 193–214.
- Винокуров Ю.Н.* Преломление традиционных норм общественной жизни в современном политическом процессе в странах Тропической Африки // *Африка: культура и общество. Традиции и современность* / ред. Р.Н. Исмаилова. М.: Институт Африки РАН, 1994. С. 171–179.
- Вирт Л.* Урбанизм как образ жизни // *Вирт Л.* Избранные работы по социологии. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2005. С. 93–118.
- Влахова А.С., Денисова Т.С.* Роль главы государства в процессах организации власти // *Механизмы политической власти в странах Западной Африки* / ред. Л.В. Гевелинг. М.: Институт Африки РАН, 1991. С. 89–101.

- Воеводский А.В.* Замбия // История Тропической и Южной Африки в Новое и Новейшее время / ред. А.С. Балезин. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2010. С. 241–253.
- Воротилова Ю.Д.* Кваме Нкрума и panaфриканская символика // Международная конференция «Лидерство и власть в Африке в прошлом и настоящем: исследования ученых России, Танзании и других стран». Дар-эс-Салам, Танзания, 1 – 4 марта 2022 г. Сборник тезисов / ред. Д.М. Бондаренко. М.: Институт Африки РАН, 2022. С. 21–22.
- Воскобойников О.С.* *Scientia naturalis* и стили мышления в Западной Европе XII–XIII веков: тексты, образы, идеи. Дис. ... д.и.н. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2018.
- Высоцкая Н.И.* Политическая культура и культурная самобытность // Африка: особенности политической культуры / ред. Н.Д. Косухин. М.: Институт Африки РАН, 1999. С. 40–55.
- Высоцкая Н.И.* Эволюция национализма в Тропической Африке. XX век. М.: Институт Африки РАН, 2003.
- Высоцкая Н.И.* Этнонационализм в системе властных отношений // Африка: власть и политика / ред. Н.Д. Косухин. М.: Институт Африки РАН, 2004. С. 173–188.
- Габдрахманов П.Ш.* Средневековые крестьяне и их семья: Демографическое исследование северофранцузской деревни VIII–XI вв. (по данным грамот). М.: Памятники исторической мысли, 1996.
- Галибер Ш.* К антропологии современного человечества // Социальная антропология во Франции. XXI век / ред. Е. Филиппова, Б. Петрик. М.: Росинформарготех, 2009. С. 86–92.
- Гевелинг Л.В.* Конфликтно-кризисное развитие властных отношений // Современная Африка: метаморфозы политической власти / ред. А.М. Васильев. М.: Восточная литература, 2009. С. 201–232 (а).
- Гевелинг Л.В.* Политическая власть в условиях незападной современности // Современная Африка: метаморфозы политической власти / ред. А.М. Васильев. М.: Восточная литература, 2009. С. 4–8 (б).
- Гевелинг Л.В.* Становление системы транзитарных форм организации власти // Современная Африка: метаморфозы политической власти / ред. А.М. Васильев. М.: Восточная литература, 2009. С. 355–376 (в).
- Гегель Г.В.Ф.* Философия истории // *Гегель Г.В.Ф.* Собрание сочинений. Т. 8. М. – Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935.
- Геллнер Э.* Исламский мир и Европа: культура элиты и масс // Цивилизации. Вып. 3 / ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука, 1995. С. 106–112.
- Геллнер Э.* От родства к этничности // Цивилизации. Вып. 4 / ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука, 1997. С. 95–102.
- Герасимов А.В.* Взаимоотношения между этническими группами афротанзанийцев материковой части Танзании (Танганьика) // Межрасовые и межэтнические отношения в современной Танзании. Труды Российской

- комплексной экспедиции в Объединенной Республике Танзания (сезон 2005 г.) / ред. А.В. Коротаев, Е.Б. Деминцева. М.: ЛЕНАНД, 2008. С. 57–83.
- Герман Р.Э.* История как средство создания нации: анализ этноконструктивистских теорий // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012, № 7. Ч. 1. С. 43–50.
- Гиренко Н.М.* Тенденции этнического развития Уньямвези XIX в. // Этническая история Африки. Доколониальный период / ред. Д.А. Ольдерогге. М.: Наука, 1977. С. 70–90.
- Гиренко Н.М.* Этнос и этнический процесс в предколониальный период (по материалам Восточной Африки) // Африка: культура и общество. Этносоциальные процессы / ред. Р.Н. Исмагилова. М.: Институт Африки РАН, 1990. С. 15–24.
- Глускина Л.М.* Расцвет афинской рабовладельческой демократии // История древнего мира. Т. 2. Рацвет древних обществ / ред. И.М. Дьяконов, В.Д. Неронова, И.С. Свенцицкая. М.: Наука, 1989. С. 168–182.
- Годинер Э.С.* О характере общины у баганда (середина XIX в.) // Основные проблемы африканистики: этнография, история, филология / ред. Ю.В. Бромлей. М.: Наука, 1973. С. 173–179.
- Гордеев Ф.И.* Этническая идентичность беджа бишарин Северо-Востока Судана. Дис. ... магистра истории. М.: Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 2022.
- Гордон А.В.* Проблемы национально-освободительной борьбы в творчестве Франца Фанона. М.: Наука, 1977.
- Грачев Н.И.* Происхождение суверенитета: верховная власть в мировоззрении и практике государственного строительства традиционного общества. М.: Зерцало-М, 2009.
- Грибанова В.В.* Образование в Танзании: история и современность // «Каждый гражданин – неотъемлемая часть нации» (К столетию со дня рождения основоположника независимой Танзании Джулиуса Камбараре Ньерере) / ред. Д.М. Бондаренко, Т.С. Денисова, С.В. Костелянец. М.: Институт Африки РАН, 2022. С. 161–173.
- Грибанова В.В., Пономарев И.В.* Школа и политика. Из истории создания и формирования школьной системы в странах Восточной и Южной Африки. М.: Институт Африки РАН, 2018.
- Гринин Л.Е.* Государство и исторический процесс. Кн. 3. Политический срез исторического процесса. М.: КомКнига, 2007.
- Гринин Л.Е.* Глобализация и процессы трансформации национального суверенитета // Век глобализации. 2008, № 1. С. 86–97.
- Гринин Л.Е.* Национализм и проблема национального суверенитета // История и математика: процессы и модели / ред. С.Ю. Малков, Л.Е. Гринин, А.В. Коротаев. М.: ЛИБРОКОМ, 2009. С. 102–106.

- Гринин Л.Е., Бондаренко Д.М., Крадин Н.Н., Коротаев А.В. (ред.). Раннее государство, его альтернативы и аналоги. Волгоград: Учитель, 2006.
- Гринфельд Л. Национализм. Пять путей к современности. М.: ПЕР СЭ, 2012.
- Громов М.Д. Идеологическая ситуация и массовая литература в Танзании // Африка: культура и общество. Традиции и современность / ред. Р.Н. Исмагилова. М.: Институт Африки РАН, 1994. С. 359–367.
- Громова Н.В. Этнолингвистическая ситуация в Танзании // Этнографическое обозрение. 2007, № 2. С. 54–59.
- Громова Н.В. Язык суахили в современной Танзании: значение, роль, перспективы // Межрасовые и межэтнические отношения в современной Танзании. Труды российской комплексной экспедиции в Объединенной Республике Танзания (сезон 2005 г.) / ред. А.В. Коротаев, Е.Б. Деминцева. М.: ЛЕНАНД, 2008. С. 84–93.
- Громова Н.В. Вклад Дж. Ньерере в формирование языковой политики Танзании // Джулиус Камбараре Ньерере – первый президент свободной Танзании / ред. Ю.Н. Винокуров. М.: Институт Африки РАН, 2010. С. 49–55.
- Громова Н.В. Настоящее и будущее языка суахили в Восточной и Тропической Африке (этнолингвистическая ситуация) // Изучение истории Африки в России и за рубежом: этапы, тенденции, перспективы / ред. А.С. Балезин. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2012. С. 255–263.
- Громова Н.В. Африканские языки в постколониальном дискурсе // Россия – Африка: от устной истории к постколониальному нарративу / ред. Т.М. Гавристова. Ярославль: Филигрань, 2022 (а). С. 50–54.
- Громова Н.В. Джулиус Камбараре Ньерере – «отец» нации и языковой политики Танзании // «Каждый гражданин – неотъемлемая часть нации» (К столетию со дня рождения основоположника независимой Танзании Джулиуса Камбараре Ньерере) / ред. Д.М. Бондаренко, Т.С. Денисова, С.В. Костелянец. М.: Институт Африки РАН, 2022 (б). С. 107–114.
- Гуревич А.Я. Европейское средневековье и современность // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. 1990 / ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука, 1990. С. 131–145.
- Гуревич А.Я. Индивид. Статья для возможного в будущем «Толкового словаря средневековой культуры» // От мифа к литературе / ред. С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик. М.: Российский университет, 1993. С. 297–311.
- Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. М. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.
- Гутнова Е.В. Сословно-представительные собрания Средних веков в истории европейской цивилизации // Цивилизации. Вып. 3 / ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука, 1995. 202–209.
- Гуцин В.Р. Афины на пути к демократии: VIII–V века до н.э. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2021.

- Денисова Т.С.* Тропическая Африка: эволюция политического лидерства. М.: Институт Африки РАН, 2016 (а).
- Денисова Т.С.* Уганда: Йовери Мусевени и проблема политического долголетия // *Азия и Африка сегодня*. 2016 (б), № 11. С. 34–41.
- Денисова Т.С.* Эволюция роли традиционных вождей в политической жизни стран Западной Африки в постколониальный период // *Африка: постколониальный дискурс* / ред. Т.М. Гавристова. Ярославль: Филигрань, 2020. С. 53–55.
- Денисова Т.С.* (ред.). Сепаратизм в Африке южнее Сахары. М.: Институт Африки РАН, 2021.
- Дженчакова О.А.* История территориальных конфликтов в Анголе (на примере анклава Кабинда). Дис. ... к.и.н. М.: Институт Африки РАН, 2022.
- Дождев Д.В.* Индивидуализм правосознания в архаическом Риме // *Стили мышления и поведения в истории мировой культуры* / ред. М.В. Дмитриев. М.: Издательство Московского университета, 1990. С. 102–119.
- Дубровский И.В.* Средние века: структуры повседневности // *Всемирная история*. Т. 2. Мир в Средние века / ред. П.Ю. Уваров. М.: Наука, 2019. С.6–56.
- Дюби Ж.* Структура семьи в средневековой Западной Европе. М.: Наука, 1970.
- Дюмон Л.* Модифицированный взгляд на наши истоки: христианские начала современного индивидуализма // *Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования*. Вып. 1 / ред. А.Б. Зубов, А.М. Салмин, Л.Л. Тайван. М.: Наука, 1991. С. 76–104.
- Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда // *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 3–390.
- Евсеев В.И.* Гвинейский опыт решения этно-религиозных проблем с позиции тоталитаризма и либерализма // *Африка: континент и диаспора в поисках себя в XX веке* / ред. А.С. Балезин. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2008. С. 71–92.
- Ефимова Л.М., Сапронова М.А.* (ред.). Исламская общественно-политическая мысль перед вызовами современности. М.: Издательство МГИМО-Университет, 2018.
- Ефременко Д.В., Мелешкина Е.Ю.* Теория модернизации о путях социально-экономического развития // *Социологические исследования*. 2014, № 6. С. 3–12.
- Жерлицына Н.А.* (ред.). Образование в Африке. М.: Институт Африки РАН, 2013.
- Жерлицына Н.А.* Постисламизм: от исламизма к мусульманской демократии? Трансформация исламистских партий Туниса и Марокко // *Азия и Африка сегодня*. 2022, № 8. С. 50–58.
- Жидков О.А.* (ред.). Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательство. М.: Прогресс; Универс, 1993.
- Жуков А.А.* Культура, язык и литература суахили. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1983.

- Жуков А.А.* Литературные языки в Африке: суахили // Африка: культура и общество. Традиции и современность / ред. Р.Н. Исмагилова. М.: Институт Африки РАН, 1994. С. 254–263.
- Зарубина Н.Н.* Составляющие процесса модернизации: эволюция понятий и основные параметры // Восток. 1998, № 4. С. 25–37.
- Захаров А.* Современный Восток и марксизм // Азия и Африка сегодня. 2018, № 7. С. 53–58.
- Зорькин В.Д., Мамут Л.С., Ракитская И.Ф.* Политические и правовые учения эпохи Возрождения и Реформации // История политических и правовых учений: Средние века и Возрождение / ред. В.С. Нерсесянц. М.: Наука, 1986. С. 254–342.
- Зотова Ю.Н.* Становление и формы национально-освободительного движения между двумя мировыми войнами // История Нигерии в новое и новейшее время / ред. Ю.Н. Зотова, И.В. Следзевский. М.: Наука, 1981. С. 168–185.
- Зубов А.Б.* Парламентская демократия и политическая традиция Востока. М.: Наука, 1990.
- Зубов А.Б.* «Вестминстерская модель» и общественное бытие Востока // Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования. Вып. 1 / ред. А.Б. Зубов, А.М. Салмин, Л.Л. Тайван. М.: Наука, 1991. С. 50–75.
- Иванова О.Я.* Традиционные религиозные верования и культы в Замбии // Традиционные культуры африканских народов: прошлое и настоящее / ред. Р.Н. Исмагилова. М.: Восточная литература, 2000 (а). С. 123–128.
- Иванова О.Я.* Традиционные структуры власти в современной Замбии // Традиционные культуры африканских народов: прошлое и настоящее / ред. Р.Н. Исмагилова. М.: Восточная литература, 2000 (б). С. 52–56.
- Иванченко О.В.* Танзания: самосознание национальное и этническое // Азия и Африка сегодня. 2013, № 6. С. 53–59.
- Иванченко О.В.* Соотношение региональной и национальной составляющих в самосознании жителей крупных городов современной Танзании // Африка: процессы социокультурной трансформации / ред. Д.М. Бондаренко, Е.Б. Деминцева. М.: Институт Африки РАН, 2014. С. 33–46.
- Иванченко О.В.* Взаимосвязь этнического и религиозного самосознания у жителей крупных городов современной Танзании // Этническая идентичность в современной Африке / ред. Т.В. Евгеньева. М.: Институт Африки РАН, 2017 (а). С. 124–143.
- Иванченко О.В.* Формальные и неформальные основы доверия в группах взаимопомощи жителей Дар-эс-Салама (Танзания) // Восток. 2017 (б), № 1. С. 121–130.
- Иванченко О.В.* Школьный учебник как путь к стабильной нации: источники формирования исторической памяти об арабской торговле XIX века в

- современной Танзании // Молодежь в социально-политической и культурной жизни Африки / ред. Н.Л. Крылова, Н.В. Гришина, Н.А. Ксенофонтова. М.: Институт Африки РАН, 2019. С. 90–102.
- Иванченко О.В.* Группы взаимопомощи сегодня и завтра: от низовой самоорганизации до *m-koba* и *Bank of Tanzania* // Африканские традиции и современность: проблемы истории, культуры и гендера / ред. В.В. Грибанова, Н.Л. Крылова. М.: Институт Африки РАН, 2020. С. 66–74.
- Иванченко О.В., Зеленова Д.А., Попов П.А.* Танзания: взаимопомощь в городских сообществах (на примере Дар-эс-Салама) // Азия и Африка сегодня. 2015, № 4. С. 35–40.
- Ивонин Ю.Е.* Раннее Новое время и концепция модерна // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2012, № 2. С. 235–243.
- Иволина Л.И.* Монополизация власти и государственный суверенитет в эпоху классической Европы // Исторический формат. 2015, № 1. С. 92–103.
- Ильева Э.В.* Влияние европейской и городской цивилизаций на образ жизни и мировоззрение жителей африканской деревни (по материалам современной художественной литературы) // Мир африканской деревни. Динамика развития социальных структур и духовная культура / ред. Н.А. Ксенофонтова. М.: Восточная литература, 1997. С. 169–186.
- Ильинская С.Г.* Толерантность как принцип политического действия: история, теория, практика. М.: Практика, 2007.
- Имбеки А.* Национальное примирение: сложный случай Мадагаскара. М.: Институт Африки РАН, 2013.
- Иорданский В.Б.* Хаос и гармония. М.: Наука, 1982.
- Иорданский В.Б.* Общественное сознание в Тропической Африке. Три уровня мифологизации действительности // Народы Азии и Африки. 1990, № 4. С. 46–59.
- Исмагилова Р.Н.* Этнические проблемы и национальная политика // Общество и государство в Тропической Африке / ред. Ан.А. Громыко. М.: Институт Африки РАН, 1980. С. 181–239.
- Исмагилова Р.Н.* Эфиопия: особенности федерализма. М.: Институт Африки РАН, 2018.
- Кавыкин О.И.* Традиционные политические институты в современной Замбии // Ценности и смыслы. 2016, № 3. С. 120–131.
- Кавыкин О.И.* Этническая идентичность в современной Нигерии // Этническая идентичность в современной Африке / ред. Т.В. Евгеньева. М.: Институт Африки РАН, 2017. С. 144–184.
- Кадыров Ш., Брусина О., Перепелкин Л., Казанков А., Скарборо И.* Этнос и этносы. М.: IFECAS, 2012.
- Кадыров Ш., Брусина О., Перепелкин Л., Казанков А., Скарборо И., Бобохонов Р., Авдеев А.* Матрица этнологии. Очерки о теории и методологии. М.: IFECAS, 2013.

- Каменский А.Б.* Просвещение и власть // Всемирная история. Т. 4. Мир в XVIII веке / ред. С.Я. Карп. М.: Наука, 2019. С. 104–132.
- Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Сочинения. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796). М.: Ками, 1994 (а). С. 79–123.
- Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // *Кант И.* Сочинения. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796). М.: Ками, 1994 (б). С. 124–147.
- Карпович В.Н.* (ред.). Рационализм и иррационализм в античной философии. Новосибирск: Издательство Сибирского отделения РАН, 2010.
- Касавин И.Т.* Познание в мире традиций. М.: Наука, 1990.
- Катагощина И.Т.* Интеллигенция Нигерии. Становление и роль в политической жизни страны. М.: Наука, 1977.
- Катагощина И.Т.* Интеллектуальная элита в странах Тропической Африки: университеты, власть, общество. М.: Наука, 1991.
- Катагощина И.Т.* Интеллигент в африканском обществе // Околдованная реальность (Мир африканской ментальности) / ред. И.В. Следзевский, А.Н. Мосейко. М.: Восточная литература, 1994 (а). С. 150–160.
- Катагощина И.Т.* Интеллигент, народ, массы // Человек в африканском обществе / ред. А.Н. Мосейко. М.: Институт Африки РАН, 1994 (б). С. 122–136.
- Катагощина И.Т.* Африканские университеты: цивилизационные особенности и противоречия развития // Цивилизационные альтернативы Африки. Т. I, Ч. 1 / ред. И.В. Следзевский. М.: Институт Африки РАН, 2016. С. 173–205.
- Кемарский А.В.* Эволюция политических систем стран Тропической Африки // Африка: культура и общество. Традиции и современность / ред. Р.Н. Исмаилова. М.: Институт Африки РАН, 1994. С. 143–150.
- Киванука М.С.М.* Уганда под властью Великобритании // Говорят африканские историки / ред. В.А. Субботин. М.: Наука, 1977. С. 113–121.
- Кнабе Г.С.* К специфике межличностных отношений в античности (Обзор новой зарубежной литературы) // Вестник древней истории. 1987, № 4. С. 164–181.
- Кобищанов Ю.М.* Становление режима кондоминиума и развитие Судана в начале XX в. // История Судана в новейшее время / ред. В.С. Кошелев. М.: Наука, 1992. С. 91–100.
- Кобищанов Ю.М.* Исламская Тропическая Африка // Очерки истории исламской цивилизации. Т. 2 / ред. Ю.М. Кобищанов. М.: РОССПЭН, 2008 (а). С. 499–618.
- Кобищанов Ю.М.* Начало исламской цивилизации в Тропической Африке // Очерки истории исламской цивилизации. Т. 1 / ред. Ю.М. Кобищанов. М.: РОССПЭН, 2008 (б). С. 749–810.
- Ковалевский М.М.* История монархии и монархических доктрин. Вып. I–III. СПб.: Касса взаимопомощи студентов Санкт-петербургского политехнического института, 1912.

- Козеллек Р.* К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий // История понятий, история дискурса, история менталитета / ред. Х.Э. Бёдекер. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 21–33.
- Козлов В.И.* Нация // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 6. Этнические и этно-социальные категории / ред. В.И. Козлов. М.: Наука, 1995. С. 88–91.
- Комар В.И.* Использование традиций и этнического фактора в государственно-политическом развитии (на примере некоторых стран Африки) // Племя и государство в Африке / ред. Ю.М. Ильин, В.А. Попов, И.В. Следзевский. М.: Институт Африки РАН, 1991. С. 175–181.
- Комар В.И.* Демократические изменения и оппозиционные движения // Африка: многовариантность развития / ред. Н.Д. Косухин. М.: Восточная литература, 1997. С. 222–254.
- Конколевски И.* Между суверенитетом и государственным союзом. О мифах возрождения «тела» государства в европейской политической культуре // На пути к государствам Нового времени: Запад и Восток Европы в конце XV–XVII веке / ред. И.Н. Берговская, В.Д. Назаров, П.Ю. Уваров. Москва – Калуга: Калужский государственный институт развития образования, 2020. С. 19–36.
- Коновалов И.П.* Распад государства и гражданская война в Сомали (1988–2009 гг.). Автореф. дис. ... к.и.н. М.: Институт Африки РАН, 2010.
- Коротаев А.В., Зинькина Ю.В.* Структурно-демографические факторы «арабской весны» // Протестные движения в арабских странах: Предпосылки, особенности, перспективы / ред. И.В. Следзевский, А.Д. Саватеев. М.: URSS, 2012. С. 28–39.
- Коротаев А.В., Малков А.С., Халтурина Д.А.* Законы истории: математическое моделирование развития Мир-Системы. Демография, экономика, культура. М.: КомКнига, 2007.
- Коротаев А.В., Халтурина Д.А.* Модернизационные процессы в формировании танзанийской нации // Этнографическое обозрение. 2007, № 2. С. 39–53.
- Коротаев А.В., Халтурина Д.А.* Некоторые вопросы формирования танзанийской нации (статистический анализ) // Межрасовые и межэтнические отношения в современной Танзании. Труды Российской комплексной экспедиции в Объединенной Республике Танзания (сезон 2005 г.) / ред. А.В. Коротаев, Е.Б. Деминцева. М.: ЛЕНАНД, 2008. С. 195–216.
- Косач Г.Г.* Становление современных форм политической жизни на Востоке // История Востока. Т. 4. Восток в новое время (конец XVIII – начало XX в.). Кн. 2 / ред. Л.Б. Алаев, М.П. Козлова, Г.Г. Котовский, О.Е. Непомнин, И.М. Смилянская. М.: Восточная литература, 2005. С. 307–321.
- Косач Г.Г.* Арабский национализм или арабские национализмы: доктрина, этноним, варианты дискурса // Национализм в мировой истории / ред. В.А. Тишков, В.А. Шнирельман. М.: Наука, 2007. С. 259–331.

- Косач Г.Г.* Саудовская Аравия: государство и конструирование «национальной» идентичности // *Культурная сложность современных наций* / ред. В.А. Тишков, Е.И. Филиппова. М.: Политическая энциклопедия, 2016. С. 359–375.
- Костелянец С.В.* Дарфур: история конфликта. М.: Институт Африки РАН, 2014.
- Косухин Н.Д.* Дж.К. Ньерере – первый президент Танзании // *Современные африканские лидеры: Политические портреты* / ред. Н.Д. Косухин. М.: Институт Африки РАН, 2001. С. 36–44.
- Косухин Н.Д.* Дж.К. Ньерере – государственный деятель, мыслитель, гуманист // *Джулиус Ньерере: гуманист, политик, мыслитель* / ред. Ю.Н. Винокуров. М.: Институт Африки РАН, 2002. С. 14–20.
- Косухин Н.Д.* Африка: поиски обновления. Динамика политических изменений в конце XX – начале XXI вв. М.: Институт Африки РАН, 2007.
- Косухин Н.Д.* Особенности современного политического процесса в странах Тропической Африки // *Динамика африканских обществ: закономерности, тенденции, перспективы* / ред. А.Д. Саватеев, И.В. Следзевский. М.: Институт Африки РАН, 2010. С. 44–65.
- Котовский Г.Г.* Превращение Индии в английскую колонию // *История Востока. Т. 4. Восток в новое время (конец XVIII – начало XX в.)*. Кн. 1 / ред. Л.Б. Алаев, М.П. Козлова, Г.Г. Котовский, О.Е. Непомнин, И.М. Смилянская. М.: Восточная литература, 2004. С. 167–180.
- Котье Э.* Эти ценности создали Европу // *Европейский альманах. История. Традиции. Культура*. 1991 / ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука, 1991. С. 30–46.
- Кочакова Н.Б.* Рождение африканской цивилизации (Ифе, Ойо, Бенин, Дагомея). М.: Наука, 1986.
- Кочакова Н.Б.* Традиционные институты управления и власти (по материалам Нигерии и Западной Африки). М.: Наука, 1993.
- Кочакова Н.Б.* Роль традиции в современном цивилизационном процессе (на материале Западной Африки) // *Восток*. 1994, № 2. С. 110–114.
- Крадин Н.Н.* Политическая антропология. М.: Логос, 2004.
- Кривушин И.В.* Руандийский геноцид: причины, характер, значение // *Rac Afriçana: континент и диаспора в поисках себя* / ред. А.Б. Давидсон. М.: Издательский дом Государственного университета – Высшей школы экономики, 2009. С. 239–277.
- Крук Ю.* Конституция Европейского союза: история подготовки и причины провала её ратификации // *Журнал международного права и международных отношений*. 2009, № 2. С. 37–42.
- Крылова Н.Л., Гришина Н.В., Ксенофонтова Н.А.* (ред.). Молодежь в политической и социокультурной жизни Африки. М.: Институт Африки РАН, 2019.
- Ксенофонтова Н.А.* Африканское крестьянство: перемены в общественном сознании. М.: Наука, 1990.
- Ксенофонтова Н.А., Луконин Ю.В., Панкратьев В.П.* История Уганды в новое и новейшее время. М.: Наука, 1984.

- Куббель Л.Е.* Традиционная потестарная и политическая культура в колониальном и современном развитии африканских государств // Этнографические исследования развития культуры / ред. А.И. Першиц, Н.Б. Тер-Акопян. М.: Наука, 1985. С. 123–139.
- Куббель Л.Е.* Очерки потестарно-политической этнографии. М.: Наука, 1988.
- Кузнецов А.М., Бондаренко Д.М., Гаврилов В.В., Конышев В.Н., Лукин А.Л., Малявин В.В., Назаров Р.Р., Федорченко С.Н., Ячин С.Е.* «Блеск и нищета идентичности»: какие угрозы несут теоретические небрежности? // Известия Восточного института. 2021, № 2. С. 85–107.
- Кузнецов А.М., Золотухин И.Н.* Этнополитическая история Азиатско-Тихоокеанского региона в XX – начале XXI вв. Владивосток: Издательство Дальневосточного федерального университета, 2010.
- Лапушкина А.О.* Историческая динамика социализации детей и подростков в регионе Вольта под влиянием деятельности миссионеров, 1870-е – 1957-е г. (на примере народа аватиме). Дис. ... к.и.н. М.: Институт Африки РАН, 2022.
- Ласт-Окар Э.* Выборы в авторитарных режимах: уроки Иордании // Патрон-клиентские отношения в истории и современности: Хрестоматия / ред. А. Гилев. М.: РОССПЭН, 2016. С. 280–304.
- Латур Б.* Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.
- Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992.
- Ле Маршан Г.* Становление европейских наций (до XIX века) // Вопросы истории. 1989, № 2. С. 42–59.
- Лебедева Э.Е.* Кризис государства и традиционные институты // Эволюция традиционных институтов в колониальной и постколониальной Африке / ред. И.В. Следзевский, А.Д. Саватеев. М.: Институт Африки РАН, 2001 (а). С. 18–22.
- Лебедева Э.Е.* Тропическая Африка: национальная идентичность в условиях глобализации // Человек в социокультурном и политическом пространстве / ред. И.В. Следзевский, А.Д. Саватеев. М.: Институт Африки РАН, 2001 (б). С. 18–24.
- Лебедева Э.Е.* Проблемы социальной идентичности в условиях глобализации // Граница. Рубеж. Переход. Социокультурное пограничье в глобальном и региональном аспектах / ред. И.В. Следзевский. М.: Институт Африки РАН, 2005. С. 40–56.
- Лебедева Э.Е.* Тропикоафриканская цивилизация в глобализирующемся мире // Африканская цивилизация в глобализирующемся мире. Т. 2 / ред. Э.Е. Лебедева, В.Г. Хорос. М.: Институт мировой экономики и международных отношений РАН, 2006. С. 4–33.
- Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М.: Республика, 1994.

- Левин З.И.* Развитие общественной мысли на Востоке: Колониальный период. XIX–XX вв. М.: Наука, 1993.
- Левин З.И.* Общественная мысль на Востоке (Постколониальный период). М.: Восточная литература, 1999.
- Левин З.И.* Общественная мысль на Востоке во второй половине XX в. // История Востока. Т. 6. Восток в новейший период (1945–2000 гг.) / ред. В.Я. Белокреницкий, В.В. Наумкин. М.: Восточная литература, 2008. С. 81–91.
- Лубский А.В.* Нациестроительство и модели национальной интеграции в ФРГ // Новое прошлое. 2018, № 2. С. 48–63.
- Львова Э.С.* Африканские ученые о современных этносоциальных процессах // Африка: культура и общество. Этносоциальные процессы / ред. Р.Н. Исмаилова. М.: Институт Африки РАН, 1990. С. 128–136.
- Львова Э.С.* Культуры народов Тропической Африки вчера и сегодня: взаимодействие культур и тенденции развития. М.: Логос, 1996.
- Львова Э.С.* Этническая самоидентификация суахили (по материалам экспедиции в Танзанию) // Д.А. Ольдерогге и современная российская африканистика / ред. А.Д. Саватеев, И.В. Следзевский. М.: Институт Африки РАН, 2005. С. 132–135.
- Львова Э.С.* Неотрадиционализм в постколониальной субсахарской Африке // Африка: региональная идентичность и традиция / ред. Н.С. Кирабаев, Л.В. Пономаренко, В.И. Белов, Е.А. Долгинов. М.: Издательство РУДН, 2021. С. 197–222.
- Любарский Г.Ю.* Морфология истории: сравнительный метод и историческое развитие. М.: КМК, 2000.
- Майлз Р., Браун М.* Расизм. М.: РОССПЭН, 2008.
- Малахов В.* Понаехали тут... Очерки о национализме, расизме и культурном плюрализме. М.: Новое литературное обозрение, 2007.
- Маловичко С.И.* Национально-государственный нарратив в структуре национальной истории // Историческая память и российская идентичность / ред. В.А. Тишков, Е.А. Пивнева. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2018. С. 133–159.
- Мальшева Д.Б.* Религия и общественно-политическое развитие арабских и африканских стран: 70–80-е годы. М.: Наука, 1986.
- Мамедов Р.Ш.* Формирование политической элиты Ирака в постсаддамовский период (2003–2020 гг.). Дис. ... к.и.н. М.: Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, 2021.
- Марей А.В.* Авторитет, или Подчинение без насилия. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2017.
- Маркарян С.А.* Проблема соотношения власти султана и халифа в XI веке // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 1990, № 2. С. 25–31.
- Матюхин В.В.* Доминирование Партии справедливости и развития в турецком

- политическом процессе: идеологический аспект // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Политология. 2016, № 2. С. 25–38.
- Мегилл А.* Историческая эпистемология. М.: Канон+, 2007.
- Мехедов В.Д.* Роль городов в гражданизации жизни // Историческая поступь культуры: земледельческая, урбанистическая, ноосферная / ред. Э.С. Демиденко, Г.А. Невелев. Брянск: Издательство Брянского государственного педагогического института, 1994. С. 139–146.
- Мид М.* Культура и мир детства. М.: Наука, 1983.
- Миллер А.И.* (ред.). Национализм и формирование наций. Теории – модели – концепции. М.: Институт славяноведения и балканистики РАН; Международный фонд югославянских исследований и сотрудничества «Славянская летопись», 1994.
- Миллер А.И.* Империя и нация в «долгом XIX веке» // Всемирная история. Т. 5. Мир в XIX веке: на пути к индустриальной цивилизации / ред. В.С. Мирзеханов. М.: Наука, 2019. С. 246–263.
- Мирзеханов В.С.* «Строительство нации»: государство и этнические проблемы в Заире // Африка: культура и общество. Этносоциальные процессы / ред. Р.Н. Исмагилова. М.: Институт Африки РАН, 1990. С. 137–143.
- Мирзеханов В.С.* Культурная политика в постколониальном Заире // Цивилизация Тропической Африки: общества, культуры, языки / ред. И.В. Следзевский. М.: Институт Африки РАН, 1993. С. 105–113.
- Мирзеханов В.С.* Интеллектуалы, власть и общество в Черной Африке. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2001.
- Мирзеханов В.С.* Мир в XIX веке: исторические итоги и обращенность в будущее // Всемирная история. Т. 5. Мир в XIX веке: на пути к индустриальной цивилизации / ред. В.С. Мирзеханов. М.: Наука, 2019. С. 845–860.
- Миронова В.А.* Внешние и внутренние факторы формирования политической культуры правящих элит стран Магриба. Автореф. дис. ... к.полит.н. М.: Институт Африки РАН, 2005.
- Мкенда А.* Некоторые размышления по поводу экономического наследия Мвалиму Дж. Ньерере // Джулиус Камбараре Ньерере – первый президент свободной Танзании / ред. Ю.Н. Винокуров. М.: Институт Африки РАН, 2010. С. 34–43.
- Мнацаканян М.О.* Нации, «нацистроительство» и национально-этнические процессы в современном мире // Социс. 1999, № 5. С. 137–142.
- Мосейко А.Н.* Кризис идентичности: мифологизация процесса (Россия и Африка – сравнительный анализ) // Человек, этнос, культура в ситуациях общественных переломов / ред. Д.М. Бондаренко. М.: Институт Африки РАН, 2001. С. 30–48.
- Москалец О.В.* Эволюция системы просвещения и образования в Египте в контексте социально-политических преобразований (XIX – 20-е годы XX в.). Дис. ... к.и.н. М.: Институт востоковедения РАН, 2021.

- Мохов Н.В.* Алжирское государство-нация: от хрупкого «монолита» к конфликтному многообразию // Культурная сложность современных наций / ред. В.А. Тишков, Е.И. Филиппова. М.: Политическая энциклопедия, 2016. С. 241–273.
- Мэйн Г.С.* Древнее право. Его связь с древней историей общества и его отношение к новым идеям. М.: Красанд, 2011.
- Найденова Н.С.* Поиск идентичности как тематическая доминанта художественно-публицистических произведений современных африканских франкоязычных писателей // Проблемы идентичности: кросс-культурный диалог / ред. Т.М. Гавристова. Ярославль: Издательство Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова, 2012. С. 98–101.
- Натуфе И., Турьинская Х.* (ред.). Федерализм в Африке: проблемы и перспективы / *Federalism in Africa: Problems and Perspectives*. М.: Институт Африки РАН, 2015.
- Наумкин В.В.* Политические процессы в странах Востока // История Востока. Т. 6. Восток в новейший период (1945–2000 гг.) / ред. В.Я. Белокреницкий, В.В. Наумкин. М.: Восточная литература, 2008 (а). С. 11–56.
- Наумкин В.В.* Предисловие // История Востока. Т. 6. Восток в новейший период (1945–2000 гг.) / ред. В.Я. Белокреницкий, В.В. Наумкин. М.: Восточная литература, 2008 (б). С. 5–10.
- Невё К.* Гражданство: непростой объект исследования для антрополога // Социальная антропология во Франции. XXI век / ред. Е. Филиппова, Б. Петрик. М.: Росинформагротех, 2009. С. 238–260.
- Некlessа А.И.* Кризис современного мира: новые формы социальности. М.: Институт Африки РАН, 2011.
- Некlessа А.И.* Борьба за будущее. Методологические и прогностические аспекты цивилизационной конкуренции // Цивилизационные альтернативы Африки. Т. III / ред. И.В. Следзевский. М.: Институт Африки РАН, 2016. С. 15–42.
- Нестик Т.А., Журавлев А.Л.* Психология глобальных рисков. М.: Институт психологии РАН, 2018.
- Нзием Н. е.* История клана и этническая история: некоторые аспекты методологии исследования // Культуры. 1983, № 2. С. 61–73.
- Никитин М.Д.* К вопросу о степени восприимчивости традиционными обществами европейских ценностей (на примере Уганды) // Цивилизации Тропической Африки: общества, культуры, языки / ред. И.В. Следзевский. М.: Институт Африки РАН, 1993. С. 50–60.
- Никитин М.Д.* Элементы европейской политической культуры в колониальной Уганде: особенности восприятия инокультурных инноваций (конец XIX – середина XX вв.) // Восток. 1995, № 4. С. 27–39.
- Никитин М.Д.* Модернизация и ее инверсионная составляющая // Проблема социокультурных инверсий / ред. И.В. Следзевский. Саратов: Издательство Саратовского университета, 1997. С. 66–74.

- Никитин М.Д.* Черная Африка и британские колонизаторы: столкновение цивилизаций. Саратов: Научная книга, 2005.
- Никитин М.Д.* Историческая динамика цивилизации Черной Африки // Африканская цивилизация в глобализирующемся мире. Т. 1 / ред. Э.Е. Лебедева, В.Г. Хорос. М.: Институт мировой экономики и международных отношений РАН, 2006. С. 78–115.
- Никитина В.С., Чудаева Е.А.* Теория суверенитета Жана Бодена // Вестник Самарской гуманитарной академии. 2019, № 1 (22). С. 129–133.
- Никифоров А.В.* Община и государство в Тропической Африке. М.: Наука, 1991.
- Никишенков А.А.* История британской социальной антропологии. М. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.
- Нисневич Ю.А., Рябов А.В.* Современный авторитаризм и политическая идеология // Полис. Политические исследования. 2016, № 4. С. 162–181.
- Новиков С.С.* Колониальный режим в Северной Родезии (1914–1945 г.) // История Замбии в Новое и Новейшее время / ред. Л.А. Демкина, Ю.В. Луконин. М.: Наука, 1990. С. 50–76.
- Новиков С.С., Урсу Д.П.* История Мали в новое и новейшее время. М.: Восточная литература, 1994.
- Ноженко М.В.* Национальные государства в Европе. СПб.: Норма, 2007.
- Ньерере Дж.К.* Цель – человек // Африканская цивилизация в глобализирующемся мире. Т. 2 / ред. Э.Е. Лебедева, В.Г. Хорос. М.: Институт мировой экономики и международных отношений РАН, 2006. С. 158–164.
- Овчинников В.Е., Филатова И.И., Балезин А.С.* Становление исторической науки в странах Восточной Африки // Историческая наука в странах Африки / ред. А.Б. Давидсон. М.: Наука, 1979. С. 155–207.
- Ольдерогге Д.А.* Иерархия родовых структур и типы большесемейных домашних общин // Социальная организация народов Азии и Африки / ред. Д.А. Ольдерогге, С.А. Маретина. М.: Наука, 1975. С. 6–19.
- Орлов В.В.* Марокко на фоне «арабских революций»: факторы устойчивости власти // Протестные движения в арабских странах: Предпосылки, особенности, перспективы / ред. И.В. Следзевский, А.Д. Саватеев. М.: URSS, 2012. С. 53–56.
- Орлов В.В.* Северная Африка: от колониального общества к независимости // Всемирная история. Т. 6. Мир в XX веке: эпоха глобальных трансформаций. Кн. 2 / ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука, 2019 (а). С. 541–555.
- Орлов В.В.* Северная Африка: социальные потрясения и поиск новых путей развития // Всемирная история. Т. 6. Мир в XX веке: эпоха глобальных трансформаций. Кн. 1 / ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука, 2019 (б). С. 596–611.
- Ортега-и-Гассет Х.* Вера и разум в сознании европейского средневековья // Человек. 1992 (а), № 3. С. 81–89.
- Ортега-и-Гассет Х.* Человек в XV веке // Человек. 1992 (б), № 3. С. 28–39.

- Осипова Н.А.* Модернизация политической жизни Марокко в первые десятилетия XX века // Третья международная конференция «Иерархия и власть в истории цивилизаций». Тезисы докладов / ред. И.Л. Алексеев, Д.Д. Беляев, Д.М. Бондаренко. М.: Центр цивилизационных и региональных исследований РАН; Институт Африки РАН, 2004. С. 224–225.
- Остхоф-Мюнник Г.* Мировое правительство: потребности и реальность // Век глобализации. 2013, № 1. С. 37–40.
- Павленко Ю.В.* Історія світової цивілізації. Соціокультурний розвиток людства. Київ: Либідь, 1996.
- Павленко Ю.В.* Альтернативные подходы к осмыслению истории и проблема их синтеза // Философия и общество. 1997, № 3. С. 93–133.
- Павленко Ю.В.* История мировой цивилизации. Философский анализ. Киев: Феникс, 2002.
- Панов А.А.* Руанда. «Kwibuka-20»: память о геноциде, споры, дискуссии // Азия и Африка сегодня. 2015, № 2. С. 53–58, № 3. С. 41–45.
- Панов А.А.* Политизация этничности или этнизация политики? Случай Руанды и Бурунди // Этническая идентичность в современной Африке / ред. Т.В. Евгеньева. М.: Институт Африки РАН, 2017. С. 97–123.
- Пахомов Ю.Н., Крымский С.Б., Павленко Ю.В.* Пути и перепутья современной цивилизации. Киев: Международный деловой центр, 1998.
- Петрук Б.Г.* Нелиберальная демократия как феномен политической жизни // Новое и старое в африканском мире: Противоречия социально-политической модернизации / ред. Ю.В. Потемкин. М.: Восточная литература, 2000. С. 268–283.
- Петрук Б.Г.* Становление федеративной политической системы (опыт Нигерии) // Современная Африка: метаморфозы политической власти / ред. А.М. Васильев. М.: Институт Африки РАН, 2009. С. 32–37.
- Печатнова Л.Г.* История Спарты (период архаики и классики). СПб.: Гуманитарная Академия, 2001
- Пинг Ж.* Глобализация, мир, демократия и развитие в Африке. Опыт Габона. М.: Институт Африки РАН, 2004.
- Пиотровский М.Б.* Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // Ислам. Религия, общество, государство / ред. П.А. Грязневич. М.: Наука, 1984. С. 175–188.
- Пирцио-Бироли Д.* Культурная антропология Тропической Африки. М.: Восточная литература, 2001.
- Плавинская Н.Ю.* Общественное мнение // Всемирная история. Т. 4. Мир в XVIII веке / ред. С.Я. Карп. М.: Наука, 2019. С. 200–204.
- Побережников И.В.* Теории модернизации // Теория и методология истории / ред. В.В. Алексеев, Н.Н. Крадин, А.В. Коротяев, Л.Е. Гринин. Волгоград: Учитель, 2014. С. 133–152.
- Побережников И.В.* Парадигма модернизации, исторические трансформации,

- региональное развитие // Реконструкции мировой и региональной истории: от универсализма к моделям межкультурного диалога / ред. Л.П. Репина. М.: Аквилон, 2017. С. 72–140.
- Померанц Г.С.* Роль масштабов времени и пространства в моделировании исторического процесса // *Померанц Г.С.* Выход из трансa. М. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 269– 298.
- Пономарев И.В.* Танзания. Межнациональная конфронтация и террористическая активность: причины и последствия // *Азия и Африка сегодня.* 2016, № 7. С. 36–42.
- Прокопенко Л.Я.* Политическое развитие Замбии в 80-90-е годы. Автореф. дис. ... к.и.н. М.: Институт Африки РАН, 1999 (а).
- Прокопенко Л.Я.* Социальная структура и идейно-политические ориентации городского населения Замбии (по результатам парламентских и президентских выборов 1991 и 1996 гг.) // *Африка: общества, культуры, языки (Традиционный и современный город в Африке)* / ред. И.В. Следзевский, Д.М. Бондаренко. М.: Институт Африки РАН, 1999 (б). С. 102–110.
- Прокопенко Л.Я.* Замбия: особенности становления многопартийной системы (90-е годы). М.: Институт Африки РАН, 2000.
- Прокопенко Л.Я.* Народ баротсе в политическом пространстве Замбии // *Человек в социокультурном и политическом пространстве* / ред. И.В. Следзевский, А.Д. Савагеев. М.: Институт Африки РАН, 2001 (а). С. 174–178.
- Прокопенко Л.Я.* Ф. Чилуба – замбийский прагматик // *Современные африканские лидеры: Политические портреты* / ред. Н.Д. Косухин. М.: Институт Африки РАН, 2001 (б). С. 123–140.
- Прокопенко Л.Я.* Новые политические элиты в государствах Юга Африки. М.: Институт Африки РАН, 2011.
- Прокопенко Л.Я.* Замбия: проблема Баротселенда // *Сепаратизм в Африке южнее Сахары* / ред. Т.С. Денисова. М.: Институт Африки РАН, 2021 (а). С. 185–199.
- Прокопенко Л.Я.* Христианская нация в Замбии: от провозглашения до «перезагрузки» // *Ученые записки Института Африки РАН.* 2021 (б), № 3. С. 66–85.
- Репина Л.П.* Историческая память и нарративы национальной идентичности. «Практика истории на службе памяти» // *Прошлое для настоящего: История-память и нарративы национальной идентичности* / ред. Л.П. Репина. М.: Аквилон, 2020 (а). С. 11–36.
- Репина Л.П.* (ред.). *Прошлое для настоящего: История-память и нарративы национальной идентичности.* М.: Аквилон, 2020 (б).
- Родс П.Дж.* Афинская демократия // *Античность и Средневековье Европы* / ред. И.Л. Маяк, А.З. Ньюкаева. Пермь: Издательство Пермского университета, 1998. С. 40–52.

- Ромашов Р.А.* Формирование теории разделения властей (XVII–XIX вв.) // Вестник СПбГУ. Серия 6. Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения. 1995, № 3. С. 100–104.
- Ронин В.К.* Средневековый человек // Культура и общество в Средние века в зарубежных исследованиях / ред. Ю.Л. Бессмертный. М.: Институт научной информации по общественным наукам АН СССР, 1990. С. 25–56.
- Рувинский Р.З.* Концепт «восточного деспотизма» в государственно-правовом учении Ш.Л. Монтескье и колониальное правопонимание // Право и государство: теория и практика. 2010, № 3. С. 131–134.
- Рюзен Й.* Кризис, травма и идентичность // Цепь времен: проблемы исторического сознания / ред. Л.П. Репина. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 38–62.
- Рябинин А.Л.* Культурные аспекты и правоприменительная практика в области прав человека в Африке. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012.
- Саватеев А.Д.* Факторы и механизмы мирного сосуществования исламской и христианской общин в модернизирующейся Танзании // Мусульмане и христиане в современной Танзании. Труды участников российской экспедиции / ред. А.Д. Саватеев. М.: Институт Африки РАН, 2005. С. 147–166.
- Саватеев А.Д.* Исламская цивилизация в Тропической Африке. М.: Институт Африки РАН, 2006.
- Сагадеев А.В.* Дуализм Земли и Неба: культурное наследие и идеология в современном арабском мире // Культурное наследие: преемственность и перемены. Вып. 3 / ред. В.А. Бейлис. М.: Институт научной информации по общественным наукам АН СССР, 1991. С. 12–65.
- Садовская Л.М.* Политическая культура африканского лидера (харизма, вождизм) // Африка: особенности политической культуры / ред. Н.Д. Косухин. М.: Институт Африки РАН, 1999. С. 56–71.
- Садовская Л.М.* Политическая культура в системе властных отношений // Африка: власть и политика / ред. Н.Д. Косухин. М.: Институт Африки РАН, 2004 (а). С. 84–101.
- Садовская Л.М.* Политические режимы и становление парламентаризма // Африка: власть и политика / ред. Н.Д. Косухин. М.: Институт Африки РАН, 2004 (б). С. 62–83.
- Садовская Л.М.* Проблемы становления парламентаризма в странах Африки // Куда идешь, Африка? / ред. В.А. Субботин, Ю.В. Потемкин. М.: Институт Африки РАН, 2004 (в). С. 136–141.
- Садовская Л.М.* Государство и гражданские организации: конфронтация или партнерство? // Африка: проблемы становления гражданского общества / ред. Ю.В. Потемкин. М.: Институт Африки РАН, 2009 (а). С. 211–225.
- Садовская Л.М.* Парламентаризм как одна из форм осуществления политической модернизации // Современная Африка: метаморфозы политической власти / ред. А.М. Васильев. М.: Восточная литература, 2009 (б). С. 232–268.

- Садовская Л.М.* Проблема разделения властей в Африке. М.: Институт Африки РАН, 2009 (в).
- Садовская Л.М.* Казаманс: истоки и перспективы многолетнего конфликта // Сепаратизм в Африке южнее Сахары / ред. Т.С. Денисова. М.: Институт Африки РАН, 2021. С. 49–58.
- Салмин А.М.* Религия, плюрализм и генезис политической культуры Запада // Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования. Вып. 1 / ред. А.Б. Зубов, А.М. Салмин, Л.Л. Тайван. М.: Наука, 1991. С. 24–49.
- Сафронова А.Л.* Южная Азия в макроструктуре Британской империи // Всемирная история. Т. 6. Мир в XX веке: эпоха глобальных трансформаций. Кн. 1 / ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука, 2019. С. 551–573.
- Сафронова А.Л., Бектимирова Н.Н.* Южная Азия и Юго-Восточная Азия: становление национальных государств, интеграционные и дезинтеграционные процессы // Всемирная история. Т. 6. Мир в XX веке: эпоха глобальных трансформаций. Кн. 2 / ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука, 2019. С. 473–504.
- Сванидзе А.* Средневековый коммунизм: истоки гражданского общества в Европе // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. 1994 / ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука, 1994. С. 89–102.
- Сдвижков Д.А.* От общества к интеллигенции: история понятий как история самосознания // «Понятия о России»: К исторической семантике имперского периода. Т. 1 / ред. А.И. Миллер, Д.А. Сдвижков, И. Ширле. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 382–427.
- Селунская Н.А.* Церковь и община в Папской области: право, власть, свобода // Власть, право, религия: взаимосвязь светского и сакрального в средневековом мире / ред. Н.А. Селунская. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2001. С. 149–176.
- Семенов И.С.* Политическая идентичность и политика идентичности // Политическая социология / ред. Т.В. Евгеньева. М.: РОССПЭН, 2013. С. 276–294.
- Семенов Ю.И.* Социально-исторические организмы, этносы, нации // Этнографическое обозрение. 1996, № 3. С. 3–13.
- Сереева А.Ю.* Символ и власть в Республике Танзания: функция жезла Отца Нации в борьбе за президентский пост // Новое прошлое. 2017, № 4. С. 91–104.
- Сигачёв М.И., Слепцов Э.С.* Национальные государства Европы и Европейский союз: дисфункции и противоречия (на примере Италии и Германии) // История и современность. 2019, № 3. С. 93–111.
- Сидорова Г.М.* Африка: война идей и война людей в зеркале Демократической Республики Конго (из дневника дипломата). М.: Наука – Восточная литература, 2015.

- Сизов С.К.* О причинах расцвета федеративных государств в эллинистической Греции // Вестник древней истории. 1992, № 2. С. 72–86.
- Силина Е.В.* Теория суверенитета Жана Бодена как политико-философское обоснование концепции национальных государств // Вестник Воронежского государственного университета. Серия Право. 2021, № 3 (46). С. 100–106.
- Силовьев В.* Церковь, личность и культура // Разнообразие культур: опыт России и Левантийского Востока / ред. С. Фарах, О. Савинова. Бейрут: Ливано-Российский Дом; Национальный Комитет ЮНЕСКО в Ливане, 2005. С. 48–53.
- Синицына И.Е.* Традиционные правители и вожди черной Африки // *Синицына И.Е.* В мире обычая. М.: Восточная литература, 1997. С. 76–101.
- Следзевский И.В.* Сдвиги в развитии колониального общества в послевоенный период. Предпосылки кризиса и падения колониального режима // История Нигерии в новое и новейшее время / ред. Ю.Н. Зотова, И.В. Следзевский. М.: Наука, 1981. С. 193–208.
- Следзевский И.В.* Проблема историко-социологической характеристики африканской интеллигенции // Пути эволюции и общественная роль современной африканской интеллигенции: поиски, тенденции, перспективы / ред. А.М. Васильев. М.: Институт Африки АН СССР, 1988. С. 7–14.
- Следзевский И.В.* Человек в африканском обществе: социальный атом, культурный гибрид или интерпретатор диалога культур? // Человек в африканском обществе / ред. А.Н. Мосейко. М.: Институт Африки РАН, 1994. С. 37–46.
- Следзевский И.В.* (ред.). Проблема социокультурных инверсий. Саратов: Издательство Саратовского университета, 1997 (а).
- Следзевский И.В.* Самобытность и модернизация современных африканских обществ: проблема социокультурных инверсий // Африка в меняющемся мире. VII Всероссийская конференция африканистов. Вып. 2 / ред. А.М. Васильев. М.: Институт Африки РАН, 1997 (б). С. 208–212.
- Следзевский И.В.* Социо-культурные основания формирования политических мифов // «Мифология и политика». Материалы семинара 21 октября 1997 г. / ред. А.Н. Савельев. М.: Фонд «Российский общественно-политический центр», 1997 (в) (Бюллетень № 6). С. 19–28.
- Следзевский И.В.* «Космос жизни». Африканские культуры как цивилизационный тип // Африканская цивилизация в глобализирующемся мире. Т. 1 / ред. Э.Е. Лебедева, В.Г. Хорос. М.: Институт мировой экономики и международных отношений РАН, 2006. С. 6–44.
- Следзевский И.В.* Постколониальные африканские государства: кризисные тенденции развития // Африка: устойчивое развитие и дипломатия диалога / ред. Н.С. Кирабаев, Л.В. Пономаренко, В.И. Юртаев, Е.А. Долгинов. М.: Российский университет дружбы народов, 2017 (а). С. 36–74.

- Следзевский И.В.* Развитие африканского цивилизационного самосознания и исторической мысли в XX – начале XXI в. // Реконструкции мировой и региональной истории: от универсализма к моделям межкультурного диалога / ред. Л.П. Репина. М.: Аквилон, 2017 (б). С. 467–493.
- Следзевский И.В.* Цивилизационный проект строительства национальных государств в постколониальной Африке: идеалы и реальность // Цивилизационные альтернативы Африки. Т. II / ред. И.В. Следзевский. М.: Институт Африки РАН, 2017 (в). С. 82–112.
- Смилянская Е.Б., Цапина О.А.* Религия и Церковь в эпоху Просвещения // Всемирная история. Т. 4. Мир в XVIII веке / ред. С.Я. Карп. М.: Наука, 2019. С. 133–160.
- Согомонов А.Ю., Уваров П.Ю.* Парадоксы вывихнутого времени, или как возникло социальное // Конструирование социального: Европа V–XVI вв. / ред. П.Ю. Уваров, И.В. Дубровский. М.: URSS, 2001. С. 135–159.
- Соколов Д.Г.* Унитаризм или федерализм: модель государства для Тропической Африки // Нестабильность в Африке: уроки прошлого и современные процессы / ред. В.В. Грибанова, Ю.В. Потемкин, Ю.Н. Винокуров. М.: Институт Африки РАН, 2006. С. 205–218.
- Соколовский С.В.* Онто-логики национального: культурная сложность национальных сообществ и проблемы ее категоризации // Культурная сложность современных наций / ред. В.А. Тишков, Е.И. Филиппова. М.: Политическая энциклопедия, 2016. С. 35–56.
- Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992.
- Сорокин П.* Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 2000.
- Сосновский Н.А.* Конфликт систем ценностей и ценностные ориентации личности // Человек в африканском обществе / ред. А.Н. Мосейко. М.: Институт Африки РАН, 1994. С. 69–82.
- Степанова Е.А.* Религия за пределами оппозиции публичного и частного // Вестник Пермского университета. Серия Политология. 2013, № 1. С. 163–176.
- Субботин В.А.* Великобритания и ее колонии. Тропическая Африка в 1918–1960 гг. М.: Наука, 1992.
- Тайван Л.Л.* Власть и ритуал: опыт Индонезии // Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования. Вып. 1 / ред. А.Б. Зубов, А.М. Салмин, Л.Л. Тайван. М.: Наука, 1991. С. 320–340.
- Тайван Л.Л.* Восточная мистерия. Политика в религиозном сознании индонезийцев. М.: Восточная литература, 2001.
- Тетерин О.И.* Вспоминая Африку (важное... и не очень). М.: б.и., 2019.
- Тишков В.А.* О феномене этничности // Этнографическое обозрение. 1997, № 3. С. 3–20.

- Тишков В.А. Введение // Культурная сложность современных наций / ред. В.А. Тишков, Е.И. Филиппова. М.: Политическая энциклопедия, 2016 (а). С. 3–6.
- Тишков В.А. Усложняющее разнообразие: как его понимать и упорядочить // Культурная сложность современных наций / ред. В.А. Тишков, Е.И. Филиппова. М.: Политическая энциклопедия, 2016 (б). С. 7–18.
- Тишков В.А. Избранные труды в пяти томах. Т. 2. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2021 (а).
- Тишков В.А. Избранные труды в пяти томах. Т. 4. Российский народ: История и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2021 (б).
- Тишков В.А. Избранные труды в пяти томах. Т. 5. Этнология и политика: Статьи 1989–2021 годов. М.: Наука, 2021 (в).
- Тишков В.А. Национальная идея России. М.: АСТ, 2021 (г).
- Тишков В.А., Филиппова Е.И. Заключение // Культурная сложность современных наций / ред. В.А. Тишков, Е.И. Филиппова. М.: Политическая энциклопедия, 2016 (а). С. 376–382.
- Тишков В.А., Филиппова Е.И. (ред.). Культурная сложность современных наций. М.: Политическая энциклопедия, 2016 (б).
- Тишков В.А., Шабает Ю.П. Этнополитология: политические функции этничности. М.: Издательство Московского университета, 2013.
- Трубина Е.Г. Городская антропология: сложное наследие специализации // Этнографическое обозрение. 2016, № 4. С. 102–119.
- Трубецков К.М. Национализм и религия в сознании интеллигенции арабских стран Африки // Пути эволюции и общественная роль современной африканской интеллигенции: поиски, тенденции, перспективы / ред. А.М. Васильев. М.: Институт Африки АН СССР, 1988. С. 211–217.
- Туманов В.А., Оганезова Ф.А. (ред.). Французская Республика: Конституция и законодательные акты. М.: Прогресс, 1989.
- Туманс Х. Рождение Афины. Афинский путь к демократии: от Гомера до Перикла (VIII–V вв. до н.э.). СПб.: Гуманитарная Академия, 2002.
- Турьинская Х.М. Занзибар и союзный вопрос в Танзании: новое «время политики» // Азия и Африка сегодня. 2015, № 6. С. 34–41.
- Турьинская Х.М. «Согласны не соглашаться»: федерализм vs конфедерализм в Восточной Африке // Азия и Африка сегодня. 2019, № 11. С. 22–28.
- Турьинская Х.М. Революционная партия и национальный вопрос в Танзании: истоки // Очерки партийной жизни в Тропической Африке / ред. А.И. Элез. М.: Институт Африки РАН, 2022 (а). С. 12–32.
- Турьинская Х.М. Танзанийская модель национального строительства: наследие Ньерере // «Каждый гражданин – неотъемлемая часть нации» (К столетию со дня рождения основоположника независимой Танзании Джулиуса Камбарге Ньерере) / ред. Д.М. Бондаренко, Т.С. Денисова, С.В. Костелянец. М.: Институт Африки РАН, 2022 (б). С. 115–128.

- Тушина Г.М.* Черты гражданского общества в средневековом европейском городе // Вопросы истории. 1999, № 6. С. 125–135.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Наука, 1983.
- Тюрин В.А.* Колониализм и традиционное общество: яванский вариант // Восток. 1993, № 1. С. 21–31.
- Уваров П.Ю.* Закончилось ли Средневековье? // Всемирная история. Т. 3. Мир в раннее Новое время / ред. В.А. Ведюшкин, М.А. Юсим. М.: Наука, 2019 (а). С. 770–792.
- Уваров П.Ю.* Мир накануне раннего Нового времени // Всемирная история. Т. 3. Мир в раннее Новое время / ред. В.А. Ведюшкин, М.А. Юсим. М.: Наука, 2019 (б). С. 12–36.
- Уваров П.Ю., Попова Г.А.* (ред.). Городские сообщества Западной Европы в Средние века. М.: Индрик, 2018.
- Уваров П.Ю., Цатурова С.К.* (ред.). Власть и ее пределы в Средние века и раннее Новое время. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2015.
- Уколова В.И.* Средневековая культура Западной Европы V–XV вв. // История средних веков. Т. 1 / ред. З.В. Удальцова, С.П. Карпов. М.: Высшая школа, 1990. С. 437–461.
- Уколова В.И.* «Последние римляне» и парадигмы средневековой культуры // Вестник древней истории. 1992, № 1. С. 104–118.
- Фарах С.* Христианство и ислам (Опыт секуляризации). Нижний Новгород: Исторический факультет Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, 1999.
- Фахрутдинова Н.З.* Проблема власти в исламе // Африка: власть и политика / ред. Н.Д. Косухин. М.: Институт Африки РАН, 2004. С. 29–46.
- Филатова И.И.* История Кении в новое и новейшее время. М.: Наука, 1985.
- Филиппов В.Р.* Критика этнического федерализма. М.: Центр цивилизационных и региональных исследований РАН, 2003.
- Филиппов В.Р.* «Советская теория этноса». Историографический очерк. М.: Институт Африки РАН, 2010.
- Филиппов В.Р.* Сепаратизм в Мали: дорога без начала и конца // Сепаратизм в Африке южнее Сахары / ред. Т.С. Денисова. М.: Институт Африки РАН, 2021. С. 59–91.
- Филиппов В.Р., Дикко Э.Т.* Мали на пути к национальному единству // Культурная сложность современных наций / ред. В.А. Тишков, Е.И. Филиппова. М.: Политическая энциклопедия, 2016. С. 274–294.
- Филиппова Е.И.* Что такое Франция? Кто такие французы? // Национализм в мировой истории / ред. В.А. Тишков, В.А. Шнирельман. М.: Наука, 2007. С. 172–226.
- Филиппова Е.И.* Территории идентичности в современной Франции. М.: Росинформагротех, 2010.
- Филиппова Е.И.* Нации, государства, культуры // Культурная сложность сов-

- ременных наций / ред. В.А. Тишков, Е.И. Филиппова. М.: Политическая энциклопедия, 2016. С. 19–34.
- Филиппова Е.И., Нора П.* История и память в эпоху господства идентичностей (Интервью с действительным членом Французской академии историком Пьером Нора) // Этнографическое обозрение. 2011, № 4. С. 75–84.
- Филиппова Е.И., Радвани Ж.* (ред.). Религии и радикализм в постсекулярном мире. М.: Институт этнологии и антропологии РАН; Горячая линия – Телеком, 2017.
- фон Грюнебаум Г.Э.* Умма и власть // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия / сост. Б.С. Ерасов. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 356–358.
- Фролов Э.Д.* Социальная революция, тирания и демократия в античной Греции // Вестник Ленинградского университета. Сер. 2. История, языковедение, литературоведение. 1990, № 2. С. 33–40.
- Хабермас Ю.* Гражданство и национальная идентичность // *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. М.: Academia, 1995. С. 208–245.
- Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.; Пер. с англ. и нем. Л.Е. Переяславцевой, М.С. Панина, М.Б. Гнедовского. М.: Практикс, 2002. С. 364–380.
- Хайруллин Т.Р.* Роль идеологии в формировании постколониальной эпохи в арабском мире // Ученые записки Института Африки РАН. 2022, № 2. С. 49–56.
- Халиков Р.И.* Межконфессиональный конфликт на Филиппинах // Современные востоковедческие исследования. 2019. Т. 1, № 4. С. 108–117.
- Халтурина Д.А., Коротаев А.В.* Модернизационные процессы и уровень религиозной терпимости в Танзании // Мусульмане и христиане в современной Танзании. Труды участников российской экспедиции / ред. А.Д. Саватеев. М.: Институт Африки РАН, 2005. С. 22–40.
- Халтурина Д.А., Усачева В.В.* Религиозная толерантность в поликультурном обществе // Мусульмане и христиане в современной Танзании. Труды участников российской экспедиции / ред. А.Д. Саватеев. М.: Институт Африки РАН, 2005. С. 7–21.
- Хамиси А.М.* Ньерере и суахили: вклад Джулиуса Ньерере в развитие языка суахили // Джулиус Камбараре Ньерере – первый президент свободной Танзании / ред. Ю.Н. Винокуров. М.: Институт Африки РАН, 2010. С. 44–48.
- Хантингтон С.* Запад уникален, но не универсален // Мировая экономика и международные отношения. 1997, № 8. С. 84–93.
- Хачатурян Н.А.* Власть и общество в Западной Европе в Средние века. М.: Наука, 2008.
- Хенкин С.М.* Национальное государство и самоидентификация европейцев // Сравнительная политика. 2011, № 3. С. 3–5.

- Хейзинга Й.* Осень средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М.: Наука, 1988.
- Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 г. СПб.: Алетейя, 1998.
- Хорос В.Г.* Проблема «народничества» как интернациональной модели идеологии развивающихся стран // Народы Азии и Африки. 1973, № 2. С. 46–57.
- Хохолькова Н.Е.* Наследие Джулиуса Ньерере в контексте panaфриканизма и афроцентризма // «Каждый гражданин – неотъемлемая часть нации» (К столетию со дня рождения основоположника независимой Танзании Джулиуса Камбараре Ньерере) / ред. Д.М. Бондаренко, Т.С. Денисова, С.В. Костелянец. М.: Институт Африки РАН, 2022. С. 61–70.
- Цапф В.* Теория модернизации и различие путей общественного развития // Социологические исследования. 1998, № 8. С. 14–26.
- Чащина А.Ю.* Коморские острова как федеративное государство // Динамика африканских обществ: закономерности, тенденции, перспективы / ред. А.Д. Саватеев, И.В. Следзевский. М.: Институт Африки РАН, 2010. С. 177–180.
- Черновская В.В.* Формирование египетской интеллигенции в XIX – первой половине XX в. М.: Наука, 1979.
- Четверикова О.Н., Крыжановский А.В.* Культура и религия Запада. Религиозные традиции Европы: от истоков до наших дней. М.: Московские учебники, 2009.
- Чуваева М.А.* Достижение независимости и политическое развитие Республики Замбии // История Замбии в Новое и Новейшее время / ред. Л.А. Демкина, Ю.В. Луконин. М.: Наука, 1990. С. 114–159.
- Шлёнская С.М.* «Африканский социализм» Кваме Нкрумы и Джулиуса Ньерере // Гана: 60 лет независимости / ред. Т.С. Денисова. М.: Институт Африки РАН, 2017. С. 34–47.
- Шлёнская С.М.* Африканский социализм Л. Сенгора и Дж. Ньерере // Сенегал вчера и сегодня / ред. А.Й. Элез. М.: Институт Африки РАН, 2018. С. 38–50.
- Шлёнская С.М.* «Африканский социализм» Секу Туре и Джулиуса Ньерере // Гвинея вчера и сегодня / ред. Т.С. Денисова. М.: Институт Африки РАН, 2019. С. 21–38.
- Шлёнская С.М.* Сепаратизм на Занзибаре // Сепаратизм в Африке южнее Сахары / ред. Т.С. Денисова. М.: Институт Африки РАН, 2021. С. 124–135.
- Шлёнская С.М.* Дж. Ньерере – теоретик и практик «африканского социализма» // «Каждый гражданин – неотъемлемая часть нации» (К столетию со дня рождения основоположника независимой Танзании Джулиуса Камбараре Ньерере) / ред. Д.М. Бондаренко, Т.С. Денисова, С.В. Костелянец. М.: Институт Африки РАН, 2022 (а). С. 47–69.
- Шлёнская С.М.* Джулиус Камбараре Ньерере. Биография // «Каждый гражданин – неотъемлемая часть нации» (К столетию со дня рождения основопо-

- ложника независимой Танзании Джулиуса Камбараре Ньерере) / ред. Д.М. Бондаренко, Т.С. Денисова, С.В. Костелянец. М.: Институт Африки РАН, 2022 (б). С. 9–15.
- Шлёнская С.М.* Политические партии Мадагаскара: историко-типологический ракурс. К 60-летию независимости Республики // Очерки партийной жизни в Тропической Африке / ред. А.Й. Элез. М.: Институт Африки РАН, 2022 (в). С. 12–32.
- Шнирельман В.А.* Социальная память и образы прошлого // Новое прошлое. 2016, № 1. С. 100–129.
- Шнирельман В.А.* Социальная память: вопросы теории // Историческая память и российская идентичность / ред. В.А. Тишков, Е.А. Пивнева. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2018. С. 12–34.
- Шпажников Г.А.* Этническое развитие в независимой Танзании // Расы и народы. Вып. 10 / ред. И.Р. Григулевич. М.: Наука, 1980. С. 151–172.
- Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1998.
- Штомпка П.* Социология социальных изменений. М.: Аспект Пресс, 1996.
- Шубин В.Г.* (ред.). Выборы в странах Юга Африки. М.: Институт Африки РАН, 2020.
- Юсим М.А.* Монополия на власть и институты средневековой «демократии» // Власть и ее пределы в Средние века и раннее Новое время / ред. П.Ю. Уваров, С.К. Цатурова. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2015. С. 291–307.
- Юсим М.А.* Заключение // Всемирная история. Т. 3. Мир в раннее Новое время / ред. В.А. Ведюшкин, М.А. Юсим. М.: Наука, 2019. С. 793–795.
- Ясперс К.* Истоки истории и ее цель. Вып. I–II. М.: Институт научной информации по общественным наукам АН СССР, 1991.
- Aalen L., Hatlebakk M.* Ethnic and Fiscal Federalism in Nepal. Bergen: CMI, 2008. <https://www.cmi.no/publications/file/3082-ethnic-and-fiscal-federalism-in-nepal.pdf>. Просмотрено 18.12.2021.
- Abbott F.F.* A History and Descriptions of Roman Political Institutions. New York: Noble Offset Printers, 1963.
- Abdou A.-W.* Contestations post-électorales: une alternative dans le processus de démocratisation en Afrique? Exemple du Togo // *Africana Studia*. 2019, № 31. P. 65–78.
- Abdulahi A., Baba Y.T.* Nationalism and National Integration in Nigeria // *Nigerian Politics* / Ed. by R. Ajayi, J.Y. Fashagba. Cham: Springer, 2021. P. 305–319.
- Abdullah I.* When does an Indigene/Immigrant Become a Citizen? Reflections on the Nation-State in Contemporary Africa // *African Sociological Review*. 2003. Vol. 7, № 2. P. 113–117.
- Abdullahi (Baadiyow) A.* Reconstructing the National State of Somalia: The Role of Traditional Institutions and Authorities // *State Building and National Identity: Reconstruction in the Horn of Africa* / Ed. by R. Bereketeb. Cham: Palgrave Macmillan, 2017. P. 25–48.

- Abrahams R.G.* The Peoples of Greater Unyamwezi, Tanzania. London: International African Institute. 1967.
- Abutudu M.* Federalism, Political Restructuring, and the Lingering National Question // Governance and Politics in Post-Military Nigeria: Changes and Challenges / Ed. by S. Adejumbi. New York – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010. P. 23–60.
- Achoba F., Maren B.A.* Postcolonial Party Politics and Some Aspects of Intergroup Relation in Nigeria up to 2019 // Nigerian Politics / Ed. by R. Ajayi, J.Y. Fashagba. Cham: Springer, 2021. P. 289–304.
- Ackermann A.* Cultural Hybridity: Between Metaphor and Empiricism // Conceptualizing Cultural Hybridization: A Transdisciplinary Approach / Ed. by P.W. Stockhammer. Berlin – Heidelberg: Springer-Verlag, 2012. P. 5–26.
- Acuff J.M.* Modernity and Nationalism // The International Studies Encyclopedia / Ed. by R.A. Denemark, R. Marlen-Bennett. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. https://nationalismstudies.org/wp-content/uploads/2020/12/Modernity_and_Nationalism.pdf. Просмотрено 26.07.2022.
- Adamczyk C.* “Today, I am no Mutwa Anymore”: Facets of National Unity Discourse in Present-day Rwanda // Social Anthropology. 2011. Vol. 19, № 2. P. 175–188.
- Adams K.M.* Constructing and Contesting Chiefly Authority in Contemporary Tana Toraja, Indonesia // Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Post-colonial State / Ed. by G.M. White, L. Lindstrom. Stanford: Stanford University Press, 1997. P. 263–275.
- Adejumbi S.* Citizenship, Rights, and the Problem of Conflicts and Civil Wars in Africa // Human Rights Quarterly. 2001. Vol. 23, № 1. P. 148–170.
- Adi H.* Pan-Africanism: A History. London: Bloomsbury, 2018.
- Agbu O.A.* Ethnicity and Democratisation in Africa: Challenges for Politics and Development. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2011 (Discussion Paper № 62).
- Agnew J.* Globalization and Sovereignty. Lanham: Rowman & Littlefield, 2009.
- Ahearne R.* “Development? We Had That in the Past”: Historicizing Narratives of Progress in Southern Tanzania // Politique africaine. 2014. Vol. 135, № 3. P. 23–46.
- Akbazadeh S., MacQueen B.* (eds.). Islam and Human Rights in Practice: Perspectives across the *Ummah*. London – New York: Routledge, 2008.
- Akin-Otiko A., Abbas A.R.* Return to African Traditional Religion after Conversion to Christianity or Islam: Patronage of Culture or Religious Conversion? // Ilorin Journal of Religious Studies. 2019. Vol. 9, № 1. P.27–36.
- Akinola A.O.* Introduction: Understanding Xenophobia in Africa // The Political Economy of Xenophobia in Africa / Ed. by A.O. Akinola. Cham: Springer, 2018 (a). P. 1–7.
- Akinola A.O.* The Scourge of Xenophobia: From Botswana to Zambia // The Political Economy of Xenophobia in Africa / Ed. by A.O. Akinola. Cham: Springer, 2018 (b). P. 23–35.

- Akol J.J.* Burden of Nationality: Memoirs of an African Aidworker/Journalist, 1970s–1990s. Nairobi: Paulines Publications Africa, 2006.
- Al-Attas S.M.N.* Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993.
- Alassounouma B.* La société et l'homme togolais. Lomé: Institut National de la Recherche Scientifique, 1981.
- Alava H., Ssentongo J.S.* Religious (De)politicization in Uganda's 2016 Elections // Journal of Eastern African Studies. 2016. Vol. 10, № 4. P. 677–692.
- Albrecht P.* The Hybrid Authority of Sierra Leone's Chiefs // African Studies Review. 2017. Vol. 60, № 3. P. 159–180.
- Alenda G.* Root of the Southern Cameroons Nationalism: A British Legacy & a French Attachment. Charleston: Palmetta Publishing, 2020.
- Alexander J.C.* The Paradoxes of Civil Society // International Sociology. 1997. Vol. 12, № 2. P. 115–133.
- Ali M., Fjeldstad O.-H., Jiang B., Shifaz A.B.* Colonial Legacy, State-building and the Salience of Ethnicity in Sub-Saharan Africa. Bergen: Chr. Michelsen Institute, 2015 (CMI Working Papers 15).
- Ali U.D., Yahaya G.S.* Ethnic Conflict in Nigeria: Causes and Consequences // International Journal of Scientific Research in Multidisciplinary Studies. 2019. Vol. 5, № 1. P. 70–77.
- Allen J. de V.* Swahili Origins: Swahili Culture and the Shungwaya Phenomenon. Oxford: James Currey. 1993.
- Allman J.* Between the Present and History: African Nationalism and Decolonization // The Oxford Handbook of Modern African History / Ed. by J. Parker, R. Reid. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 224–240.
- Alonso A.M.* The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity // Annual Review of Anthropology. 1994. Vol. 23. P. 379–405.
- Altehenger-Smith S.* Language Planning and Language Policy in Tanzania during the German Colonial Period // Kiswahili. 1978. Vol. 48, № 2. P. 73–80.
- Althusser L.* Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx. London: NLB, 1972.
- Aluko M.A.O., Ajani O.A.* Ethnic Nationalism and the Nigerian Democratic Experience in the Fourth Republic // African Research Review. 2009. Vol. 3, № 1. P. 483–499.
- Alzouma G.* Identité politique et démocratie: les trois dimensions de l'ethnonationalisme touareg au Niger et au Mali // Politics and Minorities in Africa / Ed. by M. Fois, A. Pes. Roma: ARACNE, 2013. P. 47–69.
- Amelina A., Nergiz D.D., Faist T., Glick Schiller N.* (eds). Beyond Methodological Nationalism: Research Methodologies for Cross-Border Studies. New York – London: Routledge, 2012.
- Amin A.* Multi-Ethnicity and the Idea of Europe // Theory, Culture & Society. 2004. Vol. 21, № 2. P. 1–24.

- Aminzade R.* From Race to Citizenship: The Indigenization Debate in Post-Socialist Tanzania // *Studies in Comparative International Development*. 2003. Vol. 38, № 1. P. 43–63.
- Aminzade R.* Race, Nation, and Citizenship in Postcolonial Africa: The Case of Tanzania. New York: Cambridge University Press, 2013 (a).
- Aminzade R.* The Dialectic of Nation Building in Postcolonial Tanzania // *The Sociological Quarterly*. 2013 (b). Vol. 54, № 3. P. 335–366.
- Amoah M.* The New Panafricanism: Globalism and the Nation State in Africa. London – New York: Tauris, 2019.
- Amsalu D.* Ethiopian Ethnic Federalism: A “God-Sent” Opportunity for All Ethnic Groups? // *Modern Africa: Politics, History and Society*. 2014. Vol. 2, № 2. P. 63–92.
- Amselle J.-L.* Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique // *Au cœur de l’ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique* / Éd. par J.-L. Amselle. Paris: La Découverte, 1985. P. 11–48.
- Amselle J.-L., M’Bokolo E.* (eds.). *Au cœur de l’ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte, 1985.
- Amundsen I.* Cabinda Separatism. 2022. <https://www.cmi.no/publications/file/7719-cabinda-separatism.pdf>. Просмотрено 15.09.2022.
- An Na’im A.A.* Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari’a. Cambridge – London: Harvard University Press, 2008.
- An Na’im A.A.* Beyond *Dhimmihood*: Citizenship and Human Rights // *The New Cambridge History of Islam*. Vol. 6. Muslims and Modernity: Culture and Society since 1800 / Ed. by R.W. Hefner. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 314–334.
- Anastassiadis T., Clayer N.* Society, Politics and State-formation in Southeastern Europe during the 19th c. Athens: Alpha Bank Historical Archives, 2011.
- Anderson D.G., Arzyutov D.V., Alymov S.S.* (eds.). *Life Histories of Ethnos Theory in Russia and Beyond*. Cambridge: Open Book Publishers, 2019.
- Anderson D.M.* “Yours in Struggle for Majimbo”. Nationalism and the Party Politics of Decolonization in Kenya, 1955–64 // *Journal of Contemporary History*. 2005. Vol. 40, № 3. P. 547–564.
- Anderson L.D.* Federal Solutions to Ethnic Problems: Accommodating Diversity. London – New York: Routledge, 2013.
- Andrew E.* Jean Bodin on Sovereignty // *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts*. 2011. Vol. 2, № 2. P. 75–84.
- Andrews N.* Globalization, Global Governance, and Cosmopolitanism: A Critical Exploration of European Practice // *CEU Political Science Journal*. 2012. Vol. 7, № 4. P. 411–433.
- Anena H.* The Abolition of Kingdoms in Uganda // *Daily Monitor*. 20 Aug. 2012. P. 6–21 Aug. 2012. P. 6.
- Anievas A.* Review of: *Theory of the Global State: Globality as an Unfinished Revolution*, Martin Shaw, Cambridge: Cambridge University Press, 2000; *A Theory of*

- Global Capitalism: Production, Class, and the State in a Transnational World, William I. Robinson, Baltimore: John Hopkins University Press, 2004 // Historical Materialism. 2008. Vol. 16, № 2. P. 167–236.
- Animashaun M.A.* State Failure, Crisis of Governance and Disengagement from the State in Africa // Africa Development. 2009. Vol. 34, № 3–4. P. 47–63.
- Anthias P., Hoffmann K.* The Making of Ethnic Territories: Governmentality and Counter-Conducts // Geoforum. 2021. Vol. 119, № 2. P. 218–226.
- Antonsich M.* The Narration of Europe in “National” and “Post-national” Terms: Gauging the Gap between Normative Discourses and People’s Views // European Journal of Social Theory. 2008. Vol. 11, № 4. P. 505–522.
- Antonsich M.* On Territory, the Nation-State and the Crisis of the Hyphen // Progress in Human Geography. 2009. Vol. 33, № 6. P. 789–806.
- Antonsich M.* Exploring the Correspondence between Regional Forms of Governance and Regional Identity: The Case of Western Europe // European Urban and Regional Studies. 2010. Vol. 17, № 3. P. 261–276.
- Antonsich M., Holland T.* Territorial Attachment in the Age of Globalization: The Case of Western Europe // European Urban and Regional Studies. 2014. Vol. 21, № 2. P. 206–221.
- Antze P., Lambek M.* (eds.). Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory. New York: Routledge, 1996.
- Anyorikeya M.A.* Critical Junctures and Democratic Transitions in Sub-Saharan Africa. How Can the African Union Manage Democratic Change from Citizen Uprisings? // Democratization’s Trajectory through Change and Continuity in Sub-Saharan Africa / Ed. by I. Agostinho. Rome: Eddizioni Nuova Cultura, 2017. P. 73–121.
- Apine M., Balogun S.* Party Politics and Political Parties under Presidential and Parliamentary Democracy in Nigeria // Nigerian Politics / Ed. by R. Ajayi, J.Y. Fashagba. Cham: Springer, 2021. P. 233–243.
- Apoh W., Anquandah J., Amenyo-Xa S.* Shit, Blood, Artifacts, and Tears: Interrogating Visitor Perceptions and Archaeological Residues at Ghana’s Cape Coast Castle Slave Dungeon // Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage. 2018. Vol. 7, № 2. P. 105–130.
- Appadurai A.* Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Appiah K.A.* In My Father’s House: Africa in the Philosophy of Culture. New York – Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Apusigah A.A.* Forging African Unity in a Globalizing World: A Postcolonial Challenge. Paper presented at the 7th Iberian Conference on African Studies. Lisbon, September 9–11, 2010. https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/2237/1/CIEA7_38_APUSIGAH_Forging%20African%20unity%20in%20a%20globalizing%20world.pdf. Просмотрено 03.05.2022.
- Arato A.* A Reconstruction of Hegel’s Theory of Civil Society // Hegel and Legal The-

- ory / Ed. by D. Cornell, M. Rosenfeld, D.G. Carlson. New York – London: Routledge, 1991. P. 301–320.
- Araujo A.L.* Shadows of the Slave Past: Memory, Heritage, and Slavery. New York – London: Routledge, 2014.
- Arendt H.* The Origins of Totalitarianism. New Edition with Added Prefaces. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
- Arens W.* Changing Patterns of Ethnic Identity and Prestige in East Africa // A Century of Change in Eastern Africa / Ed. by W. Arens. The Hague – Paris: Mouton, 1976. P. 65–75.
- Arhin K.* Chieftaincy. Accra – Tema: Ghana Publishing Corporation, 1973.
- Arizumi A.* The European Union: Creating a Pan-European Identity? 2011. https://www.academia.edu/2991002/The_European_Union_Creating_a_Pan-European_Identity. Просмотрено 24.02.2022.
- Arjomand S.A.* Legitimacy and Political Organisation: Caliphs, Kings and Regimes // The New Cambridge History of Islam. Vol. 4. Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century / Ed. by R. Irwin. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 225–273.
- Armstrong K.* The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions. New York: Knopf, 2006.
- Arnaut K.* Re-generating the Nation: Youth, Revolution and the Politics of history in Côte d'Ivoire // Vanguard or Vandals: Youth Politics and Conflict in Africa / Ed. by J. Abbink, I. van Kessel. Leiden: Brill, 2005. P. 110–142.
- Aron R.* Paix et guerre entre les nations. Paris: Calmann-Lévy, 1962.
- Arowolo D.E.* Leadership-Fellowship Disconnect and Democratic Decline in Nigeria // Africa Review. 2019. Vol. 11, № 2. P. 107–121.
- Arthur C.E.* Political Symbols and National Identity in Timor-Leste. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.
- Asad T.* Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: University of California Press, 2003.
- Asch R.G.* Sacral Kingship between Disenchantment and Re-enchantment. The French and English Monarchies 1587–1688. New York – Oxford: Berghahn, 2014.
- Ashcroft B.* Alternative Modernities: Globalization and the Post-Colonial // ARIEL: A Review of International English Literature. 2009. Vol. 40, № 1. P. 81–105.
- Asiegbu J.U.J.* Nigeria and Its British Invaders, 1851–1920: A Thematic Documentary History. New York – Enugu: Nok Publishers International, 1984.
- Askew K.M.* Performing the Nation: Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania. Chicago – London: University of Chicago Press, 2002.
- Aspinall E., Berger M.T.* The Break-up of Indonesia? Nationalisms after Decolonization and the Limits of the Nation-State in Post-Cold War Southeast Asia // Third World Quarterly. 2001. Vol. 22, № 6. P. 1003–1024.
- Assayag J.* L'Inde: Désir de nation. Paris: Jacob, 2001.

- Assayag J.* How to Become European? The Intellectual Legacy of Ernest Gellner // Social Evolution and History. 2003. Vol. 2, № 2. P. 143–161.
- Assimeng M.* Social Life in Ghana. Accra – Tema: Ghana Publishing Corporation, 1974.
- Assmann J.* Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism. Madison: University of Wisconsin Press, 2008.
- Attoh F., Soyombo O.* The Politics of Ethnic Balancing in Nigeria // International Journal of Sociology and Anthropology. 2011. Vol. 3, № 2. P. 40–44.
- Awoh E.L.* Contesting forms of Authority and Local Governance in Cameroon // “Africa: Moving the Boundaries”. 39th Annual African Studies Association of Australasia and the Pacific (AFSAAP) Conference, 5–7 December 2016, The University of Western Australia. Abstracts. <https://afsaap.org.au/conferences/perth-2016/>. Просмотрено 11.01.2022.
- Ayers E.L.* Memory and the South // Southern Cultures. 1995. Vol. 2, № 1. P. 5–8.
- Ayokhai F.E.F., Naankiel P.W.* Rethinking Pan-Africanism and Nationalism in Africa: The Dilemma of Nation-Building in Nigeria // Historical Research Letter. 2015. Vol. 27. P. 1–9.
- Bach D.C., Gazibo M.* (éds.). L’État néopatrimonial: genèse et trajectoires contemporaines. Ottawa: Les Presses de l’Université d’Ottawa, 2011.
- Backman C.R.* The Worlds of Medieval Europe. New York – Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Bader V.* Citizenship and Exclusion: Radical Democracy, Community, and Justice. Or, What is Wrong with Communitarianism? // Political Theory. 1995. Vol. 23, № 2. P. 211–246.
- Bah A.B.* Reconciling Ethnic and National Identity in a Divided Society: The Nigerian Dilemma of Nation-State Building // Democracy & Development. Journal of West African Affairs. 2004. Vol. 4, № 2. P. 27–43.
- Bah A.B.* Democracy and Civil War: Citizenship and Peacemaking in Côte d’Ivoire // African Affairs. 2010, № 109 (435). P. 597–615.
- Baird I.G.* Irredentism // The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism / Ed. by J. Stone, R.M. Dennis, P.S. Rizova, A.D. Smith, X. Hou. London: John Wiley & Sons, 2016. https://www.researchgate.net/publication/316367516_Irredentism. Просмотрено 31.07.2022.
- Baker J.* The Rhizome State: Democratizing Indonesia’s Off-Budget Economy // Critical Asian Studies. 2015. Vol. 47, № 2. P. 309–336.
- Balandier G.* The Sociology of Black Africa: Social Dynamics in Central Africa. London: Andre Deutsche, 1970.
- Balandier G.* Sens et puissance: Les dynamiques sociales. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- Baldaro E., Raineri L.* Azawad: A Parastate Between Nomads and Mujahidins? // Nationalities Papers. 2020. Vol. 48, № 1. P. 100–115.
- Baldwin K.* The Paradox of Traditional Chiefs in Democratic Africa. New York: Cambridge University Press, 2016.
- Balibar E.* Sujets au citoyens? // Les Temps Modernes. 1984, № 452–454. P. 1726–1753.

- Balibar E.* Les Frontières de la démocratie. Paris: La Découverte, 1992.
- Banda L.E.C.* The Chewa Kingdom. Lusaka: Desert Enterprise Limited, 2002.
- Bannon A., Miguel E., Posner D.N.* Sources of Ethnic Identification in Africa. Cape Town: Afrobarometer, 2004 (Afrobarometer Working Paper № 44).
- Bano M.* The Revival of Islamic Rationalism: Logic, Metaphysics and Mysticism in Modern Muslim Societies. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Barash J.A.* Articulations of Memory: Reflections on Imagination and the Scope of Collective Memory in the Public Sphere // *Partial Answers*. 2012. Vol. 10, № 2. P. 183–195.
- Barker P., Goldstein B.R.* Theological Foundations of Kepler's Astronomy // *Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions* / Ed. by J.H. Brooke, M.J. Osler, J.M. van der Meer. Chicago: University of Chicago Press, 2001. P. 88–113.
- Baroin C.* A Brief History of a Neo-traditional Form of Chieftaincy and its "Constitution" in Northern Tanzania, 1945–2000 // *The Dynamics of Power and the Rule of Law: Essays on Africa and beyond in Honour of Emile Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal* / Ed. by W. van Binsbergen, R. Pelgrim. Leiden: African Studies Centre, 2003. P. 151–166.
- Bartelson J.* A Genealogy of Sovereignty. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Barth F.* (ed.). Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference. Prospect Heights: Waveland Press. 1969.
- Bartolini S.* Restructuring Europe: Centre Formation, System Building and Political Structuring between the Nation-State and the European Union. Oxford – New York: Oxford University Press, 2005.
- Baskin K.* Bacon's Playbook: An Unorthodox Exploration of the Social Institutions of Western Modernity // *The Evolution of Social Institutions: Interdisciplinary Perspectives* / Ed. by D.M. Bondarenko, S.A. Kowalewski and D.B. Small. Cham: Springer, 2020. P. 311–335.
- Baskin K., Bondarenko D.M.* The Axial Ages of World History: Lessons for the 21st Century. Litchfield Park: Emergent Publications, 2014.
- Baskin K., Bondarenko D.M.* Is Modernity a Third Axial Age? // *NETSOL: New Trends in Social and Liberal Sciences*. 2019. Vol. 4, № 2. P. 1–23.
- Bassène R.C.* Casamance: À quand la paix? Paris: L'Harmattan, 2016.
- Bastin R.* Empty Spaces and the Multiple Modernities of Nationalism // *Kapferer B.* Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia. Appendix 3. Washington – London: Smithsonian Institution Press, 2012. P. 319–338.
- Basu P.* Reanimating Cultural Heritage: Digital Curatorship, Knowledge Networks, and Social Transformation in Sierra Leone // *The International Handbooks of Museum Studies*. Vol. II. Transformations / Ed. by R. Phillips, A. Coombes. London: Wiley, 2013 (a). P. 337–364.

- Basu P.* Recasting the National Narrative. Postcolonial Pastiche and the New Sierra Leone Peace and Cultural Monument // *African Arts*. 2013 (b). Vol. 46, № 3. P. 10–25.
- Batibo H.* The Fate of Ethnic Languages in Tanzania // *Language Death: Factual and Theoretical Explorations with Special Reference to East Africa* / Ed. by M. Brenzinger. Berlin – New York: Mouton de Gruyter, 1992. P. 85–98.
- Batibo H.* The Growth of Kiswahili as Language of Education and Administration in Tanzania // *Discrimination through Language in Africa? Perspectives on the Namibian Experience* / Ed. by M. Pütz. Berlin – New York: Mouton de Gruyter, 1995. P. 57–80.
- Bauböck R., Faist T.* *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Baus K., Beck H.-G., Ewig E., Vogt H.J.* *The Imperial Church from Constantine to the Early Middle Ages*. London: Burns & Oates, 1980.
- Bayart J.-F.* *Civil Society in Africa* // *Political Domination in Africa: Reflections on the Limits of Power* / Ed. by P. Chabal. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 109–125.
- Bayart J.-F.* *L'État en Afrique, la politique de ventre*. Paris: Fayard, 1989.
- Bayart J.-F., Elis S., Hibou B.* *The Criminalization of the State in Africa*. Oxford: James Currey, 1999.
- Baycroft T.* *Nationalism, Overview* // *New Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 4 / Ed. by M.C. Horowitz. Detroit: Thomson Gale, 2005. P. 1578–1582.
- Bayly C.A.* *The Birth of the Modern World, 1780–1914*. Oxford: Blackwell, 2004.
- Beck L.J.* *Brokering Democracy in Africa: The Rise of Clientelist Democracy in Senegal*. New York – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.
- Beck R.J., Ambrosio T.* (eds.). *International Law and the Rise of Nations: The State System and the Challenge of Ethnic Groups*. New York – London: Chatham House Publishers, 2002.
- Beck U.* *The Cosmopolitan Society and Its Enemies* // *Theory, Culture & Society*. 2002. Vol. 19, № 1–2. P. 17–44.
- Becker F.* *Remembering Nyerere: Political Rhetoric and Dissent in Contemporary Tanzania* // *African Affairs*. 2013, № 447. P. 238–261.
- Becker H.* *Beyond Trauma: New Perspectives on the Politics of Memory in East and Southern Africa* // *African Studies*. 2011 (a). Vol. 70, № 2. P. 321–335.
- Becker H.* *Commemorating Heroes in Windhoek and Eenhana: Memory, Culture and Nationalism in Namibia, 1990–2010* // *Africa: Journal of the International African Institute*. 2011 (b). Vol. 81, № 4. P. 519–543.
- Becker H., Lentz C.* *The Politics and Aesthetics of Commemoration: National Days in Southern Africa* // *Anthropology Southern Africa*. 2013. Vol. 36, № 1–2. P. 1–10.
- Beekers D., van Gool B.* *From Patronage to Neopatrimonialism. Postcolonial Governance in Sub-Saharan Africa and beyond*. Leiden: African Studies Centre, 2012 (ASC Working Paper 101 / 2012).

- Beetham D.* The Legitimation of Power. London: Macmillan, 1991.
- Beiner R.* Arendt and Nationalism // The Cambridge Companion to Hannah Arendt / Ed. by D. Villa. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 44–62.
- Bell D.* Mythscapes: Memory, Mythology, and National Identity // British Journal of Sociology. 2003. Vol. 54, № 1. P. 63–81.
- Bell D.* Agonistic Democracy and the Politics of Memory // Constellations. 2008. Vol. 15, № 1. P. 148–166.
- Bell D.* Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Bell D.A.* The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680–1800. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- Bellah R.N.* Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age. Cambridge: The Belknap Press, 2011.
- Ben-Rafael E., Sternberg Y.* (eds.). Comparing Modernities: Pluralism versus Homogeneity: Essays in Homage to Shmuel N. Eisenstadt. Leiden: Brill, 2005.
- Bendix R.* Nation-Building and Citizenship. Studies of Our Changing Social Order. Berkeley: University of California Press, 1977.
- Beneke C.* Beyond Toleration: The Religious Origins of American Pluralism. New York: Oxford University Press, 2006.
- Beneke C., Grenda C.S.* (eds.). The First Prejudice: Religious Tolerance and Intolerance in Early America. Philadelphia – Oxford: University of Pennsylvania Press, 2011.
- Bengio O.* (ed.). Kurdish Awakening: Nation Building in a Fragmented Homeland. Austin: University of Texas Press, 2014.
- Benjamin G.* The Unseen Presence: A Theory of the Nation-State and Its Mystifications. Singapore: Department of Sociology, National University of Singapore, 1988 (Working Paper № 91).
- Benjamin J.* Representation in Kenya, Its Diaspora, and Academia: Colonial Legacies in Constructions of Knowledge about Kenya's Coast // Journal of Global Initiatives: Policy, Pedagogy, Perspective. 2007. Vol. 2, № 2. P. 239–258.
- Bennett N.R.* Mirambo of Tanzania, ca. 1840–1884. New York: Oxford University Press, 1971.
- Bereketeab R.* Supra-Ethnic Nationalism: The Case of Eritrea // African Sociological Review. 2002. Vol. 6, № 2. P. 137–152.
- Bereketeab R.* (ed.). Self-Determination and Secession in Africa. London: Routledge, 2016.
- Berger J.* The Future of Capitalism // Social Change and Modernity / Ed. by H. Aferkamp, N.J. Smelser. Berkeley: University of California Press, 1992. P. 237–255.
- Berger P.* The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. by P.L. Berger. Washington: Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999.

- Berger P.* Secularization Falsified // *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*. 2008, № 2. P. 23–27.
- Berger S.* Rising Like Phoenix... The Renaissance of National History Writing in Germany and Britain since the 1980s // *Nationalizing the Past. Historians as Nation Builders in Modern Europe* / Ed. by S. Berger, C.F.G. Lorenz. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2015 (a). P. 426–451.
- Berger S.* The Past as History: National Identity and Historical Consciousness in Modern Europe. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2015 (b).
- Berger S.* (ed.). *Writing the Nation: A Global Perspective*. Houndmills – New York: Palgrave Macmillan, 2015 (c).
- Berger S., Conrad C.* The Past as History: National Identity and Historical Consciousness in Modern Europe. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Berger S., Lorenz C.F.G.* (eds.). *The Contested Nation. Ethnicity, Religion, Class and Gender in National Histories*. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Berger S., Lorenz C.F.G.* (eds.). *Nationalizing the Past. Historians as Nation Builders in Modern Europe*. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Bering R.C.* The Government-Chieftaincy Power Nexus in Sierra Leone – Implications for Conflict Creation. MA Thesis. Oslo: University of Oslo, 2010.
- Berman B.J.* Ethnicity, Patronage and the African State: The Politics of Uncivil Nationalism // *African Affairs*. 1998. Vol. 97, № 388. P. 305–341.
- Berman B.J.* Ethnicity and Democracy in Africa. Tokyo: Japan International Cooperation Agency Research Institute, 2010 (Working Paper № 22).
- Berman B.J., Kymlicka W., Eyoh D.* (eds.). *Ethnicity and Democracy in Africa*. Oxford – Athens: James Currey; Ohio University Press, 2004.
- Berman M.* All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity. London – Brooklyn: Verso, 2010.
- Bertelli S.* The King's Body: Sacred Rituals of Power in Medieval and Early Modern Europe. University Park: Pennsylvania State University Press, 2001.
- Bertelsen B.E.* "The Traditional Lion is Dead". The Ambivalent Presence of Tradition and the Relation between Politics and Violence in Mozambique // *Lusotopie*. 2003. Vol. 10. P. 263–281.
- Bertelsen B.E.* Multiple Sovereignties and Summary Justice in Mozambique. A Critique of Some Legal Anthropological Terms // *Social Analysis*. 2009. Vol. 53, № 3. P. 123–147.
- Bertelsen B.E.* Sorcery and Death Squads: Transformations of State, Sovereignty, and Violence in Postcolonial Mozambique // *Crisis of the State. War and Social Upheaval* / Ed. by B. Kapferer, B.E. Bertelsen. New York – Oxford: Berghahn Books, 2012. P. 210–240.
- Bertelsen B.E.* *Violent Becomings: State Formation, Society, and Power in Mozambique*. New York – Oxford: Berghahn Books, 2016.

- Bertz N.* *Diaspora and Nation in the Indian Ocean: Transnational Histories of Race and Urban Space in Tanzania.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- Beucher B.* *La naissance de la communauté nationale burkinabè, ou comment le Voltaïque devint un "Homme integer".* Paris: Fonds d'Analyse des Sociétés Politiques, 2009. http://www.fasopo.org/sites/default/files/article_n13.pdf. Просмотрено 26.02.2022.
- Beucher B.* *Quand les hommes mangent le pouvoir: dynamiques et pérennité des institutions royales mossi de l'actuel Burkina Faso (de la fin du XVe siècle à 1991).* Thèse pour obtenir le grade de Docteur. Paris: l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), 2012.
- Beucher B.* *Republic of Kings: Neotraditionalism, Aristocratic Ethos, and Authoritarianism in Burkina Faso // The Politics of Custom: Chiefship, Capital, and the State in Contemporary Africa / Ed. by J.L. Comaroff, J. Comaroff.* Chicago – London: University of Chicago Press, 2018. P. 183–210.
- Bevernage B.* *History, Memory, and State-Sponsored Violence: Time and Justice.* New York – London: Routledge, 2012.
- Beyme K. von.* *On Political Culture, Cultural Policy, Art and Politics.* Cham: Springer, 2014.
- Bhabha H.K.* *The Location of Culture.* London – New York: Routledge, 1994.
- Bhambra G.K.* *Rethinking Modernity: Post-colonialism and the Sociological Imagination.* Basingstoke: Palgrave, 2007 (a).
- Bhambra G.K.* *Sociology and Postcolonialism: Another "Missing" Revolution? // Sociology.* 2007 (b). Vol. 41, № 5. P. 871–884.
- Bhambra G.K.* *Postcolonial Europe: Or, Understanding Europe in Times of the Post-Colonial // The SAGE Handbook of European Studies / Ed. by C. Rumford.* Los Angeles – London: SAGE, 2009. P. 69–86.
- Bhambra G.K.* *Historical Sociology, Modernity, and Postcolonial Critique // The American Historical Review.* 2011. Vol. 116, № 3. P. 653–662.
- Bharucha J.* *Education in South Asia: Time Bomb or Silver Bullet? // South Asia 2060: Envisioning Regional Futures / Ed. by A. Najam, M. Yusuf.* New York: Anthem Press, 2013. P. 246–260.
- Bhatasara S.* *Globalization, Social Policies, and the Nation State // Journal of Globalization Studies.* 2013. Vol. 4, № 2. P. 48–59.
- Bhatia K.V.* *Hindu Nationalism Online: Twitter as Discourse and Interface // Religions.* 2022. Vol. 13, № 8, 739. P. 1–17.
- Bhatia M.* *Secularism and Secularisation: A Bibliographical Essay // Economic and Political Weekly.* 2013. Vol. 48, № 50. P. 103–110.
- Bhattacharyya H.* *Federalism in Asia: India, Pakistan, Malaysia, Nepal and Myanmar.* London – New York: Routledge, 2021.
- Biener H.* *Tanzania: Party Transformation and Economic Development.* Princeton: Princeton University Press, 1970.

- Bierschenk T.* The Local Appropriation of Democracy: An Analysis of the Municipal Elections in Parakou, Republic of Benin, 2002–03 // *Journal of Modern African Studies*. 2006. Vol. 44, № 4. P. 543–571.
- Billig M.* *Banal Nationalism* London: Sage, 1995.
- Birch S., Daxecker U., Höglund K.* Electoral Violence: An Introduction // *Journal of Peace Research*. 2020. Vol. 57, № 1. P. 3–14.
- Bitrus I.S.* Globalizing Impact of Modernity in Africa // *Journal of Globalization Studies*. 2017. Vol. 8, № 2. P. 68–83.
- Bjerk P.K.* Sovereignty and Socialism in Tanzania: The Historiography of an African State // *History in Africa*. 2010. Vol. 37, P. 275–319.
- Blackburn K.* The “Democratization” of Memories of Singapore’s Past // *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*. 2013. Vol. 169, № 4. P. 431–456.
- Blanes R.L.* Unstable Biographies. The Ethnography of Memory and Historicity in an Angolan Prophetic Movement // *History and Anthropology*. 2011. Vol. 22, № 1. P. 93–119.
- Blanton R.E., Fargher L.F.* *Collective Action in the Formation of Pre-Modern States*. New York: Springer, 2008.
- Blanton R.E., Fargher L.F.* *Collective Action in the Evolution of Pre-Modern States // Social Evolution and History*. 2009. Vol. 8, № 2. P. 133–166.
- Blanton R.E., Fargher L.F.* *How Humans Cooperate: Confronting the Challenges of Collective Action*. Boulder: University Press of Colorado, 2016.
- Blanton R.E., Fargher L.F., Feinman G.M., Kowalewski S.A.* The Fiscal Economy of Good Government. Past and Present // *Current Anthropology*. 2021. Vol. 62, № 1. P. 77–100.
- Blok J.H., Lardinois A.P.M.H.* *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*. Leiden – Boston: Brill, 2006.
- Blommaert J.* Situating Language Rights: English and Swahili in Tanzania Revisited // *Journal of Sociolinguistics*. 2005. Vol. 9, № 3. P. 390–417.
- Blommaert J.* *Language Policy and National Identity // An Introduction to Language Policy: Theory and Method / Ed. by T. Ricento*. Malden: Blackwell Publishing, 2006 (a). P. 238–254.
- Blommaert J.* *Ujamaa and Creation of the New Waswahili // Living through Languages: An African Tribute to René Dirven / Ed. by C. van der Walt*. Stellenbosch: Sun, 2006 (b). P. 5–22.
- Blommaert J.* *Citizenship, Language & Superdiversity: Towards Complexity*. Ghent: Ghent University, 2012 (Working Papers in Urban Language & Literacies, Paper 95).
- Blommaert J.* *State Ideology and Language in Tanzania*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Blommaert J., Verschueren J.* *Debating Diversity: Analysing the Discourse of Tolerance*. London – New York: Routledge, 1998.
- Blondel J.* *Parties and Party Systems in East and Southeast Asia // Democratization, Government and Regionalism in East and Southeast Asia: A Comparative Study / Ed. by I. Marsh*. London – New York: Routledge, 2006. P. 49–86.

- Boateng K., Afranie S.* Chieftaincy: An Anachronistic Institution within a Democratic Dispensation? The Case of a Traditional Political System in Ghana // *Ghana Journal of Development Studies*. 2020. Vol. 17, № 1. P. 25–47.
- Boesche R.* Fearing Monarchs and Merchants: Montesquieu's Two Theories of Despotism // *Charles-Louis de Secondat, Baron de Montesquieu / Ed. by D. Carrithers*. London: Routledge. 2009. P. 375–395.
- Bondarenko D.M.* The “Fruit of Enlightenment”: Education, Politics, and Muslim-Christian Relations in Contemporary Tanzania // *Islam and Christian-Muslim Relations*. 2004. Vol. 15, № 4. P. 443–468.
- 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. P. 19–53.
- Bondarenko D.M.* Local Civilizations in the Face of Globalization: Contemporary Theoretical Approaches and the Future of Some Non-Western Cultures // *Hierarchy and Power in the History of Civilizations. Political Aspects of Modernity / Ed. by L.E. Grinin, D.D. Beliaev, A.V. Korotayev*. Moscow: KD “LIBROCOM”, 2009 (a). P. 179–190.
- Bondarenko D.M.* The Social World's Parts and Whole: Globalization and the Future of Some Non-Western Cultures in the Civilization and World-System Theories Perspectives // *Systemic Development: Local Solutions in a Global Environment / Ed. by J. Sheffield*. Litchfield Park: ISCE Publishing 2009 (b). P. 17–24.
- Bondarenko D.M.* The Second Axial Age and Metamorphoses of Religious Consciousness in the “Christian World” // *Journal of Globalization Studies*. 2011. Vol. 2, № 1. P. 113–136.
- Bondarenko D.M.* Historical Memory and Intercultural Tolerance: Students' Attitudes to the Colonialism-Born Minorities in Tanzania and Zambia // *Social Evolution and History*. 2014. Vol. 13, № 2. P. 97–118.
- Bondarenko D.M.* Nation-Building in Post-colonial States: Historical Past and Present-day Realities // *Journal of Globalization Studies*. 2021. Vol. 12, № 1. P. 18–37.
- Bondarenko D.M., Banshchikova A.A., Ivanchenko O.V.* Whose State? Whose Nation? Representations of the History of the Arab Slave Trade and Nation-Building in Tanzania // *Challenging Authorities: Ethnographies of Legitimacy and Power in Eastern and Southern Africa / Ed. by A.S. Steinforth, S. Klocke-Daffa*. Cham: Palgrave Macmillan, 2021. P. 29–62.
- Bondarenko D.M., Butovskaya M.L.* (eds.). The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora. Moscow: LRC Publishing House, 2019.
- Bondarenko D.M., Grätz T., Skalník P.* (eds.). Anthropology, History, and Memory in Sub-Saharan Africa. In *Memoriam Michel Izard / Social Evolution and History*. 2014. Vol. 13, № 2. P. 5–175 (Special Issue).

- Bondarenko D.M., Krishna K., Krishna R.* A View from Campus. The Attitude of University Students to the European and South Asian Minorities in Tanzania and Zambia Compared // *Anthropos*. 2013. Vol. 108, № 1. P. 77–95.
- Bondarenko D.M., Skalník P.* (convs.). Public Celebrations and Popular Culture in Africa: Representations, Performances and Local Appropriations // *Crisis and Imagination. European Association of Social Anthropologists 11th Biennial Conference. Conference Programme and Book of Abstracts* / Ed. by A. El-Tom. Maynooth: National University of Ireland Press, 2010. P. 193–195.
- Bondarenko D.M., Tutorskiy A.V.* Conversion to Orthodox Christianity in Uganda: A Hundred Years of Spiritual Encounter with Modernity, 1919–2019 // *Religions*. 2020. Vol. 11, № 5, 223. P. 1–18.
- Bonnett A.* *The Idea of the West: Culture, Politics and History*. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Bonnett A.* *Rethinking Asia: Multiplying Modernity* // *Europe and Asia beyond East and West* / Ed. by G. Delanty. London: Routledge, 2006. P. 269–283.
- Booth A.* *Colonial Legacies: Economic and Social Development in East and Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.
- Böröcz J.* Goodness Is Elsewhere: The Rule of European Difference // *Comparative Studies in Society and History*. 2006. Vol. 48, № 1. P. 110–138.
- Boserup R.A.* *Collective Violence and Counter-State Building: Algeria 1954–62* // *Crisis of the State. War and Social Upheaval* / Ed. by B. Kapferer, B.E. Bertelsen. New York – Oxford: Berghahn Books, 2012. P. 241–264.
- Boukari-Yabara A.* *Africa Unite! Une histoire du panafricanisme*. Paris: La Découverte, 2014.
- Bradbury R.E.* *Continuities and Discontinuities in Pre-colonial and Colonial Benin Politics (1897–1951)* // *History and Social Anthropology* / Ed. by I.M. Lewis. London: Tavistock Publications, 1968. P. 193–252.
- Brandström P.* *Boundless Universe: The Culture of Expansion among the Sukuma-Nyamwezi of Tanzania*. Uppsala: Uppsala University, 1990.
- Brennan J.R.* *Taifa: Making Nation and Race in Urban Tanzania*. Athens: Ohio University Press, 2012.
- Breuilly J.* *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press, 1993.
- Breuilly J.* *Nation* // *New Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 4 / Ed. by M.C. Horowitz. Detroit: Thomson Gale, 2005 (a). P. 1572–1575.
- Breuilly J.* *Nationalism and the State* // *Nations and Nationalism: A Reader* / Ed. by P. Spencer, H. Wollman. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005 (b). P. 61–73.
- Brisch N.* *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and beyond*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Broch-Due V.* (ed.). *Violence and Belonging. The Quest for Identity in Post-colonial Africa*. London: Routledge, 2005.
- Brockway F.* *African Socialism*. London: Bodley Head, 1963.
- Brosché J., Fjelde H., Höglund K.* *Electoral Violence and the Legacy of Authoritarian*

- Rule in Kenya and Zambia // *Journal of Peace Research*. 2020. Vol. 57, № 1. P. 111–125.
- Brown C.* Universal Human Rights: A Critique // *The International Journal of Human Rights*. 1997. Vol. 1, № 2. P. 41–65.
- Brown D.* The State and Ethnic Politics in Southeast Asia. London – New York: Routledge, 1996.
- Brown D.* Why Independence? The Instrumental and Ideological Dimensions of Nationalism // *International Journal of Comparative Sociology*. 2004. Vol. 45, № 34. P. 277–296.
- Brown D., James P.* Religious Characteristics of States Dataset Project – Demographics v. 2.0 (RCS-Dem 2.0), Countries Only. 10 Feb. 2019. <https://thearda.com/Archive/Files/Descriptions/RCSDEM2.asp>. Просмотрено 10.03.2021.
- Brown P.* Patterns of Authority in West Africa // *Africa: Journal of the International African Institute*. 1951. Vol. 21, № 4. P. 261–278.
- Brown S.* The Transition from a Personal Dictatorship: Democratization and the Legacy of the Past in Malawi // *The African Search for Stable Forms of Statehood: Essays in Political Criticism* / Ed. by S.W. Nasong’o. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2008. P. 187–227.
- Brubaker R.* Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism // *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism* / Ed. by J. Hall. New York: Cambridge University Press, 1998. P. 272–306.
- Brubaker R.* The Manichean Myth: Rethinking the Distinction between “Civic” and “Ethnic” Nationalism // *Nation and National Identity: The European Experience in Perspective* / Ed. by H. Kriesl, K. Armingeon, H. Slegrist, A. Wimmer. Chur – Zürich: Rüeger, 1999. P. 55–71.
- Bruhns H., Gosewinkel D.* (eds.) Europe and the Other: Non-European Concepts of Civil Society. Berlin: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, 2005 (Wissenschaftszentrum Berlin Discussion Paper, № SP IV 2005-406).
- Brumfit A.* The Rise and Development of a Language Policy in German East Africa // *SUGIA: Sprache und Geschichte in Afrika*. 1980. Bd. 2. S. 219–331.
- Bryant K.D.* Colonial Education // *The Palgrave Handbook of African Colonial and Postcolonial History* / Ed. by M.S. Shanguhya, T. Falola. New York: Palgrave Macmillan, 2018. P. 281–302.
- Bryceson D.F.* The Urban Melting Pot in East Africa: Ethnicity and Urban Growth in Kampala and Dar es Salaam // *African Cities: Competing Claims on Urban Spaces* / Ed. by F. Locatelli, P. Nugent. Leiden – Boston: Brill, 2009. P. 241–260.
- Bryceson D.F.* Dar es Salaam as a “Harbour of Peace” in East Africa. Tracing the Role of Creolized Urban Ethnicity in Nation-State Formation. Helsinki: United Nations University-World Institute for Development Economic Research, 2010 (Working Paper № 2010/19).
- Bryceson D.F.* Deagrarianization and Depeasantization in Africa: Tracing Sectoral Transformation and Rural Income Diversification // *Routledge Handbook of*

- African Development / Ed. by T. Binns, K. Lynch, E. Nel. Abingdon – New York: Routledge, 2018. P. 368–377.
- Bryden M.* State-Within-a-Failed-State: Somaliland and the Challenge of International Recognition // *States-Within-States: Incipient Political Entities in the Post-Cold War Era* / Ed. by P. Kingston, I.S. Spears. New York – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004. P. 167–188.
- Bubandt N.O., Van Beek M.* (eds.). *Varieties of Secularism in Asia: Anthropological Explorations of Religion, Politics and the Spiritual*. Abingdon – New York: Routledge, 2012.
- Bull M.M.* Reserved Area: Barotseland of the 1964 Agreement // *Zambia Social Science Journal*. 2014. Vol. 5, № 1. P. 12–49.
- Burgess G.* *The Politics of the Ancient Constitution: An Introduction to English Political Thought, 1603–1642*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1992.
- Burgess M., Vollaard H.* *State Territoriality and European Integration*. London – New York: Routledge, 2006.
- Burton A.* Nation and Community in Colonial and Postcolonial Tanzania // *Azania: Journal of the British Institute in Eastern Africa*. 2006. Vol. 41, № 1. P. 181–186.
- Butovskaya M.L.* Transformation of Traditional Rural Communities in East Africa // *The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora* / Ed. by D.M. Bondarenko, M.L. Butovskaya. Moscow: LRC Publishing House, 2019. P. 85–114.
- Butovskaya M.L., Burkova V.N., Karelin D.V.* The Wameru of Tanzania: Historical Origin and Their Role in the Process of National Integration // *Social Evolution and History*. 2016. Vol. 15, № 2. P. 141–163.
- Buzan B., Little R.* The Idea of “International System”: Theory Meets History // *International Political Science Review*. 1994. Vol. 15, № 3. P. 231–255.
- Buzási K.* Languages and National Identity in Sub-Saharan Africa: A Multilevel Approach // *The Economics of Language Policy* / Ed. by M. Gazzola, B.-A. Wickström. Cambridge – London: The MIT Press, 2016. P. 225–264.
- Byrne P.* *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism*. London – New York: Routledge, 1989.
- Cabestan J.-P., Pavković A.* (eds.). *Secessionism and Separatism in Europe and Asia: To Have a State of One’s Own*. London – New York: Routledge, 2017.
- Cabrera L.* World Government: Renewed Debate, Persistent Challenges // *European Journal of International Relations* 2010. Vol. 16, № 3. P. 511–530.
- Cady L.E., Simon S.W.* (eds.). *Religion and Conflict in South and Southeast Asia: Disrupting Violence*. London: Routledge, 2007.
- Caldeira I.* Memory is of the Future: Tradition and Modernity in Contemporary Novels of Africa and the African Diaspora // *E-cadernos CES*. 2016, № 26. <http://journals.openedition.org/eces/2126>. Просмотрено 20.12.2021.
- Calhoun C.* Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination // *International Sociology*. 1993. Vol. 8, № 4. P. 387–411.

- Campbell H.G.* The Pan-African Experience: From the Organization of African Unity to the African Union // The Palgrave Handbook of African Colonial and Post-colonial History / Ed. by M.S. Shanguhyia, T. Falola. New York: Palgrave Macmillan, 2018. P. 1031–1081.
- Campbell J.* Nigeria and the Nation-State: Rethinking Diplomacy with the Postcolonial World. Lanham: Rowman & Littlefield, 2020.
- Cannadine D., Price S.* (eds.). Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Canning J.* A History of Medieval Political Thought, 300–1450. London – New York: Routledge, 1996.
- Canovan M.* Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought. Glasgow: Cambridge University Press, 1992.
- Caplan G.L.* Barotseland: The Secessionist Challenge to Zambia // The Journal of Modern African Studies. 1968. Vol. 6, № 3. P. 343–360.
- Carballo D.M.* (ed.). Cooperation and Collective Action: Archaeological Perspectives. Boulder: University Press of Colorado, 2013.
- Carlisle C.* Spinoza's Religion: A New Reading of the Ethics. Princeton: Princeton University Press, 2021.
- Carneiro R.L.* The Chiefdom: Precursor of the State // The Transition to Statehood in the New World / Ed. by G.D. Jones, R.R. Kautz. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P. 37–79.
- Carneiro R.L.* The Political Unification of the World: Whether, When and How – Some Speculations // Cross-Cultural Research. 2004. Vol. 38, № 2. P. 162–177.
- Carneiro R.L.* The Evolution of the Human Mind: From Supernaturalism to Naturalism – An Anthropological Perspective. Clinton Corners: Eliot Werner Publications, 2010.
- Cartledge P.* Ancient Greek Political Thought in Practice. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Cartledge P., Edge M.* "Rights," Individuals, and Communities in Ancient Greece // A Companion to Greek and Roman Political Thought / Ed. by R.K. Balot. Chichester: Blackwell Publishing, 2009. P. 149–163.
- Carvalho S., Gemenne F.* (eds.). Nations and Their Histories: Constructions and Representations. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.
- Casals N.T.* Group Rights as Human Rights: A Liberal Approach to Multiculturalism. Dordrecht: Springer, 2006.
- Casassas D., Wagner P.* Modernity and Capitalism: Conceptual Retrieval and Comparative-Historical Analyses // European Journal of Social Theory. 2016. Vol. 19, № 2. P. 159–171.
- Castells M.* The Rise of the Network Society. London: Blackwell, 1996.
- Castells M.* Communication, Power and Counter-power in the Network Society // International Journal of Communication. 2007. Vol. 1. P. 238–266.
- Castells M.* The New Public Sphere: Global Civil Society, Communication Networks,

- and Global Governance // *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 2008. Vol. 616, № 1. P. 78–93.
- Castles S., Davidson A.* Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging. Basingstoke – London: Macmillan Press, 2000.
- Chabal P.* The Social and Political Thought of Amílcar Cabral: A Reassessment // *Journal of Modern African Studies*. 1981. Vol. 19, № 1. P. 31–56.
- Chabal P.* African Politics in Historical Perspective // *Africa 2000* / Ed. by L. Kropáček, P. Skalník. Prague: Set Out, 2001. P. 37–46.
- Chabal P.* Why the State Matters in Africa: Reflections on Democracy, Development and Aid // *Africanists on Africa. Current Issues* / Ed. by P. Chabal, P. Skalník. Berlin: LIT, 2010. P. 9–17.
- Chabal P.* Making Sense of Democracy in Africa: How It All Began and Where It is Going // *Modern Africa: Politics, History and Society*. 2013. Vol. 1, № 2. P. 9–27.
- Chabal P., Daloz J.-P.* Africa Works: Disorder as Political Instrument. Oxford – Bloomington: James Currey; Indiana University Press, 1999.
- Chabal P., Skalník P.* (eds.). *Africanists on Africa. Current Issues*. Berlin: LIT, 2010.
- Chacha D.M.* Julius Nyerere: The Intellectual Pan-Africanist and the Question of African Unity // *African Journal of International Affairs*. 2010. Vol. 5, № 1–2. P. 20–39.
- Chachage C.S., Chachage C.S.L.* Nyerere: Nationalism and Post-Colonial Developmentalism // *African Sociological Review*. 2004. Vol. 8, № 2. P. 158–179.
- Chacon R.J., Mendoza R.G.* (eds.). *Feast, Famine or Fighting? Multiple Pathways to Social Complexity*. N.Y.: Springer, 2017.
- Chakrabarty B.* Indian Politics and Society since Independence. London – New York: Routledge, 2008.
- Chakrabarty D.* Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for “Indian” Pasts? // *Representations*. 1992. Vol. 37, № 1. P. 1–26.
- Chakrabarty D.* Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2000.
- Chaniotis A.* European Identity. Learning from the Past? // *Applied Classics: Comparisons, Constructs, Controversies* / Ed. by A. Chaniotis, A. Kuhn, C. Kuhn. Stuttgart: Steiner Verlag, 2009. P. 27–56.
- Charumbira R.* Imagining a Nation: History and Memory in Making Zimbabwe. Charlottesville – London: University of Virginia Press, 2015.
- Chatterjee M.* The Impunity Effect: Majoritarian Rule, Everyday Legality, and State Formation in India // *American Ethnologist*. 2017. Vol. 44, № 1. P. 1–13.
- Chatterjee P.* Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse? London: Zed Books, 1986.
- Chatterjee P.* The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Chatterjee P.* The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World. New York: Columbia University Press, 2004.

- Cheeseman N.* Does the African Middle Class Defend Democracy? Evidence from Kenya. Helsinki: United Nations University-World Institute for Development Economic Research, 2014 (Working Paper № 2014/096).
- Cheeseman N., Sishuwa S.* African Studies Keyword: Democracy // African Studies Review. 2021. Vol. 64, № 3. P. 704–732.
- Cheka C.* Traditional Authority at the Crossroads of Governance in Republican Cameroon // Africa Development. 2008. Vol. 33, № 2. P. 67–89.
- Chelati Dirar U.* Colonialism and the Construction of National Identities: The Case of Eritrea // Journal of Eastern African Studies. 2007. Vol. 1, № 2. P. 256–276.
- Chernilo D.* Sociology and the Nation-State: Beyond Methodological Nationalism. Ph.D. Dissertation. Warwick: University of Warwick, 2004.
- Chernilo D.* The Critique of Methodological Nationalism: Theory and History // Thesis Eleven. 2011. Vol. 106, № 1. P. 98–117.
- Cheyeka A.M.* Towards a History of the Charismatic Churches in Postcolonial Zambia // One Zambia, Many Histories: Towards a History of Post-colonial Zambia / Ed. by J.-B. Gewald, M. Hinfelaar, G. Macola. Leiden – Boston: Brill, 2008. P. 144–163.
- Cheyeka A.M.* Zambia, a “Christian Nation” in Post Movement for Multiparty Democracy (MMD) Era, 2011–2016 // International Journal of Humanities and Social Science. 2016. Vol. 6, № 7. P. 159–172.
- Cheyeka A.M., Mwale N., Chita J.* Of Jamesons and Satanists: Politics of Labelling in Zambia, A Christian Nation, 2015–2018 // Journal of Church and State. 2022. Vol. 64, № 1. P. 367–388.
- Chhibber P.K., Kollman K.* The Formation of National Party Systems: Federalism and Party Competition in Canada, Great Britain, India, and the United States. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2005.
- Chhibber P.K., Verma R.* Ideology and Identity: The Changing Party Systems of India. New York: Oxford University Press, 2018.
- Chia Y.T.* History Education for Nation Building and State Formation: The Case of Singapore // Citizenship Teaching & Learning. 2012. Vol. 7, № 2. P. 191–207.
- Chong A.* Southeast Asia: Theory between Modernization and Tradition // International Relations of the Asia-Pacific. 2007. Vol. 7, № 3. P. 391–425.
- Chouin G.* Paradoxes des élections générales 2011 au Nigeria. Démocratie affirmée, violences exacerbées // Afrique contemporaine. 2011, № 3. P. 61–74.
- Chrétien J.-P.* Le défi de l’ethnisme: Rwanda et Burundi, 1990–1996. Paris: Karthala, 1997.
- Christian D.* Maps of Time: An Introduction to Big History. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Christian P.J.* Sunni Islam’s Internal Ethnic Conflict – The Cognitive Dissonance between Universal Faith and Ethnic Origination // Al Noor. 2016. Vol 10, № 1. P. 1–15.
- Chu Y.W.* Postcolonial Discourse in the Age of Globalization // Globalization: Critical Issues / Ed. by A. Chun. New York – Oxford: Berghahn Books, 2004. P. 37–48.

- Claessen H.J.M.* Lawgiving and the Administration of Justice in Some African and other Early States // *African Studies Quarterly*. 1998. Vol. 2, № 3. P. 27–36.
- Claessen H.J.M., Skalník P.* (eds.). *The Early State*. The Hague: Mouton, 1978.
- Claessen H.J.M., van de Velde P.* (eds.). *Early State Economics*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1991.
- Coe C.* *Dilemmas of Culture in African Schools: Youth, Nationalism, and the Transformation of Knowledge*. Chicago – London: University of Chicago Press, 2005.
- Cohen R.* *State Origins: A Reappraisal* // *The Early State* / Ed. by H.J.M. Claessen, P. Skalník. The Hague: Mouton, 1978. P. 31–75.
- Cohen R.* *State and Ethnicity; The Dialectics of Culture and Polity* // *Pivot Politics: Changing Cultural Identities in Early State Formation Processes* / Ed. by M. van Bakel, R. Hagesteijn, P. van de Velde. Amsterdam: Het Spinhuis, 1994. P. 47–66.
- Cohen R., Toland J.D.* (eds.). *State Formation and Political Legitimacy*. New Brunswick: Transaction, 1988.
- Cohn B.S.* *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Colas D.* *Two Concepts of Civil Society: A Comparison between Leszek Kolakowski's and Ernest Gellner's Conception of Civil Society* // *Second International Conference "Hierarchy and Power in the History of Civilizations"*. A Supplement to the Abstracts / Ed. by D.D. Beliaev, D.M. Bondarenko, S.A. Frantsouzoff. St. Petersburg: Center for Civilizational and Regional Studies Press; Institute of Oriental Studies (St. Petersburg Branch), 2002. P. 66–67.
- Coleman J.* *A History of Political Thought. From Ancient Greece to Early Christianity*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
- Colish M.L.* *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400–1400*. New Haven – London: Yale University Press, 1997.
- Comaroff J., Comaroff J.L.* *Introduction* // *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Post-colonial Africa* / Ed. by J. Comaroff, J.L. Comaroff. Chicago: University of Chicago Press, 1993. P. XI–XXXI.
- Comaroff J., Comaroff J.L.* *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Comaroff J., Comaroff J.L.* *Nurturing the Nation: Aliens, Apocalypse, and the Post-colonial State* // *Social Identities*. 2001. Vol. 7, № 2. P. 233–265.
- Comaroff J., Comaroff J.L.* *Law and Disorder in the Postcolony* // *Social Anthropology*. 2007. Vol. 15, № 2. P. 133–152.
- Comaroff J., Comaroff J.L.* *Ethnicity, Inc*. Chicago – London: University of Chicago Press, 2009.
- Comaroff J.L.* *Governmentality, Materiality, Legality, Modernity. On the Colonial State in Africa* // *African Modernities: Entangled Meanings in Current Debate* / Ed. by J.-G. Deutsch, P. Probst, H. Schmidt. Portsmouth: Heinemann, 2002. P. 107–134.

- Comaroff J.L., Comaroff J.* (eds.). *The Politics of Custom: Chiefship, Capital, and the State in Contemporary Africa*. Chicago – London: University of Chicago Press, 2018 (a).
- Comaroff J.L., Comaroff J.* *Chiefs, Capital, and the State in Contemporary Africa: An Introduction // The Politics of Custom: Chiefship, Capital, and the State in Contemporary Africa / Ed. by J.L. Comaroff, J. Comaroff*. Chicago – London: University of Chicago Press, 2018 (b). P. 1–48.
- Connolly W.E.* *Some Theses on Secularism // Cultural Anthropology*. 2011. Vol.26, № 4. P. 648–656.
- Conversi D.* *Reassessing Current Theories of Nationalism: Nationalism as Boundary Maintenance and Creation // Nationalism and Ethnic Politics*. 1995. Vol. 1, № 1. P. 73–85.
- Conversi D.* (ed.). *Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism*. London: Routledge, 2002.
- Conversi D.* *Modernism and Nationalism // Journal of Political Ideologies*. 2012. Vol. 17, № 1. P. 13–34.
- Conversi D.* *Between the Hammer of Globalization and the Anvil of Nationalism: Is Europe's Complex Diversity under Threat? // Ethnicities*. 2014. Vol. 14, № 1. P. 25–49.
- Cooper F.* *The Dialectics of Decolonization: Nationalism and Labor Movements in Postwar French Africa // Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World / Ed. by F. Cooper, A.L. Stoler*. Berkeley: University of California Press, 1997. P. 406–435.
- Cooper F.* *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Cooper F.* *Decolonization and Citizenship: Africa between Empires and a World of Nations // Beyond Empire and Nation: The Decolonization of African and Asian societies, 1930s–1960s / Ed. by E. Bogaerts, R. Raben*. Leiden: KITLV Press, 2012. P. 39–68.
- Copland I.* *The British Raj and the Indian Princes: Paramountcy in Western India, 1857–1930*. Bombay: Orient Longman, 1982.
- Cotesta V.* *Human Rights, Universalism and Cosmopolitanism: Between Cultures and Civilizations // Beyond Cosmopolitanism: Towards Planetary Transformations / Ed. by A.K. Giri*. Singapore: Palgrave Macmillan, 2018. P. 327–356.
- Cousins E.H.* *Christ of the Twenty-First Century*. Rockport: Element, 1992.
- Cox K.R.* *"Failed States" in Question and the Case of Sub-Saharan Africa // L'Espace Politique*. 2017. Vol. 32, № 2. <http://journals.openedition.org/espacepolitique/4349>. Просмотрено 25.09.2021.
- Cram L.* *Identity and European Integration: Diversity as a Source of Integration // Nations and Nationalism*. 2009. Vol. 15, № 1. P. 109–128.
- Cresswell T.* *Citizenship in Worlds of Mobility // Critical Mobilities / Ed. by O. Söderström, D. Ruedin, G. D'Amato, F. Panese*. Abingdon: Routledge, 2013. P. 105–124.

- Crownshaw R., Kilby J., Rowland A.* (eds.). *The Future of Memory*. New York – Oxford: Berghahn Books, 2014.
- Crumley C.L.* *Remember How to Organize: Heterarchy Across Disciplines // Nonlinear Models for Archaeology and Anthropology: Continuing the Revolution / Ed. by C.S. Beekman, W.W. Baden*. Abingdon: Ashgate, 2005. P. 35–50.
- Crumley C.L.* *Heterarchy // Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences: An Interdisciplinary, Searchable, and Linkable Resource / Ed. by R.A. Scott, M.C. Buchmann*. Hoboken: Wiley, 2015. P. 1–14.
- Cuno K.M.* *Egypt to c. 1919 // The New Cambridge History of Islam. Vol. 5. The Islamic World in the Age of Western Dominance / Ed. by F. Robinson*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 79–106.
- Curtis M.* *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- D'Angelo L.* *Changing Environments, Occult Protests, and Social Memories in Sierra Leone // The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora / Ed. by D.M. Bondarenko, M.L. Butovskaya*. Moscow: LRC Publishing House, 2019. P. 46–65.
- Dagron G.* *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Dahlmans E.* *New Community, Old Tradition: The Intore Warrior as a Symbol of the New Man. Rwanda's Itorero-Policy of Societal Recreation // Modern Africa: Politics, History and Society*. 2015. Vol. 3, № 1. P. 113–148.
- Dann O., Dinwiddy J.R.* (eds.). *Nationalism in the Age of the French Revolution*. London – Ronceverte: Hambledon Press, 1988.
- Darch C.* *Historical Dictionary of Mozambique*. London: Rowman & Littlefield, 2019.
- Dargo G.* *Religious Toleration and its Limits in Early America // Northern Illinois University Law Review*. 1996. Vol. 16, № 2. P. 341–370.
- Das S.* *Ethnic Conflict in the Indian Subcontinent: Assessing the Impact of Multiple Cleavages // Journal of Asian Security and International Affairs*. 2019. Vol. 6, № 3. P. 229–253.
- Das S.K.* (ed.). *India: Democracy and Violence*. New Delhi: Oxford University Press, 2015.
- Dasgupta R.* *The Demise of the Nation State // The Guardian*. 5 April 2018. https://www.theguardian.com/news/2018/apr/05/demise-of-the-nation-state-rana-dasgupta?CMP=share_btn_fb. Просмотрено 09.04.2018.
- David L., Malešević S.* *Ideology and Nation-States: Between Nationalism and Human Rights // Routledge Handbook of Ideology and International Relations / Ed. by J.L. Maynard, M.L. Haas*. London: Routledge, 2022. P. 23–39.
- Davidson B.* *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*. Oxford: Currey, 1992.
- Davis S.R.* *The Federal Principle: A Journey Through Time in Quest of a Meaning*. Berkeley: University of California Press, 1978.

- Dawood F.* Ugandan Asians Dominate Economy after Exile // BBC News. 2016, May 15. <https://www.bbc.com/news/world-africa-36132151>. Просмотрено 22.11.2021.
- De Boeck F.* Postcolonialism, Power and Identity: Local and Global Perspectives from Zaire // *Postcolonial Identities in Africa* / Ed. by R. Werbner, T. Ranger. London: Zed Books, 1996. P. 75–106.
- de Carvalho B.* Keeping the State: Religious Toleration in Early Modern France and the Role of the State in Minority Conflicts // *European Yearbook of Minority Issues*. 2001–2002. Vol. 1. P. 5–27.
- de Cillia R., Reisigl M., Wodak R.* The Discursive Construction of National Identities // *Discourse & Society*. 1999. Vol. 10, № 2. P. 149–173.
- de Heusch L.* *L'ethnie*. The Vicissitudes of a Concept // *Social Anthropology*. 2000. Vol. 8, № 2. P. 185–206.
- de Jong M.* The Empire as *Ecclesia*: Hrabanus Maurus and Biblical *Historia* for Rulers // *The Uses of the Past in the Early Middle Ages* / Ed. by Y. Hen, M. Innes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 191–226.
- de Jong M.* The State of the Church: *Ecclesia* and Early Medieval State Formation // *Der frühmittelalterliche Staat: Europäische Perspektive* / Hrsg. von W. Pohl, V. Wieser. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2009. P. 241–255.
- De Jorio R.* Cultural Heritage in Mali in the Neoliberal Era. Urbana: University of Illinois Press, 2016.
- De Roover J., Balagangadhara S.N.* John Locke, Christian Liberty, and the Predicament of Liberal Toleration // *Political Theory*. 2008. Vol. 36, № 4. P. 523–549.
- de Silva Wijeyeratne R.* Violence, Evil and the State in the Sri Lanka: Revisiting an Ontological Approach to Sinhalese Nationalism // *Kapferer B.* Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia. Appendix 2. Washington – London: Smithsonian Institution Press, 2012. P. 291–318.
- Deisser A.-M., Njuguna M.* (eds.). Conservation of Natural and Cultural Heritage in Kenya: A Cross-disciplinary Approach. London: UCL Press, 2016.
- Deleuze G., Guattari F.* The Thousand Plateaus. London: Continuum, 1991.
- Denisova T.S.* The Role of Traditional Leaders in the Political Life of West Africa: The Case of Ghana. // *The Evolution of Social Institutions: Interdisciplinary Perspective* / Ed. by D.M. Bondarenko, S.A. Kowalewski, D.B. Small. Cham: Springer, 2020. P. 371–384.
- Depetris-Chauvin E., Durante R., Campante F.R.* Building Nations Through Shared Experiences: Evidence from African Football // *American Economic Review*. 2020. Vol. 110, № 5. P. 1572–1602.
- Derathé R.* Bodin dans l'histoire des théories de la souveraineté // Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München / Hrsg. von H. Denzer. München: Beck, 1973. P. 245–260.

- Desai R.* Nation against Democracy: The Rise of Cultural Nationalism in Asia // Democracy and Civil Society in Asia. Vol. I / Ed. by F. Quadir, J. Lele. London: Palgrave Macmillan, 2004. P. 81–110.
- Deutsch J.-G., Probst P., Schmidt H.* (eds.). African Modernities: Entangled Meanings in Current Debate. Portsmouth: Heinemann, 2002.
- DeVotta N.* Sinhalese Buddhist Nationalist Ideology: Implications for Politics and Conflict Resolution in Sri Lanka. Washington: East-West Center Washington, 2007.
- Dicker G.* Descartes: An Analytical and Historical Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Dill B.* Public – Public Partnerships in Urban Water Provision: The Case of Dar es Salaam // Journal of International Development. 2010. Vol. 22, № 5. P. 611–624.
- Dill B.* Fixing the African State: Recognition, Politics, and Community-Based Development in Tanzania. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Dinokopila B.R.* Pre-independence Constitutions, Participatory Constitution-making and Constitutionalism in Africa: The Case of Botswana // Constitutionalism and Democratic Governance in Africa: Contemporary Perspectives from Sub-Saharan Africa / Ed. by M.K. Mbondenyi, T. Ojienda. Pretoria: Pretoria University Law Press, 2013. P. 191–218.
- Diouf M.* Young People and Public Space in Africa: Past and Present // The Palgrave Handbook of African Colonial and Postcolonial History / Ed. by M.S. Shanguhyia, T. Falola. New York: Palgrave Macmillan, 2018. P. 1154–1173.
- Diouf M., Fredericks R.* (eds.). The Arts of Citizenship in African Cities: Infrastructures and Spaces of Belonging. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Dirlik A.* Global Modernity?: Modernity in an Age of Global Capitalism // Interventions. 2002. Vol. 4, № 3. P. 428–448.
- Dirlik A.* Rethinking Colonialism: Globalization, Postcolonialism, and the Nation // European Journal of Social Theory. 2003. Vol. 6, № 3. P. 275–292.
- Djibo M.* Rébellion touarègue et question saharienne au Niger // Variations. 2002, № 23. P. 135–156.
- Dodson M.S., Hatcher B.A.* Trans-Colonial Modernities in South Asia. Milton Park – New York: Berghahn Books, 2012.
- Domínguez J.P.* (ed.). Religious Toleration in the Age of Enlightenment // History of European Ideas. 2017. Vol. 43, № 4. P. 273–388 (Special Issue).
- Doornbos M.R.* Kumanyana and Rwenzururu: Two Responses to Ethnic Inequality // Protest and Power in Black Africa / Ed. by R.I. Rotberg, A.A. Mazrui. New York: Oxford University Press, 1970. P. 1088–1136.
- Doornbos M.R.* Regalia Galore: The Decline and Eclipse of Ankole Kingship. Nairobi: East African Literature Bureau, 1975.
- Doornbos M.R.* Institutionalization and Institutional Decline // Development and Decline: The Evolution of Sociopolitical Organization / Ed. by H.J.M. Claessen, P. van de Velde, M.E. Smith. South Hadley: Bergin and Garvey, 1985. P. 23–35.

- Doornbos M.R. Ebyaffe: The Return of the Kings in Uganda // The Dynamics of the Early State Paradigm / Ed. by M.A. van Bakel, J.G. Oosten. Utrecht: ISOR, 1995. P. 33–51.*
- Doornbos M.R. Global Forces and State: Restructuring Dynamics of State Formation and Collapse. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2006.*
- Doornbos M.R. Not All the King's Men: Inequality as a Political Instrument in Ankole, Uganda. Kampala: Fountain Publishers, 2010.*
- Dorman S.R. The Varieties of Nationalism in Africa // Current History. 2015, № 114 (772). P. 189–193.*
- Dorman S.R., Hammett D., Nugent P. (eds.), Making Nations, Creating Strangers. States and Citizenship in Africa. Leiden: Brill, 2007.*
- Dower N., Williams J. (eds.). Global Citizenship: A Critical Introduction. New York – London: Routledge, 2002.*
- Dugast S. Une agglomération très rurale. Lien clanique et lien territorial dans la ville de Bassar (Nord-Togo) // Journal des africanistes. 2004. Vol. 74, № 1–2. P. 203–248.*
- Dumont L. A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism // Religion. 1982. Vol. 12, № 1. P. 1–27.*
- Dumont L. Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective. Chicago – London: University of Chicago Press, 1986.*
- Dumouchel P. Partial Commitments and Universal Obligations // Social Bonds as Freedom: Revisiting the Dichotomy of the Universal and the Particular / Ed. by P. Dumouchel, R. Gotoh. New York – Oxford: Berghahn, 2015. P. 174–191.*
- Dunne M., Crossouard B., Agbaire J., Bakari S. Beyond the Modern: Muslim Youth Imaginaries of Nation in Northern Nigeria // Sociology. 2020. Vol. 54, № 6. P. 1122–1140.*
- Earle J.L. Abu Mayanja and Muslim Politics at Independence // Daily Monitor. 27 Jul. 2012. P. 6, 30 Jul. 2012 (a). P. 6.*
- Earle J.L. Spirit Possession and Power Play since Pre-colonial Times // Daily Monitor. 31 Jul. 2012. P. 6 – 01 Aug. 2012 (b). P. 6.*
- Eche G.A. Curbing Cultism in Tertiary Institutions in Nigeria: The Need for Moral Education // Journal of Religion and Human Relations. 2019. Vol. 11, № 1. P. 105–118.*
- Eckert A. Herrschen und Verwalten: Afrikanische Bürokraten, staatliche Ordnung und Politik in Tanzania, 1920–1970. München: R. Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2007.*
- Eckert A. "We Must Run While Others Walk": African Civil Servants, State Ideologies and Bureaucratic Practices in Tanzania, from the 1950s to the 1970s // States at Work: Dynamics of African Bureaucracies / Ed. by T. Bierschenk, J.-P. Olivier de Sardan. Leiden – Boston: Brill, 2014. P. 205–219.*
- Economist Intelligence Unit. Democracy Index 2020: In Sickness and in Health? 2021. https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2020/#mktoForm_anchor. Просмотрено 26.12.2021.*

- [Editor]. Editor's Introduction: Is There a Universal Basis for Human Rights? // American Journal of Economics and Sociology. 2015. Vol. 74, № 1. P. 3–28.
- Edsman C.-M. The Sacral Kingship / La Regalità Sacra. Leiden: Brill, 1959.
- Effiboley E.P. Nation Building in Contemporary Benin Republic: The Role of Art, Museums, and Cultural Heritage // The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora / Ed. by D.M. Bondarenko, M.L. Butovskaya. Moscow: LRC Publishing House, 2019. P. 151–161.
- Ehrenberg J. Civil Society: The Critical History of an Idea. New York: New York University Press, 1999.
- Eisenstadt S.N. Social Differentiation and Stratification. Glenview – London: Scott, Foresman and Company, 1971.
- Eisenstadt S.N. Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism. Beverly Hills: Sage Publications, 1973.
- Eisenstadt S.N. European Civilization in a Comparative Perspective. A Study in the Relations between Culture and Social Structure. Oslo: Norwegian University Press, 1987.
- Eisenstadt S.N. Multiple Modernities // Daedalus. 2000. Vol. 129, № 1. P. 1–29.
- Eisenstadt S.N. (ed.). Multiple Modernities. London: Routledge, 2002.
- Eisenstadt S.N. Comparative Civilizations and Multiple Modernities. 2 vols. Leiden – Boston: Brill, 2003.
- Eisenstadt S.N. Multiple Modernities in the Framework of a Comparative Evolutionary Perspective // Understanding Change: Models, Methodologies and Metaphors / Ed. by A. Wimmer, R. Kössler. Houndmills – New York, 2006. P. 199–218.
- Ekeh P.P. Social Anthropology and Two Contrasting Uses of Tribalism in Africa // Comparative Studies in Society and History. 1990. Vol. 32, № 4. P. 660–700.
- Ekeh P.P. Historical and Cross-Cultural Contexts of Civil Society in Africa // USAID, Civil Society, Democracy, and Development in Africa: Proceedings of a Workshop for Development Practitioners. Washington: USAID, 1994. P. A-21–A-45.
- Ekhatior G.O. Ethnicity and the Challenges of National Integration in Nigeria: 1960–1999 // Issues and Trends in Nigeria's Development / Ed. by V.O. Edo, E.F.K. Salami. Ibadan: John Archers Publishers, 2012. P. 41–68.
- Elgenius G. The Appeal of Nationhood: National Celebrations and Commemorations // Nationalism in a Global Era: The persistence of Nations / Ed. by M.outledge, 2007. P. 68–81.
- Elischer S. Political Parties in Africa: Ethnicity and Party Formation New York: Cambridge University Press, 2013.
- Eller J.D. Ethnicity, Culture, and "The Past" // Michigan Quarterly Review. 1997. Vol. 36, № 4. P. 552–600.
- Ellis S. Writing Histories of Contemporary Africa // Journal of African History. 2002. Vol. 43, № 1. P. 1–26.
- Ellis S., ter Haar G. Worlds of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa. London: Hurst & Company, 2004.

- Elwert G.* Boundaries, Cohesion and Switching. On We-groups in Ethnic, National and Religious Forms // *Le bulletin de l'APAD*. 1995, № 10. <http://journals.openedition.org/apad/1111>. Просмотрено 18.05.2022.
- Emerson M.* Interculturalism: Europe and Its Muslims in Search of Sound Societal Models. Brussels: Centre for European Policy Studies, 2011.
- Encarnación O.G.* The Myth of Civil Society: Social Capital and Democratic Consolidation in Spain and Brazil. New York – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.
- Englebert P.* Patterns and Theories of Traditional Resurgence in Tropical Africa // *Mondes en Développement*. 2002. Vol. 30, № 1. P. 51–64.
- Englebert P.* Africa: Unity, Sovereignty, and Sorrow. Boulder – London: Lynne Rienner Publishers, 2009.
- Englebert P.* Burkina Faso: Unsteady Statehood in West Africa. New York – London: Routledge, 2018.
- Enslin P.* Postcolonialism and Education // *Oxford Research Encyclopedia of Education* / Ed. by G.W. Noblit. Oxford University Press, 2017. <https://oxfordre.com/education/view/10.1093/acrefore/9780190264093.001.0001/acrefore-9780190264093-e-4>. Просмотрено 23.12.2021.
- Eriksen E.O.* The Unfinished Democratization of Europe. Oxford – New York: Oxford University Press, 2009.
- Eriksen T.H.* Communicating Cultural Differences and Identity: Ethnicity and Nationalism in Mauritius. Oslo: University of Oslo, 1988.
- Eriksen T.H.* Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives. London – East Haven: Pluto Press, 1993 (a).
- Eriksen T.H.* Formal and Informal Nationalism // *Ethnic and Racial Studies*. 1993 (b). Vol. 16, № 1. P. 1–25.
- Eriksen T.H.* A Non-ethnic State for Africa? A Life-world Approach to the Imagining of Communities // *Ethnicity and Nationalism in Africa: Constructivist Reflections and Contemporary Politics* / Ed. by P. Yeros. New York: St. Martin's Press, 1999. P. 45–64.
- Eriksen T.H.* Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology. London – Sterling: Pluto Press, 2001.
- Eriksen T.H.* Globalization: The Key Concepts. Oxford – New York: Berg, 2007.
- Erk J.* Does Federalism Really Matter? // *Comparative Politics*. 2006. Vol. 39, № 1. P. 103–120.
- Erk J., Anderson L.* The Paradox of Federalism: Does Self-Rule Accommodate or Exacerbate Ethnic Divisions? // *Regional and Federal Studies*. 2009. Vol. 19, № 2. P. 191–202.
- Erk J., Dickovick J.T., Lewis J.I., Kefale A., Koelble T.A., Siddle A., Huntington H., Wibbels E.* Federalism and Decentralization in Sub-Saharan Africa // *Regional & Federal Studies*. 2014. Vol. 24, № 5. P. 535–645 (Special Issue).
- Esdebe P.O.* Pan-Africanism: The Idea and the Movement, 1776–1991. Washington: Howard University Press, 1982.

- Espósito J.* Practice and Theory // Islam and the Challenge of Democracy / Ed. by J. Cohen, D. Chasman. Princeton: Princeton University press, 2004. P. 93–100.
- Esterhuysen A.B.* “A Snake Cannot have Two Heads”: Understanding the Historical and Recent Politics of Succession as Evidenced in the Material and Oral Record of the Kekana Ndebele // *Journal of Southern African Studies*. 2012. Vol. 38, № 2. P. 319–332.
- Eunice N.* My Museum. My Heritage. Kampala: Swift Media, 2017.
- Evans D.K., Mendez Akosta A.* Education in Africa: What Are We Learning? // *Journal of African Economies*, 2021. Vol. 30, № 1. P. 13–54.
- Evans R.J.W., Marchal G.P.* The Uses of the Middle Ages in Modern European States: History, Nationhood and the Search for Origins. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Eyakuze E.* Resist Tribal and Religious Division: Let’s Live by Utu // *East African*. 2012, September 8. <http://www.theeastafrican.co.ke/OpEd/comment/Resist+tribal+and+religious+division+/-/434750/1500576/-/6e0g9e/-/index.html>. Просмотрено 26.09.2021.
- Ezeagwu C.N.N.* Colonial States or New States? An Insight into the Nigerian Situation // *Bajo el Árbol de la Palabra: Resistencias y Transformaciones entre lo Local y lo Global*. CIEA8. Madrid, 14–16 de junio, 2012. Libro del Congreso / Ed. por I. Ruiz-Giménez. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2012. P. 179.
- Fabian J.* Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880–1938. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Fabian J.* Memory against Culture: Arguments and Reminders. Durham – London: Duke University Press, 2007.
- Fabry M.* Recognizing States: International Society and the Establishment of New States Since 1776. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Fagbayibo B.* A Supranational African Union? Gazing into the Crystal Ball // *De Jure*. 2008. Vol. 41, № 3. P. 493–503.
- Fagbayibo B.* “I am an African”: A Critical Examination of the Politics of Transnational Identity within the Context of African Integration // *Africa Development*. 2016. Vol. 41, № 2. P. 185–202
- Fallers L.A.* Bantu Bureaucracy: A Century of Political Evolution among the Basoga of Uganda. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- Falola T.* The Power of African Cultures. Rochester: University of Rochester Press, 2003.
- Falola T.* Ethnicity and Nigerian Politics: The Past in the Yoruba Present // *Ethnicity and Democracy in Africa* / Ed. by B. Berman, D. Eyoh, W. Kymlicka. Athens: Ohio University Press, 2004. P. 148–166.
- Falola T.* Understanding Modern Nigeria: Ethnicity, Democracy, and Development. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Falola T., Aderinto S.* Nigeria, Nationalism, and Writing History. Rochester: Rochester University Press, 2010.

- Falola T., Agbo C.* Colonial Administrations and the Africans // The Palgrave Handbook of African Colonial and Postcolonial History / Ed. by M.S. Shanguhya, T. Falola. New York: Palgrave Macmillan, 2018 (a). P. 81–101.
- Falola T., Agbo C.* Nationalism and African Intellectuals // The Palgrave Handbook of African Colonial and Postcolonial History / Ed. by M.S. Shanguhya, T. Falola. New York: Palgrave Macmillan, 2018 (b). P. 620–641.
- Falola T., Fleming T.* Nationalism, Africa // New Dictionary of the History of Ideas. Vol. 4 / Ed. by M.C. Horowitz. Detroit: Thomson Gale, 2005. P. 1582–1586.
- Falola T., Heaton M.M.* A History of Nigeria. Cambridge: Cambridge University Press, 2008
- Fanon F.* The Wretched of the Earth. Harmondsworth: Penguin Books, 1967.
- Feierman S.* The Shambaa Kingdom: A History. Madison: University of Wisconsin Press, 1974.
- Feierman S.* Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.
- Felix da Costa D.* Changing Power among Murle Chiefs: Negotiating Political, Military and Spiritual Authority in Boma State, South Sudan. Nairobi – London: Rift Valley Institute, 2018.
- Ferguson J.* Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Ferguson J.* Global Shadows. Africa in the Neo-Liberal World. London: Duke University Press, 2006.
- Ferre M.* Paramount Chiefs, Land, and Local-National Politics in Sierra Leone // The Politics of Custom: Chiefship, Capital, and the State in Contemporary Africa / Ed. by J.L. Comaroff, J. Comaroff. Chicago – London: University of Chicago Press, 2018. P. 162–182.
- Ferraz de Matos P., Sansone L.* (eds.). Forum: Decolonising Europe // Anthropological Journal of European Cultures. 2021. Vol. 30, № 2. P. 79–140.
- Fesha Y.T.* Federalism, Territorial Autonomy and the Management of Ethnic Diversity in Africa: Reading the Balance Sheet // L'Europe en Formation. 2012, № 1 (363). P. 265–285.
- Finlayson A.* Imagined Communities // The Blackwell Companion to Political Sociology / Ed. by K. Nash, A. Scott. Malden: Blackwell Publishing, 2004. P. 281–290.
- Fischer K.H.* Die Legitimation von supranationalen Organisationen // Zeitschrift für öffentliches Recht. 2007. Bd. 62, Ht. 3. S. 323–370.
- Fisher M.H.* Indirect Rule in India: Residents and the Residency System 1764–1858. New York: Oxford University Press, 1991.
- Fisun O., Vinnikova N.* De-etatization of State Sovereignty and the Formation of a Global Maidan // Ideology and Politics Journal. 2021, № 1 (17). P. 72–86.
- FitzSimons W.F.* Elite African Political Craft in Buganda: The Kabula Generation, 1888–1927. MA thesis. Medford: Tufts University, 2013.
- Flannery K.P.* Interrogating the Origin and Spread of Nationalism in Benedict An-

- derson's "Imagined Communities". n.d. https://www.academia.edu/2955130/Interrogating_the_origin_and_spread_of_nationalism_in_Benedict_Anderson_s_Imagined_Communities. Просмотрено 27.03.2022.
- Fligstein N., Polyakova A., Sandholtz W.* European Integration, Nationalism and European Identity // *Journal of Common Market Studies*. 2012. Vol. 50, № s1. P. 106–122.
- Fokwang J.* Tribal Innovators? Traditional Leadership and Development in Africa // *CODESRIA Bulletin*. 2005, № 3–4. P. 41–43.
- Foley M.W., Edwards B.* The Paradox of Civil Society // *Journal of Democracy*. 1996. Vol. 7, № 3. P. 38–52.
- Force J.E., Popkin R.H.* (eds.). *Newton and Religion. Context, Nature, and Influence*. Dordrecht: Springer, 1999.
- Forje J.W.* Building a Vibrant State-Civil Society in Cameroon: Facing the Changes of the New Millennium // *Le bulletin de l'APAD*. 1999, № 18. <http://apad.revues.org/document461.html>. Просмотрено 15.04.2022.
- Forje W.* *There Was Another Country: Popular Resistance, Resurrection or Betrayal of a People*. Bamenda: Langaa RPCIG, 2021.
- Fornara C.W., Samons L.J.* *Athens from Cleisthenes to Pericles*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Fortes M., Evans-Pritchard E.E.* (eds.). *African Political Systems*. London – New York: KPI, 1987.
- Foucher V.* Difficiles successions en Afrique subsaharienne: Persistance et reconstruction du pouvoir personnel // *Pouvoirs*. 2009, № 2 (129). P. 127–137.
- Foucher V., Smith É.* Les aventures ambiguës du pouvoir traditionnel dans l'Afrique contemporaine // *Revue internationale et stratégique*. 2011, № 1 (81). P. 30–43.
- Fouéré M.-A.* J.K. Nyerere entre mythe et histoire: analyse de la production d'une mémoire publique officielle en Tanzanie post-socialiste // *IFRA – Les Cahiers*. 2009, № 41. P. 197–224.
- Fouéré M.-A.* Julius Nyerere, Ujamaa, and Political Morality in Contemporary Tanzania // *African Studies Review*. 2014. Vol. 57, № 1. P. 1–24.
- Fouéré M.-A., Hughes L.* Heritage and Memory in East Africa Today: A Review of Recent Developments in Cultural Heritage Research and Memory Studies // *Azania: The Journal of the British Institute of History and Archaeology in East Africa*. 2015. Vol. 50, № 4. P. 542–558.
- Fourchard L., Segatti A.* (eds.). *The Politics of Exclusion and Inclusion in Africa* // *Africa: Journal of the International African Institute*. 2015. Vol. 85, № 1. P. 2–153 (Special Issue).
- Fourie E.* *Does Modernity Still Matter? Evaluating the Concept of Multiple Modernities and Its Alternatives*. Bath: University of Bath, 2010 (Bath Papers in International Development Working Paper № 10).
- Fourie E.* A Future for the Theory of Multiple Modernities: Insights from the New Modernization Theory // *Social Science Information*. 2012. Vol. 51, № 1. P. 52–69.

- Fourie E.* The Intersection of East Asian and African Modernities: Towards a New Research Agenda // *Social Imaginaries*. 2017. Vol. 3, № 1. P. 119–146.
- Fournet-Guérin C.* Les provinces du monde? Cosmopolitismes et lieux de sociabilité Dans les métropoles secondaires d'Afrique au sud du Sahara. Dossier pour l'obtention du diplôme d'Habilitation à diriger des recherches en géographie. Paris: Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2013.
- Frahm O.* "How a State is Made" – Statebuilding and Nationbuilding in South Sudan in the Light of its African Peers. Ph.D. thesis. Berlin: Humboldt Universität zu Berlin, 2014.
- Francis D.-A.I.* A Critique of Ujamaa Version of African Socialism: Towards Advancement of African Capitalism. Ph.D. Dissertation. Calabar: University of Calabar, 2018.
- Frazer J.G.* The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. 1 Volume, Abridged Edition. New York: Macmillan, 1963.
- Frenkel M.Y.* African Nationalism as Ideology. Moscow: Institute for African Studies, 2003.
- Freund B.* Kinshasa: An Urban Elite Considers City, Nation and State // *Journal of Contemporary African Studies*. 2011. Vol. 29, № 1. P. 33–48.
- Fuel T.H.* What African State are You Referring to? Different Ontologies Different States // *International Journal of Advanced Engineering Research and Science*. 2021. Vol. 8, № 1. P. 277–284.
- Gahama J., Mvuyekure A.* Jeu ethnique, idéologie missionnaire et politique coloniale: Le cas du Burundi // *Les ethnies ont une histoire* / Éd. par J.-P. Chrétien, G. Prunier. Paris: Karthala, 2003. P. 303–324.
- Galaty M.L.* Memory and Nation Building: From Ancient Times to the Islamic State. Lanham: Rowman & Littlefield, 2018.
- Gandois H.* Sovereignty as Responsibility: Theory and Practice in Africa. Paper prepared for delivery at the Annual Meeting of the International Studies Association, March 26–30, 2008. https://www.academia.edu/152155/Sovereignty_as_responsibility_Theory_and_practice_in_Africa. Просмотрено 23.05.2022.
- Gaonkar D.P.* (ed.). *Alternative Modernities. A Millennial Quartet Book*. Durham: Duke University Press, 2001.
- Gary-Toukara D.* Migrants soudanais/maliens et conscience ivoirienne: Les étrangers en Côte d'Ivoire (1903–1980). Paris: L'Harmattan, 2008.
- Gathara P.* Have Tanzanians Kept Faith with Nyerere's Ideals? // *The East African*. 2011, 12–18 December. P. 8.
- Gaugue A.* Myths, Censorship and the Representation of Precolonial History in the Museums of Tropical Africa // *Museum International*. 2001. Vol. 53, № 3 (211). P. 26–31.
- Gbadegesin O.* Ujamaa: Julius Nyerere on the Meaning of Human Existence // *Ultimate Reality and Meaning*. 1994. Vol. 17, № 1. P. 50–69.

- Gboyega I.* Cultism and Violent Behaviours in Tertiary Institutions in Nigeria // *Zimbabwe Journal of Educational Research*. 2005. Vol. 17, № 1. P. 39–53.
- Gecau K.* History, the Arts and the Problem of National Identity: Reflections on Kenya in the 1970s and 1980s // *National Identity and Democracy in Africa* / Ed. by M. Palmberg. Cape Town – Uppsala: The Human Sciences Research Council of South Africa; The University of the Western Cape; The Nordic Africa Institute, 1999. P. 19–39.
- Geertz C.* *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press, 1963 (a).
- Geertz C.* (ed.). *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*. New York: Free Press of Glencoe, 1963 (b).
- Geertz C.* The Judging of Nations: Some Comments on the Assessment of Regimes in New States // *European Journal of Sociology*. 1977. Vol. 18, № 2. P. 245–261.
- Geiss I.* *The Pan-African movement*. London: Methuen, 1974.
- Gellner E.* *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Gellner E.* *Nations and Nationalism*. Ithaca – London: Cornell University Press, 1983.
- Gellner E.* *Plough, Sword, and Book: The Structure of Human History*. Chicago – London: University of Chicago Press, 1988.
- Gellner E.* *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*. London: Hamish Hamilton, 1994 (a).
- Gellner E.* *Nationalism and High Cultures* // *Nationalism* / Ed. by J. Hutchinson, A.D. Smith. Oxford – New York: Oxford University Press, 1994 (b).
- Gellner E.* The Importance of Being Modular // *Civil Society: Theory, History and Comparison* / Ed. by J.A. Hall. Cambridge: Polity Press, 1995. P. 32–55.
- Genicot L.* *Le XIIIe siècle européen*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- Gentile E.* *Politics as Religion*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Gerdes J., Faist T.* *Transnational Transformations of Citizenship* // *Transnationalisation and Institutional Transformations* / Ed. by T. Faist, P. Pitkänen, J. Gerdes, E. Reisenauer. Bielefeld: Center on Migration, Citizenship and Development, 2010 (COMCAD Working Papers 87). P. 21–49.
- Gershoni Y.* Tradition in the Service of a Military Regime: The Case of Liberia // *Third International Conference “Hierarchy and Power in the History of Civilizations”*. Abstracts / Ed. by I.L. Alexeev, D.D. Beliaev, D.M. Bondarenko. Moscow: Center for Civilizational and Regional Studies & Institute for African Studies Press, 2004. P. 73–74.
- Geschiere P.* The Complex Interaction of State and Society in Post-colonial Africa // *The Dynamics of the Early State Paradigm* / Ed. by M.A. van Bakel, J.G. Oosten. Utrecht: ISOR, 1995. P. 7–22.
- Geschiere P.* Issues of Citizenship and Belonging in Present-day Africa // *Africa 2000* / Ed. by L. Kropáček, P. Skalník. Prague: Set Out, 2001. P. 93–108.
- Geschiere P.* *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*. Chicago – London: University of Chicago Press, 2009.

- Geschiere P., Nyamnjoh F.* Capitalism and Autochthony: The Seesaw and Mobility of Belonging // Public Culture. 2000. Vol. 12, № 2. P. 423–452.
- Giddens A.* Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Giddens A.* The Consequences of Modernity. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Giddens A.* Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Gillespie M.A.* The Theological Origins of Modernity. Chicago – London: University of Chicago Press, 2008.
- Gilson E.* Reason and Revelation in the Middle Ages. New York – London: Charles Scribner's Sons. 1939.
- Gilson E.* Humanisme medieval et renaissance // *Gilson E.* Humanisme et renaissance. Paris: Vrin, 1986. P. 171–196.
- Giner S., Moreno L.* La sociedad civil en Europa Occidental // Estudios internacionales. 1990. Vol. 23, № 89. P. 3–20.
- Giordano C.* Regimes of Toleration in Nation-States and in Consociations: The Recognition of Ethno-Cultural Diversity and Its Dilemmas in a Globalized World // Social Evolution and History. 2013. Vol. 12, № 1. P. 51–77.
- Giordano C.* Domination, Legitimacy, Trust: Socio-anthropological Considerations // Knight from Komárov – To Petr Skalník for His 70th Birthday / Ed. by A. Bedřich, T. Retka. Prague: AntropoWeb, 2015. P. 21–32.
- Glassman J.* Feasts and Riot: Revelry, Rebellion, and Popular Consciousness on the Swahili Coast, 1856–1888. London: Heinemann; James Currey, 1995.
- Glassman J.* Ethnicity and Race in African Thought // A Companion to African History / Ed. by W. Worger, C. Ambler, N. Achebe. Hoboken: Wiley Blackwell, 2019. P. 199–224.
- Gledhill J.* Power and Its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics. London – Chicago: Pluto Press, 1994.
- Glick Schiller N., Basch L., Blanc-Szanton C.* Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration // Annals of the New York Academy of Sciences. 1992. Vol. 645, № 1. P. 1–24.
- Glick Schiller N., Faist T.* (eds.). Migration, Development, and Transnationalization: A Critical Stance. New York; Oxford: Berghahn Books, 2010.
- Gluckman M.* Tribalism in Modern British Central Africa // Cahiers d'Études africaines. 1960. Vol. 1, № 1. P. 55–70.
- Goggins II L.* Foundations: African-centered Education. Akron: Saint Rest Publications, 2017.
- Goh D.P.S., Gabrielpillai M., Holden P., Khoo G.C.* (eds.). Race and Multiculturalism in Malaysia and Singapore. Abingdon – New York: Routledge, 2009.
- Göksel O.* In Search of a Non-Eurocentric Understanding of Modernization: Turkey as a Case of "Multiple Modernities" // Mediterranean Politics. 2016. Vol. 21, № 2. P. 246–267.

- Goldmann K.* Transforming the European Nation-State. London: Sage, 2001.
- Goldsmith J.L.* Lordship in France, 1500–1789. New York: Peter Lang, 2007.
- Golooba-Mutebi F.* Settling the Buganda Question // *Transition*. 2011, № 106, Side B. P. B-10–B-25.
- Gonçalves E.* Finding the Chief: Political Decentralisation and Traditional Authority in Mocumbi, Southern Mozambique // *Africa Insight*. 2005. Vol. 35, № 3. P. 64–70.
- Gonza R.K., Nabwiso F.* Evolution of Busoga’s Eleven Hereditary Chiefdoms and Kyabazingaship in Uganda, 1600–2016. Kisubi: Marianum Press, 2016.
- Gooding P.* On the Frontiers of the Indian Ocean World: A History of Lake Tanganyika, c. 1830–1890. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Goody J.* The Development of the Family and Marriage in Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Goody J.* Capitalism and Modernity: The Great Debate. Cambridge – Malden: Polity Press, 2004.
- Gorham M.V.* Displaying the Nation: Museums and Nation-Building in Tanzania and Kenya // *African Studies Review*. 2020. Vol. 63, № 3. P. 487–517.
- Goswami M., Hecht G., Khalid A., Krylova A., Thompson E.F., Zatlin J.R., Zimmerman A.* History after the End of History: Reconceptualizing the Twentieth Century // *American Historical Review*. 2016. Vol. 121, № 5. P. 1567–1607.
- Gould W.* Religion and Conflict in Modern South Asia. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Gourevitch P.* We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed with Our Families: Stories from Rwanda. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1998.
- Granger S.* Le fédéralisme indien et la structure politique // *L’Inde et ses avatars. Pluralité d’une puissance* / Éd. par S. Granger, C. Jaffrelot, K. Bates, M. Boisvert. Montréal: Presses de l’Université de Montréal, 2013. P. 161–172.
- Grant R.W.* Locke’s Political Anthropology and Lockean Individualism // *The Journal of Politics*. 1988. Vol. 50, № 1. P. 42–63.
- Grassby R.* Kinship and Capitalism. Marriage, Family, and Business in the English-Speaking World, 1580–1740. Cambridge: Woodrow Wilson Center Press; Cambridge University Press, 2001.
- Grätz T.* Colonial Gold Mining in Northern Benin: Forced Labour and the Politics of Remembering the Past // *Africana Studia*. 2009. Vol. 12, № 1. P. 137–152.
- Green E.* Ethnicity, National Identity and the State: Evidence from Sub-Saharan Africa // *British Journal of Political Science*. 2020. Vol. 50, № 2. P. 757–779.
- Greenleaf W.H.* The British Political Tradition. Vol. 1. The Rise of Collectivism. London – New York: Methuen, 1983.
- Grell O.P., Porter R.* Toleration in Enlightenment Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Grell O.P., Scribner P.* Tolerance and Intolerance in the European Reformation. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- Greve M.S., Zöller M.* (eds.). *Citizenship in America and Europe: Beyond the Nation-State?* Washington: The American Enterprise Institute Press.
- Griffiths R.* *European Identities // Fifth International Conference "Hierarchy and Power in the History of Civilizations"*. Abstracts / Ed. by D.M. Bondarenko, O.I. Kavykin. Moscow: Institute for African Studies Press, 2009. P. 238–239.
- Grinin L.E.* *Transformation of Sovereignty and Globalization // Hierarchy and Power in the History of Civilizations: Political Aspects of Modernity / Ed. by L.E. Grinin, D.D. Beliaev, A.V. Korotayev.* Moscow: URSS, 2009. P. 191–224.
- Grinin L.E.* *Macrohistory and Globalization.* Volgograd: Uchitel Publishing House, 2012 (a).
- Grinin L.E.* *New Foundations of International System or Why do States Lose Their Sovereignty in the Age of Globalization? // Journal of Globalization Studies.* 2012 (b). Vol. 3, № 1. P. 3–38.
- Grinin L.E., Korotayev A.V., Tausch A.* *Islamism, Arab Spring, and the Future of Democracy: World System and World Values Perspectives.* Cham: Springer Nature, 2019.
- Guéhenno J.-M.* *The End of the Nation-State.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- Gulbrandsen Ø.* *The King Is King by the Grace of the People: The Exercise and Control of Power in Subject-Ruler Relations // Comparative Studies in Society and History.* 1995. Vol. 37, № 3. P. 415–444.
- Gulbrandsen Ø.* *The State and the Social. State Formation in Botswana and Its Pre-colonial and Colonial Genealogies.* New York – Oxford: Berghahn Books, 2014.
- Gulliver P.H.* *Introduction // Tradition and Transition in East Africa: Studies of the Tribal Factor in the Modern Era / Ed. by P.H. Gulliver.* London – New York: Routledge, 1969. P. 5–38.
- Gundlach R.* *Der Sakralherrscher als historisches und phänomenologisches Problem // Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator / Hrsg. von R. Gundlach, H. Weber.* Stuttgart: Franz Steiner, 1992. S. 1–22.
- Gupta A.* *Imagining Nations // A Companion to the Anthropology of Politics / Ed. by D. Nugent, J. Vincent.* Malden: Blackwell Publishing, 2007. P. 26–281.
- Gutema B.* *Extraversion and the Goal of Education in the African Context // African Study Monographs.* 2007. Vol. 28, № 3. P. 107–123.
- Guyer S.* *Rwanda's Bones // The Future of Memory / Ed. by R. Crownshaw, J. Kilby, A. Rowland.* New York – Oxford: Berghahn Books, 2014. P. 37–50.
- Haapanen T.* (ed.). *Civil Society in Tanzania.* Helsinki: Kehitysyhteistyön palvelukeskus, 2007 (Kegan taustaselvitykset 19).
- Habasonda L.M.* *Corruption, Ethnicity and Violence as a Triple Political Strategy: The Changing Face of Politics in Zambia.* Paris: Ifri, 2018.
- Habermas J.* *Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe // Praxis International.* 1992. Vol. 12, № 1. P. 1–19.

- Habermas J.* Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy. Boston: MIT Press, 1996.
- Habermas J.* Why Europe Needs a Constitution // *New Left Review*. 2001. Vol. 11, № 5. P. 5–26.
- Habermas J.* Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society // *New Perspectives Quarterly*. 2008. Vol. 25, № 4. P. 17–29.
- Hack K.* Decolonization and Violence in Southeast Asia: Crises of Identity and Authority // *Beyond Empire and Nation: The Decolonization of African and Asian societies, 1930s–1960s* / Ed. by E. Bogaerts, R. Raben. Leiden: KITLV Press, 2012. P. 137–166.
- Hagmann T., Hoehne M.V.* Failures of the State Failure Debate: Evidence from the Somali Territories // *Journal of International Development*. 2009. Vol. 21, № 1. P. 42–57.
- Hajjat A.* Les usages politiques de l'héritage colonial // *Immigrances* / Éd. par B.es, 2007. P. 195–210.
- Hajjat A.* Les frontières de "l'identité nationale". L'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et colonial. Paris: La Découverte, 2012.
- Hall T.C.* The Religious Background of American Culture. Boston: Little, Brown, and Company, 1930.
- Hall T.D.* (ed.). Comparing Globalizations: Historical and World-Systems Approaches. Cham: Springer, 2017.
- Hamid A.F.A.* The Making of Nation-States in The Arab World: The Roles of Oil, Islam and Arab Nationalism // *IKIM Journal*. 1999. Vol. 7, № 2. P. 19–44.
- Hann C., Dunn E.* Civil Society: Challenging Western Models. London – New York: Routledge, 2005.
- Hannerz U.* Cosmopolitans and Locals in World Culture // *Theory, Culture & Society*. 1990. Vol. 7, № 2–3. P. 237–251.
- Hansen P., Jonsson S.* Another Colonialism: Africa in the History of European Integration // *Journal of Historical Sociology*. 2014. Vol. 27, № 3. P. 442–461.
- Hansen T.B., Roy S.* (eds.). Saffron Republic: Hindu Nationalism and State Power in India. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Hanson H.E.* Landed Obligation: The Practice of Power in Buganda. Portsmouth: Heinemann, 2003.
- Harper T.* Underground Asia: Global Revolutionaries and the Assault on Empire. Cambridge: Harvard University Press, 2021.
- Harries J.* New Foundations for Appreciating Africa: Beyond Religious and Secular Deceptions. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2016.
- Harries L.* The Arabs and Swahili Culture // *Africa: Journal of the International African Institute*. 1964. Vol. 34, № 3. P. 224–229.
- Harris I.* Locke's Political Theory // *British Philosophy and the Age of Enlightenment* / Ed. by S. Brown. London – New York: Routledge, 1996. P. 78–100.
- Harris I.* Introduction – Buddhism, Power and Politics in Theravada Buddhist Lands

- // Buddhism, Power and Political Order / Ed. by I. Harris. London – New York: Routledge, 2007. P. 1–9.
- Harrison R., Hughes L.* Heritage, Colonialism and Postcolonialism // Understanding the Politics of Heritage / Ed. by R. Harrison. Manchester – New York: Manchester University Press, 2010. P. 234–269.
- Hart K.* Jack Goody's Vision of World History and African Development Today. Goody Lecture 2011. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, 2011.
- Hart W.D.* Edward Said and the Religious Effects of Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Haskin J.M.* The Tragic State of the Congo: From Decolonization to Dictatorship. New York: Algora Publishing, 2005.
- Hassler M.* Neotraditionalism – Examining the Role of Traditional Revival in Vanuatu. BA thesis. Kalmar – Växjö: Linnaeus University, 2012.
- Hatch E.* The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church. London: Williams and Norgate, 1890.
- Haugaard M.* Nationalism and Modernity // Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalisation / Ed. by S. Malešević, M. Haugaard. London – Sterling: Pluto Press, 2002. P. 122–137.
- Hawi H.O.* Identity Formation in Post-Secession Sudan // State Building and National Identity: Reconstruction in the Horn of Africa / Ed. by R. Bereketiab. Cham: Palgrave Macmillan, 2017. P. 165–185.
- Haynes N.* "Zambia Shall be Saved!" Prosperity Gospel Politics in a Self-Proclaimed Christian Nation // Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions. 2015. Vol. 19, № 1. P. 5–24.
- Hayward F.M.* Transforming Higher Education in Asia and Africa: Strategic Planning and Policy. Albany: SUNY Press, 2020.
- Hayward F.M., Dumbuya A.R.* Political Legitimacy, Political Symbols, and National Leadership in West Africa // The Journal of Modern African Studies. 1984. Vol. 21, № 4. P. 645–671.
- He B., Galligan B., Inoguchi T.* (eds.). Federalism in Asia. Cheltenham: Edward Elgar, 2007.
- Hedges P.* The Secular Realm as Interfaith Space: Discourse and Practice in Contemporary Multicultural Nation-States // Religions. 2019. Vol. 10, № 8, 498. P. 1–16.
- Hefner R.W.* Introduction: Muslims and Modernity: Culture and Society in an Age of Contest and Plurality // The New Cambridge History of Islam. Vol. 6. Muslims and Modernity: Culture and Society since 1800 / Ed. by R.W. Hefner. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 1–35 (a).
- Hefner R.W.* South East Asia from 1910 // The New Cambridge History of Islam. Vol. 5. The Islamic World in the Age of Western Dominance / Ed. by F. Robinson. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 591–622 (b).
- Heidemann S.* Memory and Ideology: Images of Saladin in Syria and Iraq // Visual

- Culture in the Modern Middle East: Rhetoric of the Image / Ed. by C. Gruber, S. Haugbolle. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 2013. P. 57–81.
- Heilman B.E., Kaiser P.J.* Religion, Identity and Politics in Tanzania // *Third World Quarterly*. 2002. Vol. 23, № 4. P. 691–709.
- Hendricks F.* Multiculturalism, Africa // *New Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 4 / Ed. by M.C. Horowitz. Detroit: Thomson Gale, 2005. P. 1518–1520.
- Hendrix H.* Introduction. Imagining the Other: On Xenophobia and Xenophilia in Early Modern Europe // *Leidschrift*. 2013. Vol. 28, № 1. P. 7–20.
- Henn S.J.* Complements or Substitutes? How Institutional Arrangements Bind Traditional Authorities and the State in Africa. http://soerenhenn.com/files/Henn_Chiefs.pdf. Просмотрено 23.05.2022.
- Herbst J.* States and Power in Africa. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Herlihy D.* Medieval Households. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Hermez S.* War is Coming: Between Past and Future Violence in Lebanon. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017.
- Herskovits M.J.* Cultural Anthropology. New York: Knopf, 1955.
- Herskovits M.J.* Some Further Comments on Cultural Relativism // *American Anthropologist*. 1958. Vol. 60, № 2. P. 266–273.
- Herskovits M.J.* The Human Factor in Changing Africa. New York: Knopf, 1962.
- Hickman J.* Explaining Post-election Violence in Kenya and Zimbabwe // *Journal of Third World Studies*. 2011. Vol. 28, № 1. P. 29–46.
- Hignett C.* A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- Hilgers M., Loada A.* Tensions et protestations dans un régime semi-autoritaire: croissance des révoltes populaires et maintien du pouvoir au Burkina Faso // *Politique africaine*. 2013, № 3 (131). P. 187–208.
- Himbara D.* East African Community Integration: One Step Forward, Two Steps Back // *The Africa Report*. 26.08.2020. <https://www.theafricareport.com/39264/east-african-community-integration-one-step-forward-two-steps-back/>. Просмотрено 04.07.2022.
- Hirschman C., Edwards J.* Social Change in Southeast Asia // *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Vol. 9 / Ed. by G. Ritzer. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. P. 4374–4380.
- Hobsbawm E.* Introduction // *The Invention of Tradition* / Ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 1–14.
- Hobsbawm E., Ranger T.* (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hocart A.M.* Kingship. London: Watts and Co, 1941.
- Hodgen M.T.* Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964.
- Hoehne M.V.* Traditional Authorities in Northern Somalia: Transformation of Posi-

- tions and Powers. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, 2006.
- Hoehne M.V.* Traditional Authorities and Local Government in Southern Sudan. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, 2008.
- Hoffmann K.* Ethnogovernmentality: The Making of Ethnic Territories and Subjects in Eastern DR Congo // *Geoforum*. 2021. Vol. 119, № 1. P. 251–267.
- Højbjerg C.K., Knörr J., Kohl C., Rudolf M., Schroven A., Trajano Filho W.* National, Ethnic, and Creole Identities in Contemporary Upper Guinea Coast Societies. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, 2012 (a).
- Højbjerg C.K., Knörr J., Schroven A.* Some Comparative Notes on Local Leadership and Traditional Authority in the Upper Guinea Coast Region // Max Planck Institute for Social Anthropology. Report 2012–2013. Vol. 1 / Ed. by J. Eidson, K.W. Endres, B. Mann, M. Ramstedt. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, 2012 (b). P. 35–38.
- Højbjerg C.K., Knörr J., Schroven A.* The Interaction of Global and Local Models of Governance: New Configurations of Power in Upper Guinea Coast Societies. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, 2013.
- Holder G., Sow M.* (eds.). *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*. Bamako: Les Éditions Tombouctou, 2013.
- Holm J.D., Bothale E.* Persistence and Decline of Traditional Authority in Modern Botswana Politics // *Botswana Notes and Records*. 2008. Vol. 40, № 1. P. 74–87.
- Holmberg U.* Significant History and Historical Orientation – Ugandan Students Narrate their Historical Pasts. Licentiate thesis. Karlstad: Karlstad University, 2016.
- Horáková H., Nugent P., Skalník P.* (eds.). *Africa: Power and Powerlessness*. Berlin: LIT, 2011.
- Horton M., Middleton J.* *The Swahili: The Social Landscape of a Mercantile Society*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2000.
- Hourani G.F.* *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Hroch M.* *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the smaller European Nations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Hsiao H.-H.M.* (ed.). *Middle Class, Civil Society and Democracy in Asia*. Abingdon: Routledge, 2019.
- Huizinga J.J.* *Dutch Civilization in the Seventeenth Century* // *Huizinga J.J. Dutch Civilization in the Seventeenth Century and Other Essays*. New York – Evanston: Harper & Row, 1968 (a). P. 9–104.
- Huizinga J.J.* *The Spirit of the Dutch* // *Huizinga J.J. Dutch Civilization in the Seventeenth Century and Other Essays*. New York – Evanston: Harper & Row, 1968 (b). P. 105–137.
- Hultin N., Sommerfelt T.* Anticipatory Tribalism: Accusatory Politics in the “New Gambia” // *Journal of Modern African Studies*. 2020. Vol. 58, № 2. P. 257–279.

- Hunt Davis R.* (ed.). *Encyclopedia of African History and Culture. Vol. IV. The Colonial Era (1850 to 1960)*. New York: Facts On File, 2005.
- Hunter E.* *Political Thought and the Public Sphere in Tanzania: Freedom, Democracy and Citizenship in the Era of Decolonization*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Hunter I., Saunders D.* (eds.). *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought*. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Hurenkamp M., Tonkens E., Duyvendak J.W.* *Citizenship in the Netherlands: Locally Produced, Nationally contested // Citizenship Studies*. 2011. Vol. 15, № 2. P. 205–225.
- Hurreiz S.H.* *Origins, Foundation and Evolution of Swahili Culture // Distinctive Characteristics and Common Features of African Cultural Areas South of the Sahara / Ed. by B.A. Ogot*. Paris: UNESCO, 1985. P. 101–123.
- Hurskainen A.* *The Concept “Swahili” on the Coast of Tanzania and on the Coastal Islands of the Indian Ocean // Африка: общества, культуры, языки (Традиционный и современный город в Африке) / ред. И.В. Следзевский, Д.М. Бондаренко*. М.: Институт Африки РАН, 1999. С. 246–264.
- Hutchings K., Dannreuther R.* (eds.). *Cosmopolitan Citizenship*. London: Palgrave Macmillan, 1999.
- Hutchinson J.* *Warfare and the Sacralisation of Nations: The Meanings, Rituals and Politics of National Remembrance // Millennium: Journal of International Studies*. 2009. Vol. 38, № 2. P. 401–417.
- Hutton M.J.* *A Dystopian Democracy: Discourses on Leadership Failure and National Transformation in Malawi’s Urban Public Sphere*. MA thesis. Leiden: Leiden University, 2013.
- Hyden G.* *Barriers to Party Systems in Africa: The Movement Legacy // Africa Review*. 2011. Vol. 3, № 2. P. 103–122.
- Ibhawoh B.* *Between Culture and Constitution: Evaluating the Cultural Legitimacy of Human Rights in the African State // Human Rights Quarterly*. 2000. Vol. 22, № 3. P. 838–860.
- Ibhawoh B.* *Cultural Relativism and Human Rights: Reconsidering the Africanist Discourse // Netherlands Quarterly of Human Rights*. 2001. Vol. 19, № 1. P. 43–62.
- Ibhawoh B.* *Second World War Propaganda, Imperial Idealism and Anti-Colonial Nationalism in British West Africa // Nordic Journal of African Studies*. 2007. Vol. 16, № 2. P. 221–243.
- Ibhawoh B.* *Nigeria // Nations and Nationalism: A Global Historical Overview*. Vol. P. 1177–1189.
- Ibhawoh B.* *Imperial Cosmopolitanism and the Making of an Indigenous Intelligentsia: African lawyers in Colonial Urban Lagos // Urban Identity and the Atlantic World / Ed. by E.A. Fay, L. von Morzé*. New York: Palgrave Macmillan, 2013. P. 123–139.

- Ibhawoh B., Dibua J.I.* Deconstructing Ujamaa: The Legacy of Julius Nyerere in the Quest for Social and Economic Development in Africa // *African Journal of Political Science*. 2003. Vol. 8, № 1. P. 59–83.
- Ichijo A.* Nationalism and Multiple Modernities: Europe and Beyond. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
- Idahosa P.L.E.* Socialisms, African // *New Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 2005. P. 2234–2237.
- Idowu W.O.O.* Citizenship, Alienation and Conflict in Nigeria // *Africa Development*. 1999. Vol. 24, № 1–2. P. 31–55.
- Ifeka C.* Market Forces, Political Violence, and War: The End of Nation-States, the Rise of Ethnic and Global Sovereignties? // *Crisis of the State. War and Social Upheaval* / Ed. by B. Kapferer, B.E. Bertelsen. New York – Oxford: Berghahn Books, 2012. P. 83–96.
- Igwara O.* Dominance and Difference: Rival Visions of Ethnicity in Nigeria // *Ethnic and Racial Studies*. 2001. Vol. 24, № 1. P. 86–103.
- Ikambana P.* Mobutu's Totalitarian Political System: An Afrocentric Analysis. New York – Abingdon: Routledge, 2007.
- Iliffe J.* Tanganyika under German Rule. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Iliffe J.* A Modern History of Tanganyika. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Iliffe J.* Africans: The History of a Continent. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Imafidon E.* Alterity, African Modernity, and the Critique of Change // *Handbook of African Philosophy of Difference* / Ed. by E. Imafidon. Cham: Springer, 2020. P. 50–68.
- Inda J.X.* A Flexible World: Capitalism, Citizenship, and Postnational Zones // *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*. 2000. Vol. 23, № 1. P. 86–102.
- Ingle C.R.* From Village to State in Tanzania: The Politics of Rural Development. Ithaca: Cornell University Press, 1972.
- Iñiguez de Heredia M.* Escaping Statebuilding: Resistance and Civil Society in the Democratic Republic of Congo // *Journal of Intervention and Statebuilding*. 2012. Vol. 6, № 1. P. 75–89.
- Innes A.D.* England under the Tudors. London: Methuen, 1911.
- Isabirye S.B., Mahmoudi K.M.* Rwanda, Burundi, and Their “Ethnic” Conflicts // *Ethnic Studies Review*. 2000. Vol. 23, № 1. P. 62–80.
- Isakhan B., Mansouri F, Akbarzadeh S.* (eds.). The Arab Revolutions in Context: Civil Society and Democracy in a Changing Middle East. Melbourne: Melbourne University Press, 2012.
- Isidoros K.* Nomads and Nation-building in the Western Sahara: Gender, Politics and the Sahrawi. London – New York: Tauris, 2018.
- Isiko A.P.* State Regulation of Religion in Uganda: Fears and Dilemmas of Born-Again

- Churches // *Journal of African Studies and Development*. 2019. Vol. 11, № 6. P. 99–117.
- Isin E.F.* Citizenship after Orientalism: An Unfinished Project // *Citizenship Studies*. 2012. Vol. 16, № 5–6. P. 563–572.
- Islam S.S.* Elections and Politics in the Post-Ershad Era in Bangladesh // *Asian and African Studies*. 2001. Vol. 10, № 2. P. 160–173.’
- Isnart C., Testa A.* Reconfiguring Tradition(s) in Europe: An Introduction to the Special Issue // *Ethnologia Europaea*. 2020. Vol. 50, № 1. P. 5–19.
- Ivanchenko O.V., Bانشchikova A.A.* Urbanization and Mutual Help Groups: Contribution to Nation-Building in Tanzania // *Social Evolution and History*. 2018. Vol. 17, № 1. P. 34–59.
- Ivanov P.* Cannibals, Warriors, Conquerors, and Colonizers: Western Perceptions and Azande Historiography // *History in Africa*. 2002. Vol. 29. P. 89–217.
- Ivory K.* Colonialism and Post-Independence Instability in Uganda. https://academia.edu/30000870/Effects_of_Colonialism_on_Uganda. Просмотрено 31.10.2021.
- Izard M.* L’odyssée du pouvoir. Un royaume africain: État, société, destin individuel. Paris: Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 1992.
- Jacobs D., Maier R.* European Identity: Construct, Fact and Fiction // *A United Europe. The Quest for a Multifaceted Identity* / Ed. by M. Gastelaars, A. de Ruijter. Maastricht: Shaker, 1998. P. 13–34.
- Jacobs D., Rea A.* The End of National Models? Integration Courses and Citizenship Trajectories in Europe // *International Journal on Multicultural Societies*. 2007. Vol. 9, № 2. P. 264–283.
- Jaja J.M., Agumagu J. Adagogo-Brown E.* Historical Consciousness and Nigerian Political Stability // *International Journal of Arts and Humanities*. 2019. Vol. 8, № 4 (31). P. 115–127.
- Jakobsson S.* Defining a Nation: Popular and Public Identity in the Middle Ages // *Scandinavian Journal of History*. 1999. Vol. 24, № 1. P. 91–101.
- Jakwa T.* African Realism: Reconceptualising Notions of State Weakness in Western Thought // *Africology: The Journal of Pan African Studies*. 2017. Vol. 10, № 2. P. 217–233.
- James P.* Globalism. Nationalism. Tribalism: Bringing Theory Back In. London: SAGE Publications, 2006.
- Jankowski J.* Nationalism, Middle East // *New Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 4 / Ed. by M.C. Horowitz. Detroit: Thomson Gale, 2005. P. 1589–1592.
- Jansen Y.* Beyond Comparing Secularisms: A Critique of Religio-Secularism // *The Oxford Handbook of Secularism* / Ed. by P. Zuckerman, J.R. Shook. New York: Oxford University Press, 2017. P. 369–385.
- Jaskutowski K.* Western (Civic) versus Eastern (Ethnic) Nationalism. The Origins and Critique of the Dichotomy // *Polish Sociological Review*. 2010, № 3 (171). P. 289–303.

- Jerman H.* Between Five Lines: The Development of Ethnicity in Tanzania with Special Reference to the Western Morogoro District. Helsinki – Uppsala: The Finnish Anthropological Society; The Nordic Africa Institute, 1997.
- Jerónimo M.B.* The “Civilising Mission” of Portuguese Colonialism, 1870–1930. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Jessee E., Watkins S.E.* Good Kings, Bloody Tyrants, and Everything In Between: Representations of the Monarchy in Post-Genocide Rwanda // *History in Africa*. 2014. Vol. 41. P. 35–62.
- Jewsiewicki B.* Collective Memory and the Stakes of Power. A Reading of Popular Zairian Historical Discourses // *History in Africa*. 1986. Vol. 13. P. 195–223.
- Jewsiewicki B.* The Formation of Political Culture of Ethnicity in the Belgian Congo, 1920–1959 // *The Creation of Tribalism in Southern Africa* / Ed. by L. Vail. London: James Currey, 1989. P. 324–350.
- Jewsiewicki B.* Historical Memory and Representation of New Nations in Africa // *Historical Memory in Africa: Dealing with the Past, Reaching for the Future in an Intercultural Context* / Ed. by M. Diawara, B. Lategan, J. Rüsen. New York: Berghahn Books, 2010. P. 53–66.
- Jeychandran N.* A Theatre of Memory for the Trans-Atlantic Slave Trade: Cape Coast Castle and Its Museum // *Shadows of Empire in West Africa. New Perspectives on European Fortifications* / Ed. by J.K. Osei-Tutu, V.E. Smith. New York: Palgrave Macmillan, 2018. P. 273–295.
- Jimack P.* The French Enlightenment II: deism, morality and politics // *British Philosophy and the Age of Enlightenment* / Ed. by S. Brown. London – New York: Routledge, 1996. P. 205–223.
- Johannessen C.* Kingship in Uganda: The Role of the Buganda Kingdom in Ugandan Politics. Bergen: Chr. Michelsen Institute, 2006 (CMI Working Papers 8).
- Johnson N.D., Koyama M.* Persecution and Toleration: The Long Road to Religious Freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Jones B.* Beyond the State in Rural Uganda. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Jones P.* Liberty and Locality in Revolutionary France: Six Villages Compared, 1760–1820. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Jones W., Soares de Oliveira R., Verhoeven H.* Africa’s Illiberal State-Builders. Oxford: Refugee Studies Centre, Oxford Department of International Development, University of Oxford, 2013 (Working Paper Series № 89).
- Jordan W.C.* “Europe” in the Middle Ages // *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union* / Ed. by A. Pagden. New York: Cambridge University Press, 2002. P. 72–90.
- Josephson-Storm J.* The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- Jua N.* Of Citizenship, Public Spaces and National Imagining in Cameroon // *The African Anthropologist*. 2005. Vol. 12, № 1. P. 100–128.

- Juma T.O.* The Future of Nation – States in Africa Beyond the 21st Century: Federalism or Secession? // *American Based Research Journal*. 2017. Vol. 6, № 12. P. 22–36.
- Kabamba P.* In and out of the State: Working the Boundaries of Power in the Democratic Republic of Congo // *Anthropological Theory*. 2015. Vol. 15, № 1. P. 22–46.
- Kahin G.McT.* *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press, 1952.
- Kalev L., Jakobson M.-L., Ruutsoo R.* Political Building up a Transnational Polity? Transnationalisation and the Transformation of Statehood // *Transnationalisation and Institutional Transformations* / Ed. by T. Faist, P. Pitkänen, J. Gerdes, E. Reisenauer. Bielefeld: Center on Migration, Citizenship and Development, 2010 (COMCAD Working Papers 87). P. 71–91.
- Kallinen T.* “My Solemn Responsibilities to My People”: Traditional Rulers and Post-Colonial State in Ghana // *Finnish Yearbook of International Law*, 2004. 2006. Vol. 15. P. 61–81.
- Kallinen T.* King of the World Bank. Global Legitimacy of Local Rulers // *On Foreign Ground: Moving between Countries and Categories* / Ed. by M. Ruckenstein, M.-L. Karttunen. Helsinki: Finnish Literature Society, 2007. P. 28–38.
- Kallinen T.* *Divine Rulers in a Secular State*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2016.
- Kaltmeier O., Lindner U., Mailaparambil B.* Reflecting on Concepts of Coloniality / Postcoloniality in Latin American, South Asian and African Historiography // *Comparativ: Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*. 2011. Bd. 21, Ht. 1. S. 14–31.
- Kaltsas S.* Habermas, Taylor, and Connolly on Secularism, Pluralism, and the Post-Secular Public Sphere // *Religions*. 2019. Vol. 10, № 460. P. 1–19.
- Kamat V.* This is Not Our Culture!: Discourse of Nostalgia and Narratives of Health Concerns in Post-socialist Tanzania // *Africa: Journal of the International African Institute*. 2008. Vol. 78, № 3. P. 359–383.
- Kamata N.* Julius Nyerere: from a Territorial Nationalist to a Pan African Nationalist // *The African Review*. 2019. Vol. 46, № 2. P. 309–332.
- Kamen H.* *Early Modern European Society*. London – New York: Routledge, 2000.
- Kanana F.E.* Examining African Languages as Tools for National Development: The Case of Kiswahili // *The Journal of Pan African Studies*. 2013. Vol. 6, №6. P. 41–68.
- Kapesa R., Sichone O., Bwalya J.* Ethnic Mobilization, Horizontal Inequalities, and Electoral Conflict // *Democracy and Electoral Politics in Zambia* / Ed. by T. Banda, O’B. Kaaba, M. Hinfelaar, M. Ndulo. Leiden – Boston: Brill, 2020. P. 212–241.
- Kapferer B.* Introduction: Old Permutations, New Formations? War, State, and Global Transgression // *State, Sovereignty, War: Civil Violence in Emerging Global Realities* / Ed. by B. Kapferer. New York – Oxford: Berghahn Books, 2009.
- Kapferer B.* *Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington – London: Smithsonian Institution Press, 2012.

- Kapferer B.* Crises of Power and the State in Global Realities // State, Resistance, Transformation: Anthropological Perspectives on the Dynamics of Power in Contemporary Global Realities / Ed. by B. Kapferer. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2018 (a). P. 1–22.
- Kapferer B.* (ed.). State, Resistance, Transformation: Anthropological Perspectives on the Dynamics of Power in Contemporary Global Realities. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2018 (b).
- Kapferer B., Bertelsen B.E.* (eds.). Crisis of the State. War and Social Upheaval. New York – Oxford: Berghahn Books, 2012.
- Kapferer B., Telle K., Eriksen A.* (eds.). Contemporary Religiosities. Emergent Socialities and the Post-Nation-State. New York – Oxford: Berghahn Books, 2010.
- Karant-Nunn S.C.* Reformation Society, Women and the Family // The Reformation World / Ed. by A. Pettegree. London – New York: Routledge, 2000. P. 433–460.
- Karlström M.* Imagining Democracy: Political Culture and Democratisation in Buganda // Africa: Journal of the International African Institute. 1996. Vol. 66, № 4. P. 485–505.
- Karlström M.* The Cultural Kingdom in Uganda: Popular Royalism and the Restoration of the Buganda Kingship. 2 vols. Ph.D. Dissertation. Chicago: University of Chicago, 1999.
- Karlström M.* Modernity and Its Aspirants: Moral Community and Developmental Eutopianism in Buganda // Current Anthropology. 2004. Vol. 45, № 5. P. 595–619.
- Karp I.* Morality and Ethical Values According to the Iteso of Kenya // Culture and Contradiction: Dialectics of Wealth, Power, and Symbol / Ed. by H.G. De Soto. San Francisco: EMTexs, 1992. P. 322–337.
- Karpov V.* Desecularization: A Conceptual Framework // Journal of Church and State. 2010. Vol. 52, № 2. P. 232–270.
- Karugire S.R.* A History of the Kingdom of Nkore in Western Uganda to 1896. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Karusigarira I.* Uganda's Revolutionary Memory, Victimhood and Regime Survival // Challenges of Development and Natural Resource Governance in Africa / Ed. by Y. Matsunami, S. Takeuchi. Tokyo: African Studies Center, Tokyo University of Foreign Studies, 2019. P. 75–102.
- Kashoki M.E.* Nation Building in the Context of “One Zambia One Nation”. Lusaka: Gadsden Publishers, 2018.
- Katsina A.M.* Colonialism, Post-colonialism and Ethnic Cleavages in Africa: Nigeria since Independence. Paper presented at the Annual International Conference of the School of Arts and Social Sciences, Isah Kaita College of Education, Dutsinma, Katsina State, Nigeria, June, 2012.
- Kauffman S.* At Home in the Universe: The Search for Laws of Self-Organization and Complexity. New York: Oxford University Press, 1995.
- Kaufmann E., Conversi D.* Ethnic and Nationalist Mobilization // The Study of Eth-

- nicity and Politics: Recent Analytical Developments / Ed. by A. Guelke, J. Tournon. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich Publishers, 2012. P. 47–78.
- Kavina A.* Positive and Negative Aspects of Globalization in Nation Building in Africa // Ученые записки Института Африки РАН / Journal of the Institute for African Studies. 2020, № 1. P. 59–70.
- Kavina A.* 60 Years after: An Analysis of the Neglected Ideas of Nyerere in the Age of Globalized Tanzania // «Каждый гражданин – неотъемлемая часть нации» (К столетию со дня рождения основоположника независимой Танзании Джулиуса Камбараре Ньерере) / ред. Д.М. Бондаренко, Т.С. Денисова, С.В. Костелянец. М.: Институт Африки РАН, 2022. С. 16–31.
- Kawabata M.* An Overview of the Debate on the African State. Shiga: Ryukoku University, 2006 (Working Paper Series № 15).
- Kawalya J.* Building the National Memory in Uganda: The Role of Legal Deposit Legislation // Information Development. 2011. Vol. 27, № 2. P. 117–124.
- Kaya Z., Whiting M.* Ethno-national Separatism in East Asia: The International Dimension // Non-Traditional Security in East Asia / Ed. by R. Pacheco-Pardo, J. Reeves. London: Imperial College Press, 2015. P. 93–118.
- Keddie N.R.* Secularism & Its Discontents // Daedalus. 2003. Vol. 132, № 3. P. 14–30.
- Kedourie E.* Democracy and Arab Political Culture. Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 1992.
- Keene E.* International Political Thought: A Historical Introduction. Cambridge: Polity, 2005.
- Keese A.* Introduction // Ethnicity and the Long-term Perspective: The African Experience / Ed. by A. Keese, J. Carlos Garcia, M. Santos. Bern: Peter Lang, 2010. P. 9–28.
- Keese A.* Ethnicity and the Colonial State: Finding and Representing Group Identifications in a Coastal West African and Global Perspective (1850–1960). Leiden – Boston: Brill, 2015.
- Kehinde M.O.* Implications of Colonially Determined Boundaries In (West) Africa: The Yoruba of Nigeria and Benin in Perspective. Ph.D. Dissertation. Durham: University of Durham, 2010.
- Keitner C.J.* The Paradoxes of Nationalism. The French Revolution and Its Meaning for Contemporary Nation Building. Albany: State University of New York Press, 2007.
- Kelly J.D., Kaplan M.* Nation and Decolonization: Toward a New Anthropology of Nationalism // Anthropological Theory. 2001. Vol. 1, № 4. P. 419–437.
- Kennedy G.* State, Civil Society and Social Context in Hegel's Philosophy of Right // Problématique. 2002, № 8. P. 56–77.
- Kessler I.R.* What Went Right in Tanzania: How Nation Building and Political Culture Have Produced Forty-Four Years of Peace. Thesis. Washington: Georgetown University, 2006.
- Keulder C.* (ed.). State, Society and Democracy: A Reader in Namibian Politics. Windhoek: Macmillan Education Namibia, 2010.

- Keyman E.F.* Modernity, Secularism and Islam: The Case of Turkey // Theory, Culture & Society. 2007. Vol. 24, № 2. P. 215–234.
- Khadiagala G.M.* Boundaries in Eastern Africa // Journal of Eastern African Studies. 2010. Vol. 4, № 2. P. 266–278.
- Khadiagala G.M.* Fraudulent Elections Lead to Pseudo Democracy: How Can the Crisis of Democracy be overcome in Africa? // Advocates for Change: How to Overcome Africa's Challenges / Ed. by M. Mbeki. Johannesburg: Picador Africa, 2011. P. 32–44.
- Khalil D.Y.* Kurdistan: The Road to Independence. Scotts Valley: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.
- Khan M.S.* Ethnic Federalism in Pakistan: Federal Design, Construction of Ethno-Linguistic Identity and Group Conflict // Harvard Journal on Racial and Ethnic Justice. 2014. Vol. 30, № 5. P. 77–129.
- Khan M.Z., Gilani I.S., Miankhel A.K.* Contemporary Globalization and Polity Transformation // Journal of Globalization Studies. 2013. Vol. 4, № 2. P. 60–73.
- Khanikar S.* State, Violence, and Legitimacy in India. New Delhi: Oxford University Press, 2018.
- Khanin V.* Informal Structures of Power (Clans) and Administration Models in the Post-Soviet and Post-colonial Worlds // Community, Identity and the State. Comparing Africa, Eurasia, Latin America and the Middle East / Ed. by M. Gammer. London – New York: Routledge, 2004. P. 42–68.
- Khazanov A.M.* Ethnicity and Ethnic Groups in Early States // Pivot Politics: Changing Cultural Identities in Early State Formation Processes / Ed. by M. van Bakel, R. Hagesteijn, P. van de Velde. Amsterdam: Het Spinhuis, 1994. P. 67–85.
- Khazanov A.M.* Ethnic and National Conflicts in the Age of Globalisation: Withering Away, Persisting, or Domesticated? // Totalitarian Movements and Political Religions. 2005. Vol. 6, № 2. P. 271–286.
- Khilnani S.* The Idea of India. Harmondsworth: Penguin Books, 1999.
- Kieh, Jr. G.K., Agbese P.O.* (eds.). Reconstructing the Authoritarian State in Africa. London – New York: Routledge, 2014.
- Kimambo I.N., Maddox G.H., Nyanto S.S.* A New History of Tanzania. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota, 2017.
- King D.E.* Kinship and State: Arab States // Encyclopedia of Women and Islamic Cultures. Vol. 2 / Ed. by S. Joseph. Leiden: Brill, 2005. P. 347–349.
- Kingsbury D.* Separatism and the State. Abingdon – New York: Routledge, 2021.
- Kingston P., Spears I.S.* (eds.). States-Within-States: Incipient Political Entities in the Post-Cold War Era. New York – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- 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. by H. McIlwraith. London: British Council, 2014. P. 21–29.

- Kiriama H.* Memory and Heritage: The Shimoni Slave Caves in Southern Kenya. Ph.D. thesis. Melbourne: Deakin University, 2009.
- Kiriama H.* Memory, Identity and Heritage in the South Kenya Coast: Case of Shimoni Slave Caves // *Journal of African Cultural Heritage Studies*. 2017. Vol. 1, № 1. P. 4–18.
- Kissi E.* Africa and Human Rights // *The Palgrave Handbook of African Colonial and Postcolonial History* / Ed. by M.S. Shanguhya, T. Falola. New York: Palgrave Macmillan, 2018. P. 1089–1107.
- Kivengere F.* I Love Idi Amin: A Story of Triumph under Fire in the Midst of Suffering and Persecution in Uganda. Old Tappan: New Life Ventures, 1977.
- Kiwanuka M.S.M.* Sir Apolo Kagga and the Precolonial History of Buganda // *Uganda Journal*. 1966. Vol. 30, № 2. P. 137–152.
- Kizza I.* Africa's Indigenous Democracies: The Baganda of Uganda // *The Secret History of Democracy* / Ed. by B. Isakhan, S. Stockwell. London: Palgrave Macmillan, 2001. P. 123–135.
- Klaus K.* Political Violence in Kenya: Land, Elections, and Claim-Making. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Klima J.* The Cape Verdean National Identity: Cultural and Social Sources (Including the Czech Inspiration) // *Africanists on Africa. Current Issues* / Ed. by P. Chabal, P. Skalník. Berlin: LIT, 2010. P. 169–182.
- Kloos P.* The End of the State? Consequences of Globalization and Localization // *The Dynamics of the Early State Paradigm* / Ed. by M.A. van Bakel, J.G. Oosten. Utrecht: ISOR, 1995. P. 117–131.
- Kloppenborg J.S., Wilson S.G.* (eds.). Voluntary Associations in the Graeco-Roman World. London: Routledge, 2002.
- Klute G., Fernandes R.* Global Challenges and the (Re)Development of Neo-Traditional Land Rights. Research in Legal Anthropology in Guinea-Bissau // *Modern Africa: Politics, History and Society*. 2013. Vol. 1, № 2. P. 61–85.
- Knappert J.* Swahili Culture. 2 vols. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2005.
- Knörr J., Højbjerg C., Kohl C., Rudolf M., Schroven A., Trajano Filho W.* Reconstructions of National Identity in the Upper Guinea Coast // *Max Planck Institute for Social Anthropology Report 2006–2007* / Ed. by J. Eckert, J. Eidson, J.O. Habeck, C. Hann, B. Mann. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, 2008. P. 30–40.
- Knörr J., Schroven A.* Global and Local Models of Governance in Interaction: Configurations of Power in Upper Guinea Coast Societies // *Journal of Contemporary African Studies*. 2019. Vol. 37, № 1. P. 57–71.
- Knowles D.* The Evolution of Medieval Thought. London: Addison-Wesley Longman, 1989.
- Kodesh N.* Renovating Tradition: The Discourse of Succession in Colonial Uganda // *The International Journal of African Historical Studies*. 2001. Vol. 34, № 3. P. 511–541.

- Kohl C., Schroven A.* Suffering for the Nation: Bottom-Up and Top-Down Conceptualisations of the Nation in Guinea and Guinea-Bissau. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, 2014.
- Kohnert D.* Entfremdung und Ausgrenzung: Afrikas neuer Nationalismus in Zeiten der Globalisierung // *Sociologus*. 2008. Vol. 58, № 2. P. 197–222.
- Kohnert D.* New Nationalism and Development in Africa // *Africa Spectrum*. 2009. Vol. 44, № 1. P. 111–123.
- Kohnert D.* Democratization via Elections in an African “Narco State”? The Case of Guinea-Bissau. Paper presented at the CIEA 7th Conference “50 Years of African Independencies: Challenges to Modernity”, Lisbon, 9–11 September 2010.
- Kong L., Yeoh B.S.A.* The Construction of National Identity through the Production of Ritual and Spectacle: An Analysis of National Day Parades in Singapore // *Political Geography*. 1997. Vol. 16, № 3. P. 213–239.
- Konings P.* Neoliberal Bandwagonism: Civil Society and the Politics of Belonging in Anglophone Cameroon. Bamenda – Leiden: Langaa; University of Leiden, 2009.
- Koponen J.* People and Production in Late Precolonial Tanzania: History and Structures. Helsinki: Finnish Society for Development Studies; Finnish Anthropological Society; Finnish Historical Society; Scandinavian Institute of African Studies, 1988 (*Studia Historica* 28).
- Kopwe W.A.* Shari’a Implementation in the Context of Tanzania Mainland: An Analysis of Its Debate, Practice and Its Influence in Christian-Muslim Relations. Ph.D. Dissertation. Dar es Salaam: Open University of Tanzania, 2013.
- Koter D.* Presidents’ Ethnic Identity and Citizens’ National Attachment in Africa // *Nationalism and Ethnic Politics*. 2019. Vol. 25, № 2. P. 133–151.
- Kotzur M.* “We, the Citizens of Europe”: European Union Citizenship // *Citizenship in America and Europe: Beyond the Nation-State?* / Ed. by M.S. Greve, M. Zöller. Washington: The American Enterprise Institute Press. P. 71–95.
- Kramer C.R.* Network Theory and Violent Conflicts: Studies in Afghanistan and Lebanon. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- Krämer M.* Challenging Neotraditional Authority in Namibia // *Challenging Authorities: Ethnographies of Legitimacy and Power in Eastern and Southern Africa* / Ed. by A.S. Steinforth, S. Klocke-Daffa. Cham: Palgrave Macmillan, 2021. P. 219–242.
- Kroeker L., O’Kane D., Scharrer T.* (eds.). Middle Classes in Africa. Changing Lives and Conceptual Challenges. Cham: Springer, 2018.
- Ku A.S.* Beyond the Paradoxical Conception of “Civil Society without Citizenship” // *International Sociology*. 2002. Vol. 17, № 4. P. 529–548.
- Kuba R., Lentz C.* (eds.). Land and the Politics of Belonging in West Africa. Leiden – Boston: Brill, 2006.
- Kubbel L.E.* Traditional Political Cultures and Colonial Society // *Development and Decline: The Evolution of Sociopolitical Organization* / Ed. by H.J.M. Cla-essen, P. van de Velde, M.E. Smith. South Hadley: Bergin and Garvey, 1985. P. 322–332.

- Kubik J.* The State and Civil Society. Traditions and New Forms of Governing // Civil Society and the State / Ed. by E. Brix, J. Nautz, W. Wutscher, R. Trattnigg. Vienna: Passagen Verlag, 2007. P. 33–52.
- Kumar N.* Federalism in Asia and Africa beyond India // Indian Journal of Public Administration. 2019. Vol. 65, № 1. P. 229–235.
- Kumaraswamy P.R.* Who am I?: The Identity Crisis in the Middle East // Middle East Review of International Affairs. 2006. Vol. 10, № 1. P. 63–73.
- Kuna M.J.* The Roots of Cultism and Other Forms of Violence in Nigerian Universities // Gombe Studies: Journal of Gombe State University. 2008. Vol. 1, № 1. P. 141–168.
- Künkler M., Madeley J., Shankar S.* (eds.). A Secular Age beyond the West: Religion, Law and the State in Asia, the Middle East and North Africa. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Künzler D.* L'Éducation pour quelques-uns? Enseignement et mobilité social en Afrique au temps de la privatization: le cas du Bénin. Paris: Harmattan, 2007.
- Kurtz D.V.* Cultural Identity, Politics and Legitimation // Pivot Politics: Changing Cultural Identities in Early State Formation Processes / Ed. by M. van Bakel, R. Hagesteijn, P. van de Velde. Amsterdam: Het Spinhuis, 1994. P. 31–46.
- Kurtz D.V.* Political Anthropology. Paradigms and Power. Boulder: Westview Press, 2001.
- Kurzman C.* Secularism, Islamic // Encyclopedia of Islam and the Muslim World. Vol. 2 / Ed. by R.C. Martin. New York: Macmillan Reference USA, 2004. P. 614–615.
- Kymlicka W.* Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Kymlicka W., He B.* (eds.). Multiculturalism in Asia. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LaCapra D.* Understanding Others: Peoples, Animals, Pasts. Ithaca – London: Cornell University Press, 2018.
- Lackey M.* Secularization: An Academic Truism or a Dubious Hypothesis? // Modern Fiction Studies. 2008. Vol. 54, № 4. P. 815–826.
- Lakić N.* Is Globalization a Challenge or a Threat to Nation-States as a Dominant Form of Polity? // Globalization and State-Building. Western Balkans Security Observer. 2011, № 21. P. 6–17.
- Lal P.* African Socialism in Postcolonial Tanzania: Between the Village and the World. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Lamb A.W.* The Rise of the Individual in Late Iron Age Southern Britain and Beyond // Chronika. 2016. Vol. 6. P. 26–40.
- Lambert M.C.* Violence and the War of Words: Ethnicity vs. Nationalism in the Casamance // Africa: Journal of the International African Institute. 1998. Vol. 68, № 4. P. 585–602.
- Lambert Y.* Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms? // Sociology of Religion. 1999. Vol. 60, № 3. P. 303–333.

- Landon J.C.* World History and the Eonic Effect: Civilization, Darwinism, and Theories of Evolution. Oregon: Quality Books, 2010.
- Landry T.R.* Touring the Slave Route: Inaccurate Authenticities in Bénin, West Africa // Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World / Ed. by H. Silverman. New York: Springer, 2011. P. 205–231.
- Lange S.* How the National Became Popular in Tanzania // National Identity and Democracy in Africa / Ed. by M. Palmberg. Cape Town – Uppsala: The Human Sciences Research Council of South Africa; The University of the Western Cape; The Nordic Africa Institute, 1999. P. 40–58.
- Langenbacher E.* A Plea for an “Intergovernmental” European Memory // Dynamics of Memory and Identity in Contemporary Europe / Ed. by E. Langenbacher, B. Niven, R. Wittlinger. New York – Oxford: Berghahn, 2015. P. 209–221.
- Langworthy H.W.* Zambia before 1890: Aspects of Pre-colonial History. London: Longman, 1972.
- Larson E.W., Aminzade R.* Nation-States Confront the Global: Discourses of Indigenous Rights in Fiji and Tanzania // Sociological Quarterly. 2007. Vol. 48, № 4. P. 801–831.
- Lasagni C.* *Politeia* in Greek Federal States // Citizens in the Graeco-Roman World: Aspects of Citizenship from the Archaic Period to AD 212 / Ed. by L. Cecchet, A. Busetto. Leiden – Boston: Brill, 2017. P. 78–109.
- Lau J.K.W.* (ed.). Multiple Modernities: Cinemas and Popular Media in Transcultural East Asia. Philadelphia: Temple University Press, 2002.
- Launay R.* Montesquieu: The Specter of Despotism and the Origins of Comparative Law // Rethinking the Masters of Comparative Law / Ed. by A. Riles. Oxford: Hart Publishers, 2001. P. 24–40.
- Launay R.* Cardinal Directions. Africa’s Shifting Place in Early Modern European Conceptions of the World // Cahiers d’Études africaines. 2010, № 198–200. P. 455–470.
- Lauzière H.* On the Origins of Arab Monarchy: Political Culture, Historiography, and the Emergence of the Modern Kingdoms in Morocco and Saudi Arabia. MA thesis. Burnaby: Simon Fraser University, 2000.
- Lawi Y.Q.* Between the Global and Local Families: The Missing Link in School History Teaching in Postcolonial Tanzania // In Search of a Nation: Histories of Authority and Dissidence in Tanzania / Ed. by G.H. Maddox, J.L. Gibling. Oxford: James Currey; Dar es Salaam: Kapsel Educational Publications; Athens: Ohio University Press, 2005. P. 290–303.
- Lawrance B.N.* Locality, Mobility, and “Nation”: Periurban Colonialism in Togo’s Ewe-land, 1900–1960. Rochester: University of Rochester Press, 2007.
- Lawrence A.* Repression and Activism among the Arab Spring’s First Movers: Evidence from Morocco’s February 20th Movement // British Journal of Political Science. 2017. Vol. 47, № 3. P. 699–718.
- Lawrence A.K.* Imperial Rule and the Politics of Nationalism: Anti-Colonial Protest in the French Empire. New York: Cambridge University Press, 2013.

- Le Pape M.* Traitements de l'histoire nationale au Burundi et au Rwanda // Constructions, négociations et dérives des identités régionales dans les États des Grands Lacs africains : approche comparative / Éd. par B. Jewsiewicki, L. N'Sanda Buleli. Laval: Université de Laval, 2005. P. 219–221.
- Le Vine V.* The Fall and Rise of Constitutionalism in West Africa // The Journal of Modern African Studies. 1997. Vol. 35, № 2. P. 181–206.
- Leach E.* Buddhism in the Post-Colonial Order in Burma and Ceylon // Post-Traditional Societies / Ed. by S.N. Eisenstadt. New York: Norton, 1974. P. 29–54.
- LeBas A.* From Protest to Parties: Party-Building and Democratization in Africa. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Lechner F.J.* Redefining National Identity: Dutch Evidence on Global Patterns // International Journal of Comparative Sociology. 2007. Vol. 48, № 4. P. 355–368.
- Lecocq B., Mann G., Whitehouse B., Badi D., Pelckmans L., Belalimat N., Hall B., Lacher W.* One Hippopotamus and Eight Blind Analysts: A Multivocal Analysis of the 2012 Political Crisis in the Divided Republic of Mali // Review of African Political Economy. 2013. Vol. 40, № 137. P. 343–357.
- Lecours A., Moreno L.* (eds.). Nationalism and Democracy: Dichotomies, Complementarities, Oppositions. London – New York: Routledge, 2010.
- Lee D.* Being and Value in Primitive Society // Primitive Heritage. An Anthropological Anthology / Ed. by M. Mead, N. Calas. New York: Random House, 1953. P. 53–63.
- Lee Y.W.* Performing Civilisational Narratives in East Asia: Asian Values, Multiple Modernities, and the Politics of Economic Development // Review of International Studies. 2020. Vol. 46, № 4. P. 456–476.
- Lentz C.* Ethnicity and the Making of History in Northern Ghana. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Levinson B.M.* The First Constitution: Rethinking the Origins of Rule of Law and Separation of Powers in Light of Deuteronomy // Cardozo Law Review. 2006. Vol. 27, № 4. P. 1853–1888.
- Lewellen T.C.* The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century. Westport – London: Bergin & Garvey, 2002.
- Lewellen T.C.* Political Anthropology: An Introduction. Westport – London: Praeger, 2003.
- Lewis I.M.* Understanding Somalia and Somaliland: Culture, History and Society. London: Hurst and Co, 2008.
- Lewis J.D.* Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens. London: Bloomsbury, 2006.
- Liddle R.W.* Ethnicity and Political Organization: Three East Sumatran Cases // Culture and Politics in Indonesia / Ed. by C. Holt. Singapore: Equinox Publishing, 2007. P. 126–178.
- Likaka O.* Naming Colonialism: History and Collective Memory in the Congo, 1870–1960. Madison: The University of Wisconsin Press, 2009.

- Lindberg S.I.* "It's Our Time to 'Chop'": Do Elections in Africa Feed Neo-Patrimonialism rather than Counteract It? // *Democratization*. 2003. Vol. 10, № 2. P. 121–140.
- Lindberg S.I.* Institutionalization of Party Systems? Stability and Fluidity among Legislative Parties in Africa's Democracies // *Government and Opposition*. 2007. Vol. 42, № 2. P. 215–241.
- Lindgren B.* Power, Education and Identity in Post-colonial Zimbabwe: The Fate of King Lobengula of Matabeleland // *African Sociological Review*. 2002. Vol. 6, № 1. P. 46–67.
- Lindström J.* Muted Memories: Heritage-Making, Bagamoyo, and the East African Caravan Trade. New York: Berghahn Books, 2019.
- Linke A.M.* Post-election Violence in Kenya: Leadership Legacies, Demography and Motivations // *Territory, Politics, Governance*. 2020. DOI: 10.1080/21622671.2020.1757503.
- Lintott A.* The Constitution of the Roman Republic. New York: Oxford University Press, 2003.
- Llobera J.R.* The Role of Historical Memory in (Ethno)nation-building. London: Goldsmith College, 1996.
- Lloyd P.C.* The Political Structure of African Kingdoms: An Explanatory Model // *Political Systems and the Distribution of Power* / Ed. by M. Banton. London – Edinburgh: Tavistock Publications, 1965. P. 63–112.
- Lombaard C., Benson I.T., Otto E.* Faith, Society and the Post-secular: Private and Public Religion in Law and Theology // *HTS Theologies Studies / Theological Studies*. 2019. Vol. 75, № 3. P. 1–12.
- Longman T.* Memory and Justice in Post-Genocide Rwanda. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Longwa A.N.* The State? What State? State, Confessionalism and Civil Society in Lebanon // *State, Resistance, Transformation: Anthropological Perspectives on the Dynamics of Power in Contemporary Global Realities* / Ed. by B. Kapferer. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2018. P. 97–118.
- Lomba A.* Colonialism / Postcolonialism. London – New York: Routledge, 1998.
- Lubeck P.M., Britts B.* Muslim Civil Society in Urban Public Spaces: Globalization, Discursive Shifts, and Social Movements // *Understanding the City: Contemporary and Future Perspectives* / Ed. by J. Eade, C. Mele. Oxford – Malden: Blackwell Publishers, 2002. P. 305–335.
- Lugard F.* The Dual Mandate in British Tropical Africa. London: Frank Cass, 1965.
- Lugo L., Cooperman A.* (eds.). Tolerance and Tension: Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa. Washington: Pew Forum on Religion & Public Life, 2010.
- Luminet O., Licata L., Klein O., Rosoux V., Heenen-Wolff S., van Ypersele L., Stone C.B.* The Interplay between Collective Memory and the Erosion of Nation States – the Paradigmatic Case of Belgium: Introduction to the Special Issue // *Memory Studies*. 2011. Vol. 5, № 1. P. 3–15.

- Lusekelo A.* African Linguistics in Eastern Africa // A History of African Linguistics // Ed. by H.E. Wolff. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. P. 133–152.
- Lwanga-Lunyiigo S.* The Colonial Roots of Internal Conflict in Uganda. Kampala: Makerere Institute of Social Research, 1987. International Seminar on Internal Conflict, Paper 17. <https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/handle/20.500.12413/1412>. Просмотрено 31.10.2021.
- Ma Y.S.* The Problem of Nation-State in Democratic Politics // Claremont Journal of Religion. 2013. Vol. 2, № 1. P. 48–77.
- Mabri T.J.* Modernization, Nationalism and Islam: An Examination of Ernest Gellner's Writings on Muslim Society with Reference to Indonesia and Malaysia // Ethnic and Racial Studies. 1998. Vol. 21, № 1. P. 64–88.
- Macamo E.* Was ist Afrika? Zur Geschichte und Kultursoziologie eines modernen Konstrukts. Berlin: Duncker und Humblot, 1999.
- Macamo E.* (ed.). Negotiating Modernity: Africa's Ambivalent Experience. London: Zed Books, 2005.
- Macionis J.J., Plummer K.* Sociology: A Global Introduction. Harlow – New York: Pearson Prentice Hall, 2012.
- MacLean L.M.* Informal Institutions and Citizenship in Rural Africa: Risk and Reciprocity in Ghana and Côte d'Ivoire. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Macola G.* The Kingdom of Kazembe: History and Politics in North-Eastern Zambia and Katanga to 1950. Münster: LIT, 2002.
- MacWilliam S.* Africa's Past Invented to Serve Development's Uncertain Future // The Australasian Review of African Studies. 2018. Vol. 39, № 1. P. 13–38.
- Maddox G.H., Giblin J.L.* Introduction // In Search of a Nation: Histories of Authority and Dissidence in Tanzania / Ed. by G.H. Maddox, J.L. Giblin. Oxford: James Currey; Dar es Salaam: Kapsel Educational Publications; Athens: Ohio University Press, 2005. P. 1–12.
- Mainga M.* Bulozzi under the Luyana Kings: Political Evolution and State Formation in Pre-colonial Zambia. Oxford: African Books Collective, 2010.
- Mair L.* Primitive Government. Baltimore: Penguin Books, 1970.
- Majumdar M.A.* Postcoloniality: The French Dimension. New York – Oxford: Berghahn Books, 2007.
- Makahamadze T., Grand N., Tavuyanago B.* The Role of Traditional Leaders in Fostering Democracy, Justice and Human Rights in Zimbabwe // The African Anthropologist. 2009. Vol. 16, № 1–2. P. 33–47.
- Maldini P.* The Nation State and Global Surroundings: The Issue of Sovereignty // Studia Politica Slovaca. 2013, № 2. P. 5–23.
- Malešević S.* Identity: Conceptual, Operational and Historical Critique // Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalisation / Ed. by S. Malešević, M. Haugaard. London – Sterling: Pluto Press, 2002. P. 195–215.

- Malešević S.* Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2006 (a).
- Malešević S.* Nationalism and the Power of Ideology // SAGE Handbook of Nations and Nationalism / Ed. by G. Delanty, K. Kumar. London: SAGE, 2006 (b). P. 307–319.
- Malešević S.* The Chimera of National Identity // Nations and Nationalism. 2011. Vol. 17, № 2. P. 272–290.
- Malešević S.* Making Boundaries and Fighting Wars: Ethnicities, Nation States and Empires. Andreas Wimmer, Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks (Oxford, Oxford University Press, 2013) and Waves of War: Nationalism, State Formation, and Ethnic Exclusion in the Modern World (Cambridge, Cambridge University Press, 2013) // European Journal of Sociology. 2013 (a). Vol. 54, № 3. P. 513–520.
- Malešević S.* Nation-States and Nationalisms: Organization, Ideology and Solidarity. Cambridge – Malden: Polity Press, 2013 (b).
- Malešević S.* (ed.). Empires and Nation-states // Thesis Eleven. 2017. Vol. 139, № 1. P. 1–161 (Special Issue).
- Malešević S., Haugaard M.* (eds.). Ernest Gellner and Contemporary Social Thought. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2007.
- Malinowski B.* The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa. New Haven: Yale University Press, 1945.
- Mamdani M.* Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform // Social Research. 1999. Vol. 66, № 3. P. 859–886.
- Mamdani M.* When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda. Oxford: James Currey, 2001.
- Mamdani M.* Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2018.
- Mamdani M.* Neither Settler nor Native: The Making and Unmaking of Permanent Minorities. Cambridge: Harvard University Press, 2020.
- Mami F.* Between Modernity and Tradition: African Identity in a State of Transition // University of Bucharest Review. Literary and Cultural Studies Series (New Series). 2011. Vol. 1, № 1. P. 113–126.
- Manger L.* Sovereignties in the Making: Reflections on State and Society in the Sudan // State, Resistance, Transformation: Anthropological Perspectives on the Dynamics of Power in Contemporary Global Realities / Ed. by B. Kapferer. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2018. P. 185–206.
- Mann D.* “The Smell of Ujamaa is Still There”: Tanzania’s Path of Development between Grassroots Socialism and Central State Control in Ruvuma. Würzburg: Würzburg University Press, 2017.
- Markovitz F.* Talking about Culture: Globalization, Human Rights and Anthropology // Anthropological Theory. 2004. Vol. 4, № 3. P. 329–352.
- Marlay R., Neher C.* Patriots and Tyrants: Ten Asian Leaders. Lanham – Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 1999.

- Marshall P.* The Reformation: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press.
- Marshall-Fratani R.* The War of “Who Is Who”: Autochthony, Nationalism, and Citizenship in the Ivoirian Crisis // *African Studies Review*. 2006. Vol. 49, № 2. P. 9–43.
- Marsland R.* Community Participation the Tanzanian Way: Conceptual Contiguity or Power Struggle? // *Oxford Development Studies*. 2006. Vol. 34, № 1. P. 65–79.
- Marten L., Kula N.C.* Meanings of Money: National Identity and the Semantics of Currency in Zambia and Tanzania // *Journal of African Cultural Studies*. 2008 (a). Vol. 20, № 2. P. 183–198.
- Marten L., Kula N.C.* Zambia: “One Zambia, One Nation, Many Languages” // *Language and National Identity in Africa* / Ed. by A. Simpson. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 291–313 (b).
- Martin D.* The Relevance of the European Model of Secularization in Latin America and Africa // *Secularization and World Religions* / Ed. by K. Wiegandt, H. Joas. Liverpool: Liverpool University Press, 2009. P. 278–295.
- Martin G.* Africa in World Politics: A Pan-African Perspective. Trenton: Africa World Press, 2002.
- Martin T.R.* Ancient Greece: From Prehistoric to Hellenistic Times. New Haven – London: Yale University Press, 2013.
- Massad J.A.* Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan. New York: Columbia University Press, 2001.
- Masseles J.* Indian Nationalism: A History. Elgin: New Dawn Press, 2005.
- Massey D.* The Conceptualization of Place / *A Place in the World* / Ed. by D. Massey, P. Jess. Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 45–85.
- Massey D.* For Space. London: Sage, 2005.
- Masud M.K., Salvatore A., van Bruinessen M.* (eds.). Islam and Modernity: Key Issues and Debates. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Matereke K.P.* “Whipping into Line”: The Dual Crisis of Education and Citizenship in Postcolonial Zimbabwe // *Educational Philosophy and Theory*. 2012. Vol. 44, № sup 2. P. 84–99.
- Mathys G.* Bringing History Back in: Past, Present, and Conflict in Rwanda and the Eastern Democratic Republic of Congo // *Journal of African History*. 2017. Vol. 58, № 3. P. 465–487.
- Mathys G.* Traces profondes d'une politique identitaire coloniale // Commission spéciale chargée d'examiner L'État Indépendant du Congo et le passé colonial de la Belgique au Congo, au Rwanda et au Burundi, ses conséquences et les suites qu'il convient d'y réserver / Éd. par G. Mathys, S. Van Beurden. Bruxelles: Chambre des représentants de Belgique, 2021. P. 233–247.
- [*Matibini P.*] Cultural Pluralism Key in Nation-building, Speaker Matibini. 2017. <https://www.parliament.gov.zm/node/6942>. Просмотрено 31.10.2021.
- Matlosa K., Zounmenou D.D.* Identity, Diversity and Electoral Violence: Dilemmas of Democratic Transformation in Africa // *Africa Review*. 2013. Vol. 3, № 2. P. 141–159.

- Matsumoto S.* Separatism in Africa: A Fundamental Problem. Rabat: Policy Center for the New South, 2019 (Policy Brief-19/43).
- Mawere M., Mubaya T.R.* (eds.). Colonial Heritage, Memory and Sustainability in Africa: Challenges, Opportunities and Prospects. Mankon: Langaa Research & Publishing CIG, 2016.
- May N.F., Maissen T.* (eds.). National History and New Nationalism in the Twenty-First Century: A Global Comparison. London: Routledge, 2021.
- Mayersen D.* "Once Upon a Time there was a Wonderful Country": Representations of History in Rwanda // *The Australasian Review of African Studies*. 2014. Vol. 35, № 1. P. 23–38.
- Mazrui A.M., Shariff I.N.* The Swahili: Idiom and Identity of an African People. Trenton: Africa World Press, 1994.
- Mbembe A.* De la postcolonie, Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine. Paris: Karthala, 2005.
- Mbogoni L.E.Y.* The Cross vs the Crescent: Religion and Politics in Tanzania from the 1890s to the 1990s. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers, 2004.
- Mbondenyi M.K., Ojienda T.* Introduction to and Overview of Constitutionalism and Democratic Governance in Africa // *Constitutionalism and Democratic Governance in Africa: Contemporary Perspectives from Sub-Saharan Africa* / Ed. by M.K. Mbondenyi, T. Ojienda. Pretoria: Pretoria University Law Press, 2013. P. 3–12.
- McDougall J.* The Fetishism of Identity: Empire, Nation and the Politics of Subjectivity in Algeria // *Counterhegemony in the Colony and Postcolony* / Ed. by J. Chalcraft, Y. Noorani. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2007. P. 49–71.
- McGovern M.* Making War in Côte d'Ivoire. Chicago – London: University of Chicago Press, 2011.
- McGovern M.* Unmasking the State: Making Guinea Modern. Chicago – London: University of Chicago Press, 2013.
- McGowan J.* Hannah Arendt: An Introduction. Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 1998.
- McKitterick R.* Charlemagne: The Formation of a European Identity. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- McLees L.* Access to Land for Urban Farming in Dar es Salaam, Tanzania: Histories, Benefits and Insecure Tenure // *Journal of Modern African Studies*. 2011. Vol. 49, № 4. P. 601–624.
- McLeod H., Ustorf W.* (eds.). The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000. New York: Cambridge University Press, 2003.
- McLeod J.* Beginning Postcolonialism. Manchester – New York: Manchester University Press, 2000.
- Megill A.* History, Memory, Identity // *History of the Human Sciences*. 1998. Vol. 11, № 3. P. 37–62.
- Meillassoux C.* Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- Meiu G.P.* Who Are the New Natives? Ethnicity and Emerging Idioms of Belonging in Africa // *A Companion to the Anthropology of Africa* / Ed. by R.R. Grinker, S.C. Lubkemann, C.B. Steiner, E. Gonçalves. Hoboken – Oxford: Wiley, 2019. P. 147–172.
- Meledje J.-C.* Côte d'Ivoire: From Pre-Colonisation to Colonial Legacy // *Social Evolution and History*. 2018. Vol. 17, № 1. P. 16–33.
- Meneses M.P.* Traditional Authorities in Mozambique: Between Legitimization and Legitimacy // *The Shade of New Leaves – Governance in Traditional Authorities. A Southern African Perspective* / Ed. by M. Hinz. Berlin: LIT, 2006. P. 93–119.
- Meneses M.P.* Powers, Rights and Citizenship: The “Return” of the Traditional Authorities in Mozambique // *African Perspectives on Tradition and Justice* / Ed. by T. Bennett, E. Brems, G. Corradi, L. Nijzink, M. Schotsmans. Cambridge: Intersentia, 2012. P. 67–93.
- Meneses M.P., de Sousa Santos B.* Mozambique: The Rise of a Micro Dual State // *Africa Development*. 2009. Vol. 34, № 3–4. P. 129–166.
- Meneses M.P., Fumo J., Mbilana G., Gomes C.* Traditional Authorities // *Law and Justice in a Multicultural Society: The Case of Mozambique* / Ed. by B. de Sousa Santos, J.C. Trindade, M.P. Meneses. Dakar: Codesria, 2006. P. 217–226.
- Mengisteab K.* Globalization and State – Society Relations in Africa // *Africa Development*. 2008. Vol. 33, № 2. P. 37–65.
- Mercer C., Mohan G., Power M.* Towards a Critical Political Geography of African Development // *Geoforum*. 2003. Vol. 34, № 4. P. 419–436.
- Mesaki S., Malipula M.* Julius Nyerere's Influence and Legacy: From a Proponent of Familyhood to a Candidate for Sainthood // *International Journal of Sociology and Anthropology* 2011. Vol. 3, № 3. P. 93–100.
- Metz S.* In Lieu of Orthodoxy: The Socialist Theories of Nkrumah and Nyerere // *The Journal of Modern African Studies*. 1982. Vol. 20, № 3. P. 377–392.
- Meyer J.W.* Globalization: Sources and Effects on National States and Societies // *International Sociology*. 2000. Vol. 15, № 2. P. 233–248.
- Middleton J.* *The World of the Swahili: An African Mercantile Civilization*. New Haven: Yale University Press, 1994.
- Middleton J.* *African Merchants of the Indian Ocean: Swahili of the East African Coast*. Long Grove: Waveland Press, 2004.
- Miezah H.A.A.* *Elections in African Developing Democracies*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.
- Miguel E.* Tribe or Nation? Nation Building and Public Goods in Kenya versus Tanzania // *World Politics*. 2004. Vol. 56, № 3. P. 327–362.
- Mildnerová K.* The Social Construction of Charismatic Authority of Prophets from a Mutumwa Church in Lusaka // *Africa: Power and Powerlessness* / Ed. by H. Horáková, P. Nugent, P. Skalník. Berlin: LIT, 2011. P. 131–140.
- Mile T.J., Jeje E.S.A.* History and the Shaping of Nigerian Leadership // *Journal of Humanities and Social Science*. 2013. Vol. 15, № 2. P. 30–34.

- Miles W.F.S., Rochefort D.A.* Nationalism versus Ethnic Identity in Sub-Saharan Africa // American Political Science Review. 1991. Vol. 85, № 2. P. 393–403.
- Miller D.* Political Philosophy: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Miller M.N.* Why Scholars of Minority Rights in Asia Should Recognize the Limits of Western Models // Ethnic and Racial Studies. 2011. Vol. 34, № 5. P. 799–813.
- Minar S.J., Halim A.* The Rohingyas of Rakhine State: Social Evolution and History in the Light of Ethnic Nationalism // Social Evolution and History. 2020. Vol. 19, № 2. P. 115–144.
- Mingay G.E.* Parliamentary Enclosure in England. London: Routledge, 2014.
- Mironova V.A.* Division of Authoritative Powers in the Arab States of North Africa and the Influence of This Process on Modern Development // Third International Conference “Hierarchy and Power in the History of Civilizations”. Abstracts / Ed. by I.L. Alexeev, D.D. Beliaev, D.M. Bondarenko. Moscow: Center for Civilizational and Regional Studies & Institute for African Studies Press, 2004. P. 223.
- Mişcoiu S.* Naissance de la nation en Europe - Théories classiques et théorisations constructivistes. Paris: L’Harmattan, 2010.
- Mişcoiu S., Kakai S.H.F., Hetcheli K.F.L.* (eds.). Recul démocratique et néoprésidentialisme en Afrique Centrale et Occidentale. Iaşi: Institutul European, 2015.
- Mişcoiu S., Kakdeu L.-M.* Authoritarian Clientelism: The Case of the President’s “Creatures” in Cameroon // Acta Politica. 2021. Vol. 56, № 4. P. 639–657.
- Mishra P.* From the Ruins of Empire: The Revolt against the West and the Remaking of Asia. London: Allen Lane, 2012.
- Mitchell T.* Society, Economy, and the State Effect // State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn / Ed. by G. Steinmetz. Ithaca – London: Cornell University Press, 1999. P. 76–97.
- Mkandawire T.* African Intellectuals and Nationalism in the Changing Global Context // The Australasian Review of African Studies. 2001. Vol. 23, № 1. P. 11–31.
- Mkenda F.* On Tribes and Nations: Biology and Ideology in the Study of African Nationalism. n.d. https://www.academia.edu/8191747/On_Tribes_and_Nations_Biology_and_Ideology_in_the_Study_of_African_Nationalism. Просмотрено 09.03. 2022.
- Modood T.* Muslims, Religious Equality and Secularism. Paper presented at the Conference “Migration, Religion and Secularism – A Comparative Approach (Europe and North America)”, Sorbonne University, Paris, 17/18 June 2005. https://researchgate.net/publication/253028479_Muslims_Religious_Equality_and_Secularism. Просмотрено 19.07.2022.
- Modood T.* Is There a Crisis of Secularism in Western Europe? // Sociology of Religion. 2012. Vol. 73, № 2. P. 130–149.
- Modood T.* Is There a Crisis of “Postsecularism” in Western Europe? // Transformations of Religion and the Public Sphere: Postsecular Publics / Ed. by R. Braidotti,

- B. Blaagaard, T. de Graauw, E. Midden. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2014. P. 14–34.
- Modood T., Sealy T.* Freedom of Religion and the Accommodation of Religious Diversity: Multiculturalising Secularism // *Religions*. 2021. Vol. 12, № 10, 868. P. 1–14.
- Mohiddin A.* African Socialism in Two Countries. London: Taylor & Francis, 1981.
- Mommsen W.J.* The Varieties of the Nation State in Modern History: Liberal, Imperialist, Fascist and Contemporary Notions of Nation and Nationality // *The Rise and Decline of the Nation State* / Ed. by M. Mann. Oxford – Cambridge: Basil Blackwell, 1990. P. 210–226.
- Momoh A., Akhaine S.O.* Constitution and Constitutionalism in West Africa. 2017. <https://cddwestafrica.org/wp-content/uploads/2017/12/Constitution-and-Constitutionalism-in-West-Africa-by-Abubakar-Momoh-and-Sylvester-Odion-Akhaine-1.pdf>. Просмотрено 20.04.2022.
- Monga C.* The Anthropology of Anger: Civil Society and Democracy in Africa. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1996.
- [*Monitor Reporter*]. Gathering Storms as Independence Euphoria Wears off // *Daily Monitor*. 7 Aug. 2012. P. 6 – 8 Aug. 2012 (a). P. 6.
- [*Monitor Reporter*]. The Call of the Tribe Quiets Pleas for a National Agenda // *Daily Monitor*. 6 Jul. 2012. P. 6 – 7 Jul. 2012 (b). P. 6.
- Monod P.K.* The Power of Kings: Monarchy and Religion in Europe, 1589–1715. New Haven: Yale University Press, 2001.
- Monroe J.C.* Power and Agency in Precolonial African States // *Annual Review of Anthropology*. 2013. Vol. 42. P. 17–35.
- Monshipouri M.* Secularization // *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Vol. 2 / Ed. by R.C. Martin. New York: Macmillan Reference USA, 2004. P. 615–616.
- Montero C.C.* Between EU Constitution and Individuals' Self: European Citizenship // *Law and Philosophy*. 2001. Vol. 20, № 3. P. 345–371.
- Moore M.* The Ethics of Nationalism. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Moreno L.* Local and Global: Mesogovernments and Territorial Identities // *Nationalism and Ethnic Politics*. 1999. Vol. 5, № 3–4. P. 61–75.
- Moreno L.* State and Stateless Nationalisms, Old and New Diversities, and Federal Governance // *The Multicultural Dilemma: Migration, Ethnic Politics, and State Intermediation* / Ed. by M. Williams. London: Routledge, 2012. P. 185–199.
- Morier-Genoud E.* Mozambique since 1989: Shaping Democracy after Socialism // *Turning Points in African Democracy* / Ed. by A.R. Mustapha, L. Whitfield. Oxford: James Currey, 2009. P. 153–166.
- Morier-Genoud E.* Introduction. Thinking about Nationalisms & Nations in Angola, Guinea-Bissau and Mozambique // *Sure Road? Nationalisms in Angola, Guinea-Bissau and Mozambique* / Ed. by E. Morier-Genoud. Leiden – Boston: Brill, 2012. P. XIII–XXV.

- Morreira S., Iliff F.* Sacred Spaces, Legal Claims: Competing Claims for Legitimate Knowledge and Authority over the Use of Land in Nharira Hills, Zimbabwe // Challenging Authorities: Ethnographies of Legitimacy and Power in Eastern and Southern Africa / Ed. by A.S. Steinforth, S. Klocke-Daffa. Cham: Palgrave Macmillan, 2021. P. 293–316.
- Mortamet C., Amourette C.* Missionary Descriptions in a Colonial Context: The Grammatization of Swahili through the Study of Four Missionary Grammars from 1885 to 1944 // Colonialism and Missionary Linguistics / Ed. by K. Zimmermann and B. Kellermeier-Rehbein. Berlin: De Gruyter, 2015. P. 29–49.
- Morton B., Ramsay J.* Historical Dictionary of Botswana. Lanham: Rowman & Littlefield, 2018.
- Moseiko A.N.* Africa: The Hidden Power. Paradoxes of Modernization // Fourth International Conference “Hierarchy and Power in the History of Civilizations”. Abstracts / Ed. by D.D. Beliaev, D.M. Bondarenko. Moscow: Center for Civilizational and Regional Studies & Institute for African Studies Press, 2006. P. 154–155.
- Moyo N.* Nationalist Historiography, Nation-state Making and Secondary School History: Curriculum Policy in Zimbabwe 1980–2010 // Nordidactica – Journal of Humanities and Social Science Education. 2014. Vol. 4, № 2. P. 1–21.
- Moyo N., Modiba M.* “Who does This History Curriculum Want You to Be?": Representation, School History and Curriculum in Zimbabwe // Yesterday & Today. 2013, № 10. P. 1–24.
- Mozumder M.G.N.* Interrogating Post-Secularism: Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad. MA thesis. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2011.
- Mreta A.Y.* The Effect of Rapid Growth and Predominance of the Kiswahili in Tanzania // Африка: общества, культуры, языки / ред. И.В. Следзевский, Д.М. Бондаренко. М.: Институт Африки РАН, 1998. С. 242–255.
- Msellemu S.A., Machangu H.M.* Beyond the African Unification Debate: Why is Pan-African Unity Still a Distant Dream? // Ученые записки Института Африки РАН / Journal of the Institute for African Studies. 2019, № 2. P. 15–21.
- Msila V.* Africanisation of Education and the Search for Relevance and Context // Educational Research and Review. 2009. Vol. 4, № 6. P. 310–315.
- Muchie M.* A Theory of an Africa as a Unification Nation: A Re-thinking of the Structural Transformation of Africa // African Sociological Review. 2004. Vol. 8, № 2. P. 136–179.
- Mueller S.D.* Dying to Win: Elections, Political Violence, and Institutional Decay in Kenya // Journal of Contemporary African Studies. 2011. Vol. 29, № 1. P. 99–117.
- Mukwaya A.B.* Land Tenure in Buganda: Present Day Tendencies. Nairobi: The Eagle Press, 1953.
- Müller J.-W., Scheppele K.L.* Constitutional Patriotism: An Introduction // International Journal of Constitutional Law. 2008. Vol. 6, № 1. P. 67–71.

- Mulubale S.* Rethinking the Effects of Identity Politics in a Multi-ethnic Society: A Comparative Case Analysis of Zambia and Kenya // *Politikon: South African Journal of Political Studies*. 2017. Vol. 44, № 1. P. 49–71.
- Murunga G.R.* Civil Society and the Democratic Experience in Kenya: A Review of “Constitution-Making from the Middle: Civil Society and Transition Politics in Kenya, 1992– 1997”, by Willy Mutunga. Sareat & Mwengo, Nairobi, 1999 // *African Sociological Review*. 2000. Vol. 4, № 1. P. 97–118.
- Mushi P.A.K.* History and Development of Education in Tanzania. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press, 2009.
- [*Mutesa II E.*] The Desecration of My Kingdom. London: Constable, 1967.
- Muzale H.R.T., Rugemalira J.M.* Researching and Documenting the Languages of Tanzania // *Language Documentation and Conservation*. 2008. Vol. 2, № 1. P. 68–108.
- Mwansa A.* Barotseland and the Advocacy for Statehood: A Case Entailing the Complexities of Statehood and State Recognition in Public International Law // *African Journal of Political Science and International Relation*. 2017. Vol. 11, № 11. P. 317–338.
- Mwanza C., Changwe R.* Indigenisation of the School Curriculum: Connecting Classroom and Community Experiences // *Multidisciplinary Journal of Language and Social Sciences Education*. 2021. Vol. 4, № 1. P. 125–136.
- Mwinzi J.M.* Towards the Africanization of Teacher Education: A Critical Reflection // *International Journal of Education and Research*. 2016. Vol. 4, № 9. P. 377–386.
- Mwinzi J.M., Higgs L.G.* Philosophy of Education and the Africanization of Secondary School Curriculum in Kenya // *Indilinga: African Journal of Indigenous Knowledge Systems*. 2013. Vol. 12, № 1. P. 126–141.
- Mylonas H.* Revisiting the Link: Politicizing Religion in Democratizing Countries // *Harvard International Review*. 2013, Spring. P. 48–52.
- Nafissi M.* Lykourgos the Spartan “Lawgiver”: Ancient Beliefs and Modern Scholarship // *A Companion to Sparta* / Ed. by A. Powell. Chichester: Blackwell, 2018. P. 93–123.
- Nail T.* *Theory of the Border*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Nairn T.* *Faces of Nationalism: Janus Revisited*. London: Verso, 1997.
- Nanes S.* National Identity in the Hashemite Kingdom of Jordan: State Made, Still Durable // *Nationalism in a Global Era: The persistence of Nations* / Ed. by M. Young, E. Zuelow, A. Sturm. London – New York: Routledge, 2007. P. 198–213.
- Naujoks D.* Diasporic Identities: Reflections on Transnational Belonging // *Diasporic Studies*. 2010. Vol. 3, № 1. P. 1–21.
- Ndlovu-Gatsheni S.J.* Nation Building in Zimbabwe and the Challenges of Ndebele Particularism // *African Journal on Conflict Resolution*. 2008 (a). Vol. 8, № 3. P. 27–56.
- Ndlovu-Gatsheni S.J.* Nativism and the Debate on African Public Sphere in Postcolonial Africa: Reflections on a Problematic “Reverse-Discourse”. Paper presented

- under the panel: Nationalism, Public Sphere and Citizenship in Africa at the Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA)'s 12th General Assembly: Governing the African Public Sphere, Yaoundé, Cameroon, 7–11 December 2008 (b).
- Ndlovu-Gatsheni S.J.* Africa for Africans or Africa for “Natives” Only? “New Nationalism” and Nativism in Zimbabwe and South Africa // *Africa Spectrum*. 2009 (a). Vol. 44, № 1. P. 61–78.
- Ndlovu-Gatsheni S.J.* The Ndebele Nation: Reflections on Hegemony, Memory and Historiography. Amsterdam – Pretoria: Rozenberg; UNISA Press, 2009 (b).
- Neeson J.M.* Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700–1820. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Newbury C.* Patrons, Clients, and Empire: Chieftaincy and Over-rule in Asia, Africa, and the Pacific. New York: Oxford University Press, 2003.
- Niang A.* The Post-colonial African State in Transition: Stateness and Modes of Sovereignty. New York – London: Rowman & Littlefield, 2018.
- Nielsen H.D., Rude C.H.* An Illusion of Access? Perceptions of Modernity and Education in Zambia. Roskilde: Roskilde University, 2012.
- Nitschke P.* Migration, Inequality and Equality in a Globalized World: The Paradox of Reframing the Nation State // *Journal of Globalization Studies*. 2019. Vol. 11, № 2. P. 37–44.
- Njoku C.I.* Rethinking Nigeria's Conflicts of State Building and the Legal Imperatives beyond Chinua Achebe's “There Was a Country: A Personal History of Biafra” // *Social Evolution and History*. 2018. Vol. 17, № 1. P. 160–191.
- Njoku C.I., Bondarenko D.M.* State Building, States, and State Transformation in Africa: Introduction // *Social Evolution and History*. 2018. Vol. 17, № 1. P. 3–15.
- Njoku U.J.* Colonial Political Re-Engineering and the Genesis of Modern Corruption in African Public Service: The Issue of the Warrant Chiefs of South Eastern Nigeria as a Case in Point // *Nordic Journal of African Studies*. 2005. Vol. 14, № 1. P. 99–116.
- Njubi F.N.* Remapping Kiswahili: A Political Geography of Language, Identity and Africanity // *African Studies in Geography from Below* / Ed. by M. Ben Arrous, L. Ki-Zerbo. Dakar: CODESRIA, 2009. P. 105–130.
- Nkwi W.G.* African Modernities and Mobilities. An Historical Ethnography of Kom, Cameroon, c. 1800–2008. Buea: Langaa RPCIG, 2015.
- Nkyabonaki J.* The Influence of Indigenous Administration on Post-Independence Administration in Tanzania // *The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora* / Ed. by D.M. Bondarenko, M.L. Butovskaya. Moscow: LRC Publishing House, 2019. P. 183–195.
- Nkyabonaki J.* The Impact of Ujamaa Ideology in Post-Ujamaa Rural Tanzania: The Case of Kyamyorwa Village in Muleba District, Kagera Region // «Каждый гражданин – неотъемлемая часть нации» (К столетию со дня рождения основоположника независимой Танзании Джулиуса Камбараре Ньерере) /

- ред. Д.М. Бондаренко, Т.С. Денисова, С.В. Костелянец, М.: Институт Африки РАН, 2022. С. 43–52.
- Nordholt H.S.* Indonesia in the 1950s: Nation, Modernity, and the Post-colonial State // *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*. 2011. Vol. 167, № 4. P. 386–404.
- Noret J.* Memories of Slavery in Southern Benin: Between Public Commemorations and Lineage Intimacy. Paper presented at the 125th Annual Meeting of the American Historical Association. Boston, January 6–9, 2011. https://www.academia.edu/11958167/Memories_of_slavery_in_southern_Benin_Between_public_commemorations_and_lineage_intimacy. Просмотрено 02.05.2022.
- North J.A.* The Constitution of the Roman Republic // *A Companion to the Roman Republic* / Ed. by M.-M. Rosenstein, R. Nathan. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. P. 256–277.
- Noyoo N.* Indigenous Systems of Governance and Post-Colonial Africa: The Case of Barotseland. Paper presented at the Conference on African Indigenous Knowledge Systems. Johannesburg, 8–9 May, 2014.
- Noyoo N.* Barotseland's Amalgamation with Zambia: A Political Conundrum. Centurion: Kwarts Publishers, 2016.
- Ntahombaye P.* Ethnicité et Citoyenneté au Burundi // *The African Anthropologist*. 2005. Vol. 12, № 1. P. 46–64.
- Nugent P.* States and Social Contracts in Africa: Time, Space and the Art of the Possible // *Africa: Power and Powerlessness* / Ed. by H. Horáková, P. Nugent, P. Skalník. Berlin: LIT, 2011. P. 22–43.
- Nukunya G.K.* Tradition and Change in Ghana: An Introduction to Sociology. Accra: Ghana Universities Press, 2014.
- Nurse D., Spear T.T.* The Swahili: Reconstructing the History and Language of an African Society, 800–1500. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- Nustad K.* Considering Global/Local Relations: Beyond Dualism // *Globalisation: Studies in Anthropology* / Ed. by T.H. Eriksen. London – Sterling: Pluto Press, 2003. P. 122–137.
- Nwaka G.I.* Ethnic Relations and Conflict Management in Nigeria // Third International Conference "Hierarchy and Power in the History of Civilizations". Abstracts / Ed. by D.D. Beliaev, D.M. Bondarenko. Moscow: Center for Civilizational and Regional Studies & Institute for African Studies Press, 2004. P. 88–89.
- Nwankwo N.E.* "Mimi ni Mtanzania": An Analysis of Post-Colonial Nation Building and the Emergence of National Identity in Contemporary Tanzania // *Philologia*. 2016, № 8. P. 1–16. <https://philologiavt.org/articles/abstract/10.21061/ph.v8i0.141/>. Просмотрено 09.07.2022.
- Nwaubani E.* Chieftaincy among the Igbo: A Guest on the Center-Stage // *The International Journal of African Historical Studies*. 1994. Vol. 27, № 2. P. 347–371.
- Nwauwa A.O.* Concepts of Democracy and Democratization in Africa Revisited // *Democracy and Globalization* / Ed. by C. Nieman. Kent: Kent State University

- Press, 2005. https://www.kentstateuniversitypress.com/wp-content/uploads/symposium/Nieman/Concepts_of_Democracy.htm. Просмотрено 05.08.2022.
- Nyakatura J.W.* Anatomy of an African Kingdom: A History of Bunyoro-Kitara. Garden City: Anchor Press, 1973.
- Nyaluke D.* The Basis of Democracy and Regime Legitimacy in African States: The Case of Tanzania. Ph.D. Dissertation. Dublin: Dublin City University, 2013.
- Nyaluke D.* The African Basis of Democracy and Politics for the Common Good: A Critique of the Neopatrimonial Perspective // *Taiwan Journal of Democracy*. 2014. Vol. 10, № 2. P. 141–164.
- Nyamnjoh F.B.* “For Many are Called but Few are Chosen”: Globalisation and Popular Disenchantment in Africa // *African Sociological Review*. 2000. Vol. 4, № 2. P. 1–45.
- Nyamnjoh F.B.* Chieftaincy and the Negotiation of Might and Right in Botswana’s Democracy // *Limits to Liberation in Southern Africa: The Unfinished Business of Democratic Consolidation* / Ed. by H. Melber. Cape Town: HSRC Press, 2003. P. 93–114.
- Nyamnjoh F.B.* From Bounded to Flexible Citizenship: Lessons from Africa // *Citizenship Studies*. 2007. Vol. 11, № 1. P. 73–82.
- Nyamnjoh F.B.* “Our Traditions are Modern, Our Modernities Traditional”: Chieftaincy and Democracy in Contemporary Cameroon and Botswana // *Modern Africa: Politics, History and Society*. 2014. Vol. 2, № 2. P. 13–62.
- Nyamnjoh F.B., Page B.* *Whiteman kontri* and the Enduring Allure of Modernity among Cameroonian Youth // *African Affairs*. 2002. Vol. 101, № 405. P. 607–634.
- Nyamnjoh F.B., Rowlands M.* Elite Associations and the Politics of Belonging in Cameroon // *Africa: Journal of the International African Institute*. 1998. Vol. 68, № 3. P. 320–337.
- Nyerere J.K.* The Dilemma of the Pan-Africanist // *Pan-African Documents – Ideologies of Liberation in Black Africa, 1856–1970. Documents on Modern African Political Thought from Colonial Times to the Present* / Ed. by J.A. Langley. London: Rex Collings, 1979. P. 342–352.
- Nzongola-Ntalaja G.* Ethnic Identification in the Great Lakes Region // *Shifting African Identities* / Ed. by S. Bekker, M. Dodds, M.M. Khosa. Pretoria: Human Science Research Council, 2001. P. 61–80.
- O’Kane D.* Limits to State-Led Nation-Building? An Eritrean Village Responds Selectively to the Plans of the Eritrean Government // *Studies in Ethnicity and Nationalism*. 2012. Vol. 12, № 2. P. 309–325.
- Obeng S.G., Adegbija E.* Sub-Saharan Africa // *Handbook of Language and Ethnic Identity* / Ed. by J.A. Fishman. New York – Oxford, 1999. P. 353–368.
- Oberg K.* The Kingdom of Ankole in Uganda // *African Political Systems* / Ed. by M. Fortes, E.E. Evans-Pritchard. London – New York: KPI, 1987. P. 121–162.
- Obi P.I.* Ethnicity, Nationalism and Nation-Building in Nigeria, 1970–1992. Ph.D. thesis. London: University of London, 1993.

- [Obote A.M.] Obote's Speech at Independence // Daily Monitor. 9 Oct. 2012. P. 40.
- Ofoibuike C.* Resolving Africa's Socio-political Problems through Democratization. Nigeria in Focus // Democratization's Trajectory through Change and Continuity in Sub-Saharan Africa / Ed. by I. Agostinho. Rome: Eddizioni Nuova Cultura, 2017. P. 57–70.
- Ogbonna O.B.* Individual Freedom in African Communalism: An Inquiry. MA thesis. Nsukka: University of Nigeria, 2009.
- Ogbonnaya M., Okafor H.* The Dialectics of Ethnic Conflicts, Political Instability and Underdevelopment in Africa's Great Lakes Region // Africa Insight. 2014. Vol. 44, № 2. P. 197–213.
- Ogbujah C.* The Individual in African Communalism // Perspectives on African Communalism / Ed. by I. Odimegwu. Victoria: Trafford Publishing, 2007. P. 127–141.
- Ogude J.* Ethnicity, Nationalism and the Making of Democracy in Kenya: An Introduction // African Studies. 2002. Vol. 61, № 2. P. 205–207.
- Ogundamisi K.* What does it Mean to be Nigerian? With the Challenges of Living in Nigeria, it Becomes Difficult for Citizens to Feel a Sense of National Identity. 2015. <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2015/08/nigerian-150824071305081.html>. Промотрено 08.03.2020.
- Ogundowole E.K.* Philosophy and Society. Lagos: Correct Counsels, 2004.
- Ogundowole E.K.* Concerning Self-retrieval of The Self (Problems of Retrieving African Primordial Universe of Being). Lagos: Correct Counsels, 2005.
- Ogundowole E.K.* The Amalgam Kakistocracy and Warfare Society: The Options. Lagos: Correct Counsels, 2006.
- Ogwudile C.E.C.* Language as a Tool for National Integration: A Case Study of English Language in Nigeria // International Journal of Religion and Human Relations. 2019. Vol. 11, № 1. P. 53–69.
- Ohannessian S., Kashoki M.E.* (eds.). Language in Zambia. London: Routledge, 2017.
- Ohmae K.* The End of the Nation State. The Rise of the Regional Economies. London: The Free Press, 1995.
- Ojajune A.* Nigeria: The Need for a New Language Policy // Африка: культура и общество. Традиции и современность / ред. Р.Н. Исмагилова. М.: Институт Африки РАН, 1994. С. 45–56.
- Ojiambo P.O.* Education in Postcolonial Africa // The Palgrave Handbook of African Colonial and Postcolonial History / Ed. by M.S. Shanguhya, T. Falola. New York: Palgrave Macmillan, 2018. P. 1109–1136.
- Ojo E.O.* Nigeria (Con)Federal Structure? // Nigerian Politics / Ed. by R. Ajayi, J.Y. Fashagba. Cham: Springer, 2021. P. 165–183.
- Ojo E.O., Duyile W.A.* "The Giant of Africa" and "Africa's Success Story": A Comparative Study of Democracy in Nigeria and Botswana // Ученые записки Института Африки РАН / Journal of the Institute for African Studies. 2020, № 2. P. 30–50.
- Ojukwu C.C., Oni E.O.* Re-Thinking Biafra Ideology of Selfdetermination in Nigeria // Ethnic Studies Review. 2017. Vol. 39–40, № 1. P. 97–115.

- Okorie S.I.* History and Nation-Building: The Nigerian Experience // POLAC International Journal of Humanities and Security Studies. 2018. Vol. 3. https://academia.edu/39397562/History_and_Nation_Building_The_Nigerian_Experience. Просмотрено 21.05.2022.
- Olasunkanmi A.* A Philosophical Appraisal of Basic Cultural Values in African Tradition // International Journal of Politics and Good Governance. 2015. Vol. 6, № 2. P. 1–12.
- Oliver M., Lackson L., Lewis C.B., Owen M., Mboma M.M., Bwalya M.S., Kamboni L.* The “One Zambia One Nation” Motto: Implication on Multiculturalism // International Journal of Research and Innovation in Social Science. 2021. Vol. 5, № 8. P. 720–724.
- Oliver R., Atmore A.* Africa Since 1800. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Olivier de Sardan J.-P.* State Bureaucracy and Governance in Francophone West Africa: An Empirical Diagnosis and Historical Perspective // The Governance of Daily Life in Africa: Ethnographic Explorations of Public and Collective Services. Leiden – Boston: Brill, 2008. P. 39–71.
- Ololajulo B.* Memorials and the Culture of Remembering in Nigeria // Anthropology News website, October 21, 2020. DOI: 10.14506/AN.1518. <https://www.anthropology-news.org/index.php/2020/10/21/memorials-and-the-culture-of-remembering-in-nigeria/>. Просмотрено 27.10.2020.
- Oloruntoba S.* Crisis of Identity and Xenophobia in Africa: The Imperative of a Pan-African Thought Liberation // The Political Economy of Xenophobia in Africa / Ed. by A.O. Akinola. Cham: Springer, 2018. P. 9–22.
- Olukoshi A.O., Laakso L.* (eds.). Challenges to the Nation-State in Africa, Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet. 1996.
- Oluwaseyi O.A.* Mythmaking, Identity Formation and Ethnic Nationalism in Post-colonial Nigeria through the Lens of Yoruba and Igbo Nationalism // Politikon: South African Journal of Political Studies. 2021. Vol. 48, № 1. P. 74–97.
- Ong A.* Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality. Durham: Duke University Press, 1999.
- Oni E.O., Adebisi A.P.* Ethnicity and the Challenge of Nation-building in Nigeria // Democratic Practice and Governance in Nigeria / Ed. by E.O. Oni, O.M. Fagbadebo, D.A. Yagbojaju. London – New York: Routledge, 2021. P. 100–114.
- Oni E.O., Faluyi O.* Federalism, Military Legacies and the Restructuring Debate in Contemporary Nigeria // African Journal of Governance and Development. 2018. Vol. 7, № 2. P. 5–23.
- Oni E.O., Faluyi O.* Political Institutions and the Collapse of the Social Contract in Nigeria // Ibadan Journal of Sociology. 2020. Vol. 11, № 2. P. 62–89.
- Onoma A.K.* The Politics of Property Rights Institutions in Africa. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Onwuegbuchulam S.P.C., Mtshali K.* To Be or Not to Be?: A Theoretical Investigation into the Crisis of National Identity in Nigeria // Africa Today. 2017. Vol. 64, № 1. P. 74–97.

- Onwumechili C., Akindes G.* (eds.). *Identity and Nation in African Football: Fans, Community, and Clubs*. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Oommen T.K.* *Citizenship and National Identity: From Colonialism to Globalism*. New Delhi: Sage, 1997.
- Osborne R.* *Greece in the Making, 1200–479 BC*. London – New York: Routledge, 2009.
- Osei-Hwedie B.* *The Role of Ethnicity in Multi-Party Politics in Malawi and Zambia* // *Journal of Contemporary African Studies*. 1998. Vol. 16, № 2. P. 227–247.
- Osterhammel J.* *Colonialism: A Theoretical Overview*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2010.
- Ostwald M.* *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Otiso K.M.* *Construction of Postcolonial Tanzanian National Identity* // *Scaling Identities: Nationalism and Territoriality* / Ed. by G.H. Herb, D.H. Kaplan. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017. P. 85–103.
- Owusu-Mensah I.* *Politics, Chieftaincy and Customary Law in Ghana's Fourth Republic* // *The Journal of Pan African Studies*. 2014. Vol. 6, № 7. P. 261–278.
- Oyenyi B.A.* *Colonialism, Coloniality, and Colonial Rule in Africa* // *Palgrave Handbook of Africa and the Changing Global Order* / Ed. by S.O. Oloruntoba, T. Falola. Cham: Palgrave Macmillan, 2022. P. 75–102.
- Oyeranmi S.* *The Colonial Background to the Problem of Ethnicity in Nigeria: 1914–1960* // *Journal of History and Diplomatic Studies*. 2011. Vol. 8. P. 35–62.
- Özkuşumli U.* *Contemporary Debates on Nationalism: A Critical Engagement*. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Özkul D.* *Transnationalism* // *The SAGE Handbook of International Migration*. Ed. by C. Inglis, W. Li, B. Khadria. Los Angeles: SAGE Publications, 2019. P. 433–449.
- Paasi A.* *Regions and Regional Dynamics* // *Handbook of European Studies* / Ed. by C. Rumford. London: Sage, 2009. P. 464–484.
- Paasi A.* *Borders and Border-Crossings* // *The Wiley Blackwell Companion to Cultural Geography* / Ed. by N. Johnson, R. Schein, J. Winders. London: Sage, 2013. P. 478–493.
- Paasi A.* *Nation, Territory, Memory: Making State-Space Meaningful* // *A Research Agenda on Territory and Territoriality* / Ed. by D. Storey. Cheltenham – Northampton: Edward Elgar, 2020. P. 61–82.
- Pace E.* *Religious Minorities in Europe: A Memory Mutates*. *Religions*. 2021. Vol. 12, № 918. P. 1–13. <https://doi.org/10.3390/rel12110918>. Просмотрено 27.04. 2022.
- Paden J.N.* *Muslim Civic Cultures and Conflict Resolution: The Challenge of Democratic Federalism in Nigeria*. Washington: Brookings Institution Press, 2005.
- Pagden A.* (ed.). *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Palat R.A.* *Beyond Orientalism: Decolonizing Asian Studies* // *Development and Society*. 2000. Vol. 29, № 2. P. 105–135.

- Paller J.W.* Democracy in Ghana: Everyday Politics in Urban Africa. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Palmeirim M.* Of Alien Kings and Perpetual Kin: Contradiction and Ambiguity in Ruwund (Lunda) Symbolic Thought. Wantage: Sean Kingston Publishing, 2006.
- Palmer J.* Entanglements of Modernity, Colonialism and Genocide: Burundi and Rwanda in Historical-Sociological Perspective. London: Routledge, 2018 (a).
- Palmer J.* S.N. Eisenstadt and African Modernities: Dialogue, Extension, Retrieval // European Journal of Social Theory (online). 2018 (b). 15 Nov. 2018. <http://eprints.whiterose.ac.uk/136517/3/SN%20Eisenstadt%20and%20Africa%20Modernities%20final%20version.pdf>. Просмотрено 04.09.2020.
- Pandey G.* Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (Routledge History of Philosophy. Vol. IV).
- Panikkar K.M.* Indian Nationalism – Its Origin, History, and Ideals. London: The Faith Press, 1920.
- Parekh B.* Cosmopolitanism and Global Citizenship // Review of International Studies. 2003. Vol. 29, № 1. P. 3–17.
- Parkinson G.H.R.* (ed.). The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism. London – New York: Routledge, 1993.
- Parolin G.P.* Citizenship in the Arab World: Kin, Religion and Nation-State. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.
- Parsons Q.N., Robinson J.A.* State Formation and Governance in Botswana // Journal of African Economies. 2006. Vol. 15, № 1. P. 100–140.
- Parsons T.* The Principal Structures of Community: A Sociological View // Community / Ed. by Friedrich C.J. New York: The Liberal Arts Press, 1959. P. 152–179.
- Parsons T.* Societies: Comparative and Evolutionary Perspectives. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966.
- Passmore K.* National History // New Dictionary of the History of Ideas. Vol. 4 / Ed. by M.C. Horowitz. Detroit: Thomson Gale, 2005. P. 1575–1578.
- Pasture P.* Christianity in a Detraditionalising World. A Historical-Anthropological Interpretation of the Transformations in Europe since the 1950s // Kyrkohistorisk årsskrift. 2010. Vol. 110. P. 113–128.
- Patschovsky A.* Das Erbe des Mittelalters: Intoleranz und Toleranz des Christentums // Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa / Hrsg. von C. Augustin, J. Wienand, C. Winkler. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006. S. 41–52.
- Patzold S., van Rhijn C.* The Carolingian local ecclesia as a “temple society”? // Early Medieval Europe. 2021. Vol. 29, № 4. P. 535–554.
- Pawelczak M.* The East African Central Caravan Route and Political Structures in the 19th Century – A Comparative Overview. Paper prepared for World Congress on State Origins and Related Subjects. September 7–9, 2014, Wigry, Poland.
- Pawliková V.* Sir Apolo Kagawa and the Origins of Luganda Literature // Asian and African Studies. 1975. Vol. 11. P. 197–203.

- Pawliková-Vilhanová V.* Language and Society in Uganda // *Africa 2000* / Ed. by L. Kropáček, P. Skalník. Prague: Set Out, 2001. P. 249–253.
- Pawliková-Vilhanová V.* Christian Missions in Africa and Their Role in the Transformation of African Societies // *Asian and African Studies*. 2007. Vol. 16, № 2. P. 249–260.
- Pawliková-Vilhanová V.* Encountering Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa: From Orality to Literacy and to the Rise of Historical Writing in the Kingdoms of Buganda and Bunyoro // *Asian and African Studies*. 2016 (a). Vol. 25, № 2. P. 191–212.
- Pawliková-Vilhanová V.* Kiswahili – Language and Culture, Then and Now // *Arabic and Islamic Studies in Honour of Ján Pauliny* / Ed. by Z. Gažáková, J. Drobný. Bratislava: Comenius University, 2016 (b). P. 351–366.
- Pearce J.* Contesting the Past in Angolan Politics // *Journal of Southern African Studies*. 2015. Vol. 41, № 1. P. 103–119.
- Pearce J.* History, Legitimacy, and RENAMO'S Return to Arms in Central Mozambique // *Africa: Journal of the International African Institute*. 2020. Vol. 90, № 4. P. 774–795.
- Pelican M., Manke A.* Ethnicity as a Political Resource: Conceptualizations across Disciplines, Regions, and Periods. Bielefeld: Transcript Verlag, 2015.
- Pelley P.M.* Postcolonial Vietnam: New Histories of the National Past. Durham: University of North Carolina Press, 2002.
- Pels P.* The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality // *Annual Review of Anthropology*. 1997. Vol. 26. P. 163–183.
- Pels P.* Creolisation in Secret: The Birth of Nationalism in Late Colonial Uluguru, Tanzania // *Africa: Journal of the International African Institute*. 2002. Vol. 72, № 1. P. 1–28.
- Pennacini C.* Religion, History and Society in the Great Lakes Region // *The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora* / Ed. by D.M. Bondarenko, M.L. Butovskaya. Moscow: LRC Publishing House, 2019. P. 115–133.
- Perrot C.H., Fauvelle-Aymar F.-X.* (eds.). Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'état en Afrique contemporaine. Paris: Karthala, 2003.
- Peša I.* Roads Through Mwinilunga: A History of Social Change in Northwest Zambia. Leiden – Boston: Brill, 2019.
- Pesek M.* Foucault Hardly Came to Africa: Some Notes on Colonial and Post-Colonial Governmentality // *Comparativ: Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*. 2011. Bd. 21, Ht. 1. S. 41–59.
- Peters E.* Out of Africa: The Fall and Rise of Uganda's Asian Community // *This Week in Asia*. 2020, August 23. <https://www.scmp.com/week-asia/people/article/3098390/out-of-africa-fall-and-rise-ugandas-asian-community>. Просмотрено 22.11.2021.

- Peterson D.R.* Ethnic Patriotism and the East African Revival: A History of Dissent, c. 1935–1972. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Petkova D.* Postmodernism, Territoriality and Identity // Globalization in the World and the Problems of the Baltic Countries. Yearbook of the Riga Stradiņš University. 2006 (a). P. 28–32.
- Petkova D.* The Concept of National Identity Revisited // Aspects of Intercultural Dialogue. Theory. Research. Applications / Ed. by N. Aalto, E. Reuter. Cologne: SAXA, 2006 (b). P. 255–269.
- Petráček T.* Man, Values and the Dynamics of Medieval Society: Anthropological Concepts of the Middle Ages in a Transcultural Perspective. Lublin: EL-PRESS, 2014.
- Phadnis U., Ganguly R.* Ethnicity and Nation-building in South Asia. Revised Edition. New Delhi: Sage Publications, 2001.
- Phillips K.D.* Hunger, Healing, and Citizenship in Central Tanzania // African Studies Review. 2009. Vol. 52, № 1. P. 23–45.
- Phillips K.D.* Pater Rules Best: Political Kinship and Party Politics in Tanzania's Presidential Elections // PoLAR: Political and Legal Anthropology Review. 2010. Vol. 33, № 1. P. 109–132.
- Phiri I.* President Fredrick J.T. Chiluba of Zambia, The Christian Nation and Democracy // Journal of Religion in Africa. 2003. Vol. 33, № 4. P. 401–428.
- Phiri I.* African Pentecostal Spirituality: A Study of the Emerging African Pentecostal Churches in Zambia. Ph.D. Dissertation. Pretoria: university of Pretoria, 2009.
- Piepenbrink K.* Lykurg // Historische Gestalten der Antike. Rezeption in Literatur, Kunst und Musik / Hrsg. von P. von Möllendorff, A. Simonis, L. Simonis. Stuttgart – Weimar: Metzler, 2013. S. 635–644.
- Pinaud N.* Dialogue public-privé dans les pays en développement: opportunités et risques. Danvers: Organisation de Cooperation et de Développement Économiques, 2007.
- Piot C.* Nostalgia for the Future: West Africa after the Cold War. Chicago – London: University of Chicago Press, 2010.
- Piotrowska M.* Ethnicization of Kenyan Presidential Elections in 2017 // Africana Studia. 2019, № 31. P. 115–132.
- Pirotte G.* L'adoption du projet de constitution d'une société civile par les élites urbaines africaines. Paper presented at Citadins d'Afrique: quoi de neuf après vingt ans de crise? Santé, famille et engagements sociaux en ville. Acquis et enjeux sociologiques et anthropologiques, Liège, Belgium, May 2002. <https://orbi.uliege.be/bitstream/2268/36353/1/Pirotte%20Intervention%20colloque%20ULg%20Citoyens%20d%27Afrique.pdf>. Просмотрено 23.03. 2022.
- Pirotte G., Poncelet M.* Éveil des sociétés civiles en milieu urbain et organisations non gouvernementales: les exemples de Cotonou et Lubumbashi // Variations. 2002, № 23. P. 73–88.
- Pocock J.G.A.* (ed.). The Varieties of British Political Thought, 1500–1800. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- Poddubnykh T.* The Possible Outcomes of Technological Evolution and Its Impact on State's Boundaries // *Social Evolution and History*. 2014. Vol. 13, № 1. P. 135–150.
- Podeh E.* The Politics of National Celebrations in the Arab Middle East. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Polanyi K.* Primitive, Archaic and Modern Economics: Essays of Karl Polanyi. Garden City: Anchor Books, 1968.
- Poncian J.* Christian-Muslim Relations in Tanzania: A Threat to Future Stability and Peace? // *Research on Humanities and Social Sciences*. 2015. Vol. 5, № 3. P. 54–64.
- Posner D.N.* The Institutional Origins of Ethnic Politics in Zambia. Ph.D. Dissertation. Cambridge: Harvard University, 1998.
- Posner D.N.* The Colonial Origins of Ethnic Cleavages: The Case of Linguistic Divisions in Zambia // *Comparative Politics*. 2003. Vol. 35, № 2. P. 127–146.
- Prakash G.* Civil Society, Community, and the Nation in Colonial India // *Etnográfica*. 2002. Vol. 6, № 1. P. 27–39.
- Pressley-Sanon T.* Acting out: Performing Memory of Enslavement in Ouidah, Benin Republic // *Journal of Pan African Studies*. 2011. Vol. 4, № 5. P. 57–80.
- Preyer G.* (ed.). Shmuel N. Eisenstadt: Multiple Modernities – A Paradigma of Cultural and Social Evolution // *ProtoSociology*. 2007. Vol. 24. P. 1–382 (Special Issue).
- Preyer G.* Zur Aktualität von Shmuel N. Eisenstadt: Einleitung in sein Werk. Wiesbaden: @VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
- Preyer G., Bös M.* Introduction: Borderlines in Time of Globalization // *ProtoSociology*. 2001. Vol. 15. P. 4–13.
- Preyer G., Sussmann M.* (eds.). Varieties of Multiple Modernities. Leiden: Brill, 2015.
- Prins A.H.J.* The Swahili-Speaking Peoples of Zanzibar and the East African Coast: Arabs, Shirazi and Swahili. London: International African Institute, 1967.
- Pritchett L., Woolcock M., Andrews M.* Capability Traps? The Mechanisms of Persistent Implementation Failure. Washington, D.C.: Center for Global Development, 2010 (Working Paper № 234).
- Prokopenko L.Ya.* The Principle “One Zambia, One Nation”: Fifty Years Later // *Social Evolution and History*. 2018. Vol. 17, № 1. P. 60–75.
- Prunier G.* The Country That Does Not Exist: A History of Somaliland. London: Hurst and Company, 2021.
- Pul H.A.S.* Citizenship, Politics of Exclusion and Ethnic Conflicts in the Post Colonial State // *The African Anthropologist*. 2005. Vol. 12, № 1. P. 65–99.
- Pütz M.* Discrimination through Language in Africa? Perspectives on the Namibian Experience. Berlin – New York: Mouton de Gruyter, 1995.
- Pye L.W.* Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority. Cambridge – London: Harvard University Press, 1985.
- Quayson A., Daswani G.* (eds.). A Companion to Diaspora and Transnationalism. London: Wiley-Blackwell, 2013.

- Radcliffe-Brown A.R.* The Kingdom of Ankole in Uganda // African Political Systems. London – New York: KPI, 1987. P. XI–XXIII.
- Rajani R.* Ugandan Asians: Life 40 Years on. 6 Aug. 2012. <https://www.bbc.com/news/world-africa-19066465>. Просмотрено 10.03.2021.
- Ralaimihoatra E.* Histoire de Madagascar. Tananarive: Societé Malgache d'édition, 1976.
- Rampton D.* In the Wake of "Legends": The Need of an Ontological Understanding of Nationalism and Power // *Kapferer B.* Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia. Appendix 1. Washington – London: Smithsonian Institution Press, 2012. P. 263–290.
- Ramstedt M.* Anthropology and the Nation State: Applied Anthropology in Indonesia // Asian Anthropology / Ed. by J. van Bremen, E.I Ben-Ari, S. Farid Alatas. London – New York: Routledge, 2005. P. 201–223.
- Ramusack B.N.* The Indian Princes and Their States. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Randeria S.* The State of Globalization: Legal Plurality, Overlapping Sovereignties and Ambiguous Alliances between Civil Society and the Cunning State in India // Theory, Culture & Society. 2007. Vol. 24, № 1. P. 1–33.
- Ranger T.O.* Missionaries, Migrants, and the Manyika: The Invention of Ethnicity in Zimbabwe. Johannesburg: University of the Witwatersrand, 1984 (African Studies Seminar № 146).
- Ranger T.O.* The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa // Inventions and Boundaries: Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism / Ed. by P. Kaarlshom, J. Hultin. Roskilde: Institute for Development Studies, Roskilde University, 1994. P. 5–50.
- Ranger T.O.* Concluding Comments // Ethnicity and Nationalism in Africa: Constructivist Reflections and Contemporary Politics / Ed. by P. Yeros. New York: St. Martin's Press, 1999. P. 133–144.
- Ranger T.O.* The Politics of Memorialisation in Zimbabwe // Nations and Their Histories: Constructions and Representations / Ed. by S. Carvalho, F. Gemenne. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009. P. 62–76.
- Ranger T.O.* The Invention of Tradition in Colonial Africa // The Invention of Tradition / Ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 211–262.
- Ray B.C.* Myth, Ritual, and Kingship in Buganda. New York – Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Reed A.* The Commemoration of Slavery Heritage. Tourism and the Reification of Meaning // Museum Anthropology. 2004. Vol. 27, № 1–2. P. 13–23.
- Reed A.* Sankofa Site: Cape Coast Castle and Its Museum as Markers of Memory // The Cultural Moment in Tourism / Ed. by L. Smith, E. Waterton, S. Watson. London – New York: Routledge, 2012. P. 97–112.

- Reetz D.* Ethnic and Religious Identities in Colonial India (1920s–1930s): A Conceptual Debate // *Contemporary South Asia*. 1993. Vol. 2, № 2. P. 109–122.
- Reid J., Parker R.* African Histories: Past, Present, and Future // *The Oxford Handbook of Modern African History* / Ed. by J. Parker, R. Reid. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 1–18.
- Reid R.* The Challenge of the Past: The Quest for Historical Legitimacy in Independent Eritrea // *History in Africa*. 2001. Vol. 28. P. 239–272.
- Reid R.J.* A History of Modern Uganda. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Renan E.* Qu'est-ce qu'une nation? // *Qu'est-ce qu'une nation?* / Éd. par P. Forest. Paris: Pierre Bordas et fils, 1991. P. 31–42.
- Reynolds S.* Kingdoms and Communities in Western Europe, 900–1300. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Reysen S., Katzarska-Miller I.* A Model of Global Citizenship: Antecedents and Outcomes // *International Journal of Psychology*. 2013. Vol. 48, № 5. P. 858–870.
- Rhodes P.J.* The Athenian Boule. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Riccio B., Brambilla C.* Transnational Migration, Cosmopolitanism and Dis-located Borders. Rimini: Guaraldi, 2010.
- Richard F.G., MacDonald K.C.* (eds.). Ethnic Ambiguity and the African Past: Materiality, History, and the Shaping of Cultural Identities. London – New York: Routledge, 2015.
- Richards A.I.* The Political System of the Bemba Tribe – Northern Rhodesia // *African Political Systems*. London – New York: KPI, 1987. P. 83–120.
- Richards R.* Challenging the Ideal? Traditional Governance and the Modern State in Somaliland. Ph.D. Dissertation. Bristol: University of Bristol, 2009.
- Rickard C.* Citing Outdated Colonial Attitudes, Zambia's Con Court Dumps Laws on Chiefs // *African Legal Information Institute*. 11 Dec. 2019. <https://africanlii.org/article/20191211/citing-outdated-colonial-attitudes-zambias-con-court-dumps-laws-chiefs>. Просмотрено 28.12.2021.
- Rio K.M., Smedal O.H.* Hierarchy and Its Alternatives: An Introduction to Movements of Totalization and Detotalization // *Hierarchy: Persistence and Transformation in Social Formations* / Ed. by K.M. Rio, O.H. Smedal. New York – Oxford: Berghahn Books, 2011. P. 1–63.
- Robbins J.* God is Nothing but Talk: Modernity, Language, and Prayer in a Papua New Guinea Society // *American Anthropologist*. 2001. Vol. 103, № 4. P. 901–912.
- Roberts A.D.* The Sub-imperialism of the Baganda // *Journal of African History*. 1962. Vol. 3, № 3. P. 435–450.
- Roberts A.D.* A History of the Bemba: Political Growth and Change in North-Eastern Zambia before 1900. Madison: University of Wisconsin Press, 1973.
- Roberts D., Silwamba S.* Ethnicity, Politics and Zambian Youth // *Contemporary Social Science*. 2017. Vol. 12, № 3–4. P. 189–201.
- Roberts M.* Sinhala Consciousness in the Kandyan Period, 1590s–1815. Colombo: Vijitha Yapa Publications, 2004.

- Robertson R.* The “Return” of Religion and the Conflicted Condition of World Order // *Journal of Globalization Studies*. 2011. Vol. 2, № 1. P. 32–40.
- Robertson R., Lechner F.* Modernization, Globalization and the Problem of Culture in World-Systems Theory // *Theory, Culture & Society*. 1985. Vol. 2, № 3. P. 103–117.
- Robin C.* Total Terror. Hannah Arendt on Totalitarianism. New York: New York University, 2003 (International Center for Advanced Studies Working Paper № 10).
- Robinson A.L.* National versus Ethnic Identity in Africa: State, Group, and Individual Level Correlates of National Identification // *Afrobarometer Working Papers*. 2009, № 112. <https://afrobarometer.org/sites/default/files/publications/Working%20paper/AfropaperNo112.pdf>. Просмотрено 20.10.2021.
- Robinson A.L.* National versus Ethnic Identification in Africa: Modernization, Colonial Legacy, and the Origins of Territorial Nationalism // *World Politics*. 2014. Vol. 66, № 4. P. 709–746.
- Robinson F.* Introduction // *The New Cambridge History of Islam*. Vol. 5. The Islamic World in the Age of Western Dominance / Ed. by F. Robinson. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 1–28.
- Rohde D.* Zwischen Individuum und Stadtgemeinde: die Integration von Collegia in Hafencities. Mainz: Verlag Antike, 2012.
- Royo L.M., van Dijk T.A.* “There was a Problem, and it was Solved!”: Legitimizing the Expulsion of “Illegal” Migrants in Spanish Parliamentary Discourse // *Discourse Society*. 1997. Vol. 8 № 4. P. 523–566.
- Rosati M., Stoeckl K.* Multiple Modernities and Postsecular Societies. London: Routledge, 2012.
- Rossi E.* Justice, Legitimacy and (Normative) Authority for Political Realists // *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. 2012. Vol. 15, № 2. P. 149–164.
- Rothberg M.* Remembering Back: Cultural Memory, Colonial Legacies, and Postcolonial Studies // *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies* / Ed. by G. Huggan. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 359–379.
- Rowlands M.* Cultural Heritage and the Role of traditional intellectuals in Mali and Cameroon // *Elite Cultures: Anthropological Perspectives* / Ed. by C. Shore, S. Nugent. London – New York: Routledge, 2002. P. 145–157.
- Royce E.* Classical Social Theory and Modern Society: Marx, Durkheim, Weber. Lanham: Rowman & Littlefield, 2015.
- Rudolf M.* Casamance Secession: National Narratives of Marginalization and Integration // *Politics and Policies in Upper Guinea Coast Societies: Change and Continuity* / Ed. by C.K. Højbjerg, J. Knørr, W.P. Murphy. New York: Palgrave Macmillan, 2017. P. 187–200.
- Rudolph J.* Politics and Ethnicity: A Comparative Study. New York – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.
- Rudwick S., Bing N.* Doing Language, Ethnicity, and Nation // *Modern Africa: Politics, History and Society*. 2019. Vol. 7, № 1. P. 5–9.

- Rugemalira J.* Language Policy and Planning – the Tanzania Experience // Language Policy in Africa: Perspectives for Cameroon / Ed. by P. Akumbu and B. Chiatoh. Kansas City: Miraclaire Publishing, 2013. P. 62–97.
- Rupiya M.R.* African: The Exhaustion of Electoral Democracy against the Resurgence of Presidential Third Termism and beyond? // *Africana Studia*. 2019, № 31. P. 11–19.
- Rupiya M.R., Santos M.* (eds.). Eleições em África // *Africana Studia*. 2019, № 31. P. 5–157 (Edição especial).
- Rupp S.* Forests of Belonging: Identities, Ethnicities, and Stereotypes in the Congo River Basin. Seattle – London: University of Washington Press, 2011.
- Rüsen J.* History: Narration, Interpretation, Orientation. London: Berghahn Book, 2005.
- Rüsen J.* How to Make Sense of the Past – Salient Issues of Metahistory // *The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa*. 2007. Vol. 3, № 1. P. 169–221.
- Rwagweri A.* Tooro and Her People (Past, Present and Future). Kampala: Rwagweri Communication, 2003.
- Rwengabo S.* Nation Building in Africa: Lessons from Tanzania for South Sudan. Discussion Paper presented at Mandela Institute for Development Studies (MINDS) Youth Dialogue. Dar es Salaam, 3–4 August 2016. https://minds-africa.org/Downloads/2016/1a.%20MINDS%202016%20Youth%20Dialogue%20Discussion%20Paper_Nation%20Building_Tatenda%20Mukwedeya.pdf. Просмотров 31.10.2021.
- Ryan M.* Freedom, Law, and the Medieval State // *States and Citizens: History, Theory, Prospects* / Ed. by Q. Skinner, B. Stråth. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 51–62.
- Sa E.* Language Policy for Education and Development in Tanzania. 2007. https://www.swarthmore.edu/sites/default/files/assets/documents/linguistics/2007_sa_eleuthera.pdf. Просмотров 04.05.2022.
- Sabeian D., Teuscher S., Mathieu J.* (eds.). Kinship in Europe, 1300–1900. New York: Berghahn Books, 2010.
- Sachsenmaier D., Riedel J., Eisenstadt S.N.* (eds.). Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations. Leiden: Brill, 2002.
- Sadovskaya L.M., Fakhrutdinova N.Z., Kochanova T.V.* Evolution of Civic Protest Movements in Sub-Saharan Africa: From Independence to the Present Day // *Social Evolution and History*. 2021. Vol. 20, № 2. P. 157–173.
- Saha S.C.* Ethnicity as a Resilient Paradigm: Socio-Political Transitions and Ethnic Conflict in Africa // *Social Evolution and History*. 2010. Vol. 9, № 1. P. 80–114.
- Sahlins M.D.* Stone Age Economics. New York: Aldine de Gruyter, 1972.
- Sahlins M.D.* Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History // *Assessing Cultural Anthropology* / Ed. by R. Borofsky. New York: McGraw-Hill, 1994. P. 377–394.
- Sahlins P.* The Eighteenth-Century Citizenship Revolution in France // *Migraton Control in the North Atlantic World: The Evolution of State Practices in Europe and*

- the United States from the French Revolution to the Inter-War Period / Ed. by A. Fahrmeir, O. Faron, P. Weil. New York – Oxford: Berghahn Books, 2003. P. 11–24.
- Said M.* Islamic Movement and Christian Hegemony: The Rise of Muslim Militancy in Tanzania 1970–2000. Tanga: Author, 1998.
- Said M.* Baraza: Christian Hegemony and the Rise of Muslim Militancy in Tanzania Mainland. Tanga: Author, 2011.
- Sakupapa T.C.* Ethno-Regionalism, Politics and the Role of Religion in Zambia: Changing Ecumenical Landscapes in a Christian Nation, 2015–2018 // Exchange. Journal of Contemporary Christianities in Context. 2019. Vol. 48, № 2. P. 105–126.
- Salazar N.B.* Post-national Belongings, Cosmopolitan Becomings and Mediating Mobilities // Journal of Sociology. 2021. Vol. 57, № 1. P. 165–176.
- Salvatore A.* The Euro-Islamic Roots of Secularity: A Difficult Equation // Asian Journal of Social Science. 2005. Vol. 33, № 3. P. 412–437.
- Salvatore A.* The Exit from a Westphalian Framing of Political Space and the Emergence of a Transnational Islamic Public // Theory, Culture & Society. 2007. Vol. 24, № 4. P. 45–52.
- Salvatore A.* Repositioning “Islamdom”: The Culture–Power Syndrome within a Transcivilizational Ecumene // European Journal of Social Theory. 2010. Vol. 13, № 1. P. 99–115.
- Salvatore A.* Islam and the Quest for a European Secular Identity: From Sovereignty through Solidarity to Immunity // Politics, Religion & Ideology. 2013. Vol. 14, № 2. P. 253–264.
- Salzman P.C.* Why the Middle East Is the Way It Is // The Hedgehog Review. 2011, № 4. P. 23–36.
- San Juan E.* Post-Colonialism and the Question of Nation-State Violence // Denver University Law Review. 2001. Vol. 78, № 4. P. 887–905.
- Sangmpam S.N.* Ethnicities and Tribes in Sub-Saharan Africa: Opening Old Wounds. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- Santillian B., Randall B.* Solon. Athenian Statesman and Poet. New York: Rosen, 2018.
- Santos M., Afungang R.N.* (eds.). Camarões do Sul: Estado Federal ou Ambazonia? // Africana Studia. 2020, № 33. P. 5–127 (Edição especial).
- Sardanis A.S.* Africa: Another Side of the Coin: Northern Rhodesia’s Final Years and Zambia’s Unsteady Progress to Nationhood. London: Bloomsbury Academic, 2019.
- Sassatelli M.* Becoming Europeans: Cultural Identity and Cultural Policies. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Sassen S.* Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization. New York: Columbia University Press, 1996.
- Sassen S.* Towards Post-national and Denationalized Citizenship. New York: Sage. 2003.
- Sassen S.* A Sociology of Globalization. New York: W.W. Norton, 2007.
- Sassen S.* Incompleteness and the Possibility of Making: Towards Denationalized Citizenship? // Cultural Dynamics. 2009. Vol. 21, № 3. P. 227–254.

- Saul J.R.* The Collapse of Globalism: And the Rebirth of Nationalism // Globalization and Culture. Vol. IV. Ideologies of Globalism / Ed. by P. James, M.B. Steger. Los Angeles: SAGE Publications, 2010. P. 397–408.
- Sayer D.* Capitalism and Modernity: An Excursus on Marx and Weber. New York: Routledge, 1991.
- Scarritt J.R.* “One Zambia, One Nation”, Many Groups: State Nationalism as a Constraint on Ethnopolitics and a Facilitator of Democratization // Nationalism and Democracy: Dichotomies, Complementarities, Oppositions / Ed. by A. Lecours, L. Moreno. London – New York: Routledge, 2010. P. 208–229.
- Schaebler B.* Writing the Nation in the Arabic-Speaking World, Nationally and Transnationally // Writing the Nation: A Global Perspective / Ed. by S. Berger. Houndmills – New York: Palgrave Macmillan, 2015. P. 179–196.
- Schatzberg M.G.* Political Legitimacy in Middle Africa: Father, Family, Food. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Schler L.* History, the Nation-State, and Alternative Narratives: An Example from Colonial Douala // African Studies Review. 2005. Vol. 48, № 1. P. 89–108.
- Schmidt P.R.* Historical Archaeology in Africa: Representation, Social Memory, and Oral Traditions Lanham: AltaMira Press, 2006.
- Schmidt V.H.* Multiple Modernities? The Case Against // Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilbd. 1 und 2 / Hrsg. von K.-S. Rehberg. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2006(a). S. 2883–2894.
- Schmidt V.H.* Multiple Modernities or Varieties of Modernity? // Current Sociology. 2006 (b). Vol. 54, № 1. P. 77–97.
- Schmidt V.H.* How Unique is East Asian Modernity? // Asian Journal of Social Science. 2011. Vol. 39, № 3. P. 304–331.
- Schnapper D.* La Communauté des citoyens. Sur l’idée moderne de nation. Paris: Galimard, 1994.
- Schneider L.* Colonial Legacies and Postcolonial Authoritarianism in Tanzania: Connects and Disconnects // African Studies Review. 2006. Vol. 49, № 1. P. 93–118.
- Schober J.* The Theravāda Buddhist Engagement with Modernity in Southeast Asia: Whither the Social Paradigm of the Galactic Polity? // Journal of Southeast Asian Studies. 1995. Vol. 26, № 2. P. 307–325.
- Schober J.* Buddhist Vision of Moral Authority and Modernity in Burma // Burma at the Turn of the Twenty-First Century / Ed. by M. Skidmore. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2005. P. 113–132.
- Schonthal B.* The Impossibility of a Buddhist State // Asian Journal of Law and Society. 2016. Vol. 3, № 1. P. 29–48.
- Schonthal B.* Formations of Buddhist Constitutionalism in South and Southeast Asia // International Journal of Constitutional Law. 2017. Vol. 15, № 3. P. 705–733.

- Schorkowitz D.* Historical Anthropology // Max Planck Institute for Social Anthropology. Report 2012–2013. Vol. 1 / Ed. by J. Eidson, K.W. Endres, B. Mann, M. Ramstedt. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, 2014. P. 52–57.
- Schuermans U.* The Sociological Anthropological Study of and Globalization and Localization // Current Sociology. 2003. Vol. 51, № 3–4. P. 209–222.
- Schultz K.M.* Secularization: A Bibliographic Essay // The Hedgehog Review. 2006. Vol. 8, № 1. P. 170–177.
- Schulz D.* From a Glorious Past to the Lands of Origin: Media Consumption and Changing Narratives of Cultural Belonging in Mali // Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa / Ed. by F. de Jong, M. Rowlands. Walnut Creek: Left Coast Press, 2007. P. 185–214.
- Šdvižkov D.* Das Zeitalter der Intelligenz. Zur vergleichenden Geschichte der Gebildeten in Europa bis zum Ersten Weltkrieg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- Searle J.* The Construction of Social Reality. London: Penguin, 1995.
- Searle J.* Making the Social World: The Structure of Human Civilization. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Sempa R.M.* Ugandans 4 Uganda: Nation Building a Duty for Every Citizen. Kampala: Associated Information & Service Agency, 2014.
- Service E.R.* Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective. New York: Random House, 1971.
- Seshan R.* Writing the Nation in India: Communalism and Historiography // Writing the Nation: A Global Perspective / Ed. by S. Berger. Houndmills – New York: Palgrave Macmillan, 2015. P. 155–178.
- Seymour L.J.M.* Sovereignty, Territory and Authority: Boundary Maintenance in Contemporary Africa // Critical African Studies. 2013. Vol. 5, № 1. P. 17–31.
- Shah P.A.* Refugees, Race and the Legal Concept of Asylum in Britain. London – Sydney: Cavendish Publishing, 2000.
- Sham D.H.-M.* Heritage as Resistance: Preservation and Decolonization in Southeast Asian Cities. Ph.D. Dissertation. London: Goldsmith, University of London, 2015.
- Shandy D., Lubkemann S.C.* Africa has Moved!: New African Diasporas and the Anthropology of Transnationalizing Africa // A Companion to the Anthropology of Africa / Ed. by R.R. Grinker, S.C. Lubkemann, C.B. Steiner, E. Gonçalves. Oxford: John Wiley & Sons, 2019. P. 323–350.
- Sharma J.* Hindutva: Exploring the Idea of Hindu Nationalism. Noida: Harper Collins Publishers India, 2015.
- Shattle H.* The Practices of Global Citizenship. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.
- Shaw R.* Memory Frictions: Localizing the Truth and Reconciliation Commission in Sierra Leone // International Journal of Transnational Justice. 2007. Vol. 1, № 2. P. 183–207.
- Shaw-Taylor Y.* Measuring Ethnic Identification and Attachment in sub-Saharan Africa // African Sociological Review. 2008. Vol. 12, № 2. P. 155–166.

- Sheff L.* Tribalism – Vague but Valid // *African Anthropology*. 1999. Vol. 6, № 2. P. 220–257.
- Sheth D.L.* India's Nationhood: History as Contemporary Politics // *Studies in Indian Politics*. 2013. Vol. 1, № 2. P. 127–133.
- Shilaho W.K.* Ethnicity and Political Pluralism in Kenya // *Journal of African Elections*. 2008. Vol. 7, № 2. P. 77–112.
- Shilaho W.K.* Political Power and Tribalism in Kenya. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.
- Shivji I.G.* Pan-Africanism in Mwalimu Nyerere's Thought // *Third World Resurgence*. 2009, № 227. P. 25–29.
- Shivji I.G.* Nationalism and Pan-Africanism: Decisive Moments in Nyerere's Intellectual and Political Thought // *Review of African Political Economy*. 2012. Vol. 39, № 131. P. 103–116.
- Shockley K.G., Lomotey K.* (eds.). *African-Centered Education: Theory and Practice*. Gorham: Myers Education Press, 2020.
- Shugart M.S.* Presidentialism, Parliamentarism, and the Provision of Collective Goods in Less-Developed Countries // *Constitutional Political Economy*. 1999. Vol. 10, № 1. P. 53–88.
- Shukla R.L.* *Dynamics of Colonialism and Imperialism: India and West Asia*. New Delhi: Manak Publications, 2015.
- Sichone O.B.* Democratic Participation in Rural Tanzania and Zambia: the Impact of Civic Education // *Journal of Contemporary African Studies*. 2011. Vol. 29, № 1. P. 119–121.
- Sicilia O.* A Chiefly Succession Dispute in the Mid-Zambezi Valley: Contemporary Challenges and Dynamics // *Social Evolution and History*. 2014. Vol. 13, № 2. P. 119–150.
- Simandjuntak D.* "Who shall Be Radja?" Competition and Networks of Local Elites within the State-Decentralization Process in North Sumatra, Indonesia // Fourth International Conference "Hierarchy and Power in the History of Civilizations". Abstracts / Ed. by D.D. Beliaev, D.M. Bondarenko. Moscow: Center for Civilizational and Regional Studies & Institute for African Studies Press, 2006. P. 156–157.
- Simpson A.* Introduction // *Language and National Identity in Africa* / Ed. by A. Simpson. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 1–25.
- Sinclair P.J.J., Håkansson T.* The Swahili City-State Culture // *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures: An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre* / Ed. by M.H. Hansen. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2000. P. 463–482.
- Sinclair R.K.* *Democracy and Participation in Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Singh A.* Colonial Roots of the Rwandese Ethnic Conflict // *International Journal of Humanities and Social Science Invention*. 2016. Vol. 5, № 5. P.79–83.

- Singh A.S.* (ed.). *Role of Media in Nation Building*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2016.
- Singh M.P.* Human Rights in the Indian Tradition: An Alternative Model // *Nujs Lar Review*. 2009. Vol. 2, № 2. P. 145–182.
- Sintonen M., Ylikoski P., Miller K.* (eds.). *Realism in Action: Essays in the Philosophy of the Social Sciences*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Siroky D.S., Hale C.W.* Inside Irredentism: A Global Empirical Analysis // *American Journal of Political Science*. 2017. Vol. 61, № 1. P. 117–128.
- Sishuwa S.* Constructing Houses, Constructing Memories: Michael Sata and the Politics of Historical Memory in Zambia under the Era of Multiparty Democracy, 2001–2011. Paper presented at the Centre for Social Science Research, University of Cape Town on 18 Feb. 2020. <http://www.cssr.uct.ac.za/event/constructing-houses-constructing-memories-michael-sata-and-politics-historical-memory-zambia>. Просмотрено 06.09.2020.
- Sissa G.* Gendered Politics, or the Self-Praise of *Andres Agathoi* // *A Companion to Greek and Roman Political Thought* / Ed. by R.K. Balot. Chichester: Blackwell Publishing, 2009. P. 100–117.
- Skalník P.* Controlled Authority versus Undisguised Power: In Africa Indigenous Institutions Counterbalance the Modern State // *The Dynamics of the Early State Paradigm* / Ed. by M.A. van Bakel, J.G. Oosten. Utrecht: ISOR, 1995. P. 53–67.
- Skalník P.* Explaining the State in Africa: Bayart, Chabal and Other Options // *Africa 2000* / Ed. by L. Kropáček, P. Skalník. Prague: Set Out, 2001. P. 145–155.
- Skalník P.* In Place of Conclusion: The Power of the Powerless in Africa // *Africa: Power and Powerlessness* / Ed. by H. Horáková, P. Nugent, P. Skalník. Berlin: LIT, 2011. P. 141–146.
- Skalník P.* Political Anthropology of History: The Case of Nanun, Northern Ghana // *Social Evolution and History*. 2014. Vol. 13, № 2. P. 57–72.
- Skinner E.P.* African Political Cultures and the Problems of Government // *African Studies Quarterly*. 1998. Vol. 2, № 3. P. 17–25.
- Skinner Q.* States and the Freedom of Citizens // *States and Citizens: History, Theory, Prospects* / Ed. by Q. Skinner, B. Stråth. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 11–27.
- Smith A.D.* National Identity and the Idea of European Unity // *International Affairs*. 1992. Vol. 68, № 1. P. 55–76.
- Smith A.D.* Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism. London: Routledge, 1998.
- Smith A.D.* The Nation Made Real: Art and National Identity in Western Europe, 1600–1850. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Smith É.* La nationalisation par le bas: un nationalisme banal? Le cas de la *wolofisation* au Sénégal // *Raisons politiques*. 2010, № 37. P. 65–78.
- Smouts M.-C.* Introduction. Le postcolonial pour quoi faire? // *La situation precolo-*

- niale. Les postcolonial studies dans le débat français / Éd. par M.-C. Smouts. Paris: Presses de Sciences Po, 2007. P. 25–66.
- Sonderegger A.* Die Dämonisierung Afrikas. Zum Despotiebegriff und zur Geschichte der Afrikanischen Despotie. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2008.
- Sonderegger A.* Atlantische Wellen – Afrikanische Positionen Zur panafrikanischen Idee bis 1945 // Atlantik: Sozial- und Kulturgeschichte in der Neuzeit / Hrsg. von U. Schmieder, H.-H. Nolte. Wien: Promedia, 2010. S. 172–192.
- Sonderegger A.* Der Panafrikanismus im 20. Jahrhundert // Afrika im 20. Jahrhundert / Hrsg. von A. Sonderegger, I. Grau, B. Englert. Wien: Promedia, 2011. S. 98–116.
- Sorell T.* Descartes // A Companion to the Philosophy of Science / Ed. by W.H. Newton-Smith. Malden – Oxford: Blackwell Publishing, 2000. P. 79–84.
- Sow A.I., Balogun O., Aguessy H., Diagne P.* Introduction a la culture africaine. Aspects généraux. Paris: UNESCO, 1977.
- Soysal Y.N.* Postnational Citizenship: Reconfiguring the Familiar Terrain // The Blackwell Companion to Political Sociology / Ed. by K. Nash, A. Scott. Malden: Blackwell Publishing, 2004. P. 333–341.
- Spear T.* Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa // Journal of African History. 2003. Vol. 44, № 1. P. 3–27.
- Spear T.* Indirect Rule, the Politics of Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in Tanzania // In Search of a Nation: Histories of Authority and Dissidence in Tanzania / Ed. by G.H. Maddox, J.L. Giblin. Oxford: James Currey; Dar es Salaam: Kapsel Educational Publications; Athens: Ohio University Press, 2005. P. 70–85.
- Spencer J.* Commentary on Kaplan and Kelly “Nation and Decolonization” // Anthropological Theory. 2001. Vol. 1, № 4. P. 439–443.
- Spencer N.* Curated by the Community // British Museum Magazine. 2019, № 1. P. 40–42.
- Sperling D.C., Kagabo J.H.* The Coastal Hinterland and Interior of East Africa // The History of Islam in Africa / Ed. by N. Levtzion, R.L. Pouwels. Athens – Oxford – Cape Town: Ohio University Press; James Currey; David Philip, 2000. P. 273–302.
- Spohn W.* Eisenstadt on Civilizations and Multiple Modernity // European Journal of Social Theory. 2001. Vol. 4, № 4. P. 499–508.
- Sprague J.* Transnational State // The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization / Ed. by G. Ritzer. Malden – Oxford: Blackwell Publishing, 2012. P. 2031–2037.
- Springer S.* Renewed Authoritarianism in Southeast Asia: Undermining Democracy through Neoliberal Reform // Asia Pacific Viewpoint. 2009. Vol. 50, № 3. P. 271–276.
- Starrett G.* The Varieties of Secular Experience // Comparative Studies in Society and History. 2010. Vol. 52, № 3. P. 626–651.
- Starrs R.* Asian Nationalism in an Age of Globalization. London: Routledge, 2001.
- Starrs R.* Nations under Siege: Globalization and Nationalism in Asia. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

- Steger M.B., James P.* Three Dimensions of Subjective Globalization // *ProtoSociology: An International Journal of Interdisciplinary Research*. 2011. Vol. 27, P. 53–70.
- Steinforth A.S.* By What Authority? Cosmology, Legitimacy, and the Sources of Power in Malawi // *Challenging Authorities: Ethnographies of Legitimacy and Power in Eastern and Southern Africa* / Ed. by A.S. Steinforth, S. Klocke-Daffa. Cham: Palgrave Macmillan, 2021. P. 87–119.
- Steinforth A.S., Klocke-Daffa S.* (eds.). *Challenging Authorities: Ethnographies of Legitimacy and Power in Eastern and Southern Africa*. Cham: Palgrave Macmillan, 2021 (a).
- Steinforth A.S., Klocke-Daffa S.* Introduction: Investigating Authority and Its Legitimization in Contemporary Africa // *Challenging Authorities: Ethnographies of Legitimacy and Power in Eastern and Southern Africa* / Ed. by A.S. Steinforth, S. Klocke-Daffa. Cham: Palgrave Macmillan, 2021 (b). P. 1–26.
- Steinhart E.I.* State, Society and Conflict in Lacustrine East Africa // *The Dynamics of the Early State Paradigm* / Ed. by M.A. van Bakel, J.G. Oosten. Utrecht: ISOR, 1995. P. 23–32.
- Stephens D.* Education // *The Routledge Handbook of African Development* / Ed. by T. Binns, K. Lynch, E. Nel. Abingdon – New York: Routledge, 2018. P. 120–132.
- Stevenson N.* Cultural Citizenship: Cosmopolitan Questions. Maidenhead: Open University Press, 2003.
- Stoler A.L., Cooper F.* Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda // *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World* / Ed. by F. Cooper, A.L. Stoler. Berkeley: University of California Press, 1997. P. 1–56.
- Stråth B., Skinner Q.* Introduction // *States and Citizens: History, Theory, Prospects* / Ed. by Q. Skinner, B. Stråth. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 1–8.
- Strathern A.* Sri Lanka in the Long Early Modern Period: Its Place in a Comparative Theory of Second Millennium Eurasian History // *Modern Asian Studies*. 2009. Vol. 43, № 4. P. 815–869.
- Stratigoula P.* The Role of Collective Memory in National Identities Shaping. Paper presented at 1st EMUNI Research Souk 2009 (EMUNI ReS 2009) “The Euro-Mediterranean Student Research Multi-conference, Unity and Diversity of Euro-Mediterranean Identities”, 9 June 2009. https://www.academia.edu/2973768/The_role_of_collective_memory_in_national_identities_shaping. Просмотрено 11.08.2022.
- Straumann B.* Early Modern Sovereignty and Its Limits // *Theoretical Inquiries in Law*. 2015. Vol. 16, № 2. P. 423–446.
- Straus S.* Wars Do End! Changing Patterns of Political Violence in Sub-Saharan Africa // *African Affairs*. 2012, № 443. P. 179–201.
- Strayer J.R.* On the Medieval Origins of the Modern State. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Stroeken K., Kaputu F.U.* Between Ethnicity and Medicine: Reinventing Legitimacy in Chokwe and Sukuma Chieftaincies // *Challenging Authorities: Ethnographies of*

- Legitimacy and Power in Eastern and Southern Africa / Ed. by A.S. Steinforth, S. Klocke-Daffa. Cham: Palgrave Macmillan, 2021. P. 63–83.
- Stroumsa G.G.* A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason. Cambridge – London: Harvard University Press, 2010.
- Strumia F.* European Citizenship: Mobile Nationals, Immobile Aliens, and Random Europeans // *Citizenship in America and Europe: Beyond the Nation-State?* / Ed. by M.S. Greve, M. Zöller. Washington: The American Enterprise Institute Press. P. 45–70.
- Sumich J.* The Party and the State: Frelimo and Social Stratification in Post-socialist Mozambique // *Development and Change*. 2010. Vol. 41, № 4. P. 679–698.
- Summers C.* Education and Literacy // *The Oxford Handbook of Modern African History* / Ed. by J. Parker, R. Reid. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 319–337.
- Sureau T.* Fateful Futures in the Presence of the Past: Epochalist Hopes at South Sudan's Independence // *Ученые записки Института Африки РАН / Journal of the Institute for African Studies*. 2019, № 2. P. 68–85.
- Suriano M.* Popular Music, Identity and Politics in a Colonial Urban Space: The Case of Mwanza, Tanzania (1945–1961) // *African Cities: Competing Claims on Urban Spaces* / Ed. by F. Locatelli, P. Nugent. Leiden – Boston: Brill, 2009. P. 261–289.
- Surprenant C.W.* Liberty, Autonomy, and Kant's Civil Society // *History of Philosophy Quarterly*. 2010. Vol. 27, № 1. P. 79–94.
- Suwignyo A.* Indonesian National History Textbooks after the New Order // *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*. 2014, № 170. P. 113–131.
- Swidler L., Mojzes P.* The Study of Religion in an Age of Global Dialogue. Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- Swigart L.* Extended Lives: The African Immigrant Experience in Philadelphia. Philadelphia: Balch Institute for Ethnic Studies, 2001.
- Swilla I.N.* Languages of Instruction in Tanzania: Contradictions between Ideology, Policy and Implementation // *African Study Monographs*. 2009. Vol. 30, № 1. P. 1–14.
- Syahuku-Muhindo A.* The Rwenzururu Movement and the Democratic Struggle // *Uganda: Studies in Living Conditions, Popular Movements and Constitutionalism* / Ed. by M. Mamdani, J. Oloka-Onyango. Vienna: JEP Books, 1994. P. 273–317.
- Szántó D.* The End of “the End of History” – One Tale, Two Continents // *Modern Africa: Politics, History and Society*. 2016. Vol.4, № 2. P. 49–83.
- Taibl A.* “Kikuyu Problem” und “Luo Agenda”: Zur Politisierung von Ethnizität in Kenia 2007 // *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*. 2009. Bd. 9, № 16. S. 143–164.
- Tallentire J.* Strategies of Memory: History, Social Memory, and the Community // *Histoire sociale / Social History*. 2001. Vol. 34, № 67. P. 197–212.
- Tambiah S.J.* The Galactic Polity: The Structure of Traditional Kingdoms in Southeast Asia // *Annals of the New York Academy of Sciences*. 1977 (a). Vol. 293, № 1. P. 69–97.

- Tambiah S.J.* World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background. New York: Cambridge University Press, 1977 (b).
- Tambiah S.J.* The Galactic Polity in Southeast Asia // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2013. Vol. 3, № 3. P. 503–534.
- Tamer G., Griffel F.* (eds.). Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary. Vol. 1–2. Leiden – Boston: Brill 2015.
- Tamimi A.S.* The Renaissance of Islam // Daedalus. 2003. Vol. 132, № 3. P. 51–58.
- Tamir Y.* Who's Afraid of a Global State? // Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era / Ed. by K. Goldman, U. Hannerz, C. Westin. London: Routledge, 2000. P. 244–267.
- Tamm M.* Memory // The Routledge Companion to Historical Theory / Ed. by C. van den Akker. Abingdon – New York: Routledge, 2022. P. 544–557.
- Tan K.-C.* Cosmopolitan Citizenship // The Oxford Handbook of Citizenship / Ed. by A. Shachar, R. Bauböck, I. Bloemraad, M. Vink. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 694–714.
- Tar U.A.* The Politics of Neoliberal Democracy in Africa: State and Civil Society in Nigeria. London – New York: Tauris Academic Studies, 2009.
- Tardits C.* (éd.). Princes et serviteurs du royaume: Cinq études de monarchies africaines. Paris: Sociétés d'ethnographie, 1987.
- Tardits C.* Le fait politique vua a travers les œuvres de quelques anthropologues // Revue française de science politique. 1988. Vol. 38, № 5. P. 698–708.
- Tarrósy I.* Political Culture in a Glocal Perspective: Textbook and Reader. Pécs: University of Pécs, 2015.
- Taye B.A.* Ethnic Federalism and Conflict in Ethiopia // African Journal on Conflict Resolution. 2017. Vol. 17, № 2. P. 41–66.
- Taylor C.* Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Taylor C.* A Secular Age. Cambridge – London: Harvard University Press, 2007.
- Taylor C.* The Sovereign as Savage: The Pathos of Ethno-Nationalist Passion // Crisis of the State. War and Social Upheaval / Ed. by B. Kapferer, B.E. Bertelsen. New York – Oxford: Berghahn Books, 2012. P. 163–186.
- Taylor I.* As Good as It Gets? Botswana's "Democratic Development" // Limits to Liberation in Southern Africa: The Unfinished Business of Democratic Consolidation / Ed. by H. Melber. Cape Town: HSRC Press, 2003. P. 72–92.
- Taylor I.* African Politics: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Taylor R.C.* Philosophy // The New Cambridge History of Islam. Vol. 4. Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century / Ed. by R. Irwin. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 532–563.
- Tayob A.* Secularisation in Islam // How to Conquer the Barriers to Intercultural Dialogue / Ed. by C. Timmerman, B. Segaert. Brussels: P.I.E. – Peter Lang, 2005. P. 117–132.

- Teivainen T.* Towards a Democratic Theory of the World-System: Democracy, Territoriality, and Transnationalization // *Journal of World-Systems Research*. 2000. Vol. 6, № 3. P. 706–725.
- Teshome B.W., Záhořík J.* Federalism in Africa: The Case of Ethnic-based Federalism in Ethiopia // *International Journal of Human Sciences*. 2008. Vol. 5, № 2. P. 1–39. <https://www.j-humansciences.com/ojs/index.php/IJHS/article/view/506>. Просмотрено 02.05.2022.
- Tetti M.B.* What Went Wrong in Tanzania: How Does Religious Tension is Threatening National Unity and Cohesion // *International Journal of Education and Research*. 2014. Vol. 2, № 6. P. 503–510.
- Tewolde A.I.* Ethnic Consciousness should not Threaten African Nation-building // *Mail and Guardian*. 2020. 5 March. <https://mg.co.za/article/2020-03-05-ethnic-consciousness-should-not-threaten-african-nation-building/>. Просмотрено 20.10. 2021.
- The New York Times.* Amin Bans All but Three Christian Churches as Risks // *The New York Times*. 21 Sep. 1977. <https://www.nytimes.com/1977/09/21/archives/amin-bans-all-but-three-christian-churches-as-risks.html>. Просмотрено 13.04.2020.
- Thelen T., Alber E.* (eds.). *Reconnecting State and Kinship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- Theobald R.* Patrimonialism // *World Politics*. 1982. Vol. 34, № 4. P. 548–559.
- Therborn G.* Entangled Modernities // *European Journal of Social Theory*. 2003. Vol. 6, № 3. P. 293–305.
- Therkildsen O.* Working in Neopatrimonial Settings: Public Sector Staff Perceptions in Tanzania and Uganda // *States at Work: Dynamics of African Bureaucracies* / Ed. by T. Bierschenk, J.-P. Olivier de Sardan. Leiden – Boston: Brill, 2014. P. 113–144.
- Thiel T.* Citizen Revolt for a Modern State: Yemen’s Revolutionary Moment, Collective Memory and Contentious Politics *sur la longue durée*. Ph.D. Dissertation. London: London School of Economics, 2015.
- Thomas C.G.* Secession and Separatism in Modern Africa // *The Palgrave Handbook of African Colonial and Postcolonial History* / Ed. by M.S. Shanguhya, T. Falola. New York: Palgrave Macmillan, 2018. P. 729–757.
- Thomas C.G., Falola T.* Secession and Separatist Conflicts in Postcolonial Africa. Calgary: University of Calgary Press, 2020.
- Thomassen B.* Anthropology, Multiple Modernities and the Axial Age Debate // *Anthropological Theory*. 2010. Vol. 10, № 4. P. 321–342.
- Thondlana T., Chitima S.S., Chirikure S.* Nation Branding in Zimbabwe: Archaeological Heritage, National Cohesion, and Corporate Identities // *Journal of Social Archaeology*. 2021. Vol. 21, № 3. P. 283–305.
- Thondhlana T., Machiridza L.* Restoration and Restitution of Cultural Heritage, the Case of the Ndebele Monarch: The Post-colonial Dilemma in Zimbabwe // *Journal of African Cultural Heritage*. 2020. Vol. 2, № 1. P. 52–84.

- Thufail F.I.* Figuring the State: Narratives of Victimhood and the Anthropology of Violence in Indonesia // *American Anthropologist*. 2021. Vol. 123, № 1. P. 183–187.
- Tibategeza E.R.* Implementation of Bilingual Education in Tanzania: The Realities in the Schools // *Nordic Journal of African Studies*. 2010. Vol. 19, № 4. P. 227–249.
- Tibategeza E.R.* Intervening Strategies to Cope with the Challenges of the Medium of Instruction // *Studies in Linguistics and Literature*. 2019. Vol. 3, № 4. P. 312–330.
- Tibategeza E.R., du Plessis T.* Language-in-Education Policy Development in Tanzania: An Overview // *Language Matters. Studies in the Languages of Africa*. 2012. Vol. 43, № 2. P. 184–201.
- Tibategeza E.R., du Plessis T.* The Prospects of Kiswahili as a Medium of Instruction in the Tanzanian Education and Training Policy // *Journal of Language and Education*. 2018. Vol. 4, № 3. P. 88–98.
- Tieleman J., Uitermark J.* Chiefs in the City: Traditional Authority in the Modern State // *Sociology*. 2019. Vol. 53, № 4. P. 707–723.
- Tijjani A.* A Personal View // *Shehu Shagari: My Vision of Nigeria* / Ed. by A. Tijjani, D. Williams. London – New York: Routledge, 1981. P. XV–XXI.
- Tilly C.* (ed.). *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Tilly C.* Major Forms of Collective Action in Western Europe 1500–1975 // *Theory and Society*. 1976. Vol. 3, № 3. P. 365–375.
- Tilly C.* *Regimes and Repertoires*. Chicago – London: Chicago University Press, 2006.
- Tindigarukayo J.K.* Analysis of Some Dimensions of Political Disintegration in Uganda // *Ufahamu: A Journal of African Studies*. 1988. Vol. 16, № 2. P. 60–75.
- Ting H.* Malaysian History Textbooks and the Discourse of *Ketuanan Melayu* // *Race and Multiculturalism in Malaysia and Singapore* / Ed. by D.P.S. Goh, M. Gabrielpillai, P. Holden, G.C. Khoo. Abingdon – New York: Routledge, 2009. P. 36–52.
- Tobolka R.* Political Parties in Contemporary Zambia: A View from within // *Modern Africa: Politics, History and Society*. 2013. Vol. 1, № 1. P. 11–39.
- Tonkin E., Chapman M., McDonald M.* (eds.). *History and Ethnicity*. London – New York: Routledge, 1989.
- Topan F.* Tanzania: The Development of Swahili as a National and Official Language // *Language and National Identity in Africa* / Ed. by A. Simpson. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 252–266.
- Tor D.G.* A Tale of Two Murders: Power Relations between Caliph and Sultan in the Saljūq Era // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 2009. Vol. 159, № 2. P. 279–297.
- Tornberg H.* Ethnic Fragmentation and Political Instability in Post-Colonial Uganda: Understanding the Contribution of Colonial Rule to the Plights of the Acholi People in Northern Uganda. Lund: Lund University, 2012. <https://core.ac.uk/download/pdf/289941636.pdf>. Просмотрено 11.05.2021.

- Toulabour C.* Le Togo sous Eyadéma. Paris: Karthala, 1986.
- Trencsényi B., Petrescu D., Petrescu C., Iordachi C., Kántor Z.* (eds.). Nation-Building and Contested Identities: Romanian and Hungarian Case Studies. Budapest: Regio Books – Iași: Editura Polirom, 2001.
- Tripp C.* West Asia from the First World War // *The New Cambridge History of Islam*. Vol. 5. The Islamic World in the Age of Western Dominance / Ed. by F. Robinson. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 336–371.
- Triulzi A.* African Cities, Historical Memory and Street Buzz // *The Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons* / Ed. by I. Chambers, L. Curti. London: Routledge, 1995. P. 78–91.
- Trouille J.-M., Trouille H., Uwimbabazi P.* (eds.). The East African Community: Intra-regional Integration and Relations with the EU. Abingdon – New York: Routledge, 2021.
- Trouillot M.-R.* The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind // *Current Anthropology*. 2001. Vol. 42, № 1. P. 125–138.
- Tsaaior J.T.* Of National Myths, Mythical Nations and the Narrativisation of Nigeria in the National Media // *SMC Journal of Cultural and Media Studies*. 2012. Vol. 1, № 1. P. 76–88.
- Tu W.* Multiple Modernities: A Preliminary Inquiry into the Implications of the East Asian Modernity // *Globalistics and Globalization Studies: Aspects & Dimensions of Global Views* / Ed. by L.E. Grinin, I.V. Ilyin, A.V. Korotayev. Volgograd: Uchitel Publishing House, 2014. P. 104–111.
- Tull D.M.* Separatism in Africa: The Secession of South Sudan and Its (Un-)likely Consequences // *SWP Comments*. 2011, № 18. P. 1–4.
- Tuomela R.* The Philosophy of Social Practices: A Collective Acceptance View. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Tuomela R.* The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Tuomela R.* Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents. New York: Oxford University Press, 2013.
- Turner B.S.* Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism // *Theory Culture Society*. 2002. Vol. 19, № 1–2. P. 45–63.
- Turner T.* Shifting the Frame from Nation-state to Global Market: Class and Social Consciousness in the Advanced Capitalist Countries // *Globalization: Critical Issues* / Ed. by A. Chun. London: Berghahn Books, 2004. P. 83–119.
- Turner T.* Nationalism, Historiography and the (Re)construction of the Rwandan Past // *Constructions, négociations et dérives des identités régionales dans les États des Grands Lacs africains : approche comparative* / Éd. par B. Jewsiewicki, L. N'Sanda Buleli. Laval: Université de Laval, 2005. P. 193–202.
- Turner V.W.* The Lozi Peoples of North-Western Rhodesia. London: International African Institute, 1952 (Ethnographic survey of Africa, West Central Africa, Pt. 3).
- Twaddle M.* Decolonization in British Africa: A New Historiographical Debate? Copen-

- hagen: University of Copenhagen, 1985 (Occasional Paper 1, Centre for African Studies).
- Tymowski M.* The Origins and Structures of Political Institutions in Pre-Colonial Black Africa: Dynastic Monarchy, Taxes and Tributes, War and Slavery, Kinship and Territory. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2009.
- Tzanelli R.* Nation-building and Identity in Europe: The Dialogics of Reciprocity. Basingstoke – New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Udayashankar R.* Cosmopolitan Citizenship. n.d. https://www.academia.edu/32798986/Cosmopolitan_citizenship?auto=download. Просмотрено 03.08.2022.
- Udebunu C.* Nigeria and the Dialectics of Multiculturalism // *Ogiris: A New Journal of African Studies*. 2011. Vol. 8. P. 1–15.
- Udogu E.I.* The Issue of Ethnicity and Democratization in Africa. Toward the Millennium // *Journal of Black Studies*. 1999. Vol. 29, № 6. P. 790–808.
- Uduma U.O.* The Challenges of Ethnonationalism for the Nigerian State // *Journal of African Studies and Development*. 2013. Vol. 5, № 3. P. 33–40.
- Uganda Bureau of Statistics.* 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. Просмотрено 10.03.2021.
- Uimonen P.* Internet, Arts and Translocality in Tanzania // *Social Anthropology*. 2009. Vol. 17, № 3. P. 276–290.
- Ushe U.M.* Cultism and Violence in Nigerian Universities: A Paradigm for Achieving Religious Academic Excellence // *International Journal of Culture and History*. 2019. Vol. 6, № 2. P. 102–120.
- Uzmen E.* Nationalism in Shakespeare // *The History of Culture: The Culture of History* / Ed. by L. Raw. Izmir: The British Council; American Studies Association of Turkey; Ege University, 1998. P. 71–77.
- Van Beurden S.* Culture, Artifacts, and Independent Africa: The Cultural Politics of Museums and Heritage // *The Palgrave Handbook of African Colonial and Post-colonial History* / Ed. by M.S. Shanguhya, T. Falola. New York: Palgrave Macmillan, 2018. P. 1192–1212.
- van Binsbergen W.M.J.* Chiefs and the State in Independent Zambia: Exploring the Zambian National Press // *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*. 1987, № 25–26. P. 139–201.
- van Binsbergen W.M.J.* “Then Give Him to the Crocodiles”: Violence, State Formation and Cultural Discontinuity in West Central Zambia, 1600–1996 // *The Dynamics of Power and the Rule of Law: Essays on Africa and beyond, in Honour of Emile Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal* / Ed. by W.M.J. van Binsbergen, R. Pelgrim. Leiden – Münster: African Studies Centre; LIT, 2003. P. 197–219.
- van den Toren B., de Wit W.J.* Secularization and Discipleship in Africa: Conclusions and Recommendations // *Cairo Journal of Theology*. 2015. Vol. 2. P. 152–160.

- van den Werf F., Verkuyten M., Martinovic B., Ng Tseung-Wong C.* Understandings of National Identity and Outgroup Attitudes in Culturally Diverse Mauritius // *International Journal of Intercultural Relations*. 2020. Vol. 78. P. 73–83.
- van der Pijl K.* Arab Revolts and Nation-State Crisis // *New Left Review*. 2011, № 70. P. 27–49.
- van der Tol M., Adenitire J., Brown C., Kempson E.S.* (eds.). *From Toleration to Religious Freedom: Cross-Disciplinary Perspectives*. Oxford: Peter Lang, 2021.
- van Gelderen M.* *The State and Its Rivals in Early-Modern Europe* // *States and Citizens: History, Theory, Prospects* / Ed. by Q. Skinner, B. Stråth. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 79–96.
- van Ham C., Lindberg S.I.* *Vote Buying Is A Good Sign: Alternate Tactics of Fraud in Africa 1986–2012*. Gothenburg: University of Gothenburg, 2015 (The Varieties of Democracy Institute Working Paper Series 2015: 3).
- Vansina J.* *A Comparison of African Kingdoms* // *Africa: Journal of the International African Institute*. 1962. Vol. 32, № 4. P. 324–335.
- Vaughan O.* *Chieftaincy Structures, Communal Identity, and Decolonization in Yorùbáland* // *Yorùbá Identity and Power Politics* / Ed. by T. Falola, A. Genova. Rochester: University of Rochester Press, 2006. P. 177–191.
- Vaughan-Whitehead D.* (ed.). *Europe's Disappearing Middle Class? Evidence from the World of Work*. Cheltenham: Elgar Publishing, 2016.
- Vavrus F.* *Postcoloniality and English: Exploring Language Policy and the Politics of Development in Tanzania* // *TESOL Quarterly*. 2002. Vol. 36, № 3. P. 373–397.
- Venkatachalam M.* *Slavery, Memory and Religion in Southeastern Ghana, c. 1850–Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Venter D.* *Africa in the Twenty-First Century: The Imperatives of Democracy, Governance and Leadership* // *Africa Review*. 2010. Vol. 26 № 1. P. 15–39.
- Verboven K., Laes C.* *Work, Labour, and Professions in the Roman World*. Leiden – Boston: Brill, 2016.
- Verghese A.* *The Colonial Origins of Ethnic Violence in India*. Stanford: Stanford University Press, 2016.
- Vertovec S.* *Super-diversity and its Implications* // *Ethnic and Racial Studies*. 2007. Vol. 30, № 6. P. 1024–1054.
- Vertovec S.* *Towards Post-multiculturalism? Changing Communities, Contexts and Conditions of Diversity* // *International Social Science Journal*. 2010. Vol. 199, № 1. P. 83–95.
- Vertovec S., Wessendorf S.* *Assessing the Backlash against Multiculturalism in Europe*. Göttingen: Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity, 2009 (MMG Working Paper 09-04).
- Vervust P.* *The Relative Importance of Ethnicity. Class and Race in Colonial Rwanda. The Cases of Prison Policies, Corvées, Taxation, Census and Identity Booklets* // *Revue belge d'histoire contemporaine*. 2012. Vol. 42, № 4. P. 74–109.

- Vickers A.* A History of Modern Indonesia. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Villasante Cervello M.* Négritude, tribalitude et nationalisme en Mauritanie. Des héritages coloniaux en matière d'idéologie et de commandement // Colonisations et héritages actuels au Sahara et au Sahel. Problèmes conceptuels, état des lieux et nouvelles perspectives de recherché (XVIIIe – XXe siècles). Vol. II / Éd. par M. Villasante Cervello. Paris: L'Harmattan, 2007. P. 445–498.
- Virtanen P.* Pacted Transition to Democracy: The Case of Mozambique // Modern Africa: Politics, History and Society. 2016. Vol.4, № 2. P. 23–48.
- Vlassopoulos K.* Beyond and Below the Polis: Networks, Associations, and the Writing of Greek History // Mediterranean Historical Review. 2007. Vol. 22, № 1. P. 11–22.
- Vlassopoulos K.* Slavery, Freedom and Citizenship in Classical Athens: Beyond a Legalistic Approach // European Review of History. 2009. Vol. 16, № 3. P. 347–363.
- Vlassopoulos K.* Politics: Antiquity and Ist Legacy. London – New York: Tauris, 2010.
- Voll J.O.* Reform and Modernism in the Middle Twentieth Century // The New Cambridge History of Islam. Vol. 6. Muslims and Modernity: Culture and Society since 1800 / Ed. by R.W. Hefner. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 148–172.
- Vuorela U.* “In the Olden Days We Kept Slaves”: Layers of Memory and Present Practices // Knowledge, Renewal and Religion: Repositioning and Changing Ideological and Material Circumstances among the Swahili on the East African Coast / Ed. by K. Larsen. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2009. P. 261–279.
- Wagner P.* Modernity, Capitalism and Critique // Thesis Eleven. 2001 (a). Vol. 66, № 1. P. 1–31.
- Wagner P.* Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory. London: SAGE, 2001 (b).
- Wagner P.* Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity. London: Polity Press, 2008.
- Wagner P.* (ed.). African, American and European Trajectories of Modernity: Past Oppression, Future Justice? Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Waldman S.* Founding Faith: How Our Founding Fathers Forged a Radical New Approach to Religious Liberty. New York: Random House, 2008.
- Waldron J.* God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Waldschmitt L.* Education and Citizenship in Urban Tanzania: A Study of Secondary Student Conceptions of Democracy and Civic Engagement. M.A. Dissertation. Oslo: University of Oslo, 2010.
- Walker R.B.J.* Inside/Outside: International Relations as Political Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Wallace R.W.* Personal Freedom in Greek Democracies, Republican Rome, and Modern Liberal States // A Companion to Greek and Roman Political Thought / Ed. by R.K. Balot. Chichester: Blackwell Publishing, 2009. P. 164–177.

- Waller R.* Ethnicity and Identity // The Oxford Handbook of Modern African History / Ed. by J. Parker, R. Reid. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 94–113.
- Wallerstein I.* Ethnicity and National Integration in West Africa // Cahiers d'études africaines. 1960. Vol. 1, № 3. P. 129–139.
- Wallerstein I.* (ed.) Social Change: The Colonial Situation. New York: John Wiley & Sons, 1966.
- Wallerstein I.* The World-System and Africa. New York: Diasporic Africa Press, 2017.
- Walsh M.T.* The Misinterpretation of Chiefly Power in Usangu, South-West Tanzania. Ph.D. Dissertation. Cambridge: University of Cambridge, 1984.
- Walther O.* Au-delà de l'opposition entre villes et campagnes. Éléments pour un modèle territorial dynamique en Afrique de l'Ouest // L'information géographique. 2004, № 4. P. 308–319.
- Wang H.-L.* Rethinking the Global and the National: Reflections on National Imaginations in Taiwan // Theory, Culture and Society. 2000. Vol. 17, № 1. P. 93–117.
- Wang H.-L.* Mind the Gap: On Post-National Idea(l)s and the National Reality // Globalization: Critical Issues / Ed. by A. Chun. New York – Oxford: Berghahn Books, 2004. P. 24–36.
- Wapmuk S.* In Search of Greater Unity: African States and the Quest for an African Union Government // Journal of Alternative Perspectives in the Social Sciences. 2009. Vol. 1, № 3. P. 645–671.
- Ward W.R.* Speculative Pre-Histories and Real-World Futures: How Fictional Pasts Can Help Determine the Future // The History of Culture: The Culture of History / Ed. by L. Raw. Izmir: The British Council; American Studies Association of Turkey; Ege University, 1998. P. 25–30.
- Washbrook D.A.* Ethnicity and Racialism in Colonial Indian Society // Racism and Colonialism / Ed. by R. Ross. Dordrecht: Springer, 1982. P. 143–181.
- Washbrook D.A.* Intimations of Modernity in South India // South Asian History and Culture. 2009. Vol. 1, № 1. P. 125–148.
- Watson W.* British Colonial Policy and Tribal Political Organization // A Century of Change in Eastern Africa / Ed. by W. Arens. The Hague – Paris: Mouton, 1976. P. 169–181.
- Webb M.J.* Separatist Violence in South Asia: A Comparative Study. London – New York: Routledge, 2017.
- Weber E.* Salvation and Faith. With Special Reference to Martin Luther's and John Calvin's Ideas. A Theological Contribution to a General Theory of Religion // Journal of Religious Culture. 2010, № 145. P. 1–6.
- Weber E.* Religiöse Freiheit und säkulare Vernunft als Prinzipien der Zivilgesellschaft // Journal of Religious Culture. 2012, № 157. P. 1–6.
- Weber M.* The Theory of Social and Economic Organization. New York: Oxford University Press, 1947.

- Weiss H.F., Carayannis T.* The Enduring Idea of the Congo // Borders, Nationalism, and the African State / Ed. by R.R. Larémont. Boulder: Lynne Rienner, 2005. P. 135–177.
- Weldehaimanot S.M.* Constitution-making in Eritrea // Constitutionalism and Democratic Governance in Africa: Contemporary Perspectives from Sub-Saharan Africa / Ed. by M.K. Mbondenyi, T. Ojienda. Pretoria: Pretoria University Law Press, 2013. P. 89–114.
- Wendt A.* Why a World State is Inevitable // European Journal of International Relations. 2003. Vol. 9, № 4. P. 491–542.
- Wendt A.C.* Determinants and Mechanisms of National Identity Shift in Tanzania. MA thesis. Logan: Utah State University, 2018.
- Werbner R.P.* Smoke from the Barrel of a Gun: Postwars of the Dead, Memory and Reinscription in Zimbabwe // Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power / Ed. by R.P. Werbner. London – New York: Zed Books, 1998. P. 71–102.
- Werbner R.P.* Reasonable Radicals and Citizenship in Botswana: The Public Anthropology of Kalanga Elites. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
- Wertsch J.V.* Voices of Collective Remembering. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Wessendorf S.* Culturalist Discourses on inclusion and exclusion: The Swiss Citizenship Debate // Social Anthropology. 2008. Vol. 16, № 2. P. 187–202.
- West H.G., Kleck-Jenson S.* Betwixt and Between: “Traditional Authority” and Democratic Decentralization in Post-War Mozambique // African Affairs. 1999. Vol. 98, № 393. P. 455–484.
- White B.W.* Talk about School: Education and the Colonial Project in French and British Africa (1860–1960) // Comparative Education. 1996. Vol. 32, № 1. P. 9–25.
- White B.W.* L’incroyable machine d’authenticité: L’animation politique et l’usage public de la culture dans le Zaïre de Mobutu // Anthropologie et Sociétés. 2006. Vol. 30, № 2. P. 43–63.
- White J.C.* Incorporating Heterarchy into Theory on Socio-Political Development: The Case from Southeast Asia // Heterarchy and the Analysis of Complex Societies / Ed. by R.M. Ehrenreich, C.L. Crumley, J.E. Levy. Washington: American Anthropological Association Press, 1995. P. 101–123.
- Whitehead R.L.* Single-Party Rule in a Multiparty Age: Tanzania in Comparative Perspective. Ph.D. thesis. Philadelphia: Temple University, 2009.
- Whiteley W.H.* Bemba and Related Peoples of Northern Rhodesia, with a contribution on the Amva by B. Stefaniszyn. London: International African Institute, 1951 (Ethnographic survey of Africa, East Central Africa, Pt. 2).
- Whiteley W.H.* Swahili: The Rise of a National Language. Aldershot: Gregg Revivals, 1993.

- Wickramasinghe N.* Colonial Governmentality: Critical Notes from a Perspective of South Asian Studies // *Comparativ: Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*. 2011. Bd. 21, Ht. 1. S. 32–40.
- Wiener M.J.* The Idea of “Colonial Legacy” and the Historiography of Empire // *The Journal of the Historical Society*. 2013. Vol. 13, № 1. P. 1–32.
- Wilder G.* Freedom Time: Negritude, Decolonization, and the Future of the World. Durham – London: Duke University Press, 2015.
- Wilkins S.D.* Citizen and Self: Violence, Identity and Legitimacy in the Rift Valley’s Post-Election Crisis 2007–08 // *The Australasian Review of African Studies*. 2012. Vol. 33, № 1. P. 82–103.
- Williams D.V.* State Coercion against Peasant Farmers: The Tanzanian Case // *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*. 1982. Vol. 14, № 20. P. 95–127.
- Williams J.H.* (Re)Constructing Memory: School Textbooks and the Imagination of the Nation. Rotterdam: Sense Publishers, 2014.
- Willis J.* Chieftaincy // *The Oxford Handbook of Modern African History* / Ed. by J. Parker, R. Reid. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 208–223.
- Wimmer A.* Who Owns the State? Understanding Ethnic Conflict in Post-colonial Societies // *Nations and Nationalism*. 1997. Vol. 3, № 4. P. 631–665.
- Winans E.V.* Shambala, the Constitution of a Traditional State. Berkeley: University of California Press, 1962.
- Wittrock B.* The Axial Age in Global History: Cultural Crystallizations and Society Transformations // *The Axial Age and Its Consequences* / Ed. by R.N. Bellah, H. Joas. Cambridge – London: Harvard University Press, 2012. P. 102–125.
- Wodak R., De Cillia R., Reisigl M., Liebhart K.* The Discursive Construction of National Identities. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Woldemikael T.M.* The Invention of New National Traditions in Eritrea // *Traditions of Eritrea: Linking the Past to the Future* / Ed. by T.G. Gebremedhin, G.H. Tesfagiorgis. Trenton – Asmara: The Red Sea Press, 2008. P. 263–286.
- Wood E.M.* Citizens to Lords: A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages. London: Verso, 2008.
- Woods D.* Civil Society in Europe and Africa: Limiting State Power through a Public Sphere // *African Studies Review*. 1992. Vol. 35, № 2. P. 77–100.
- World Population Review.* World Population by Country. 2021. <https://worldpopulationreview.com/countries/>. Просмотрено 28.12.2021.
- Wright D.R.* “What Do You Mean There Were No Tribes in Africa?”: Thoughts on Boundaries – and Related Matters – in Precolonial Africa // *History in Africa*. 1999. Vol. 26. P. 409–426.
- Wright M.* Swahili Language Policy, 1890–1940 // *Swahili*. 1965. Vol. 35, № 1. P. 40–49.
- Wright M.* Review of: Landed Obligation: The Practice of Power in Buganda by Holly Elisabeth Hanson // *African Studies Review*. 2004. Vol. 47, № 3. P. 224–226.
- Wrigley C.* Kingship and State: The Buganda Dynasty. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- Wüst W.* An der Konfessionsgrenze: Der frühmoderne „Ernstfall“ für Aufklärung, Toleranz und Pluralismus // *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa* / Hrsg. von C. Augustin, J. Wienand, C. Winkler. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006. S. 53–68.
- Wydra H.* Liminality and Democracy // *Breaking Boundaries: Varieties of Liminality* / Ed. by A. Horvath, B. Thomassen, H. Wydra. New York – Oxford: Berghahn, 2015. P. 183–204.
- Wynne-Jones S.* Recovering and Remembering a Slave Route in Central Tanzania // *Slavery in Africa: Archaeology and Memory* / Ed. by P. Lane, K. McDonald. London: Oxford University Press, 2011. P. 317–342.
- Wynne-Jones S., LaViolette A.* (eds.). *The Swahili World*. Abingdon – New York: Routledge, 2018.
- Wynne-Jones S., Walsh M.* Heritage, Tourism, and Slavery at Shimoni: Narrative and Metanarrative on the East African Coast // *History in Africa*. 2010. Vol. 37, P. 247–273.
- Yagcioglu D.* Irredentism: An Inevitable Tendency of Ethnic Nationalism (Some Initial Thoughts, Some Tentative Conclusions). 1996. http://www.academia.edu/1029408/Irredentism_An_Inevitable_Tendency_of_Ethnic_Nationalism. Просмотрено 31.07.2022.
- Yakobson A.* Freedom // *Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*. Vol. 3 / Ed. by M. Gagarin. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 230–232.
- Yakobson A.* State, National Identity, Ethnicity: Normative and Constitutional Aspects // *Gat A.* with A. Yakobson. *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*. New York: Cambridge University Press, 2013. P. 328–379.
- Yogi M.C.* Kiswahili or English: A Policy Analysis of Language Instruction in Tanzania. MA thesis. Brattleboro: SIT Graduate Institute, 2017.
- Yoneda N.* “Swahilization” of Ethnic Languages in Tanzania: The Case of Matengo // *African Study Monographs*. 2010. Vol. 31, № 3. P. 139–148.
- Young C.* *The African Colonial State in Comparative Perspective*. New Haven: Yale University Press, 1994.
- Young C.* Revisiting Nationalism and Ethnicity in Africa. Los Angeles: UCLA James S. Coleman African Studies Center, 2004. <https://escholarship.org/uc/item/28h0r4sr>. Просмотрено 07.05.2022.
- Young C.* *The Post-colonial State in Africa. Fifty Years of Independence, 1960–2010*. Madison: University of Wisconsin Press, 2012.
- Young C., Turner T.* *The Rise and Decline of the Zairian State*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.
- Young M., Zuelow E., Sturm A.* (eds.). *Nationalism in a Global Era: The persistence of Nations*. London – New York: Routledge, 2007.
- Yunker J.A.* *Political Globalization: A New Vision of Federal World Government*. Lanham: University Press of America, 2007.

- Zagorin P.* How the Idea of Religious Toleration Came to the West. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2003.
- Zagorin P.* Religious Toleration // *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy* / Ed. by G. Klosko. Oxford – New York: Oxford University Press, 2011. P. 689–700.
- Záhořík J.* Ethiopian Federalism Revisited // *Africanists on Africa. Current Issues* / Ed. by P. Chabal, P. Skalník. Berlin: LIT, 2010. P. 127–137.
- Zakaria F.* The Rise of Illiberal Democracy // *Foreign Affairs*. 1997. Vol. 76, № 6. P. 22–43.
- Zambia 2010 Census of Population and Housing – National Analytical Report. Lusaka: Central Statistical Office, 2012.
- Zenović P.* Constitutional Patriotism in the Context of Habermas's Political Philosophy // *Prolegomena*. 2021. Vol. 20, № 1. P. 119–136.
- Zisenwine D.* Traditional Monarchy and the Emergence of Modern Nationalism: The Moroccan Experience // *Community, Identity and the State: Comparing Africa, Eurasia, Latin America and the Middle East* / Ed. by M. Gammer. London – New York: Routledge, 2004. P. 104–115.
- Zisser E.* National and State Identity in Syria // *Community, Identity and the State: Comparing Africa, Eurasia, Latin America and the Middle East* / Ed. by M. Gammer. London – New York: Routledge, 2004. P. 89–103.
- Ziv A.K., Schmid H.B.* (eds.). *Institutions, Emotions, and Group Agents: Contributions to Social Ontology*. Dordrecht: Springer, 2014.
- Zobler K.A.* Syrian National Museums: Regional Politics and the Imagined Community // *Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World* / Ed. by H. Silverman. New York: Springer, 2011. P. 171–192.
- Zucca L.* The Crisis of the Secular State – A Reply to Professor Sajó // *International Journal of Constitutional Law*. 2009. Vol. 7, № 3. P. 494–514.
- Zukas L.L.* Zimbabwe's National Museums and Monuments: Constructing Culture and Making Money // *Economic Anthropology*. 2022. Vol. 9, № 1. P. 22–34.

SUMMARY

In the present monograph, its author makes an attempt to fit nation-building in post-colonial countries of Asia and Africa into the world historical and cultural process. In the context of this process, the nature of the nation and its future in the Afro-Asian and global scales are discussed. The author argues that in the post-colonial period that began after World War II, the fundamental characteristic of the nation as a culturally homogeneous (monocultural) community is changing. This feature had become a cornerstone of the concept of nation at its formation in the West by the last decades of the 18th century, but migration flows from the Global South to the Global North provoked by decolonization change nations as realities, as well as the concept of nation, in countries of the North making them polycultural. Liberated states of Asia and Africa are polycultural from the very beginning, because they inherited the colonial borders in which, as a rule, many peoples were united. The author raises the question if Asian and African countries' initial polyculturalism can become their advantage rather than an obstacle in the path of their development in the present-day world if they stop trying to build nations on the outdated Western model of the late 18th – mid-20th centuries and go to building them as polycultural communities.

The monograph is based on a combination of historical analysis with analysis of field anthropological evidence collected by the author.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научное издание

Бондаренко Дмитрий Михайлович
ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЕ НАЦИИ
В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

Утверждено к печати
Институтом Африки РАН

Зав. РИО ИАфр РАН
Н.А. Ксенофонтова

Редактор
Н.С. Ковалева

Оригинал-макет подготовлен
Г.М. Абишевой

Подписано в печать 07.10.2022. Формат 60×90 1/16.
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 25. Тираж 500 экз. Заказ №

Издательский Дом ЯСК
№ госрегистрации 1147746155325
Phone: 8 (495) 624-35-92
E-mail: Lrc.phouse@gmail.com
Site: <http://www.lrc-press.ru>

ООО «ИТДГК “Гнозис”»
Розничный магазин «Гнозис» (с 10:00 до 19:00)
Турчанинов пер., д. 4, стр. 2. Тел.: +7 499 255-77-57
itdkgnosis@gmail.com

Оптовый отдел
Ул. Бутлерова, д. 17Б, оф. 313. Тел.: +7 499 793-58-01
sales@gnosisbooks.ru
www.gnosisbooks.ru, vk.com/gnosisbooks