

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ «САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Кафедра теории общественного развития стран Азии и Африки

Востоковедение и африканистика

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА

на тему:

**ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И ЕГО ПРОЯВЛЕНИЯ В ПОЛИТИЧЕСКИХ
КУЛЬТУРАХ ГОСУДАРСТВ ВОСТОЧНОЙ АФРИКИ (НА ПРИМЕРЕ
РЕСПУБЛИКИ КЕНИЯ)**

Профиль: Политика и международные отношения стран Азии и Африки

Выполнила:

магистрант II курса

Тропникова Анастасия Дмитриевна

Научный руководитель:

д.и.н., проф. Бочаров В.В.

Рецензент:

к.и.н., ст. науч. сотр. МАЭ РАН

Сиим (Москвитина) А.Ю.

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. ТРАДИЦИИ, ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И ВЛАСТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ	7
1.1. ОБ ИСТОРИИ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ТРАДИЦИИ: «ТРАДИЦИЯ» В ЗАПАДНОМ И ОТЕЧЕСТВЕННОМ НАУЧНЫХ ДИСКУРСАХ	7
1.2. ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА. ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ	23
1.3. ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА, ВЛАСТЬ И ТРАДИЦИЯ	28
ГЛАВА 2. ВЛАСТЬ ТРАДИЦИИ И ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС В ДОКОЛОНИАЛЬНОЙ АФРИКЕ	35
2.1. ОСОБЕННОСТИ ВЛАСТНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВАХ И ВОЗРАСТНОЙ ПРИНЦИП СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ.....	35
2.2. ПОВЕДЕНЧЕСКИЙ АСПЕКТ ВЛАСТИ ТРАДИЦИИ: МАГИЧЕСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ, РИТУАЛ И СИМВОЛ	47
2.3. РОДСТВО И ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВАХ	52
ГЛАВА 3. ТРАДИЦИОНАЛИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ КЕНИИ	60
3.1. О РОЛИ ВОЗРАСТНОГО ПРИНЦИПА В СОВРЕМЕННОЙ КЕНИИ	61
3.2. «МАГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ»: РИТУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ, СИМВОЛЫ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ	67
3.3. ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ВЛАСТИ И РОДСТВО	84
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	103
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	107

Введение

Актуальность темы исследования. Сегодня вопросы, связанные с социально-политической, экономической и культурной эволюцией развивающихся стран по-прежнему являются предметом широкой научной дискуссии, которая вновь обрела популярность в связи с дискредитацией теорий модернизации, постулировавших, что изменения в экономике бывших колониальных африканских стран обязательно должны привести к изменениям в политической и социальной сферах (демократия, массовые формы участия в политике, развитие СМИ и масс-медиа и проч.), и совершенно противоречащей данным теориям действительности, когда заимствованные западные институты и системы права не дали ожидаемых результатов. Это случилось потому, что при слепом копировании западных моделей и переносе их на африканскую «почву» фактор традиционной культуры, пронизывающей все сферы общественной жизни совершенно не учитывался, в то время как именно она является ядром представлений людей о должном поведении в определенных ситуациях, которые подчас просто не вписываются в рамки заимствуемых моделей и законов. Таким образом, при сохранении «прогрессивного западного фасада» за ним обнаруживается совершенно иная реальность, которая диктует свои правила. Последняя - это присущий африканцам традиционализм, сохранение обычно-правовых представлений, которые продолжают оказывать сильное влияние на поведение индивидов в повседневной жизни и в сфере властно-управленческих отношений в частности. Изучение этих элементов традиционного мышления и их проявлений в политических культурах современных государств, таким образом, необходимо, чтобы понимать внутреннюю логику их развития и иметь возможность корректно трактовать события внутривнутриполитической жизни соответствующих стран и их поведения в международных отношениях.

Цели и задачи работы. Цель исследования – выявление, описание и анализ элементов традиционализма в современной Кении. Исходя из цели исследования автором были поставлены следующие задачи:

- изучение подходов к определению терминов «традиция», «традиционное общество», «традиционализм», «неотрадиционализм», «политические отношения», «политическая культура», «власть» в западном и отечественном дискурсах
- изучение проявлений власти традиции в политическом процессе в доколониальных (традиционных) обществах
- выявление особенностей властных отношений в традиционных обществах и изучение их исторической динамики
- выявление элементов традиционализма в современной политической культуре кенийцев
- установление их семантики, роли и особенностей функционирования в контексте современности

Предмет и объект исследования. Предметом изучения являются традиционные представления кенийцев по поводу власти и властно-управленческих отношений, а также их роль в условиях традиционного и современного обществ. Объект изучения – современная политическая культура народов Кении.

Методология работы. Изучение традиции и связанных с ней представлений должно осуществляться на основе комплексного подхода, складывающегося из взаимодополняющих друг друга методов различных наук: социологии, политологии, социально-культурной и политической антропологии, лингвистики. В данной работе были применены следующие методы:

- эмпирические (метод наблюдения; работа с источниками (художественной, исторической и научной литературой, периодическими изданиями, статистическими данными, аудио и видео-материалами и проч.); метод анализа);
- сравнительно-исторический (изучение явлений в исторической перспективе; исследование динамики; сопоставление материалов по различным африканским обществам; сопоставление материалов в

различные исторические периоды - в доколониальное время и в современном контексте).

Степень изученности проблемы. Проблема традиции и традиционализма, их влияния на современный политический процесс в странах Африки является недостаточно изученной: исследований, посвященных именно этой теме практически нет. На фоне всей научной литературы по вопросу выделяются работы В. Бочарова, изучавшего традиционные представления о власти и управлении на основе кросс-культурного анализа в различные исторические периоды. Если говорить в целом, то теоретической разработкой концепции традиции и традиционного общества занимались многие западные и отечественные ученые, такие как Г. Спенсер, М. Вебер, Э. Дюркгейм, М. Хальбвакс, Ш. Эйзенштадт, Э. Маркарян, К. Чистов, В. Плахов, В. Ачкасов, В. Бочаров, Н. Гиренко. Отдельные аспекты власти традиции в доколониальных африканских обществах изучены с различной степенью подробности. Проблемой возраста занимались такие западные ученые, как M. Cattell, R. Cohen, N. Foner, L. Simmons. Среди отечественных работ можно выделить исследования К.П. Калиновской и В. Бочарова. Изучению роли ритуала и символа в доколониальной Африке посвящены труды J. Amanze, E. Evans-Pritchard, B. Ray, J. Vansina. Среди исследователей проблем родства и наследования следует отметить Н. Гиренко, С. Meek, J. Vansina, L. Wall. Необходимо заметить, что автору исследования незнакомы работы, которые бы ставили своей целью изучение традиционализма в современной Кении.

Структура работы. Работа состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованной литературы. В первой главе рассмотрены основные подходы в определении понятий «традиция», «традиционное общество», «традиционализм», «политическая культура», «власть», «властные отношения»; показаны различные концепции соотношения «традиции» и «инновации»; рассмотрена разница между «традиционализмом» и «неотрадиционализмом»; установлена роль традиции в политической культуре; выделен компонент психологического принуждения, который составлял основу власти в

догосударственных обществах. Во второй главе рассматриваются элементы власти традиции в доколониальных африканских обществах; исследуется роль возрастного принципа социальной организации; изучается поведенческий аспект власти традиции, связанный с т.н. магическим мышлением; рассматривается роль и функции ритуалов и символов; анализируется роль родства и характера преемственности. Третья глава представляет собой уникальный материал, собранный автором из анализа различных источников, в первую очередь, средств массовой информации Кении, и представляющий, каким образом традиционные представления находят отражения в современном общественно-политическом контексте, а также как традиция продолжает регулировать поведение индивидов, групп и коллективов людей сегодня. В заключение приводятся результаты исследования и основные выводы.

Апробация работы. Различные аспекты исследования были представлены на следующих мероприятиях:

- XXIX Международный Конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки «Азия и Африка: наследие и современность» (г. Санкт-Петербург, 21-23 июня 2017 г.);
- XII Конгресс антропологов и этнологов России (г. Ижевск, 3-6 июля 2017 г.);
- II Международная студенческая конференция востоковедов и африканистов Ex Oriente Lux (г. Санкт-Петербург, октябрь 2017);
- Научная сессия «Запад и Восток в глобальных трансформациях: история и современность» (Башкирский государственный университет, 10 ноября 2017 г.).

Глава 1. Традиции, традиционализм и властные отношения

1.1. Об истории теоретического осмысления проблемы традиции: «традиция» в западном и отечественном научных дискурсах

Единого определения данного понятия, как и общей теории традиции не существует. Вместо этого есть множество интерпретаций, которые рождаются из соответствия тем задачам, которые ставит перед собой исследователь, и обусловлены рамками той научной дисциплины, в русле которой он работает. Мы остановимся на анализе понятия «традиция» в политологическом, социологическом и антропологическом дискурсах, так как это более точно отвечает задачам данного исследования.

Осознание традиции и начало ее теоретического осмысления можно отнести к эпохе Просвещения, когда Европа встает на путь модернизации, а традиция подвергается критике и отрицанию. Однако не все просветители видели в традиции нечто, противостоящее разуму и прогрессу, многие, напротив, считали следование традиции проявлением разумного человеческого начала, например, такой известный представитель философской мысли, как Ш. Монтескье. Согласно его воззрениям, изложенным в труде «О духе законов», «традиция или, точнее, традиции – это один из главных законов существования общества» [А. Гофман 2008:92]. При этом А. Гофман отмечает, что просветители не отрицали традицию как таковую, они резко негативно относились к традициям Средневековья и апеллировали к еще более «древней» традиции – к Античности. Однако в отношении к средневековым нормам и ценностям, идеология Просвещения, противопоставившая традиции разум, носила антитрадиционный характер.

Появление культа традиции в противоположность выдвинутому Просвещением культу разума относится к 20-30-м гг. 19 в. и связано с именами первых традиционалистов – Э. Берка и Ж. де Местра. Они видели в традиции ведущий инструмент развития общества, его главную силу, обвиняли Французскую Революцию и теоретиков Просвещения в разрушении традиционных устоев, нарушении социальной гармонии. Отход от традиций

они рассматривали как ведущий к деградации общества, подрывающий сами основы его существования и нормального функционирования. Традиционалисты акцентировали внимание на главной функции традиции – *функции преемственности*, и утверждали, что следование традициям – залог процветания и гармоничного развития общества [Гофман 2008].

В целом, как покажет наш дальнейший анализ, среди теоретиков традиции сохраняются два противоборствующих «лагеря» - сторонников уничтожения традиции как пережитка на пути общественного прогресса и, напротив, поборников традиции как неотъемлемого инструмента обеспечения поступательного развития и консолидации общества на основе преемственности.

Идею социальной преемственности развивал один из родоначальников социологии и теоретик позитивизма О. Конт. Он утверждал, что среди основных законов развития общества – его движение на пути прогресса, под которым подразумевается поступательное движение при сохранении преемственности. О. Конт акцентирует внимание на влиянии предыдущих поколений людей на последующие, констатируя «господство» власти мертвых над живыми: «Живые всегда, и все более и более, управляются умершими: таков фундаментальный закон человеческого порядка» [Гофман, 2008:98].

Вообще идея преемственности, заложенная в понятие традиции, на наш взгляд, представляется весьма важной. Рассмотрим ее подробнее. Под преемственностью можно понимать факт заимствования некоего опыта и дальнейшее его воспроизведение в процессе жизнедеятельности. Что касается традиции, то здесь акт преемственности происходит между поколениями. Как пишет С. Бондырева, «акты преемственности происходят постоянно и в пределах одного поколения... Восприняв что-либо у другого, индивид реализует это в своих действиях. К примеру, продолжение дела учителя учеником – это всегда проявление преемственности... Когда ученик в свою очередь вовлекает новых и более молодых в это дело и так уже продолжается

из поколение в поколение – это уже традиция, т.е. реализация из поколения в поколение отношений преемственности» [Бондырева 2004:10].

Преемственность, таким образом, это передача во времени некоего содержания, при этом можно выделить два типа преемственности: абсолютную (когда содержание передается в чистом, неизменном виде), либо модификационную (передача содержания с какими-либо изменениями). С. Бондырева отмечает, что традициям, как правило, свойствен первый тип – традиции в их «чистом виде» существуют благодаря абсолютной преемственности. Если в процессе передачи традиции происходит ее изменение, то соответственно, в результате такой преемственности на выходе мы получаем не «чистую» традицию, а ее модификацию (отсюда и название такого типа передачи).

Также следует отметить, что, в отличие от особенностей передачи объектов материальной культуры, в преемственности отражается специфика передачи информации, когда передаваемое содержание источником преемственности не утрачивается [Бондырева 2004].

Представляется, однако, что вопрос о так называемом «чистом типе традиции» и абсолютной преемственности, о которых говорит С. Бондырева, не совсем однозначен. Действительно ли группы людей сохраняют те же самые формы взаимодействия, которые оказываются неизменными во времени? Пока лишь остановимся на том, что преемственность – это основное условие существования традиции, и многие мыслители активно использовали данный термин при анализе последней.

О. Конт, о котором мы уже упоминали выше, выделял в историческом процессе следующие фазы развития – «органические» и «критические». Под первыми имеется в виду нормальное и гармоничное существование общества, осуществление преемственности и социальной солидарности. Вторые же мыслятся ученым как эпохи нарушения социального равновесия, периоды кризисов, революций, когда нарушается преемственность и, соответственно, происходит разрыв с традицией, отход от нее. Эти периоды похожи на

«болезнь» общества, являются антинормой, в то время как главным условием нормального функционирования общества является, по Конту, именно традиция.

Совершенно противоположные взгляды исповедовал К. Маркс, для которого идеалом нормального прогрессивного развития общества виделся постоянный разрыв с прошлым, отрицание преемственности, коренные изменения, трансформации, инновации. Непременным условием прогресса он считал перманентную революцию, когда переход на новый этап развития оказывается непосредственно связан с отрицанием всего того, что ему предшествовало. В отличие от контовской революции, аномалией для К. Маркса являлись периоды постепенных изменений - реформ или застойных явлений в истории, когда слома социальной системы не происходит. При таком рассмотрении традиция оказывается препятствием на пути исторического развития, ее необходимо искоренить.

В учении известного социолога Г. Спенсера нормальное развитие общества подразумевает его поступательное движение от старого к новому, где одни формы вырастают из других: в этом процессе революция, как коренной слом системы и радикальная трансформация существующих порядков, недопустима. Ученый доказывает, что разрушение старых институтов не должно иметь место, пока не разработаны новые, которые способны их заменить, иначе это приведет к нарушению нормального функционирования общества. Г. Спенсер является сторонником эволюционного развития социума, в котором традиции играют отнюдь не последнюю роль. Однако его воззрения отличаются от взглядов традиционалистов: Г. Спенсер не призывает к абсолютному следованию традиции, последняя является лишь частью процесса социальной эволюции и находится в тесной связи с инновацией, без нее не существует [Спенсер 2008].

Существенный вклад в понимание и интерпретацию традиции внес немецкий социолог М. Вебер. Как отмечает А. Гофман, М. Вебер был продолжателем идей просветителей и традиционалистов в том смысле, что,

подобно им, противопоставлял традицию разуму. Это наблюдается в его взглядах на мировой исторический процесс, который рассматривается им как переход от традиционного общества к индустриальному (=рациональному).

Саму традицию М. Вебер понимал, во-первых, как длительную инертную привычку (психологический подход), о чем свидетельствует его классификация социального действия, где, среди прочих, выделяется традиционное действие, как основанное на неосмысленном и автоматическом подражании и выступающее, таким образом, антиподом инновации. Именно в данном значении традиция легла в основу веберовской теории рациональности и рационализации, которые оказываются противопоставлены традиционности [Гофман 2008]. Во-вторых, традиции рассматриваются как система ценностей, где традиционное действие становится ориентированным на осознанное подражание другому.

Кроме того, М. Вебер известен своей концепцией типов легитимного господства, среди которых выделяет харизматический, рационально-бюрократический и традиционный. Понимание М. Вебером «традиции» в обоих вышеупомянутых смыслах легло в основу характеристики традиционного господства как ориентации на прошлое: «Это авторитет «вечно вчерашнего»: авторитет нравов, освященных исконной значимостью и привычной ориентацией на их соблюдение...» [Вебер 1990:646].

М. Вебер также говорит о традиционализме, который у него противопоставляется капиталистическому духу, по своей сути являющегося антитрадиционным, новаторским. Однако М. Вебер и сам использует традиционалистские объяснения историко-социальных реалий: говорит о протестантской *традиции*, которая возникла несколько столетий назад и оказала влияние на складывание этого «духа капитализма» и его состояние на современном этапе [Гофман 2008].

Традиционалистский подход обнаруживается и в «концепции харизмы» М. Вебера. Он считает, что харизматический тип господства является антиподом традиционного, ориентированным на отрицание традиции и

внедрение инноваций. Однако постоянное противоборство харизмы с традицией способствует традиционализации («рутинизации») первой и переходу от харизматического типа легитимного господства к одному из двух: традиционному или легальному.

Подобно М. Веберу, французский социолог Эмиль Дюркгейм в своих трудах рассматривает традицию как основу доиндустриальных обществ. По Э. Дюркгейму, постепенный процесс детрадиционализации, сопровождаемый рационализацией (развитием науки, техническим прогрессом), происходит в процессе общественной эволюции и является неизбежным. Аналогом веберовского «традиционного общества» у Э. Дюркгейма выступает общество с механической солидарностью, где индивид оказывается растворен в коллективном сознании. На смену данному типу солидарности в результате общественной эволюции приходит органическая солидарность, в основе которой лежит функциональная взаимозависимость и обмен между индивидами. Однако несмотря на подобную трансформацию, «священная ценностная основа», которую в значительной степени составляет традиция, продолжает существовать и в современных рациональных отношениях. Дюркгейм ставит акцент на принудительной и внеиндивидуальной природе традиций [Дюркгейм 1991].

Э. Дюркгейм выдвигает тезис об ослаблении роли традиции в исторической перспективе, чему активно способствуют такие процессы, как мобильность (географическая и социальная), миграции, рост и развитие городов и городской инфраструктуры (урбанизация). Приводя к ослаблению власти традиции, данные процессы также способствуют появлению инноваций, поскольку являются результатом трансформации отношений между поколениями: отток молодежи в города имеет последствием ослабление влияния старших (носителей традиции и «посредников» между прошлым и настоящим), падение авторитета последних и стирание возрастных различий.

В концепции ученика Дюркгейма Марселя Мосса традиции рассматриваются как совокупность групповых привычек. Они являются

выражением того, каким образом коллектив привык действовать, и какие модели поведения он приписывает своим членам. Это проявляется в нормах писаного права, морали, ритуала и т.д. Кроме этого, существует пласт иррационально реализуемого поведения, находящий свое выражение в обычаях, нравах, суевериях и пр. Оба вышеназванных вида коллективных привычек объединяет одно: они навязаны индивиду обществом и объединены в рамках традиции. Что касается соотношения традиции и инновации, то М. Мосс утверждал, что новации возникают внутри или между традициями, которые обладают «большой силой»: новации всегда сталкиваются с сопротивлением, неприятием.

Обращение к проблематике традиции было свойственно дюркгеймианцу Морису Хальбваксу, который затрагивал эту тему в контексте изучения феномена *социальной памяти*. Социальная память, иначе коллективная, является важным инструментом, позволяющим реконструировать прошлое, которое отдельным индивидом могло быть забыто. Однако в результате подобной реконструкции в силу ряда причин происходит искажение. М. Хальбвакс отмечает, что одной из причин тому может выступать необходимость устранить «разлад» в обществе, разницу взглядов, способствующую отдалению как отдельных индивидов, так и целых групп друг от друга. М. Хальбвакс не противопоставляет традицию-прошлое разумному-настоящему, он отмечает, что новые идеи настоящего являются таковыми лишь для той группы индивидов, куда они попадают, являясь, на самом деле, прошлым других групп, с которыми первая пытается себя идентифицировать. Все традиции апеллируют к прошлому, а апелляция к традициям происходит даже во время различных социальных потрясений, когда люди всячески пытаются сохранить преемственность или ее видимость. У М. Хальбвакса традиции олицетворяют собой коллективную память, выступая средством выражения индивидуальной или групповой идентичности. Ученый не противопоставляет традиции рациональному, а рассматривает их как традиционность широких социальных образований, включающих в себя

множество традиций различных социальных групп, по отношению к более узким [Гофман 2008].

В целом, до 1960-х гг. многие концепции традиции так или иначе представляли ее как антипод рационального начала, крайне консервативный и тормозящий модернизационные процессы элемент. С таких же позиций традиция рассматривается в теории модернизации, которая возникла и начала активно разрабатываться с середины XX в. Большой вклад в развитие данной теории внес, в частности, социолог Т. Парсонс. Основная суть концепции заключается в том, что традиция, являясь тормозом на пути социальной эволюции, постепенно должна отмереть, а традиционное общество (как одна из ступеней общественного развития) смениться индустриальным. При этом если под последним подразумевалось “капиталистическое” (по Марксу) общество, то в категорию “традиционное” попадали все остальные... При этом все они представлялись как статичные, монолитные формы, которые подвержены изменениям только в результате внешних обстоятельств.

Начиная со второй пол. 60-х гг. теория модернизации подвергается резкой критике, наряду с утверждением о незыблемости, монолитности традиционного общества и его институтов. В работе О.А. Осиповой отмечается тот факт, что традиционные общества обнаружили в себе ряд элементов, присущих современности, поэтому резкое противопоставление модернизации традиции перестало иметь смысл. Традиция и современность теперь предстают как взаимосвязанные сущности, ведь во многих государствах традиции продолжают существовать наряду с новыми институтами, приспособляясь и изменяясь в соответствии с требованиями меняющейся среды [Осипова 1985:92].

Переосмысливая взгляды на проблему традиции, Шмуль Эйзенштадт пишет, что традиция – это важнейшая составляющая социальной культуры: как общества в целом (традиционного или современного), так и каждого его отдельного элемента. Ш. Эйзенштадт резко критикует противопоставление традиционного и современного, которые у него предстают взаимосвязанными.

Сам же процесс образования традиций Ш. Эйзенштадт, опираясь на идеи М. Вебера, связывает с харизмой. Харизматическое господство основано на полном отказе от традиций, харизматик (лидер) ведет общество за собой, создает новые смыслы, однако со временем новации переходят в традиции, закрепляются в социальной системе в виде норм [Эйзенштадт 1999].

Пытаясь найти локус содержания традиции, ее ядро, ученый обращается к идеям Э. Шилза, который выделяет так называемую «центральную зону» - те ценности и представления, которые исповедуют члены данного общества. В «центре» происходит систематизация и структурирование традиции, причем такое название эта зона носит потому, что в ней в концентрированном, сжатом виде представлены сакральные ценности общества – т.е. культура. Сам же Э. Шилз не применял концепцию «центра» к анализу традиции.

Под традицией он понимает совокупность определенных представлений, норм и ценностей, унаследованных от прошлых поколений. При этом, он является сторонником изменения традиции, которая, по его мнению, способна приспосабливаться к меняющейся среде. Традиционализм у Э. Шилза определяется как осознанное утверждение традиционных ценностей. [Шилз 1958:160].

Несмотря на новые веяния в разработке проблематики традиции, многие авторы придерживались старых подходов к ее осмыслению как чего-то консервативного и статичного. Например, в работе «Социология социальных изменений» западного ученого Петера Штомпки используется эволюционистский подход. Традиция определяется как множество коренящихся в прошлом предметов и идей, которые поддаются обнаружению в настоящем. Она также противопоставляется прогрессу, рассматривается как тормозящий фактор [Штомпка 1996].

Говоря о дихотомии традиционализм/антитрадиционализм, П. Штомпка определяет первый феномен, как благосклонное отношение общественного мнения к «традиции», в противовес отрицанию последней. Причем активизация традиций происходит во время социальных потрясений: «в трудные времена

люди обращаются к опыту предков» [там же].

Таким образом, мы видим, что основная дискуссия вокруг понятия традиции на Западе сводилась к двум направлениям: 1) традиция в контексте общественно-исторического развития (как к ней относиться: как к пережитку, тормозящему прогресс и потому должному отмереть, или как к неотъемлемой части общественной культуры, средству накопления и передачи важного социального знания, которая способна адаптироваться к общественным изменениям и существовать наряду с инновационными элементами?) и 2) противостоянию традиций и инноваций, что, по большому счету, вытекает из первого.

В то время как в 60-е гг. XX в. в западной традиционалистике происходит критическое осмысление веберовской концепции традиционного общества, в отечественной науке появляется интерес к традиции. Здесь так же можно выделить два основных направления ее изучения: 1) по «госзаказу» с целью описания «советской цивилизационной идентичности» [Аверьянов 2000:68] в научных терминах и 2) деидеологизированное изучение традиций. Второе направление, представлено множеством работ социологов, философов и культурологов, среди которых выделяются следующие имена: В. Плахов, Э. Маркарян, К. Чистов и др.

Следует отметить разницу подходов к определению термина в отечественной науке. Содержательное наполнение социологического понятия «традиция» отличается от его философско-культурологической трактовки и используется в том же значении, что и на Западе до 1960-х гг. Это объясняется тем, что современная социология в существенной мере опирается на учение М. Вебера, которое придает «традиции» отрицательную коннотацию и рассматривает ее в оппозиции модернизации и прогрессу. Отсюда вытекает отсутствие интереса к изучению традиции, которое было свойственно и западным социологам.

Что касается отечественных культурологов, то, например, Э. Маркарян, напротив, считал традицию важным механизмом сохранения стабильности

социума благодаря способности отбирать, накапливать и передавать во времени жизненный опыт. Причем, следует отметить, что в отличие от западной традиционалистики, представление о статичном характере традиции для российских культурологов было неприемлемым.

Традиция у Э. Маркаряна понимается как динамичное явление, обладающее своими законами и механизмами *преобразований* [Маркарян, 1981:82]. Он определяет традицию как некий групповой стереотип деятельности, возникающий через обучение.

Работа Э. Маркаряна, опубликованная в журнале «Советская этнография» в 1984 г. вызвала спор относительно трактовки понятия и его понимания в узком или широком значении: в первом случае, оно является синонимом слова «обряд», во втором - сближается со словом «культура». Так, К. Чистов отмечал, что традиция представляет собой механизм функционирования культуры, связывая настоящее с прошлым, осуществляя отбор, стереотипизацию социального опыта, его передачу и повторное воспроизведение [Чистов 1981:87].

В 1978 г. в Ереване прошла первая конференция по этнокультурной традиции, на которой прозвучало определение традиции, как представленного в концентрированном виде общественно-исторического опыта, который обеспечивает воспроизведение этнической культуры. Развитие культуры осуществляется за счет внедрения инноваций и их принятия носителями этнической культуры. Один из выводов гласил, что инновацию необходимо рассматривать как один из аспектов функционирования традиции, который объясняет развитие последней не только под воздействием внешних факторов, но и как результат ее внутреннего движения [Лурье 2003]. Здесь внимание уделяется идее социальной самоорганизации, основой которой как раз и выступает традиция. Э. Маркарян полемизирует с Э. Шилзом, который признавал способность традиции к изменению, но только под влиянием изменения внешних обстоятельств, а не благодаря механизму саморазвития, заложенному в ней. Отечественная традиционалистика рассматривает мир как

динамичную, постоянно изменяющуюся и развивающуюся среду, где традиция выступает в качестве механизма изменения (благодаря наличию креативной составляющей и способности к саморазвитию).

В целом, 80-е гг. ознаменовали собой этап появления плюрализма новых подходов к теоретическому осмыслению традиции. Особый вклад в развитие теории традиции принадлежит В. Плахову. Он отмечал, что традиции, в силу их символичности и способности вызывать у людей соответствующие чувства, облекаются в «чувственные» формы – знаки – и должны изучаться при помощи эмпирических методов научного познания. Согласно В. Плахову, в современном значении под традицией понимают устойчивый и повторяющийся феномен, явление общественной жизни, и употребляют термин тогда, когда стремятся подчеркнуть консерватизм, статичность, застой и т.д.

В отличие от другого российского ученого-востоковеда Н. Гиренко, В. Плахов в исследовании традиции исключает воздействие фактора времени, подчеркивая, что свойственная традиции устойчивость выражает историческую неизменность общественных отношений, т.е. тех их свойств и элементов, которые при переходе этих отношений из одних форм в другие не поддаются изменениям. В качестве устойчивого общественного отношения традиция может сближаться (но не отождествляться) с понятием «старое», поскольку представляет собой уже сложившееся и вошедшее в общественную практику. Тем не менее, «старым», как отмечает В. Плахов, может быть и что-то случайное и уникальное – противоположность традиции. В процессе складывания традиции можно рассматривать как «молодые», а не как «старые», отмечает В. Плахов. Представляется, однако, что в момент становления они на самом деле традициями не являются (здесь вновь речь идет о соотношении понятий «традиция» и «инновация»). Отметим, что авторам ближе методология, разработанная Н. Гиренко, представленная ниже). Э. Плахов утверждает, что традиция не является преградой для общественного прогресса и новаций вообще, а иногда, напротив, является фундаментом, который отчасти определяет характер и свойства этих новшеств.

Анализируя происхождение традиций, В. Плахов выделял естественные и искусственные традиции. Первые, подобно процессам, происходящим в природе, возникают объективно, эволюционным путем, санкционируются обществом в качестве нормы. Вторые – это результат субъективной деятельности (в том числе, харизматических лидеров), функционирующий при помощи аппарата власти и принуждения.

В 90-е гг. XX в. предпринимаются попытки переосмыслить проблему традиции, взглянуть на предмет изнутри, изучать ее внутренние характеристики. Пробуждается интерес к спору вокруг таких терминов, как «традиция», «традиционное общество», особо популярным становится понятие «традиционализм». В широком смысле под ним понимали обращение к традиции, признание ее авторитета и следование ее предписаниям. В узком значении, как утверждает А. Аверьянов, традиционализмом обозначали возникшие в странах Третьего мира национальные идеологии, противопоставившие себя давлению со стороны противоборствующих в идеологической, экономической, социально-политической и военно-стратегической сферах полюсов, которые олицетворяли США и СССР. По сути, традиционализм здесь оказывается неотделимым от национально-освободительного движения. Помимо этого, транслировалась идея о том, что только носитель культуры может понять традицию и определить, почему она является значимой для какого-либо конкретного коллектива. Для стороннего наблюдателя она, напротив, оказывается чуждой.

Таким образом, можно отметить, что если развитие отечественной традиционалистики в 80-е гг. проходило в русле осмысления западных теорий, то в последующие годы начинает проявляться связь традиционалистики с русской философской мыслью начала XX века [Аверьянов 2000].

Среди других ученых, разрабатывавших в своих работах проблему традиции, необходимо отметить Н. Гиренко и его концепцию соотношения традиции и инновации в рамках естественно-исторического процесса.

Н. Гиренко рассматривает три компонента, присутствующих в любой культуре как конкретном коллективе людей: информация, которая была унаследована из прошлого – это, собственно, и есть традиция; информация, которая в данный период прекращает транслироваться во времени и далее не воспроизводится; информация, которая только возникла в данный период времени - новация. Таким образом, соотношение традиции и инновации будет представлять весь набор информации, существующей в данном коллективе. Революционным здесь является положение о *важности пространственно-временного критерия*, поскольку понятие «традиционности», по сути, является относительным (приведем в качестве примера процесс превращения новации в «обычное явление», а затем и традицию с течением времени). «Не бывает ни общества, ни социального института, ни отдельного явления «традиционного вообще», т.е. вне пространственно-временного критерия» [Гиренко 1991, с. 15-16]. Отметим, что для представителей различных поколений будет отличаться и объем традиции и инновации (так как разным оказывается время наблюдения, а также избранная точка отсчета).

Исходя из приведенной выше идеи, Н. Гиренко предлагает определение традиции. Он говорит о том, что во многих научных теориях термину редко дается определение, слово «традиция» используется интуитивно, в зависимости от контекста приобретает различные смыслы, чаще всего выступая в оппозиции «старое-новое» без учета временной относительности. Старое не должно отождествляться с традиционным, а новое не всегда прогрессивно, часто, напротив, приводит к архаизации. Отсюда следует, что соотношение традиции и инновации не является тождественным отношению прогресса и регресса.

Интерес к проблематике традиций и традиционного общества проявляют и отечественные политологи. Среди наиболее ярких представителей можно выделить В. Ачкасова, который выразил свой взгляд на проблему и рассматривал проявления традиционализма в России.

В. Ачкасов отталкивается от определения традиции, выдвинутого Э. Маркаряном, охарактеризовав ее, как некий групповой опыт, передающийся во

времени и пространстве и воспроизводящийся в различных социумах. Что касается традиций политических, то здесь понимается «воспроизведение определенного преемственного типа отношения к власти, имманентного данной ... политике» [Ачкасов 2004:174]. При этом отмечается, что традиция и историческое наследие не тождественны друг другу: традиции – это не все прошлое, а именно *реконструкция и интерпретация* какой-либо его части (к тому же, воображаемой), которая является созвучной настоящему. Отсюда следует, что традиции создаются (изменяются, отвергаются) людьми в соответствии с принципом наибольшей значимости тех или иных элементов на различных ступенях исторического развития.

В. Ачкасов говорит о двух путях формирования традиции: естественном - «снизу», а также сознательном, т.е. путем тщательного отбора «сверху». Во втором случае мы уже говорим о конструировании традиции, которая создается образованными элитами и в их интересах, активно навязывается массам.

Рассуждая на тему соотношения традиции и инновации, В. Ачкасов опирается на идеи Ш. Эйзенштадта и М. Вебера о природе взаимоотношения традиции и харизмы. Харизматический лидер апеллирует к глубинной стороне традиции и поэтому обретает поддержку масс, однако, в сущности, происходит переход от одной традиции к другой. «Отсюда представления о существовании революционного традиционализма. Ведь и сами победившие революции со временем становятся элементом «национальной традиции», а то, что они принесли с собой нового, для последующих поколений может стать чем-то само собой разумеющимся...», это означает, что грань между традицией и новацией не является незыблемой, со временем стирается. [Ачкасов 2004:180-181]. При этом, апелляция к традиции и традиционализм возникают как сознательная реакция противостоящих инновациям социальных групп. Отсюда и вывод о том, что традиционализм свойствен переходным обществам, т.е. вступившим на путь модернизации.

В. Ачкасов выделяет три варианта развития при отсутствии баланса между традицией и инновацией. Первый предполагает «истощение» традиции,

которая будет всячески стараться поддерживать свое существование. Вторым вариантом, напротив, рассматривает традицию, которая на протяжении определенного времени может не подвергаться давлению никаких серьезных внешних вызовов, но, когда это все-таки происходит, результатом может стать фундаментализм, т.е. резко негативная реакция на любые инновации. Наконец, третий сценарий предполагает быстрое увядание традиции, ее исчезновение под влиянием набирающей силы новации. Это может привести к ценностной дезориентации социума.

Отсутствие способностей к адаптации и саморазвитию традиции порождает феномен (контр-)революционного традиционализма, под которым понимается стремление индивидов разрушить существующий порядок во имя реставрации некоего «образцового» прошлого.

Таким образом, мы видим, что в отечественной традиционалистике, которая изначально осмысляла традицию в русле западных теорий общественно-исторического прогресса и модернизации, постепенно происходит сдвиг в пользу рассмотрения традиции как одной из важнейших составляющих культуры, способной к изменению и саморазвитию. По-настоящему революционной стала идея Н. Гиренко, продолженная в работах В. Ачкасова и его концепции революционного традиционализма, о необходимости учитывать конкретный пространственно-временной контекст существования традиции, выбрать некую точку отсчета, поскольку от этого будет зависеть соотношение традиционных и инновационных элементов в обществе.

Данный раздел был посвящен проблеме традиции, а именно определению, интерпретации и различным подходам к ее изучению, разрабатывавшихся западными и отечественными учеными. Мы попытались сделать краткий экскурс в историю развития научных концепций относительно сути данного термина и того содержания, которым он наполняется. Далее мы перейдем к разговору о том, что представляет собой традиционное общество, и как оно соотносится с понятием «традиция».

1.2. Подходы к определению традиционного общества. Традиционализм и неотрадиционализм

В научном обиходе существует множество подходов к определению такого типа общества, которое называется традиционным. Если отбросить в сторону все «переменные», то в сухом остатке получим довольно простую формулу: традиционное общество – это общество, главным регулятором которого выступает традиция. Однако, определенные сложности здесь все-таки возникают, в первую очередь, в связи с различным пониманием феномена традиций и их роли в социальных системах, о чем мы уже говорили выше.

Одним из наиболее распространенных подходов к определению традиционного общества на Западе является социологический, связанный с линейно-стадиальной трактовкой общественно-исторического развития и теорией модернизации, в основе которой лежит тезис об отмирании традиционного общества в процессе его эволюции.

В классическом варианте модернизация определяется как процесс трансформации общества от традиционного «закрытого» к современному «открытому». В 1960-е гг. проводились попытки выявить наиболее характерные для традиционного общества черты. Один из родоначальников теории модернизации, социолог М. Леви отмечал, что в экономической, социальной и духовной сферах для него характерны: изолированность, самодостаточность, высокая степень самообеспеченности, опора на традицию, доминирование семейных связей, распространение nepoтизма, низкий уровень централизации, слабое развитие рынка и денежного обмена, аграрность, коллективизм и др. В сфере политического многие исследователи фиксируют такую черту традиционного общества, как авторитаризм [Побережников 2014:137].

К основателям теории модернизации также относят У. Ростоу, который изучал процесс складывания общества индустриальной «формации», не оставляя без внимания основные черты традиционного (иначе - доиндустриального) общества и процесс перехода от начальной стадии

(собственно, традиционного общества) к «зрелой» (индустриальному обществу). В целом, на первый план выходит экономическая специфика традиционного общества, где в качестве базиса экономических отношений выделяется слабое развитие технологий в совокупности с доминированием сельского хозяйства, что сопровождается соответствующей социальной организацией, характеризующейся низким уровнем социальной мобильности, патриархальным укладом, коллективизмом. Соответственно, согласно классикам теории модернизации, изменения в экономике приводят к изменениям в других сферах жизнедеятельности общества, что способствует переходу от традиционного уклада к обществу современного типа.

В целом, достаточно долго в западной социологии распространенным было представление об отсталости традиционных обществ, которые находились в оппозиции обществам современным. Данный взгляд был характерен и для российской науки в 90-х гг. Однако, в результате переосмысления взглядов на традицию, перехода к рассмотрению ее не как пережитка, препятствующего прогрессу общества и противопоставленному инновации, а как механизма, обладающего собственным модернизационным потенциалом, способностью к адаптации, происходит и переоценка взглядов на традиционное общество.

Оказалось, что теория модернизации не прошла проверку на прочность при столкновении с фактами из реальной жизни, когда в так называемых отсталых традиционных обществах можно обнаружить прогрессивные элементы (сегодня данный тип развития благополучно демонстрирует Китай), и, наоборот, когда в развитых современных обществах мы находим остатки традиций. Об этом, в частности, писал В. Ачкасов при анализе современного российского общества: «Несмотря на наличие практически всех формальных признаков «модерна», российское общество демонстрирует чрезвычайную устойчивость качества социальных отношений и традиционного сознания, даже в условиях радикальных перемен. <...> «Догоняющая» модернизация в России создает лишь острова «современности» в преимущественно

традиционалистском обществе» [Ачкасов 2001:173]. Причем, радикальный разрыв с прошлым, как правило приводит к еще большей традиционализации, когда под маской новых символов и форм, незаметно возвращается старое, привычное содержание: «в «новые мехи» наливается все то же «старое вино» [там же]. Применительно к обществам Востока данный феномен получил название «революционного традиционализма» (см. стр. 22).

Под традиционализмом понимают ориентации отдельных индивидов, групп или всего общества на прошлое, традицию, что созвучно манхеймовскому определению феномена как нерелективной реакции людей на происходящие в обществе изменения. В широком смысле традиционализм – это особая форма сознания и соответствующая ей модель поведения, основанная на приверженности традиции, поддержании ее авторитету и подчинении ему. Причем, важно понимать, что традиции - это, в том числе, и воображаемое прошлое коллектива, так как они подвергаются интерпретации.

В социологической науке термин «традиционализм» тесно связан с веберовской концепцией «идеальных типов» господства, среди которых он выделяет рационально-легальный, традиционный и харизматический виды. Первый вид основан на наличии осознанных интересов у управляющих и подчиненных, второму соответствует опора на традиции и эмоциональное отношение к власти, и, наконец, в основе последнего - харизма правителя. Традиционный тип господства базируется на представлениях о святости привычек, обычаев, традиций, вере в недопустимость отхода от них и т.д. М. Вебер, изучая традиционное действие, делает вывод о том, что оно сводится к бессознательному подражанию, которое является некогда усвоенной автоматической реакцией на определенные внешние сигналы. У М. Вебера традиционное действие становится синонимом «привычного».

Один из ведущих отечественных исследователей феномена традиционализма В. Ачкасов, в целом, придерживается веберовской концепции и видит сущность традиционализма в том, что это, прежде всего, *неосознаваемое* следование определенному порядку, сложившемуся в

обществе. Оно воспитывается в человеке как результат рождения в данной культуре и усваивания ее норм и ценностей с рождения, которые запрограммированы в виде некой природной «данности». В свою очередь, «сознательный» традиционализм – это результат борьбы за ценности общества традиционного типа в условиях модернизации. Вспомним здесь и позицию Р. Арона, согласно которому традиция начинает осознаваться лишь тогда, когда в процессе сравнения очевидными становятся отличия общественных коллективов друг от друга. Отсюда возникают сомнения в отношении справедливости высказывания Э. Шилза о феномене традиционализма как намеренном утверждении традиционных ценностей и норм поведения при осознании их традиционной природы [Shils 1981]. Думается, что черты, которые выделяет Шилз - рационализм, рефлексия – в большей мере присущи неотрадиционализму.

Термином «неотрадиционализм» так же обозначают подчинение традиции, следование ей, но отличающееся от собственно традиционализма по ряду характеристик. Приставка «нео» в составе слова предполагает некую новизну: это не только процесс регулярного воспроизведения традиции, но и ее видоизменения с целью *приспособления* к современным реалиям общественной жизни. Отметим, что это не только апелляция к идеальному, образцовому прошлому, но и, в первую очередь, развитие элементов традиции путем включения в нее инновационных элементов. Более того, реставрируются не все традиции, а лишь те, которые представляют необходимость для общества в данный момент времени и имеют потенциальную возможность к адаптации.

Таким образом, согласно высказыванию в статье С. Мадюковой и Ю. Попкова, неотрадиционализм отличается «диалектика устойчивости и изменчивости»¹, проявление которой можем наблюдать во взаимодействии традиции и новации.

¹ Мадюкова С.А., Попков Ю.В. Социокультурный неотрадиционализм: воспроизведение традиций и воспроизводство этничности. [https://www.tuva.asia/journal/issue_6/1743-madyukova-popkov.html],

Наш подход к рассмотрению традиции и новации основан не на их противопоставлении друг другу как взаимоисключающих явлениях, а, напротив, их изучении как взаимодополняющих и взаимопроникающих культурных элементов.

В неотрадиционализме происходит смена назначения традиции и ее содержания. Важнейшее отличие – при воспроизведении традиции доминирует рациональное начало, обращение к традиции происходит осознанно, преследует определенную цель. В отечественной науке некоторые ученые стоят на конструктивистских позициях к определению неотрадиционализма. Под ним понимают результат *сознательной деятельности политической элиты*, стремящейся либо обеспечить реализацию собственных интересов (например, удержать власть), либо осуществить попытку адаптировать общество к новым условиям и модернизировать его в соответствии с логикой его культуры [Бочаров 2016].

У С. Мадюковой на этот счет приводится высказывание В.М. Воронкова, главы Санкт-Петербургского Центра социологических исследований, который отмечает, что: «Эти карикатуры на прошлое [возрожденные традиции, -прим. А.Т.] суть продукты чистого конструирования» (цит. по [Мадюкова, Попков 2011:39]). Трансляция традиционных ценностей в новые поколения перестает работать, а сконструированные по ним модели не могут эффективно функционировать в обновленных исторических реалиях.

Таким образом, в данном разделе мы рассмотрели различные подходы к пониманию традиционного общества и связанных с ним понятий традиционализма и неотрадиционализма. Один из основных выводов заключается в том, что традиционное общество не является синонимом отсталого, старого в противоположность прогрессивному и современному: во многих современных государствах элементы традиции прочно «вживлены» в социальную ткань и демонстрируют поразительную устойчивость и способность адаптироваться к изменениям. В последующих главах мы

попытаемся подтвердить данный тезис на конкретном этнографическом материале.

1.3. Политические отношения, политическая культура, власть и традиция

Долгое время исследования политических отношений в отечественной науке, в силу определенных исторических обстоятельств, проходили при опоре на подходы, которые основывались на положении о зависимости политических отношений от социально-экономического базиса и неизбежной ликвидации первых при усложнении и развитии вторых. Особое внимание уделялось изучению проблемы государства как важнейшего политического института, с зарождением которого связывалось и становление сферы политического вообще. Под политическими отношениями понимались именно отношения господства и подчинения, реализующие принцип классового антагонизма и, соответственно, возникающие в классовом обществе, которое складывается с появлением государства. В результате такого идеологизированного подхода и объективной необходимости изучения властно-управленческих отношений в обществах, где классы отсутствовали, появляется термин «потестарность», введение которого, как отмечает В. Бочаров, не оправдано, так как не отражает «...диалектического развития властно-управленческих отношений в историческом процессе, в результате которого высшие формы необходимо включают в себя и низшие в подчиненном, снятом виде...» [Бочаров 1992:6].

В данном исследовании мы будем придерживаться подхода к пониманию политических отношений как относительно независимой подсистемы общества, логика развития которой определяется не только внешними факторами и под влиянием остальных сфер общественной жизни (в т. ч. экономики), но и собственными внутренними законами. Проблема марксистской науки заключалась в том, что за точку отсчета принималось положение о совпадении формы и содержания политических отношений, где последним в самостоятельности было отказано. Однако, если содержание политической

системы и определяется общественным устройством, то его реализация (форма) будет различной.

Следуя методологии Н. Гиренко, предложившего рассматривать дихотомию общество и культура не в их противопоставлении друг другу, а как отношения содержания и формы, где происходит воплощение общественного бытия в форме конкретных культур, мы рассматриваем политическую культуру общества как конкретную реализацию политических отношений (т.е. отношений власти и подчинения) [Гиренко 1991]. Само понятие «политическая культура» было предложено представителем американской политологической школы Г. Алмондом, который рассматривал ее как совокупность оценок, убеждений, подходов индивида к политической системе, ее институтам и осмыслению его собственного места и роли в ней, т.е. чисто как субъективный фактор деятельности человека. Как отмечает В. Бочаров, критикуя Г. Алмонда, из виду упускалось главное: объективные процессы, которые участвуют в формировании «облика» этой деятельности – фактор традиции, идеологии, наличие/отсутствие определенных политических институтов и проч. [Бочаров 1992]. Он расширяет алмондовское понятие и предлагает понимать под политической культурой конкретную реализацию отношений господства и подчинения, представленную как «в субъективных формах, ценностных ориентациях, мотивах политических актов и др., так и объективных, политических институтах, политико-правовых установлениях и т.д.» [Бочаров 1992:8].

Говоря о политической культуре, часто выделяют «высокую» и «низкую» политические культуры, обозначая уровень знакомства граждан государства с нормами права (официальным законодательством) и следование им. То есть, при таком понимании культуры вновь происходит ее отождествление с уровнями общественной эволюции и социально-экономическим прогрессом, когда более развитое общество характеризуется соответствующе развитой культурой и наоборот. На практике такое отождествление и представления о линейно-стадиальном характере социальной эволюции приводило к тезису о

возможности копирования культурных элементов «высших» обществ «низшими» для ускорения развития последних, что вылилось в теоретическое оправдание колониализма и представления о «цивилизующей» миссии европейских государств по отношению к народам, населявшим так называемые страны Третьего мира. Важно, однако, понимать, что политическая культура зависит и от многих других факторов (например, политических традиций), не является завязанной исключительно на уровень развития социальной системы.

Изучение политической культуры должно проходить не только в синхронном (исследование формального состояния политико-правовых институтов), но и в диахронном аспектах, так как последний учитывает влияние различных факторов на политический процесс и складывание политической культуры, которые зачастую воздействуют на систему неформально, приводя к несоответствию содержания реализуемым на практике формам.

Одним из важнейших аспектов при анализе политической культуры общества являются политические отношения. Говоря о них, необходимо разобраться в центральном понятии, используемом для описания процесса организации управления в обществе: «власть». В. Бочаров рассматривает управленческий аспект политических отношений с точки зрения кибернетического понимания процесса управления как упорядочения системы, когда взаимодействие между управляющей и управляемой системами происходит путем циркуляции информации по каналам связи от источника к приемнику и обратно (механизм обратной связи) [Бочаров 1992].

В общественных системах те институты, которые связаны с осуществлением властно-управленческих полномочий, являются субъектом управления. Политические решения транслируются по каналам иерархически выстроенных органов власти, которые отвечают за проведение данных решений в жизнь и их выполнение объектом управления, т.е. народом. В качестве обратной связи выступает деятельность специальных институтов по осуществлению мониторинга за состоянием системы и ее функционированием, а также информирования государственных органов о процессе реализации

принятых решений. При этом, необходимо учитывать роль общественного сознания (например, идеологии), выступающего в роли некоего фильтра, через который происходит усвоение форм политических отношений и их укоренение.

Для понимания любой культуры (в т. ч. политической) нельзя исключить анализ традиций, из которых она состоит, поскольку традиции – это способ накопления и преумножения культуры, ее базис, в то время как сама культура – это результат осмысления общественно-исторического опыта, отражение устойчивых форм социального развития, в которых выражается факт преемственности. В политической культуре традиции играют важную роль: под воздействием традиций складывается не только официальная политико-правовая система и ее институты, но они также могут выступать в качестве неофициального регулятора поведения индивидов.

Нередко традиции внедрялись в систему официального законодательства и регулировали социальную жизнь. Так было в Китае, когда с появлением конфуцианства произошло закрепление норм морали и этикета, различных обрядов и ритуальных практик в статусе практически государственной идеологии. К данной категории явлений относится и законодательное закрепление практики использования традиционных институтов власти как метода по организации управления в английских колониях (так называемая система косвенного управления).

Общество может также воспроизводить традиции бессознательно, в случае чего они проявляются в политическом поведении индивида согласно формуле «потому что так делали предки» или «так принято». При этом они оказывают огромное влияние на политическую жизнь общества, и могут противоречить нормам официального (писаного) законодательства, вызывая тем самым несоответствие последнего фактическому состоянию дел. Те нормы и правила, которые регулируют общественно-политическую жизнь социума и не имеют официального правового статуса иначе называют неписаное право (подробнее см. [Бочаров 2012]).

Данная работа одной из своих задач ставит изучение функционирования традиций в политических культурах африканских государств (на примере Республики Кения). Представляется, что для успешной реализации подобной задачи важно проследить весь процесс развития общественно-политической системы с целью выявления в этом процессе устойчивых элементов – элементов преемственности и их приспособления к исторически изменчивому политическому контексту. Многие отечественные исследования различных сторон политических отношений в современных государствах Африки фиксировали несовпадение декларируемого и реально проводившегося в жизнь политических процессов, причины которого искали в историческом прошлом (апеллировали к культурным традициям). Однако эти традиции исследователями относились к категории пережитков, рассматривались как свидетельство отсутствия у населения политической культуры. Мы же, в свою очередь, предлагаем качественно иной подход к анализу традиционных элементов, присутствующих в политических культурах современных государств и зачастую уходящих корнями в доколониальное прошлое исследуемых государств, не как пережитка, а как важной составляющей политической культуры.

Возвращаясь к разговору о власти как центральном понятии в сфере политического, необходимо отметить, что, как и «традиция», термин «власть» имеет множество определений и интерпретаций. Как правило, основной смысл, который исследователи вкладывают в понятие власти, это наличие иерархичности, которая определяет характер взаимодействия между объектами, вступающими во властные отношения (т.е. отношения управления и подчинения). Наиболее распространенным определением власти является трактовка феномена М. Вебером, который рассматривает власть как «возможность осуществлять свою волю в социальной жизни, несмотря на сопротивление» [Weber 1947:152]. Здесь подчеркивается важнейшее условие наличия власти – ее принудительный, общеобязательный характер: именно механизм принуждения обеспечивает контроль за поведением подчиненных.

В. Бочаров справедливо замечает, что власть достаточно часто противопоставляется авторитету, который, в отличие от опирающейся на силу и выступающей в институализированной форме власти, способен оказывать влияние ненасильственным путем и осуществляется по неформальным каналам. Обоснование такого противопоставления зиждется на разнице между легальным и легитимным типами господства, о которых говорил М. Вебер (когда, например, не всякая власть пользуется авторитетом у народа и наоборот).

Отождествление власти с принуждением привело к тому, что за точку отсчета при попытке установить время возникновения этого явления стали принимать становление государства как института, обеспечивающего это принуждение. Логическим следствием подобных рассуждений стало то, что в догосударственных обществах существование власти отрицалось (поскольку отсутствовал аппарат принуждения), утверждалась идея об организации управления, основанного на авторитете, т.е. сознательно добровольном подчинении.

Критикуя описанный подход, В. Бочаров говорит о невозможности отождествления власти единственно лишь с физическим насилием, необходимо обратить внимание и на психологические компоненты этого явления, проявление которого определяется особенностями конкретных политических культур. Ученый предлагает проанализировать социально-психологический характер властных отношений в исторической динамике, начиная с изучения механизма возникновения первых социальных норм: «Именно процесс возникновения социальных норм поведения можно считать и становлением властных отношений, так как следование норме есть в то же время подчинение, и нарушение ее всегда предполагает наказание» [Бочаров 1992:31]. Для обозначения такого поведения представителей первобытных обществ, когда нормы соблюдались даже при отсутствии механизма физического принуждения, вводится термин «власть традиции».

Во второй главе мы перейдем к анализу феномена «власти традиции» в обществах традиционного типа на материале, описывающем ее проявление и функционирование в доколониальной Африке. Помимо этого, мы рассмотрим особенности властных отношений в т.н. «потестарных» обществах и установим «точку отсчета» для последующего анализа современной политической культуры с целью выявления и интерпретации сохранившихся в ней традиционных элементов.

Глава 2. Власть традиции и политический процесс в доколониальной Африке

В предыдущей главе мы рассмотрели ключевые свойства феномена под названием «власть традиции», ее социально-психологическую природу. В данной главе мы исследуем социально-управленческую сторону отношений господства и подчинения в доколониальных африканских обществах, в том числе в их динамическом развитии. Приоритетной задачей является выделение тех механизмов, которые составляли основу общественного управления в традиционных обществах и определяли их внутреннюю структуру.

2.1. Особенности властных отношений в традиционных обществах и возрастной принцип социальной организации

Когда европейцы появились в Африке, они были поражены тем, что при фактическом отсутствии писаного законодательства и аппарата принуждения как средства поддержания общественного порядка, там не царил хаос, как могло бы показаться, но, напротив, африканские общества характеризовались господством порядка и справедливости, каждый член социума знал и выполнял свои обязанности, а случаи нарушения социальных норм были очень редкими. Этот факт приводит не к выводу о «высоко нравственном» африканце, который в своем поведении руководствуется моральным императивом, а о том, что в доколониальных африканских обществах существовали иные способы обеспечения порядка – психологические. Об этом писали многие миссионеры и исследователи, отмечавшие наличие у африканцев особого «этикета», своего рода «правил хорошего тона» [Брайант 1953:154], а также беспрекословное подчинение жизни установленному порядку. Собственно, этот феномен и определяют как «власть традиции», находящей свое проявление в форме ритуалов, обычаев, норм поведения, которые были обязательны к исполнению и нарушение которых было немислимо. Еще раз подчеркнем, что следование данной модели поведения происходило бессознательно, весь общественный организм, его устройство и функционирование представлялся в качестве

священной необходимости, где типичным обоснованием некоего действия служила формула «потому что так принято», «так делали предки» и т.д.

Говоря о механизме становления первых социальных норм, В. Бочаров, со ссылкой на работы В. Плахова, К. Лоренца, Ф. Боаса, утверждает, что в их основе лежал так называемый «естественный отбор», в основе которого - случайно возникшие обычаи и привычки. Так, совершенное случайно действие, приведшее к удовлетворению определенной потребности и вызвавшее у индивида положительную эмоцию, многократно воспроизводилось другими членами общества и закреплялось в качестве социальной нормы. Массовое повторение обеспечивалось благодаря механизму внушения (посредством подражания), которое у подвергающегося воздействию индивида не вызывает сопротивления, поскольку осуществляется незаметно для него (более подробно см. [Бочаров 1992:36]). Кроме того, исследователи отмечают корреляцию между степенью «внушаемости» и уровнем интегрированности индивида с коллективом: в обществах, где индивид встроен в коллектив, а последний осуществляет контроль за его поведением и влияет на восприятие им мира, внушение наиболее сильно. В обществах данного типа формируется особая поведенческая модель, которая предполагает неукоснительное следование привычке и обеспечивает соблюдение устоявшихся норм. В. Бочаров отмечает, что именно этот механизм служит появлению традиции и определяет ее психологическое ядро [там же].

Для того, чтобы понять, каким образом обеспечивалось принуждение в архаических обществах и не появлялся соблазн «бросить вызов» традиции, необходимо понять свойства запретительных норм - табу. Ключевой характеристикой данного вида социальных норм является их двойственная природа: с одной стороны, они вызывают страх, а с другой – положительную эмоцию, которая рядом исследователей определяется как «священный трепет». Исследуя процесс возникновения табу, В. Бочаров отмечает, что запрет появляется в результате взаимодействия старшего и младшего поколений, имеет функцию социальной дифференциации, где психологическое

доминирование старших вызывает двойственное чувство у младших: это и страх, и почтение, которые выступали в качестве условия «навязывания воли со стороны старших» [Бочаров 1992:43]. Помимо прочего, различные запреты способствовали складыванию общественно-политической иерархии, регулируя, таким образом, поведение подчиненных по отношению к управляющим. Как писал Г. Спенсер: «... что делает правитель, то не может делать управляемый» и наоборот [Спенсер 2008:223]. Так, правители обладали психологическим превосходством над остальными членами общества и могли осуществлять власть (т.е. навязывать свою волю).

Таким образом, те эмоции, которые возникали у индивида по отношению к запрету, проецировались на властвующих, вызывая по отношению к ним и страх, и почтение. Данный факт можно объяснить с точки зрения социально дифференцирующей функции табу: определенный набор запретов маркирует социальный статус индивида, и при изменении данного статуса происходит смена одних запретов другими, соответствующими новому положению человека в общественной иерархии. Те запреты, которые регулировали поведение индивидов с более низким статусом для высших слоев снимались: последние выступали нарушителями норм, которым первые обязаны были следовать. В результате имел место психологический перенос эмоций страха и почтения, испытываемых в отношении к табу, на тех, кто находился на более высоких уровнях иерархии, складывалась *психология подчинения* [Бочаров 1992].

Наиболее отчетливо такая модель поведения проявляется в типах первобытной социальной организации типа вождеств, где существовала развитая военная организация, во главе которой стоял верховный лидер (вождь) с его дружиной. Вождь осуществлял мощное психологическое воздействие на подчиненных в связи с высоким уровнем табуации его персоны (которая происходила по принципу, описанному выше). Причем, этнографические материалы фиксировали один принципиально важный момент: чтобы стать верховным лидером необходимо было совершить некий акт, который нарушал

бы действующий в обществе запрет: убийство сородича, гомосексуальный акт, инцест и т.д.

Например, в Буганде кабака (правитель) должен был провести ночь с лубугой (сестрой), которая сопровождала его во время ритуалов, предшествовавших инаугурации. На следующее утро к кабаке уже обращались как к «королю Буганды» [Ray 1991:78], [Roscoe 1911:192]. У народа теке правитель, чтобы получить власть, должен был совершить ритуал «лисее» - своего рода инициацию, длившуюся несколько дней. Правитель теке был хранителем культа Нкве Мбали (духа земли, владения территорией), и каждый день его посещали лорды, одаривавшие его священными предметами, связанными с божеством. На шестой день ему дарили кольца, которые отнимали мужскую потенцию. На восьмой день иницируемый ел человеческую плоть. Это был магический акт, который «отделял правителя от всего человечества и возвышал его над остальными, подобно инцесту в других культурах» [Vansina 1973:384]. Совершение акта каннибализма будущими правителями во время обряда инициации фиксируется исследователями, занимавшимися королевством Буньоро: иницируемый должен был съесть определенные части тела своего почившего предшественника, таким образом, он как бы «поглощал» его, в том числе и в переносном смысле слова.

Правитель во многих политических образованиях доколониального времени считался сакральной фигурой. Вокруг его персоны действовало множество запретов: пищевых, сексуальных, вербальных, пространственных, зрительных и др. Уровень концентрации табу оказывал влияние на управляемых, увеличивая степень психологического принуждения, в основе которого лежал страх, направленный в сторону табуированного лица. Этнографические материалы по доколониальной Африке наглядно иллюстрируют приведенную нами мысль.

Например, в королевстве Дагомея, правитель не должен был касаться земли голыми руками или ногами. Людям запрещалось прикасаться к нему. Нельзя было проливать королевскую кровь. Король должен был быть здоровым

и иметь хорошее телосложение. Его волосы и обрезки ногтей бережно хранили. Король не должен был есть или спать (на публике) и др.

В восточноафриканском королевстве Буганда правитель считался священным: он не должен был касаться земли, представал перед подчиненными, стоя на шкуре леопарда, а при перемещении его носили слуги [Roscoe 1911]. Прикасаться к королю, его одежде или трону было строго запрещено [Speak 1863]. По представлениям ганда (абаганда), король не испытывал необходимости в пище, было запрещено смотреть, как он ест; правитель никогда не болел - если он заболел, это держалось в строжайшей тайне.

У теке коронация нового правителя сопровождалась особым ритуалом, после которого иницируемый должен был избегать совершения определенных действий, как то: не видеть гробы или могилы, сторониться больных людей, не касаться земли босыми ногами и не сидеть на земле из-за страха, что его сила (магическая) выжжет землю. На короле лежал ряд пищевых запретов: нельзя было есть определенные продукты (гусениц, мясо быка и антилопы), во время питья он должен был покрывать лицо материей, а пищу принимать в уединении. На его кухне всегда должен был гореть огонь, поддерживать который входило в обязанности второй жены.

Сексуальное поведение вождя также было объектом многочисленных верований и связанных с ними социальных норм: считалось, что священность вождя связана с утратой им потенции во время церемонии посвящения. Вступление правителя в сексуальные отношения с женами было не запрещено, однако считалось, что сила его власти привела правителя к бесплодию [Vansina 1973].

Символом королевской власти была шкура льва, и только король мог сидеть на ней. К правителю обращались с великим уважением, даже самые могущественные лорды (вторые в иерархии после короля) являлись ему, стоя на коленях.

Можно констатировать, что представление африканцев о том, что правитель должен обладать отличным здоровьем, является универсальным. В Буньоро, например, правитель символически отождествлялся с государством, и, соответственно, должен был быть в прекрасном физическом состоянии. Если он серьезно заболел или был ранен, то от него требовалось ускорить свою смерть, приняв яд, поскольку считалось, что он ставит под угрозу благополучие и процветание страны. В случае же, если правитель достигал преклонного возраста и был не в состоянии управлять делами государства, он также должен был выпить яд или быть убитым одной из своих жен [Boutier 1971].

Представляется, что описанный выше психофизиологический механизм, играет огромную роль и при характеристике современных властных отношений, поскольку сохраняется социально-дифференцирующая функция табу – ее проявления многочисленны, их можно обнаружить, взглянув, в частности, на особый этикет поведения подчиненных и начальников, который воспроизводится исключительно в силу традиции, т.е. не закреплен официально-правовыми документами.

Табу и его роль в общественных системах доколониальных обществ тесно связаны с представлениями о магическом потенциале правителей и т.н. магическим мышлением, свойственным носителям традиционных культур. Согласно распространенному в научных кругах мнению, с точки зрения архаического сознания нарушение запрета вело к усилению магической силы, сосредоточенной в руках правителя, который, таким образом, получал практически неограниченную власть над подчиненными и природой. Эти процессы обуславливали сакрализацию власти, которая была характерна не только для ранних типов общественной организации, но и сохраняется на протяжении всей истории человечества, поскольку остаются живы и те пласты ментальности, которая была свойственна носителям традиционного типа мышления.

Власть традиции и психологические механизмы, ей присущие, более сильны в тех общественных организмах, которые носят застойный характер:

социальная динамика процессов, протекающих в обществах такого типа, очень низкая, появление нестандартных ситуаций, где индивиду приходится выбирать соответствующую модель поведения, ограничено и практически сведено к нулю – отсюда важную роль обретает механизм привычки, ориентированный на обычное воспроизводство существующих порядков – собственно, основную функцию традиции. Для того, чтобы проследить, как она выполняется, представляется важным изучить характер взаимоотношений между поколениями – взаимодействие старших и младших.

В. Бочаров отмечал в своих работах, что в качестве главного способа воспитания детей в традиционных доколониальных обществах выступал механизм подражания старшим, когда от младшего поколения ожидалось усвоение принятых в социуме норм и моделей поведения, осуществляемое посредством копирования действий старших. На ранних стадиях социализации наблюдалось положительное отношение детей к взрослым, поскольку последние выступали в качестве источников удовлетворения различных потребностей [Бочаров 1992]. Однако на последующих этапах взаимоотношений (главным образом, в период полового созревания) между старшими и младшими возникают кризисы, связанные с отрицанием авторитета первых. Это создает определенные преграды на пути воспроизводства общественного организма, которые система обязана преодолеть, для того чтобы обеспечить стабильное существование. Прежде, взглянем на один из ключевых механизмов организации традиционных обществ – возрастной – и проанализируем его связь с феноменом власти традиции.

Изучение вопроса о властных отношениях и власти традиции в частности неотделимо от анализа проблемы лидерства. Как мы писали выше, основной функцией традиции является обеспечение преемственности, воспроизводства социальной информации. На рассматриваемом этапе социальной организации, данная функция могла осуществляться лишь при доминировании старших представителей социума, которые являлись хранителями и, в то же время, источниками передачи этой информации. Психологическое преимущество

старших на более поздних этапах развития традиционного общества было закреплено в социальной организации и превратилось в социально-возрастное доминирование, которое поддерживалось благодаря ритуалам и системе табу. Наиболее отчетливо, возрастной принцип проявляется в обществах с системами возрастных классов, встречающихся в Африке практически повсеместно.

Руководство жизнью в обществах с возрастными классами сосредоточивалось не в руках какого-то отдельного лидера, а у целой группы лиц. Обретение власти не было ни результатом акта наследования, ни выборов: каждая группа наделялась ей в определенный период жизни (социальной!) путем перехода из одной ступени общественной системы к другой, что сопровождалось обретением более высокого социального статуса.

Одним из наиболее значимых для отечественной антропологии исследований по возрастным классам в Африке стала работа К. Калиновской, в которой она описала систему возрастных классов у галла (Эфиопия). Социальная организация этого народа в научной литературе получила название «система гада». Идеальная возрастная модель галла представлена следующим образом: существует 5 ступеней – первая или подготовительная, характеризующаяся почти полным отсутствием прав; вторая, состоящая из молодых воинов; третья, ядро которой составляют старшие воины, представляющие основную военную силу социума и получающие право на вступление в брак; четвертая ступень – управленцы, контролирующие всю жизнь общества, и получающие право иметь детей после прохождения специального обряда инициации; наконец, к последней группе относятся старейшины, которые выступают в качестве хранителей традиций и знатоков принятых в обществе норм. Пребывание в одном классе составляло 8 лет (средние значения по всей Африке составляют от 6 до 8 лет), после чего каждый класс поднимался вверх по социальной лестнице, что сопровождалось ритуалом перехода. По совершении ритуала все члены одного возрастного класса обретали новое имя, атрибуты (символы), наделялись новыми

обязанностями и правами (в том числе теми, что связаны с властью и управлением).

Джомо Кениата, первый президент независимой Кении, в своей книге «Лицом к горе Кения» описывает традиционную систему общественной организации кикуйю, в основе которой, как нам представляется, так же лежит социально-возрастной принцип. За точку отсчета он берет обряд обрезания (у кикуйю также распространено женское обрезание – клитордектомия) как составную часть ритуала инициации, который был маркером взросления, «пропуском» во взрослую жизнь и наделял индивида правоспособностью («full right of citizenship») [Kenyatta 1938].

Перед тем как пройти через обряд посвящения, индивид считался ребенком, который не имел обязательств перед обществом и не отвечал за свои действия – ответственность за дитя лежала на родителях. Однако после инициации ребенок становился «взрослым», наделялся титулом «мунду-муруме» (кик. «человек-мужчина»), а также соответствующими военными атрибутами – копьем, щитом и мечом, и переходил в класс младших воинов. Для закрепления нового социального статуса индивида проводилась церемония представления новичков классу старших воинов и введения их в курс дела относительно общих обязанностей и этикета, принятого в рамках данной возрастной когорты: зарезали овцу, опрыскивали оружие иницируемых кровью животного, во время чего молодые воины должны были произнести слова воинской «присяги», за чем следовал пир и «шуточная» драка на проверку навыков молодняка. Прошедший инициацию молодой воин уже мог участвовать в ритуальных воинских танцах и пениях, однако ему было запрещено появляться в кругу танцующих – это было прерогативой старших по иерархии.

Спустя 12 сезонов дождей после прохождения обряда обрезания, т.е. через 6 лет, младшие воины переходят в класс старших и формируют военный совет. В качестве «вступительного взноса» иницируемый должен был предоставить двух овец, которых съедали во время всеобщего пира. Сразу

после этого иницируемый должен был принять участие в масштабном танце, причем именно в кругу танцоров. Так он обретал статус старшего воина.

Одним из важнейших этапов в жизни индивида была женитьба. Только тогда, когда мужчина женился и заводил собственное хозяйство, он получал право вступить в совет старейшин. Здесь важно понимать, что у кикую, скорее всего, данная стадия предполагала несколько этапов.

Первый или «*kiama gia kamatimo*», что с языка кикую переводится как «старейшины с копьями», означал, что вступление воина в ряды старейшин не сопровождалось лишением их военных функций, т.к. они по-прежнему носили при себе копья и не наделялись атрибутами власти. Они были своего рода подмастерьями, обучались делу старших членов социума.

Следующий этап – «*kiama kia mataathi*» (кик. «совет мира») – наступал тогда, когда дети индивида достигали возраста, когда можно было проводить обряд инициации. После проведения специального ритуала, индивид вступал в высший совет старейшин племени, он получал знаки власти и листья священного дерева. Посвящаемый принимает клятву о неразглашении информации, которую могут знать только члены совета старейшин, и выкрикивает несколько раз слово «мир», тем самым отказывается от атрибутов, связанных с войной, и, соответственно, полностью выходит из класса воинов.

Наконец, высшей (при жизни) ступенью в социальной иерархии была принадлежность к религиозному совету, членами которого были люди, чьи дети уже были иницированы, а жены уже вышли из детородного возраста. Старейшины данной возрастной группы проводили все религиозные церемонии, были хранителями культа, однако не выполняли политическую функцию.

Думается, что на основе принципа возрастного доминирования возникали первые идеологии, такие как культ предков. Чем больше возрастных классов прошел индивид, тем большим престижем в обществе он обладал; чем старше (социально) был индивид, тем более важную роль он играл в жизни других людей. Считалось, что умершие члены социума достигали вершины

могущества. Суть культа предков сводилась к обращению к авторитету прошлого, которое олицетворяли предки – занимавшие самое высокое положение в социальной иерархии. Основой представлений о предках была вера в их сверхъестественные возможности (особенно, влияния на живых, «регулирующие» их повседневного поведения), которая, по сути, является частью все того же психофизиологического механизма, основанного на страхе.

Обычай требовал, чтобы люди с почтением и должным уважением относились к старшим, в том числе, когда они отсутствуют. Наглядным примером может служить почитание отца семейства у народа кикуйю. Если во время прохождения юношей ритуальной церемонии его отец по различным причинам не мог присутствовать, то мальчик обращался к одному из членов возрастной группы отца, для того чтобы тот возглавил церемонию, и вел себя с ним так же, как со своим настоящим родителем.

Если у сына имелось свое собственное хозяйство, он регулярно отправлял родителям дары как дань уважения. Отец семейства, подобно тому, как получал подарки от сына, в свою очередь, делал подношения предкам.

Общение с умершими членами общества – предками – вообще является неотъемлемой частью повседневной жизни африканца. Люди верят, что духи предков могут быть довольны или не довольны поведением индивида, группы или всего общества, и для того, чтобы установить хорошие отношения с предками, а значит, и между двумя мирами, необходимо постоянно поддерживать с ними связь (в частности, через жертвоприношения).

У кикуйю существует трехуровневая система мира предков. Первый уровень занимают предки родителей (отца или матери), которые общаются напрямую с живущими детьми. На уровень выше находятся предки клана, которые заинтересованы в процветании и благополучии клана и действуют сообща, принимая участие в осуществлении правосудия над отдельным индивидом или всем кланом. Наконец, третья группа предков – духи племени, занимающиеся делами всей племенной общности [Кениата 1938].

Согласно Дж. Аманзе, духи предков не только защищают народ от опасностей (болезни, природные катаклизмы – засухи, голод и др., колдовство), но и приводят в действие санкции за отклонение от традиционных норм поведения. Духи являются людям во сне, видениях, в состоянии транса или одержимости [Amanze 2002].

Зачастую такие представления о возможностях предков оказывать влияние на живых людей проявляются в верованиях, связанных со здоровьем. У кикуйю, например, если человек заболел или получил травму, а обычное медицинское лечение не помогает, то проводится ритуал общения с предками, во время которого целитель пытается выяснить, какой дух (или духи) может быть недоволен поведением индивида, и что вызвало его гнев. С целью получить прощение и примирить две стороны организуется церемония жертвоприношения, и человек выздоравливает [Кениата 1938].

Подобного рода представления зафиксированы у чева: чтобы обладать хорошим здоровьем, обрести благополучие и успех в жизни, необходимо подчиняться закону предков и относиться к ним с почтением. Болезнь осознавалась как дисбаланс между миром живых и мертвых, нарушавший нормальное течение жизни индивида, группы или общества в целом.

Кроме того, с предками тесно связаны представления о собственности на землю – один из самых ценных ресурсов. В представлениях кикуйю земля связывает мир живых не только с умершими, но и с еще не родившимися будущими поколениями. Земля предков – это и то место, которое они когда-то населяли, и то, где они похоронены. Именно на этой земле предки могут входить в контакт с живущими поколениями и контролировать их поведение как в частной, так и в общественной жизни.

Возвращаясь к вопросу о классификации духов предков, необходимо поговорить об эволюции социально-политических отношений в доколониальных обществах и связи культа предков с ролью аристократии в идеологических представлениях африканцев. Для этого возьмем описанный Дж. Аманзе пример народа чева, где вождь был сакральной фигурой, поскольку

его предки рассматривались как хранители всех территориальных владений коллектива (в отличие от локальных предков, которые могли оказывать влияние лишь на определенные родственные группы) и могли воздействовать на судьбу всего общества.

Чева верят в бессмертие вождя, который после физической смерти продолжает осуществлять управление обществом через своего преемника. Во времена социальных потрясений вожди должны были совершать ритуалы в местах захоронения предков, пытаясь заручиться их поддержкой и благосклонностью. Вожди, таким образом, становились духовными лидерами и сакральными фигурами, излечивали недуги, предотвращали наступление природных катаклизмов, болезней и др. дестабилизирующих общество явлений. Подробнее данный аспект мы рассмотрим в следующем разделе, где речь пойдет о моделях поведения в обществах с властью традиции и роли т.н. магической идеологии в них.

2.2. Поведенческий аспект власти традиции: магическая идеология, ритуал и символ

В данном разделе мы рассмотрим поведенческий аспект власти традиции, который, тем не менее, тесно связан с возрастным, однако представляет собой особую «систему координат», через призму которой можно объяснить процессы, протекающие в африканских обществах, как в доколониальное время, так и на современном этапе.

Выше мы продемонстрировали, что власть (при фактическом отсутствии физического принуждения) в традиционных доколониальных африканских обществах осуществлялась на основе подчинения традиции, а одним из ключевых механизмов обеспечения общественного порядка и сохранения строгой социальной иерархии выступал возраст.

Для того, чтобы социально-политическая иерархия существовала, необходимым условием должно быть маркирование индивидуального статуса –

реально видимое/ощущаемое отличие между теми, кто занимает более высокое положение в обществе, от более низкого, а также механизм закрепления такого разделения при отсутствии возможности сменить свой статус раньше назначенного времени. Кроме того, системе необходимо было выработать способ разрешения возрастных противоречий, которые накапливались в обществе с течением времени, для того чтобы обеспечить стабильность и усилить возможности старших контролировать молодое поколение, обеспечить им социально-психологическое влияние. Все эти функции в традиционном обществе выполняли ритуалы перехода (инициации).

Ритуал инициации – это повсеместное явление в традиционных обществах, одной из важнейших функций которого является закрепление социальной иерархии в сознании масс и оказание психологического воздействия на молодежь с целью преодоления кризисов во взаимоотношениях между старшим и младшим поколениями.

Ритуал инициации является частью более широкого комплекса ритуалов, именуемого «ритуалы перехода», которые сопровождали индивида на всех этапах его продвижения по социальной лестнице (и сохраняющихся в различных формах вплоть до настоящего времени, даже в самых развитых общественных системах). В основе этого массового воздействия лежал уже упоминавшийся нами механизм внушения, усилить который был призван особенный танцевальный и музыкальный ритм, а также вербальные практики (сила слова) – различные клятвы, заклинания, обращения к высшим силам и проч.

Необходимо остановиться на особом явлении, связанном с ритуалами перехода, которое фиксировали исследователи традиционных обществ, а именно на ритуальном нарушении социальных норм. Важность этого акта заключается в том, что, с психологической точки зрения, индивид, нарушивший табу, как бы отделялся от социума, его прежняя личность «отмирала», а в результате ритуального действия возрождалась заново. Таким образом, происходило психологическое перерождение индивида - в новом

статусе и положении в обществе. Этот процесс нашел свое проявление и в имени - по завершении ритуалов иницируемые нарекались новыми именами, которые также наделялись определенными социально-политическими свойствами.

Ритуалы перехода в исследуемых нами обществах доколониального периода были важной составляющей власти традиции. Основу их составляла та модель поведения, которая сложилась на раннем этапе общественной эволюции из-за необходимости разрешения межпоколенных противоречий с целью обеспечения стабильности и безопасности социальной системы в целом. Ритуал опирался на внушение, исходящее от общества для того, чтобы оказать психологическое воздействие и закрепить сложившуюся общественно-политическую иерархию в сознании индивидов.

Согласно многочисленным этнографическим материалам, институт лидерства в традиционных обществах включал не только возрастной, но и поведенческий аспекты. Для доколониальных обществ повсеместным явлением были представления о магии. Об этом писал Л. Выготский, согласно которому между человеком и окружающим его миром возникала психологическая взаимосвязь, носившая субъективный характер и преобладавшая над объективно существовавшими связями. Такая связанность всего со всем в сознании архаического человека приводила к тому, что индивид пытался оказывать воздействие на окружающую среду, в том числе и на людей [Выготский 1930].

На основе магической идеологии возникали представления о наличии своего рода «избранных», т.е. людей, которые в этом плане обладали большими возможностями, исключительным магическим потенциалом. В первую очередь, сюда относятся те, кто выделялся на фоне остального коллектива. Особые магические силы приписывались, в том числе, тем, в основе авторитета которых лежал возраст. Поскольку первобытный человек не делал границы между жизнью и смертью, умершие старшие (предки) наделялись особой

магической силой, поскольку находились на вершине социальной иерархии, стояли над живыми.

Собственно, на базе веры в магию и магического мышления возникли представления о колдовстве, знахарстве, провидении и т.д. Объектом данных верований были люди, которые обладали определенными индивидуальными свойствами, способными оказывать внушающее воздействие на других членов общества. Эти свойства являлись как психическими, так и физическими «отклонениями» - аномалиями. Знахари, шаманы, колдуны и пр. играли важную роль в тех событиях, которые были наиболее значимы для общества (вызывали реакции всеобщего сопереживания), а также во время различных ритуальных действий, в т.ч. упомянутых нами выше практиках по борьбе с социальными и природными катаклизмами. Престиж данного типа лидеров был высок в силу того, что общество признавало их умение обращаться с магическими силами, которые те могли использовать как на пользу, так и во вред социуму, от чего напрямую зависело благополучие людей.

У кикуйю, например, нередко были обращения к шаманам для того, чтобы попросить амулет, который использовали для защиты от злых духов, диких животных и иных врагов или на удачу. Шаман, согласно описаниям Дж. Кениаты, выполняет просьбу клиента, поскольку в его обязанности входит защищать общество от любых опасностей. Дж. Кениата также отмечает, что большим уважением и доверием народа пользовались те шаманы, которые обрели силу «по наследству», путем долгих лет обучения у своих предшественников и посвящения в культ при помощи соответствующего ритуала [Кениата 1938]. Здесь ритуал так же выступает как средство легитимации социального положения и признания данного статуса обществом.

Одной из важнейших магических практик было знахарство. Представления кикуйю о природе болезней делятся на два класса: первые возникают естественным путем и поддаются излечению традиционными способами – в т.ч. применением целительных трав; вторые – под воздействием сверхъестественных сил, и их лечение осуществляют при помощи целительной

магии. Шаман, согласно представлениям, обладает вторым зрением, может обнаружить источник злых сил и избавить жертву от их пагубного воздействия [Кениата 1938].

Целитель также излечивал одержимость. К нему обращались за тем, чтобы он вычислил, какой именно дух овладел больным и что тот хочет. Согласно Дж. Мбити, «если требования духа поддаются удовлетворению, то жертва идет им навстречу, однако в противном случае именно посредничество целителя позволяет выявить другие пути умиротворения духа и исцеления одержимости» [Mbiti 1975:120]. Сама церемония сопровождалась аномальным поведением знахаря: он впадал в транс, трясся, закатывал глаза, бился в иступлении, после чего говорил как бы голосом предков.

Среди обладателей высокого магического потенциала выделялись колдуны – это носители отрицательной энергии, которые использовали ее во вред другим, напуская порчи, болезни, неурожаи, засухи и прочие беды. Именно поэтому колдунов боялись, а колдовство рассматривалось как страшное преступление.

Представления о магии и колдовстве являются универсальными в Африке и во много определяют поведение как отдельных индивидов, так и коллективов людей. Вера в то, что одни люди в большей степени, чем другие имеют знания и способности для использования невидимых магических сил, существующих в мире, характерна для многих африканских обществ. В частности, Ван Брюгель отмечал, что «колдовство глубоко закрепилось в ментальности чева, продолжая определять их поведение» [Van Breugel 2001:211]. Чева верят, что духи ведьм и колдунов по своей природе злые и после смерти не могут обрести покой – они бродят по земле и иногда предстают в облике гиен [Аманзе 2002].

Когда что-то идет не так в благополучии индивида или его родственников, сразу начинают искать того, кто может быть причастен к причинению несчастья. Смерть, кстати, также считается результатом колдовства. К подозреваемому применяются санкции – его могут убить или сделать изгоем.

Колдунов также «вычисляли» по тому, что те, как правило, выделялись на фоне других благодаря все той же аномальности в поведении или внешности.

Следует отметить еще один важный момент: в отличие от старейшин, власть которых распространялась на представителей конкретной родственной группы, авторитет харизматических лидеров не был ограничен этими рамками - слухи об их магической силе и невероятных способностях циркулировали на огромных территориальных пространствах.

Институт харизматического лидера в традиционных обществах, особенно там, где он был более развит, рассматривался как эпицентр концентрации магической силы, которая оказывала воздействие на все общество. «Сама фигура вождя становилась символом магической власти» [Бочаров 1992:107], которая связывалась с определенными предметами материального мира. Традиционное мышление наделяло конкретные материальные предметы магической силой (символ власти), а человек считался обладателем магических свойств только потому, что обладал этими символами.

Африканский материал свидетельствует, что среди таких предметов достаточно часто встречаются плетки, жезлы, трости, троны, барабаны, бусы и многие другие. Обладать этим символом значило для архаического мышления обладать всей полнотой власти, и наоборот, утрата символа означала лишение власти.

2.3. Родство и преемственность в традиционных обществах

Принцип родства, наряду с возрастом, составлял фундамент общественной структуры традиционного общества и участвовал в процессе формирования социальных норм и определенных поведенческих моделей.

Как и возраст, родство – это не только биологическое понятие, но и социальное, причем, как показывают разнообразные этнографические материалы, на ранних стадиях родство было социальным феноменом, а в

дальнейшем приобрело биологический смысл – кровное родство. Этот переход был связан с появлением частной собственности и желанием передать ее биологическому потомству.

Тем не менее, изначально все члены коллектива, занимавшиеся совместной хозяйственной деятельностью, воспринимались как родственники, что способствовало их корпоративности в противоположность другим коллективам – «чужакам». Внутри подобной общности существовала система норм и правил поведения – обычное право – накладывавшая на членов коллектива определенные права и обязанности, следование которым строго соблюдалось. Причем, данные нормы распространялись лишь на членов одного коллектива, в отношении же чужаков применялись иные правила. Например, в то время как убийство чужака считалось делом, заслуживающим похвалы, убийство родственника рассматривалось как преступление, требующее восстановления справедливости [Бочаров 1992].

Родственниками называли себя члены одного коллектива, которые считали, что ведут происхождение от одного предка - реального или мифического. Так, например, предком могло считаться животное или какое-либо растение. Эти представления содержатся в антропологических мифах, т.е. мифах, объясняющих происхождение человека, которые являются неотъемлемой частью фольклора многих народов.

Вера в происхождение от одного предка прослеживается в мифологии кикуйю. Согласно легенде, описанной Дж. Кениатой, бог-демиург Мугаи призвал к себе мужчину по имени Гикуйю и наделил его землей с равнинами, реками, лесами, дичью и многими другими природными богатствами. Он также возвел гору Кере-Ньяга (г. Кения – прим. А.Т.) в память о тех чудесах, которые сотворил. Затем Мугаи взял Гикуйю на вершину горы, чтобы показать всю красоту земли, которой он одарил человека, и указал на место, где росло огромное фиговое дерево. Именно у этого дерева Гикуйю было приказано основать свое хозяйство. Кроме этого, бог подарил человеку красивую жену по имени Мумби - в честь создателя. Они жили счастливо, у них родилось 9

дочерей и ни одного сына. Обеспокоенный отсутствием наследника, Гикуйю обратился к богу. Мугаи приказал принести в жертву ягненка у священного дерева и пообещал, что после этого к Гикуйю придут 9 красивых и сильных мужчин, которые будут готовы жениться на всех его дочерях на любых условиях. Главным условием брака было согласие мужчин проживать в доме своих жен. В конце концов, женитьба состоялась, и вскоре образовались новые семейные ячейки, вошедшие в одну семейную группу под названием Мумби, в честь матери рода [Кеньята 1938].

Можно утверждать, что традиционные представления о родстве были шире, чем те, которые привычны нам. Не всегда в коллективе существовали представления об общем предке, однако существовала вера в то, что все члены данного коллектива являются родственниками (родичи, родня). Более подробно об этом пишет Н. Гиренко, когда говорит о процессе воспитания детей: несмотря на то, что представление об индивидуальных родителях существовало всегда, дети находились под контролем своих биологических родителей недолго. После того, как ребенок приобретал базовые способности ходить, есть, говорить и т.п., он присоединялся к классу «социальных детей», т.е. переходил под опеку «социальных родителей», которые не являлись его биологическими родственниками, но входили в ту же возрастную группу, что и его родные отец и мать [Гиренко 1992].

В. Бочаров отмечает, что родство и системы родства в традиционных обществах выступали важнейшим обычно-правовым механизмом регуляции социальных отношений, обеспечивая их нормальное функционирование и регулярное воспроизводство. Они устанавливали множество взаимных обязательств между родственниками и определяли порядок наследования. Предпочтение отдавалось тем, кто стоял ближе всего к умершему в генеалогическом плане, причем близость определялась линейностью родства: отец-сын, племянник-дядя [Бочаров 2013].

Определялся наследник, который должен быть занять место умершего. В отличие от современных обществ, право на наследование наступало не в связи

с кончиной, но в связи с обретением социальной полноценности – «совершеннолетием» преемника. Единственным исключением из данного правила является преемство харизматическим лидерам: в этом случае наследование происходило только со смертью предшественника.

В обществах, организованных в вождества, в основе наследования власти также лежал принцип родства. Например, согласно законам и обычаям тсвана, должность вождя передавалась от отца к сыну. Народ никогда не выбирал вождя, однако мог проверить преемника на предмет соответствия его личных навыков и качеств должности, на которую он претендовал. Этим занимались члены аристократических семей, входившие в круг т.н. «секретных советников» вождя. В случае, если вождя смещали с должности, на его место неизменно приходил другой член королевского рода. Таким образом, смена власти регулировалась «изнутри» правящей семьи [Chirenje 1975].

Зачастую, когда у правителя не было детей, описанная выше модель наследования уже не могла быть применена. Вместо сына, наследником автоматически становился старший брат – в данном случае легитимность правления определялась возрастом.

Кстати, возраст играл важную роль и при выборе наследника среди многочисленных сыновей от различных жен. В данном случае, власть доставалась старшему сыну старшей (как правило, первой) жены.

Практика смещения вождей наблюдалась во многих доколониальных африканских общностях, причем часто «импичмент» правителя означал его смерть (как реальную, так и ритуальную). Среди исследователей существует устойчивое мнение (доказанное этнографическими материалами), что убийство правителей было непосредственно связано с верой в сильную зависимость между здоровьем вождя и плодородием. Так, в случае физической слабости, правителя должны были предать смерти.

В основе данной модели поведения, представляется, лежал страх, что урожай будет плохим, скот вымрет, а женщины станут бесплодны. Поскольку архаическое мышление верило, что правитель обладал магической силой,

которая обеспечивала процветание и благополучие общества, то убийство правителя, в случае, если он не удовлетворял ожидания народа, являлось логическим следствием данных представлений и, по большому счету, оправдывалось надеждой на то, что преемник справится лучше.

Например, у народа бакуба (Конго) верховного правителя убивали, когда он начинал демонстрировать признаки физического увядания, т.к. согласно традиционным представлениям слабая власть не могла более обеспечивать плодородие земли, ставя под угрозу выживание всего общества. Наследовал ему старший сын по материнской линии, принадлежавший к королевскому роду. Инаугурация преемника сопровождалась ритуалами, заключительным из которых было появление «муюма» (королевского советника). Муюм преподносил новому королю национальные амулеты и предупреждал, что в случае «плохого правления» правителя будет ожидать смерть [Vansina 1964].

Весьма интересный материал по нашей теме представлен в книге «Суданское царство» («A Sudanese kingdom»), написанной Ч. Миком, британским государственным антропологом в Нигерии (1912-1929 гг.), по народам, говорящим на языке джукун и его диалектах и проживающим к северу от р. Бенуэ. Согласно Ч. Мику, правители джукунов были сакральными фигурами, окруженными множеством табу и предписаний и по традиционным верованиям считавшимися воплощением солнца. Правителям было чуждо все человеческое – они не должны были есть, спать, а также считались бессмертными; вождь должен был обеспечить народ богатым урожаем, т.к. он мог вызывать дождь и контролировать ветер. Он не должен был демонстрировать свои слабости: «если бы правитель джукунов упал с лошади, его бы убили» [Meek 1931:127].

В неурожайные годы, когда вождь не мог более «исполнять свои обязанности», его тоже предавали смерти, которую некоторое время держали в тайне, чтобы королевские советники имели возможность выбрать преемника [там же]. К сожалению, информации о том, как именно проходил выбор преемника нет.

Во время инаугурации нового вождя проводился сложный ритуал, символизировавший его божественное перерождение – ритуальное омовение, смена имени, прически, одеяния. Кроме того, он должен был съесть высушенное сердце своего предшественника, а также жениться на вдове покойного правителя – т.е. совершить ритуалы, легитимировавшие преемство власти.

Что касается судеб остальных претендентов на трон – братьев, кузенов и младших сыновей правителя, то их отсылали в дальние деревни, чтобы пресечь возможные заговоры против действующей власти.

Практика убийства вождей встречается и у народа шиллук – скотоводов, говорящих на языках нилотской семьи, куда также относят луо, динка и нуэров. Согласно сведениям Э. Эванс-Притчарда, правитель шиллук, будучи воплощением Ньиканга (мифического предка) совершал ритуалы по вызыванию дождя и обеспечению хорошего урожая. В случае засухи или неурожая, а также болезни, вождя приговаривали к смерти [Evans-Pritchard 1948:20]. Выбор преемника основывался на двух принципах: происхождении (обязательным условием была принадлежность к королевской фамилии) и избрание советов вождей. Только сын правителя мог унаследовать трон.

После того, как согласие относительно фигуры преемника было достигнуто, между этим днем и коронацией проходил год, в течение которого велась подготовительная работа – необходимо было убедить духа Ньиканга войти в тело преемника, чтобы «воскресить» землю и восстановить порядок в обществе» [Lewis Wall 1991:138]. Во время коронации преемника наделяли символами власти: священным копьем, бусами, серебряным кольцом и священным табуретом.

Таким образом, во многих доколониальных африканских обществах традиционное мышление рассматривало правителя как священную фигуру, чего нельзя сказать о его преемнике, который обретал данный статус через сакрализацию при помощи разнообразных ритуалов. Причем, в ряде случаев преемство власти рассматривалось не более, чем очередное перерождение

предыдущего правителя в новом облике. Ритуал инаугурации сопровождался наделением новой власти священными символами, обладание которыми также являлось средством легитимации нового правления и наделения ее магической силой, необходимой для обеспечения благополучного существования данного социума.

Рассмотрев основные принципы организации социально-управленческого процесса в традиционных (доколониальных) обществах, которые составляют феномен «власти традиции» и регулируют поведение индивидов, групп и коллективов людей при фактическом отсутствии механизмов физического принуждения, мы приходим к выводу о том, что в основе подчинения здесь лежит принуждение психологическое, которое складывается как раз под влиянием:

- 1) господствовавших представлений о социально-политической иерархии, основанной на возрастном принципе и наличии связанных с ним многочисленных норм и правил поведения (прав, обязанностей, запретов и проч.), которые маркировали статус индивида и выстраивали поведение подчиненных по отношению к нему;
- 2) магической идеологии и веры в магию, согласно которым одни индивиды обладали большими возможностями по воздействию на окружающий мир (который, кстати, осмыслялся традиционным мышлением как пронизанный невидимыми связями всего со всем), что способствовало повышению авторитета и престижа таких «избранных» в социуме, и, соответственно, наделяло их определённой властью;
- 3) вытекающей из магических представлений веры в значимость ритуальных практик как инструментов закрепления и легитимации действий по преобразованию действительности и роли символов как маркеров власти и занимаемого в обществе статуса;

- 4) представлений о родстве и преемстве власти как одного из важнейших обычно-правовых механизмов регулирования отношений внутри социума, устанавливавших различные взаимные обязательства между членами родственных коллективов и определявших порядок и процедуру наследования (в т.ч. общественных функций).

Целью настоящего исследования является установить, сохраняются ли перечисленные выше представления в современных африканских обществах и как они функционируют в обновленном общественно-политическом контексте? Поиску ответа на эти вопросы посвящена следующая глава данной работы, в которой мы обратимся к материалу, собранному автором по Республике Кения.

Глава 3. Традиционализм в современной политической культуре Кении

Утверждение о том, что в государствах Востока законы (писаное право) «не работают», стало настолько распространенным, что на эту тему появился ряд работ, целью которых ставится выяснение причин сложившегося состояния и выработка решений данной проблемы. Как правило, среди основных проблем, ведущих к неэффективности писаного законодательства, выделяют «неправильное» управление, коррумпированность бюрократии, низкий уровень правовой культуры и т.д. Однако, как, на наш взгляд, убедительно доказано в работах ряда ученых-антропологов, объяснение данному феномену следует искать там, где происходит взаимодействие заимствованных западных институтов с тем, что принято называть традиционной политической культурой.

Восточные общества – это, в первую очередь, общества, где господствует традиционная культура, т.е. главным регулятором социально-политических практик выступает традиция, обычай. Обычно-правовые представления здесь демонстрируют особую «живучесть», определяя во многом правосознание граждан. Заимствованные у Запада правовые системы, которые призваны, с точки зрения элит, привести государство к «цивилизации», взаимодействуют с местными правовыми культурами, регламентирующими поведение людей не писаными законами, а обычно-правовыми нормами, которые в условиях современных государств выступают как своего рода неписаное законодательство [Бочаров 2013]. В результате, имеет место трансформация заимствованных институтов, которые начинают функционировать в соответствии с приоритетами традиционных культур.

В данной главе анализируется роль обычно-правовых представлений в политических культурах современных африканских обществ, а также их роль в процессе легитимации политической власти.

3.1. О роли возрастного принципа в современной Кении

В традиционных обществах Востока обязанности и права индивидов, их поведение и место в социальной иерархии определялись возрастом, причем на вершине общественной пирамиды находились старшие, которые играли важную роль в управлении и принятии социально-значимых решений. Соответственно, низшие слои иерархии были представлены детьми, которые зачастую выводились за контекст общественных отношений и в некоторых культурах назывались «немыми», т.е. были лишены всяческих прав и обязанностей.

Иерархический принцип организации общества сложился как следствие естественно возникшего разделения труда, основанного на половозрастных различиях. Антропологи выявили, что общества на самых ранних этапах развития строились по принципу наличия возрастных классов. Именно с ними связано разделение общественных функций, а соответственно, и место, занимаемое индивидом в общественной пирамиде.

Возраст продолжает играть важную роль и сегодня. Так или иначе, практически повсеместно в различных культурах можно выявить пласт представлений о границах дозволенного, правах и обязанностях, определяемых возрастом индивида. В сознании людей имеются т.н. «возрастные карты» [Бочаров 2013], которые регламентируют их жизненный путь (достижение определенного положения в обществе оказывается связано с возрастом).

На Востоке, особенно в Африке, где господствует традиционная культура, а обычно-правовые представления продолжают определять поведение отдельных индивидов и целых коллективов людей, возрастной принцип организации общества проявляется наиболее отчетливо.

В культурах различных этнических групп, населяющих территорию современной Кении, правовое доминирование старших является универсальным феноменом. Это проистекает из идеологии культа предков, согласно которой умершие члены социального коллектива обретали неограниченные возможности влияния на живых, поэтому их необходимо было

читать, совершать в их честь жертвоприношения и т.п. Деление общества на возрастные классы ставило старших на самые высокие позиции в иерархии: они обладали большим авторитетом, к ним обращались за советом и мудростью, за ними закреплялись обязанности по управлению делами общества, отправлению религиозного культа и проч.

Старейшины – самые почитаемые члены социума, они объединялись и образовывали специальные совещательные органы – советы старейшин, которые выполняли целый ряд функций – медиативную (разрешение споров), религиозную (отправление культа, совершение ритуалов), административную (руководство хозяйственной жизнью) и другие. В Кении практически у каждой этнической группы есть сеть таких органов на различных уровнях общественной структуры - локальном (куда входят деревенские и городские советы старейшин), племенном, национальном.

Советы старейшин играют большую роль во внутривластной жизни страны и представляют собой реальный политический институт, инкорпорированный в политическую систему. Общенациональный совет старейшин Кении состоит из 18 членов, которые избираются из 9 регионов. На официальном сайте¹ этой организации приведено описание роли старейшин в обществе: «старейшин часто рассматривают как хранителей общественных ценностей <...> они играют важную роль в урегулировании конфликтов между различными коллективами <...> совет старейшин создал пространство для диалога, который предотвратил рост несправедливости и обеспечил гармонию в обществе <...>. Будучи голосом народа, на которого возложена задача консультировать и проявлять мудрость в процессе принятия решений, старейшины способны мобилизовать общество на достижение целей, которые будут удовлетворять интересам всех».

¹ Национальный совет старейшин Кении. Официальный сайт: [<http://www.kenyanationalcouncilofelders.org>] // Электронный ресурс. Дата обращения: 05.04.18.

Однако в силу достаточно сложной обстановки в Кении, связанной с проблемой этничности, в медийном дискурсе советы старейшин, особенно общеплеменные, чаще фигурируют в ином свете – как средство «борьбы» с политическими врагами (которые, как правило, являются представителями других этнических групп). Один из многочисленных примеров, иллюстрирующих эту мысль, касается кенийского бизнес-магната СК Мачарии, кикуйю по этнической принадлежности.

Весной 2017 СК Мачария был проклят советом старейшин кикуйю за то, что тот, во-первых, несмотря на свою этническую принадлежность, является открытым сторонником оппозиционера Раилы Оdingи (луо), а, во-вторых, открыто заявил в одном из телеинтервью, что на самом деле на Всеобщих выборах 2007 г., которые до сих пор являются для кенийцев больной темой, победил не кикуйю Мваи Кобаки, а именно Р. Оdingа. После того, как бизнесмен отказался выступить с публичными извинениями, старейшины провели недалеко от дома «предателя» ритуал, во время которого совершили жертвоприношение и прокляли самого виновника, его бизнес-империю и все потомство.

Этот пример иллюстрирует осуществление советом старейшин его арбитражной функции. С точки зрения традиционной ментальности поведение СК Мачарии трактуется как неподобающее, а его слова – как предательство интересов коллектива, корпоративность которого обеспечивается фактором разделяемой этничности. Бизнесмен в этой истории оказывается «предателем», который сомневается в легальности прихода к власти «своего соплеменника» и выражает открытую поддержку «чужаку». Логика традиционного мышления требует введения санкций по отношению к нарушителю, тяжесть которых должна быть пропорциональна тяжести преступления.

Примечательно то, что некоторые старейшины впоследствии выступили с критикой церемонии, так как по их представлениям степень жестокости проклятия не соответствовала тяжести преступления бизнесмена. Как заявил заместитель председателя Совета старейшин кикуйю Ндичу Нджугуна, это

должно было стать уроком для общества и предостеречь других от исповедования подобных взглядов в будущем¹.

С возрастом также связаны представления о власти и властных отношениях. В обществах с авторитарным (тоталитарным) типом правления это проявляется наиболее отчетливо. В таких обществах верховная власть опирается на молодежь, отмечается господство молодежной субкультуры, ее ценностей [Бочаров 2013].

В Африке, в силу демографической специфики континента, молодежь, являясь одной из самых крупных по численности групп населения, вообще становится движущей силой социальных изменений, поэтому политики стремятся разработать свою программу так, чтобы она была привлекательной для молодежи, вызывала доверие у целевой аудитории.

В Кении, как и в любых обществах с традиционной культурой, важную роль играют символы, которые выступают как средство консолидации индивидов вокруг некой разделяемой ими идеи, ценности и т.д. Поискам символа, отвечающего определенным целям и задачам, в Африке, кажется, уделяется большее внимание, чем разработке эффективной политической программы. Следующий пример, который мы приводим ниже, объединяет категории символа, возраста и власти и демонстрирует их взаимосвязь.

Привлечение большего числа молодежи – такой была задача предвыборной кампании нынешнего президента Кении Ухуру Кениаты и его «Юбилейной партии» накануне выборов 8 августа 2017 г. На стремление президента продемонстрировать свою «близость к народу» (особенно молодежи!), подчеркнуть «равенство», современность, а также знакомство с трендами намекал его наряд: модный красного цвета с белыми вставками бомбер - элемент одежды, который особенно популярен у адептов современной хип-хоп культуры, а также джинсы и кепка.

Примерно в это же время широкий охват в интернете получило видео, на

¹ Старейшины кикуйю – проклятие СК Мачарии: [<https://www.sde.co.ke/thenairobi/article/2001241923/kikuyu-elders-sk-macharia-curse-is-still-cooking>] // Электронный ресурс. Дата обращения: 05.04.18.

котором У. Кениата в том же бомбере танцует вместе с известной в г. Найроби хип-хоп командой и во время танца делает «даб» - очень популярное в молодежной среде танцевальное движение, когда голова наклоняется к согнутой в локте руке, а другая рука направлена диагонально вверх. Видео вызвало бурю комментариев в сети, среди которых были как отрицательные, критиковавшие несоответствующее возрасту (на тот момент ему было 56) и занимаемому статусу поведение президента, так и положительные, типа: «Ну не крутой ли у нас президент?».

Кстати говоря, трансляция ценностей молодежной культуры, в частности обращение к хип-хопу, характерна не только для У. Кениаты. Например, президент соседней Уганды Йовери Мусевени (которому на 2017 г. было 73 года), пребывающий у власти уже 31 год, в последнее время увлекся чтением песен в стиле рэп. Многочисленные видео его творчества (на удивление популярного, учитывая, что президент не отличается чувством ритма и не всегда попадает в такт) можно найти в свободном доступе в интернете¹.

Возвращаясь к разговору об одежде, следует сказать, что апелляция к молодежной субкультуре выражается также ношением военной формы, что особенно характерно для недемократических режимов (подробнее см. [Бочаров 2013:233-236]).

Когда речь идет о возрасте, нельзя забывать и об обратной стороне медали: в предыдущей главе во время рассмотрения поведенческого аспекта властных отношений мы упоминали, что в традиционных обществах слабость лидера (в том числе и в результате физического старения) рассматривалась как утрата им легитимности пребывания у власти. Согласно этнографическим данным, эти представления до сих пор живы в сознании людей.

Так, жертвой критики и обвинений в неспособности быть президентом

¹ Президент Уганды записал рэп: [<https://www.infox.ru/news/196/world/politics/60647-prezident-ugandy-zapisal-rep>] // Электронный ресурс. Дата обращения: 05.04.17.

стал Р. Одингга, т.к. на момент выборов 2017 г. он был уже в достаточно преклонном возрасте – 7 января 2017 г. ему исполнилось 73 года. Однако наиболее серьезным обвинением в его сторону, которое взяли на вооружение его политические соперники, стало то, что он не проходил обряд обрезания (инициации) и поэтому не имеет права находиться у власти.

Особенно остро эта тема встала во время насилия, охватившего Кению в 2007 г., когда массовому насильственному обрезанию подверглось множество представителей этнической группы луо. Обряд обрезания у кикуйю – это инициация, которую проходят все мальчики на пути взросления и социализации, однако в случае насильственного акта ее задачей является унизить человека и поставить под сомнение его мужественность. Несмотря на то, что обрезание характерно для большинства этнических групп, населяющих территории современной Кении, в традиционной культуре луо его никогда не существовало.

Накануне выборов 2007 г. сложилась благоприятная ситуация для вспыхнувшего после насилия, где огромную роль сыграли СМИ, в частности, т.н. новые медиа, активно использовавшиеся кандидатами для проведения предвыборных кампаний и имплементировавшие стереотипы и предубеждения относительно различных этнических групп при подаче контента. Например, в качестве орудия распространения риторики ненависти против отдельных кандидатов и их этнических групп использовались неконтролируемая массовая рассылка смс - сообщений.

В одном из таких смс было написано следующее: «Вы хотите, чтобы нами управляли луо, которые вернут нас к безработице? Спасите нашу страну. Давайте сплотимся и отдадим наши голоса Кибакви, чтобы не допустить к власти необрезанного, который заставит нас носить шорты и промотать все наше богатство» [Abdi, Deane 2008].

Проанализировав текст, делаем вывод: здесь транслируется традиционное представление о том, что необрезанный, т.е. не прошедший обряд инициации луо не может руководить страной. Жители побережья называют луо «watu wazima» (с суах. «целые»), т.е. необрезанные. Точно так же строка про шорты

наводит на ассоциации с детством, юношеством.

3.2. «Магическое мышление»: ритуальные практики, символы и политическая власть

Для традиционных политических культур характерна сакрализация власти, находящая свое проявление в обрядовости (ритуал, символы) и разного рода табуациях, которые определяют легитимность власти, а также поддерживают сложившуюся в социуме иерархию. Власть в подобных культурах, базирующихся на магическом мышлении, обретает необходимую ей сакральность только посредством определенных, принятых в той или иной культуре ритуалов. Иными словами, через ритуал правитель наделяется магическим потенциалом, отвечая таким образом требованиям, предъявляемым к власти архаическим (магическим) сознанием.

Многочисленные факты из истории стран Тропической Африки (Кения – не исключение) свидетельствуют об обращении представителей управленческой иерархии к ритуалам, в частности для легитимации своих притязаний на власть и борьбе с политическими оппонентами.

Одной из наиболее ярких страниц в истории Кении является период борьбы за независимость, во время которого в стране развернулось мощное по своим масштабам и охвату населения восстание «Мау-мау». Его главной целью было свержение власти белого колонизатора. Этот период знаменателем тем, что лидеры восстания обращались к традиционной культуре и содержащимся в ней представлениям в качестве оружия пропаганды революционных идей, а также к ритуалу как средству массовой мобилизации населения. В районах, охваченных восстанием, проводились особые церемонии клятвоприношений, призванные пополнять ряды восставших новыми членами и, таким образом, лишить колониальный режим всякой поддержки и легитимности.

В словах клятвы, с которой африканцы «присягали на верность» идеям восстания, изначально выражалось стремление тайно объединить членов этнической группы кикуйю – ядра восстания – воспитать и укрепить их

политическое сознание, с конечной целью реализации политических амбиций лидеров движения, если потребуется, при помощи силы.

Примечательно, что существовала дифференцированная система клятв, ориентированная на функционеров, занимавших различное положение в иерархии организации. Клятвы «третьего разряда» предназначались для рядовых членов движения, а также женщин и детей. Для лидеров бандформирований, комитетов и других подразделений организации, существовала клятва «второго разряда». Клятву «первого разряда» произносили только политические лидеры движения.

Клятвоприношение обязательно сопровождалось ритуалом. Он был призван закрепить клятвенные обещания и «привязать» человека к данному движению, лишив его всякой возможности покинуть ряды его членов. Это обеспечивалось тем, что нарушение клятвы, архаическое мышление рассматривает как недопустимое, обязательно влекущее за собой санкции.

Традиция клятвоприношений как средства борьбы с политическими оппонентами прослеживается в Кении и после обретения независимости. Так, конец 60-х – начало 70-х гг. XX в. ознаменовались углублением внутривнутриполитического кризиса, борьбой политических группировок за власть и сопровождавшим эти процессы обострением этнических противоречий.

После убийства одного из наиболее видных политиков страны Т. Мбойи в «столице луоленда» г. Ньянзе развернулись массовые демонстрации против Дж. Кениаты и в поддержку Р. Одингги. «В ответ лидеры кикуйю начали кампанию клятвоприношений на верность Кениате. Смысл клятв сводился к обязательству «удержать флаг в доме Мумби» (т.е. власть в руках кикуйю)» [Филатова 1985:278].

Здесь же будет уместно сказать и о практике наложения проклятия как средстве политической борьбы. В кенийских СМИ активно обсуждалась история о том, почему бессменный политический лидер народа луо Р. Одингга, который 8 августа 2017 г. уже в пятый раз баллотировался на президентские выборы, постоянно терпит неудачи и обречен на дальнейшее поражение.

Данное этому объяснение следует логике традиционного мышления: на Р. Одинге лежит проклятие.

Когда в 1982 г. оппозиционно настроенная политическая элита совершила провалившуюся попытку переворота с целью свергнуть президента Д. Мои, последовала ответная реакция правительства: совет старейшин этнической группы календжин наложил проклятие на Р. Одингу. Д. Мои и более 80 старейшин провели традиционную церемонию в удаленном местечке Эллама Равине, на которой Одингу объявили «изгоем». После возвращения в Найроби, президент созвал всех своих сторонников для решения вопроса о судьбе диссидентов, пытавшихся свергнуть правительство. Совет постановил, что лидер луо и остальные мятежники должны быть приговорены к смерти за государственную измену. Тогда, согласно «легенде», Мои заявил, что Одинга должен жить дальше и видеть, как другие становятся президентами¹.

В 2014 г., жена Р. Одинги Мама Ида Одинга отвергла слухи о том, что на их семье лежит проклятие: «На семье Одинга нет никакого проклятья, и мы уверены, что если Раила баллотируется на выборы 2017 г., он обойдет всех своих конкурентов»².

Следующий пример также свидетельствует о том, что ритуалы, и шире – традиционные представления о магии, не утратили своего значения и сохраняются, в том числе, и на современном этапе общественно-исторического развития. За месяц до выборов 2017 г. в кенийских СМИ появилась информация о том, что старейшины кикуйю провели обряд в лесах неподалеку от г. Кения, во время которого в течение недели постились и молились за «мир, конец голода и переизбрание президента У. Кениаты»³. Как

¹ Тайны клятв Кениаты, которые ведут страну к закату: [<https://www.standardmedia.co.ke/article/2000227153/secrets-of-kenyatta-oaths-that-set-kenya-on-the-path-to-ruin>] // Электронный ресурс. Дата обращения: 05.04.17.

² Мама Ида Одинга заявила, что на семье Одинги нет проклятия: [<http://www.jobskenyahapa.com/mama-ida-odinga-says-raila-odingas-family-cursed-expresses-confidence-raila-will-beat-uhuru-ruto-2017-landslide/>] // Электронный ресурс. Дата обращения: 05.04.17.

³ Старейшины ГЕМА молятся за Ухуру: [<https://www.nation.co.ke/counties/Gema-elders-pray-for-Uhuru/1107872-3992096-117h1rb/index.html>] // Электронный ресурс. Дата обращения: 06.04.2018.

сообщается в заметке: «112 старейшин в возрасте от 75 до 90 лет, члены ассоциации ГЕМА, избегали алкоголя, интимных отношений, жили на воде и каше в течение 6 дней». Причем, отмечается, что 12 из них были бывшими генералами времен восстания Мау Мау.

Таким образом, можно заключить, что ритуал, являющийся неотъемлемой частью традиционной культуры, и шире, обычно-правовые представления, во многом определяющие правосознание их носителей, по-прежнему регулируют многие аспекты повседневной жизни как отдельных индивидов, так и общества в целом, и продолжают играть важную роль в политических культурах современных государств Востока. Кроме того, до сих пор сохраняются представления о существовании в обществе «избранных» (харизматиков) в лице знахарей, колдунов, шаманов и проч., которые обладают магической силой и могут использовать ее в различных целях.

Так, автору встретилась весьма любопытная заметка¹, в которой говорилось, что число обращений кенийских политиков в периоды выборов непрерывно увеличивалось начиная с 1994 г. Тренд не исчез и в преддверии Всеобщих выборов 2017 г. В южноафриканской газете «Sowetan», согласно сообщению, появилась информация о том, что лидер кенийской оппозиции Р. Одингга направился в ЮАР для встречи с известным целителем Хасаном Мандо, в списке клиентов которого также значатся Джейкоб Зума, Роберт Мугабе и Йовери Мусевени. В сообщении говорилось, что Р. Одингга провел в доме мага около 6 часов, в течение которых проходил обряд очищения, духовного исцеления и принес в жертву козла и двух петухов. Согласно источнику, это не первый случай обращения Одингги к магам, живущим в других государствах – по слухам он часто бывает в Нигерии у знаменитого целителя из народа йоруба.

¹Колдовство и человеческое жертвоприношение: мог ли Р. Одингга пойти на это по политическим причинам? [<https://hardtalkkenyan.wordpress.com/2017/05/02/witchcraft-and-human-sacrifice-could-raila-odingga-a-k-a-mr-kigeugeu-have-engaged-in-human-sacrifice-for-political-reasons/>] // Электронный ресурс. Дата обращения: 06.04.2018.

Не только Одинга, но и многие другие политики едут к колдунам за заклинаниями и «приворотами», которые бы помогли выиграть места в политическом истеблишменте на выборах. Так, в той же статье приводится заявление некоего пастора Силвануса Нджеру о том, что политики, которые являются эмбу по этнической принадлежности, тратят миллионы кенийских шиллингов на колдунов и их заклинания¹.

Возвращаясь к истории с Р. Одингой, интересно, что события, последовавшие за его визитом в ЮАР, трактуется, как последствие успешного применения магических сил. До его поездки в оппозиционной партии «НАСА» развернулась борьба за место кандидата на пост президента, которую Р. Одинга мог с треском проиграть. Однако все сложилось благополучно для него – соперники заключили соглашение о разделе власти, выбрав Одингу в качестве представителя от партии на грядущих выборах. В этом авторы заметки видят сильное влияние традиционной магии.

Отметим, что некоторые представители политической элиты луо в кенийских масс-медиа рассматриваются как центр сосредоточения верований в магические силы, а не в божественное провидение, за что они часто подвергаются критике со стороны верующих христиан. Считается, что приверженность верованиям в колдунов и магию уходит корнями во времена деятельности Джарамоги Огинга Одинги (отца Р. Одинги) и его борьбы с политическими оппонентами в Луоленде.

Согласно описанию О. Одера, бывшего помощника Дж. Одинги, написавшего книгу «Мой путь с Джарамоги», тот обращался к некому сенегальскому колдуну, привезенного в страну при поддержке тогдашнего президента Уганды А. Оботе с целью помочь преодолеть трудности, которые он испытывал в отношениях с лидерами КАНУ и правительством.

В своей автобиографической книге «Еще не свобода» (Not yet Uhuru) Джарамоги признался, что никогда не принимал христианство всерьез [Odinga 1968].

¹ Там же.

Исходя из всего вышесказанного можно заключить, что пласт представлений о магии, характерных для традиционного мышления, так же присутствует и в сознании носителей современной политической культуры. Вера в магические силы, признание авторитета и роли харизматических лидеров (колдунов, целителей), а также проведение ритуалов с целью оказать влияние на окружающий мир – все это мы можем наблюдать и сегодня, как среди представителей политической элиты Кении, так и широких масс населения, которые трактуют происходящее с позиций традиционного мышления.

Помимо вышесказанного, отметим, что одним из важнейших механизмов регулирования властных отношений в традиционных культурах являются символы. Власть предполагает разделение индивидов на управляющих и подчиненных, разница между которыми реализуется посредством всякого рода различий (символов), маркирующих неравное положение индивидов и групп в социальной иерархии.

Символы – это не только предметы материальной культуры, но также и модели поведения (вербального, пищевого, сексуального и т.д.), которые индивид реализует в соответствии с занимаемым положением (вспомним примеры из материалов по доколониальным обществам, описывающие поведение харизматических лидеров).

В настоящее время Кения переживает очень сложный этап во внутриполитической жизни: в августе 2017 г. прошли очередные Всеобщие выборы, обернувшиеся глубоким политическим кризисом. Накануне выборов и во время последовавших после них массовых протестов объективная необходимость, вызванная жадой одержать победу, вынуждала политиков искать поддержку среди населения, прикладывая усилия для консолидации лагеря своих сторонников. Многие представители политической элиты апеллировали к символу, как средству сплочения индивидов вокруг некой общей идеи. В то же время символы не перестают играть роль маркеров

социального статуса индивида, указывая на его место в общественной иерархии.

Первый президент Кении Джомо Кениата никогда не появлялся на публике без плети – атрибута, который считался символом власти у масаев (этническая группа в Кении). Не известно, почему он заимствовал именно символ масаев, хотя по своей этнической принадлежности Дж. Кениата был кикуйю, однако стоит признать, что масаи, вероятно, оказали большое влияние на Джомо, который некоторое время жил и работал с ними. Об этом факте биографии первого президента Кении свидетельствует, в том числе, его имя: «кениата» - это название плетеного пояса, атрибута одежды масаев. Помимо плети, Дж. Кениата имел при себе трость и появлялся на людях в шапочке из бисера, раскрашенной в цвета кенийского флага. Примечательно, что, кроме Дж. Кениаты, плеть как символ власти не использовал ни один из последующих президентов страны.

У календжинов символом благословения и лидерства является торгочет – дубинка с круглой головкой на конце. Торгочет был неотъемлемым атрибутом второго президента Кении Даниэля арап Мои, который никогда не появлялся без него на публике. Отметим, что в отличие от «классического» деревянного варианта, торгочет Мои был украшен золотым наконечником и драгоценными камнями. Кроме этого, с «магической дубинкой» во время агитационных кампаний перед Всеобщими выборами 2017 г. появлялся действующий вице-президент страны (календжин по происхождению) Уильям Руту. Еще один яркий представитель политической элиты Кении, губернатор округа Уасин-Гишу Джексон Мандаго постоянно появляется на публике с торгочетом, окрашенным в цвета национального флага. Собственно, тренд на ношение традиционного символа власти в народе объясняют тем, что эти политики обратились к старейшинам календжин, которые и раскрыли им секрет данного предмета – способность наделять его обладателя властью¹.

¹ Благословенная дубинка лидерства и власти календжинов: [<https://kitwekspotlight.co.ke/the-kalenjin-blessed-rungu-of-leadership-and-power/>] // Электронный ресурс. Дата обращения: 02.04.2018.

Ухуру Кениата отличается от своих предшественников – он не появляется на публике с традиционными символами власти. Это сразу бросается в глаза: в народе подшучивают, что символом нового президента является iPad (что, кстати, также свидетельствует о его современности и «продвинутости» в сфере использования новых технологий и идет на пользу создаваемому им имиджу политика, близкого к молодежи).

В заметке новостного онлайн – издания «Стандарт медиа» сравниваются стили правления президентов Кении и констатируется то, что со временем пост главы государства был демистифицирован: «Время правления Дж. Кениаты и Д. арап Мои привило кенийцам представление о президенте, излучающем власть, издающем публичные декларации и восхваляющем власть чернокожих <...> Ушли времена, когда президентская гонка казалась немислимой без лозунга «Nagambee» (девиз, изображенный на гербе Кении, пер. с суах. «опора на собственные силы» - прим. А.Т.), сопровождаемого взмахами дубинки, трости или плети»¹.

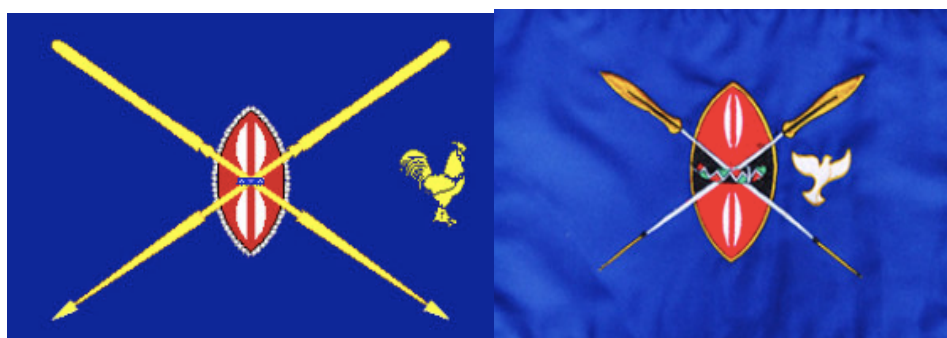
Помимо маркирования статуса индивида в общественной иерархии, символ может использоваться для выражения групповой принадлежности, в том числе семейно-родственному коллективу. В Кении сложилась ситуация, когда на политической сцене страны на протяжении почти 60 лет ключевые политические должности, в основном, распределяются между представителями нескольких семей (можно говорить о существовании династий политиков). Символ здесь становится знаком «приобщения» к той или иной генеалогии, легитимируя таким образом претензии индивида на власть.

Так, нынешний президент страны У. Кениата является сыном «отца и вождя нации» Дж. Кениаты, правившего страной с 1964 по 1978 г. Несмотря на существующую критику режима Дж. Кениаты как авторитарного, сильно коррумпированного и трайбалистского, авторитет этой личности в народе высок, многие вспоминают его с благоговением и почтением. В СМИ и

¹ Противоречивые стили управления четверых президентов Кении: [https://www.standardmedia.co.ke/article/2000099294/the-clashing-styles-of-kenya-s-four-presidents] // [Электронный ресурс](https://www.standardmedia.co.ke/article/2000099294/the-clashing-styles-of-kenya-s-four-presidents). Дата обращения: 02.04.2018.

социальных медиа часто отмечается сходство между отцом и сыном, например, утверждается, что Ухуру досталась харизма его отца.

Особое внимание необходимо обратить на **заимствование символов власти**: президентский флаг У. Кениаты практически полностью копирует флаг Джомо. На синем фоне в центре флага размещен щит, окрашенный в цвета кенийского флага, с двумя перекрещёнными золотыми копьями (имя «Джомо» в переводе означает «горящее копье»), и золотой петух справа (символ КАНУ). У. Кениата сохранил все эти элементы на своем штандарте, лишь заменив петуха белым голубем (символом партии «Национальный Альянс», которую он представлял на выборах 2013 г.), обшитого по контуру золотыми нитями.



*Рис. 1. Слева – президентский штандарт Дж. Кениаты, справа – У. Кениаты.
URL: [<http://aksent.co.ke/where-is-the-president-look-for-the-presidential-standard/>].*

Дизайнерское агентство «AKSENT» разработало идею нового флага для президента, и, согласно их собственному описанию¹, в основу лег девиз «Имея прочный фундамент, можно осуществить любую мечту». Символом нового флага выбран бело-красный голубь, который визуальнo объединяет две фигуры – слева плеть (символ «отца нации», с которой он всегда появлялся на публике), а справа – вылетающего из-под нее голубя (символ партии У. Кениаты «Национальный Альянс» (TNA)).

¹ Агентство «AKSENT»: [<http://aksent.co.ke/where-is-the-president-look-for-the-presidential-standard/>] // Электронный ресурс. Дата обращения: 02.04.18.



*Рис. 2. Дизайн президентского штандарта для У. Кениаты, разработанный агентством «AKSENT».
URL: [<http://aksent.co.ke/where-is-the-president-look-for-the-presidential-standard/>].*

Таким образом, разработчики данного флага утверждают, что Дж. Кениата оказал огромное влияние на Ухуру и на страну в целом, и подчеркивают преемственность власти. Плеть символизирует родословную Ухуру, его «породу», а выглядывающий голубь – «президента, вырвавшегося из-под тени отца для воплощения собственного видения будущего своей страны»¹

Важную символическую функцию выполняет одежда. Одной из тем, широко обсуждаемых в кенийских СМИ, являются наряды первых лиц государства. Всплеск активности обсуждений этой темы в социальных медиа пришелся на период проведения предвыборных кампаний кандидатов на пост президента Р. Одингги и У. Кениаты.

Привлечение молодежи – одной из самых многочисленных социальных групп в Кении – было основной целью предвыборной кампании У. Кениаты. Существенные ставки были сделаны на визуальный образ кандидата, что особенно проявилось в одежде: на всех мероприятиях по предвыборной агитации и завоеванию симпатий электората У. Кениата появлялся в красном бомбере, джинсах и кепке. Выше мы уже немного коснулись этой темы, однако остановимся более подробно.

Интересно, что выбор пал на бомбер – вещь с богатой историей. Бомбер носили лучшие игроки бейсбольных команд как символ отличия и высоких достижений, позднее этот атрибут перекочевал в футбол и баскетбол.

¹ Там же.

Особенностью бомбера является наличие индивидуальных знаков его обладателя, а также символики, маркирующей принадлежность к некому коллективу. На президентском варианте присутствуют: нагрудный логотип «Мы - вместе!» и надпись на спине (идентификатор) – «Ухуру 2017». Важно отметить, что изначально бомбер носили только ученики старших классов - это был знак, говоривший о выдающихся талантах его обладателя: хорошей академической успеваемости, спортивных достижениях и социальной активности. «Бомбер – это мост, соединяющий «старую школу» (англ. old school) с новыми веяниями. Кениата хотел продемонстрировать свою современность, молодежность, и тем самым привлечь молодых избирателей на свою сторону», - сообщается на сайте одного из крупнейших новостных порталов страны «Daily Nation»¹.



Рис. 3. Ухуру Кениата (справа) во время предвыборной кампании. Июль 2017 г.

URL: [\[http://www.nation.co.ke/lifestyle/lifestyle/The-message-behind-Uhurus-varsity-jacket/1214-3384698-syu79l/index.html\]](http://www.nation.co.ke/lifestyle/lifestyle/The-message-behind-Uhurus-varsity-jacket/1214-3384698-syu79l/index.html).

Апелляция к молодежной субкультуре выражается также ношением военной формы, особенно это характерно для авторитарных режимов. Бурное обсуждение «выходки» У. Кениаты в социальных сетях вызвало его появление

¹Посыл, скрытый за бомбером Ухуру. URL: [\[http://www.nation.co.ke/lifestyle/lifestyle/The-message-behind-Uhurus-varsity-jacket/1214-3384698-syu79l/index.html\]](http://www.nation.co.ke/lifestyle/lifestyle/The-message-behind-Uhurus-varsity-jacket/1214-3384698-syu79l/index.html) // Электронный ресурс. Дата обращения: 03.04.18.

в камуфляжной военной форме во время проверки вооруженных сил на одной из кенийских баз. Многие пользователи социальных сетей отмечали, что президент в форме воплощал собой «символ национальной гордости ... хороший, дисциплинированный и уважающий себя солдат, гордящийся своим боевым отрядом и своей страной, знающий свой долг и обязанности в отношениях с товарищами и начальством...», - отмечает журналист газеты «Daily Nation»¹.

Кроме того, в заметке приводится мнение некоего майора Имааны Лаибута, который считает «приемлемым для Верховного Главнокомандующего носить военную форму, так как он является почетным членом вооруженных сил страны», однако, в то же время, он делает оговорку, что избранные лидеры развитых стран стараются этого избегать².

Заметим, что Ухуру Кениата – первый президент страны, надевший «камуфляжку». Его предшественники, включая «отца нации» Джомо, появлялись на публике лишь в парадном военном мундире Верховного Главнокомандующего, принимая парады на важных государственных праздниках.



Рис. 5. У. Кениата в военной форме.

URL: [http://mobile.nation.co.ke/lifestyle/1950774-2552326-format-xhtml-9wg71f/index.html].

¹ Президент и его униформа. URL: [http://mobile.nation.co.ke/lifestyle/1950774-2552326-format-xhtml-9wg71f/index.html] // Электронный ресурс. Дата обращения: 03.04.18.

² Там же.



Рис. 6. Дж. Кениата в парадном мундире во время государственного парада.
URL: <http://mobile.nation.co.ke/lifestyle/1950774-2552326-format-xhtml-9wg71f/index.html>].

В социальных сетях фотографии президента в форме провоцировали положительные оценки со стороны простых граждан. Среди различных комментариев были следующие:

- «Салют Верховному Главнокомандующему! Теперь все твои «хейтеры» (недоброжелатели – прим. А.Т.) знают, кто тут БОСС»;
- «Среди вопросов, выносимых на референдум, должно быть установление верхней границы допустимого возраста президента в 65 лет, нам нужен молодой и энергичный президент, который может возглавить батальон, а не тот(имеется в виду 73-летний лидер оппозиции Р. Одингга – прим. А.Т.)»;
- «Президенту очень идет этот наряд. Теперь давайте отправимся на поле боя, где сражаться придется не против аш-Шабаба, а против трайбализма, нищеты, коррупции и наркотиков» и др.

Высокое положение индивида в социальной иерархии, его доступ к власти могут также маркироваться посредством демонстрации предметов престижного потребления (роскоши) - роскошных особняков, дорогих авто, аксессуаров, технических новинок и т.д.

Широкую дискуссию в СМИ вызвало строительство оборудованных по последнему слову техники, шикарных резиденций двух ключевых фигур политической сцены страны – президента У. Кениаты и вице-президента У. Руто. Причем для «дворца» первого была выбрана особая локация: дом

примыкает к зданию парламента, как бы олицетворяя, таким образом, идею связи богатства и власти.

Настоящей сенсацией в социальных медиа стало появление лидера оппозиции Р. Одингги во время его предвыборной кампании на роскошном красном автомобиле марки «Хаммер». Пользователи сети в своих комментариях отметили, что упомянутый автомобиль придал его владельцу образ «сильного, влиятельного и бесстрашного человека»¹ - хорошая оценка для того, кто метит в президенты страны.

Необходимо отметить, что выставление символов престижа на всеобщее обозрение обычно-правовое сознание не рассматривает как нечто постыдное. В доколониальных обществах лидерство активно проявлялось в имущественном статусе индивида: чем выше он был, чем могущественнее казался лидер, который обретал престиж в социуме, и, как следствие, власть. «Зажиточный пророк, колдун или знахарь считался более эффективным в своей деятельности. Об этом свидетельствовало «богатство», которое складывалось из подношений (подарков) обращавшихся к нему людей. <...> Богатство военных вождей племени (вождества) свидетельствовало об «удаче», а поэтому не было недостатка желающих стать под их начало» [Бочаров 2013:246].

Таким образом, будучи маркерами социального статуса, символы престижа (украшения, одежда, еда, жилье и т.д.) всячески подчеркиваются своими обладателями, легитимируя тем самым их претензии на власть.

Помимо маркирования индивидуального статуса в социальной иерархии, одной из возможных интерпретаций символа является указание на группу или сообщество, где он распространен. Символ становится воплощением групповых норм, ценностей и моделей поведения, вокруг него консолидируется сообщество, противопоставляющее себя другим подобным группам.

Выборы в Кении – время, когда улицы, транспорт, заборы, страницы печатных СМИ, экраны телевизоров и т.п. заполняются символикой участников

¹ Хаммер Раилы – символ политической силы. URL: [<http://jukwaa.proboards.com/thread/639#ixzz5BgLc2GpJ>] // Электронный ресурс. Дата обращения: 04.04.18.

предвыборной гонки. Для многих это - большая проблема, поскольку возникает необходимость разработать собственный символ, который бы не только выражал определенный смысл, заложенный в него создателем, но и оставлял отклик в сознании масс, обеспечивая кандидата широкой народной поддержкой.

До 2005 г. символы политических партий Кении были самые обыкновенные предметы быта – лампочка, ключ, мотыга, трость и т.д. После конституционного референдума 2005 г. в политический обиход вошло использование съедобных предметов в качестве символов. На упомянутом референдуме предлагалось выбрать «банан» (в качестве положительного ответа, «да») либо «апельсин» (если избиратель был против выносимого на референдуме вопроса).

Главный лидер кенийской оппозиции и основатель партии «Оранжевое демократическое движение» (ОДМ), бессменный «вождь» луо Р. Одинга, сделал апельсин символом возглавляемой им партии. Этот жест можно рассматривать как провозглашение «ОДМ» в качестве главной оппозиционной силы, политического объединения несогласных с линией официальных властей, каким она, по факту, и является.

Символ правящей партии «Юбилейный союз», возглавляемой У. Кениатой, это две руки, образующие рукопожатие. Этот символ обыгрывает девиз партии: «Мы вместе!» (суах. «Туко ратоја»), который апеллирует к единению всех граждан, независимо от их этнической, профессиональной и проч. принадлежности для создания совместными усилиями «прекрасного будущего» страны, мира благополучия и процветания. Конечно же, при активной роли упомянутой партии в данном процессе.



Рис. 7. Символы политических партий «Юбилейный союз» (слева) и «Оранжевое демократическое движение» (справа).

Использование партийной символики – один из самых наглядных примеров демонстрации солидарности индивида с той или иной партией. Люди консолидируются вокруг общего символа, становящегося олицетворением разделяемых членами группы норм, ценностей, идей и т.д. Принадлежность к группе маркируется ношением партийной символики, что позволяет идентифицировать такого человека в качестве члена или сочувствующего определенной партии. Это нередко приводит к межгрупповым конфликтам и стычкам, возникающих на фоне неприятия символов «оппонентов».

10 сентября 2017 г. кенийская общественность обсуждала поступок одного из новоизбранных членов парламента Нимрода Мбитуко Мбайи. Запись видео с одного мероприятия, на котором Н. Мбайя призывал к изнасилованию губернатора округа Китуи от партии «ОДМ» г-жи Чарити Нгилу, вызвала различную реакцию пользователей сети - от сильного негодования до одобрения.

Как отмечает сам депутат, это прозвучало в ответ на слова губернатора о том, что «у людей, одетых в футболки «Юбилейный союз», последние нужно отбирать, а любая женщина, замеченная на улице в такой же футболке, пусть будет изнасилована. А она сама-то, не женщина? Разве ее нельзя изнасиловать? - говорит Мбайя. - Если она не сменит свою жесткую позицию по отношению к Ухуру Кениате или будет замечена в одежде с символикой другой партии, ее

подобает изнасиловать в собственном офисе»¹. Здесь подчеркивается, что аффилиация индивида с группой происходит не без принятия им общего группового символа, который отличает членов этого коллектива от других подобных общностей и служит своего рода опознавательным знаком.

Подводя итог всему вышесказанному, отметим, что материалы по современной Кении свидетельствуют о том, что в сознании носителей данной политической культуры обнаруживается сохранение характерных для традиционного мышления представлений, таких как вера в магию и магические силы, высокий авторитет харизматических лидеров (обращения к колдунам, традиционным целителям и т.д.), вера в огромную силу ритуала и проч. Последние, кстати, в современном контексте обретают новую функцию: наряду с традиционным содержанием ритуал начинает использоваться в целях внутривластной борьбы.

Велика и роль символов, которые используются как маркеры индивидуального статуса в общественно-политической иерархии, так и как средство сплочения индивидов в группы «по интересам» - вокруг некой общей ценности/идеи. Содержание символов, заложенные в них и транслируемые ими идеи так же свидетельствуют о наличии в сознании масс пласта тех представлений, которые были характерны для доколониальных (традиционных) обществ. Пример Кении свидетельствует о том, что знание этих особенностей мышления масс позволяет заинтересованным лицам конструировать желаемые смыслы и эффективно внедрять их в общественное сознание.

Еще один важный вывод относительно символов заключается в том, что под влиянием традиционной культуры сложилось так, что символ в восприятии масс увязывается с феноменом власти и ее носителями. Символ является не только средством оформления властных отношений, но зачастую выступает тождественным их содержанию (обладание символом рассматривается как

¹ Депутат от «Юбилейного союза» в опасности из-за призывов к изнасилованию губернатора округа Китуи.
URL: [<http://thespotlightpost.co.ke/?p=2715>] // Электронный ресурс. Дата обращения: 03.04.18.

обладание властью), что является весьма распространенным феноменом не только в Африке, но и в странах Востока вообще.

3.3. Преемственность власти и родство

Британская Кения получила независимость 12 декабря 1963 г. и вошла в Содружество наций под названием Королевство Содружества Кения. Формально главой государства оставалась британская королева Елизавета II, пока парламент страны не объявил об образовании республики во главе с первым президентом Дж. Кениатой летом 1964 г. Яркий харизматик, сильный лидер, он сумел заручиться поддержкой различных этнических групп, населявших Кению, в частности второй по численности после кикуйю народности луо под предводительством Дж. Огинга Одингга, и выступить объединенным фронтом против общего врага – белого колонизатора.

С образованием республики и по результатам первых всеобщих выборов главой государства стал Дж. Кениата, кикуйю по происхождению, а вице-президентом – Огинга Одингга. Такой союз означал, как казалось, завершение «древней вражды» между двумя крупнейшими этническими группами во имя создания единой и процветающей Кении.

Тем не менее, иллюзия мира длилась недолго. В 1966 г. в связи с расколом в партии О. Одингга сложил с себя полномочия вице-президента и, потерпев неудачу на внутрипартийных выборах, создал новую партию – Союз народа Кении. Вскоре она была запрещена, Кения стала однопартийным государством, а сам О. Одингга был брошен в тюрьму.

Новым вице-президентом был назначен тогдашний министр внутренних дел Даниэль арап Мои, календжин (третья по численности этническая группа Кении) по происхождению, который впоследствии стал вторым президентом республики, а период его правления растянулся на 24 года. Так началась история нового, но в то же время старого конфликта, который характеризует политическую жизнь страны и по сей день.

Перенесемся из 1966 г. в 2013 г. 4 мая 2013 г. состоялись очередные Всеобщие выборы. Спустя 47 лет в списке кандидатов на пост президента можно увидеть те же имена – Кениата, Одингга... Места отцов заняли дети. По аналогии с системой возрастных классов, характерной для многих традиционных культур, когда индивид переходит из одной возрастной группы в другую и сменяет своих предков, так и эти дети выдающихся политических деятелей времен национально-освободительной борьбы сменили своих отцов на политической сцене.

Более того, проанализировав картину политического истеблишмента Кении, можно говорить о складывании политических династий. В СМИ достаточно часто появляются сообщения о том, что некий политический деятель присутствовал на важном событии со своим сыном. Например, второй сын У. Кениаты Мухохо Кениата вместе с отцом прибыл с трехдневным визитом в г. Кампала (Уганда), где его представили президенту страны Й. Мусевени. Отмечается также, что это событие произошло спустя две недели после встречи с бывшим президентом США Б. Обамой в аэропорту г. Найроби, во время которой, как сообщается¹, последний даже обменялся парой слов с Мухохо. Примечательно и название новостной заметки: «Джаба Мухохо действительно наследник Ухуру» (суах. Jaba Muhoho ndiye mrithi wa Uhuru)².

В народе эти факты интерпретируются как подготовка политического преемника: «Это не случайно, потому что он сын президента, а значит это делается намеренно. В суахили есть пословица “samaki mkunge angali mbichi” (досл. «Ешь рыбу пока свежая», или русский аналог «Учи дитя, пока поперек лавочки лежит» -прим. А.Т.). В африканских обществах так делать не запрещено»³.

Еще один пример складывания политической династии и обеспечения

¹ Джаба Мухохо действительно наследник Ухуру. URL: [<http://www.swahilihub.com/habari/HABARI-ZA-SIASA/Jaba-muhoho-ndiye-mrithi-wa-Uhuru-/1310214-2830930-asl0m9/index.html>] // Электронный ресурс. Дата обращения: 03.04.2018.

² Джаба Мухохо действительно наследник Ухуру. URL: [<http://www.swahilihub.com/habari/HABARI-ZA-SIASA/Jaba-muhoho-ndiye-mrithi-wa-Uhuru-/1310214-2830930-asl0m9/index.html>] // Электронный ресурс. Дата обращения: 03.04.2018.

³ Там же.

преимущества связан с семьей главного оппозиционного деятеля страны Р. Одингга. Его сын Фидель Одингга в 2014 г. заявил о намерении участвовать в гонке за место в парламенте в качестве депутата от округа Кибера - крупнейших трущоб, расположенных в 5 км к югу от Найроби, населенных преимущественно луо. Этот пост вплоть до 2013 г. в течение 20 последовательных лет занимал сам Р. Одингга. Фидель Одингга отмечал, что планировал начать свою кампанию уже к всеобщим выборам 2017 г. Таким образом, представляется, что Райла надеялся сделать старшего сына своим наследником, в том числе и на политической сцене. Однако планам не суждено было сбыться. В январе 2015 г. Ф. Одингга был найден мертвым у себя в доме после «загула» с друзьями. Одной из официальных причин была названа передозировка наркотиками, однако в семье считают, что это убийство, к которому причастны их политические оппоненты.

Тем не менее, альтернативный путь был найден: в том же 2015 г. старшая дочь Р. Одингги Розмари Одингга объявила в прессе о намерении баллотироваться на тот же пост, на который претендовал Фидель. Весной 2017 г., однако, она сняла свою кандидатуру с выборов из-за проблем со здоровьем.

В Кении, где по-прежнему сильна клановая, этноплеменная идентичность, трайбализм и непотизм – покровительство соплеменникам, родственникам и друзьям – не являются чем-то удивительным. Традиционная ментальность определяет такое поведение лидеров как само собой разумеющееся, ведь если чиновник не опирается на «своих», а напротив, назначает «чужаков» на важные должности, то последние, в конечном счете, позаботятся о своих собственных интересах и «стянут одеяло». Социально-родственный коллектив защищает «своих», и для кенийских политиков в ситуации, когда данный пласт архаических представлений по-прежнему сохраняется в сознании людей и в соответствии с ним выстраивает их поведение, апелляция к друзьям, родственникам, «соплеменникам» подчас является единственным способом заручиться необходимой им политической поддержкой. Более подробно этого вопроса мы еще коснемся при анализе

структуры и особенностей политических партий страны.

Однако вернемся немного назад. С темой преемственности тесно связан приход на политическую сцену современных «звезд» кенийской политики – ее действующего президента У. Кениаты и лидера оппозиции Р. Одинги.

Особенно интересным представляется появление У. Кениаты. В 2002 г. тогдашний президент Д. Мои объявил *о назначении своего преемника*. Сам факт «назначения наследника», что подчеркивает природу этого события как действия «сверху», является проявлением власти традиции, поскольку в идее преемственности заложена мысль о продолжении линии, воспроизводстве прошлого.

В мемуарах одного из тогдашних членов парламента Дж. Хамиси приводится цитата Д. Мои: «Я не буду баллотироваться на очередной срок, но когда вы будете голосовать за Ухуру, вы одновременно будете голосовать за меня» [Khamisi 2011:77]. Это очередной раз подтверждает антропологическую концепцию магического мышления (мышления в комплексах), когда в сознании первобытного человека доминировали субъективные представления о взаимосвязанности всего со всем, т.е. *вера* в наличие причинно-следственных связей между различными объектами бытия. Тожественными свойствами наделялись объекты, входившие в один «комплекс». Так как предшественник и преемник образуют один комплекс, то между ними как бы устанавливается духовная связь, с помощью которой наследник, с точки зрения традиционной ментальности, наделяется качествами предшественника и является его «продолжением» (вспомним примеры традиционных представлений о бессмертии вождя и перерождении его в лице преемника).

Оперируя теми же категориями, Дж. Хамиси объясняет, почему выбор Д. Мои пал именно на Ухуру. Во-первых, он был сыном вождя-основателя нации, Дж. Кениаты, и, следовательно, прибегая к мысли, изложенной выше, Ухуру был духовно связан с ним, что в определенной степени легитимировало его претензии на власть. Во-вторых, тот же принцип отвечает на вопрос, почему выбор не пал на Раилу, сына О. Одинги.

У Дж. Хамиси читаем: «Если Мои не доверял Одинге, почему он должен был доверять его сыну Райле?». В суахили есть пословица: «Mtoto wa nyoka ni nyoka», что буквально переводится как «детеныш змеи – это тоже змея» (русское «яблоко от яблони...»), т.е. так же опасен. Здесь мы снова видим принцип наделения одного человека качествами другого, который представляется состоящим в тесных связях с первым.

Тем не менее, факт родства сам по себе, конечно, не является гарантией на получение президентского поста. В Кении достаточно распространено мнение о том, что Д. Мои находился в долгу перед Дж. Кениатой и его сторонниками, которые после смерти отца нации привели Мои к власти.

Еще в 60-е гг. вокруг Дж. Кениаты сформировался очень влиятельный круг из ближайших друзей и родственников, как пишет И. Филатова, «в основном гикуйю из Киамбу», известный под названием «семья» [Филатова 1985:287]. Именно «семья», объединившись в 1971 г. с влиятельными гикуйю из Киамбу, образовала Ассоциацию гикуйю, эмбу и меру (ГЕМА), активно участвовала в борьбе за власть после смерти Джомо. Изначально ее члены рассматривали Д. Мои как препятствие на пути реализации своих политических амбиций и стремились поставить «своего» человека у власти (Д.Мои – календжин по происхождению), но эту битву ГЕМА проиграла.

Интересно, что придя к власти, Д. Мои, который провозгласил лозунг «ньяйю» (суах. «следы», в значении «следовать по стопам кого-л.») – продолжения политического курса Дж. Кениаты, выбрал стратегию примирения с влиятельными противниками в лице ГЕМА. Он проявлял почтение не только к памяти Кениаты (что было довольно естественно), но и к членам его семьи – своим недавним противникам. И. Филатова даже приводит данные о том, что Д. Мои в первое время своего правления не появлялся на публике без старшего сына Джомо, Поля Кениаты, а все близкие «отца нации» остались на своих высоких постах. Представляется, что этот факт необходимо интерпретировать как попытку Д. Мои легитимировать нахождение у власти и обозначить свою «близость» к семье Кениатты. Эта же «семья» во главе с

Мамой Нгиной стояла за спиной у У. Кениаты, когда Д. Мои выдвинул его в качестве своего преемника в 2002 г.

Кроме того, большую роль в деле продвижения У. Кениаты приписывают его матери Маме Нгине Кенияте, дочери вождя Мухохо ва Гатхеча из Гатунду в Центральной провинции, выданной замуж за Дж. Кениату в качестве «подарка» вождю от кикуйю и ставшей 4-й женой президента, а также Первой леди страны. Ее высокое положение и влияние, которым она пользовалась, будучи «матерью нации», не могли не вызывать уважения и почтения к ее персоне.

Дж. Хамиси пишет, что Д. Мои очень высоко ценил ее. Мама Нгина и Д. Мои достаточно часто встречались друг с другом: сообщения СМИ свидетельствуют о том, что даже после отставки последнего, Мама Нгина посещала его с визитами. Факты личных контактов между этими двумя людьми стали поводом для различных спекуляций в СМИ. Так, в одном из новостных изданий приводилось мнение о том, что на этих встречах, вероятно, обсуждались вопросы политической жизни, проблемы и будущее страны, в котором ведущая роль отводилась У. Кенияте на посту президента.

Несмотря на то, что по результатам выборов 2002 г. У. Кенията не сумел заручиться большинством голосов, и к власти пришел Мваи Кобаки (так же кикуйю, но от оппозиции), тем не менее в 2013 г. он одержал победу, набрав 50,07% голосов избирателей, что в абсолютных цифрах равняется 6,173 млн человек, и стал 4-м президентом республики, а в начале 2017 г. баллотировался на второй срок.

Кстати, весьма любопытно, что некоторые новостные издания, в которых обсуждался провал Ухуру на выборах 2002 г. трактовали его поражение в том числе и как неопытность, политическую незрелость, так как он никогда не избирался на политическую должность на национальном уровне: в 1997 г. Ухуру выдвинул свою кандидатуру на парламентских выборах на место, некогда занимаемое его отцом, но проиграл. После этого он был назначен Д.

Мои на место парламентского депутата, позже вошел в кабинет министров¹.

Наш главный тезис состоит в том, что приход Ухуру во власть стал результатом совпадения определенных факторов, которые мы относим к сфере влияния традиционной политической культуры и которые можно объяснить с точки зрения традиционной ментальности.

Отчасти это связано с тем влиянием и авторитетом, которым пользовался при жизни и пользуется по сей день отец-основатель нации Джомо Кениата. Для укрепления своего имиджа как сына и преемника последнего У. Кениата заимствует символы власти «вождя», обладание которыми в традиционном обществе придавало правителю легитимность в глазах управляемых. Символом стала и Мама Нгина Кениата (в традиционных культурах женщины вообще рассматриваются как продолжение мужчины), которая всячески поддерживает участие сына в борьбе за власть, появляется с ним на важных публичных мероприятиях, да и вообще оказывает значительное влияние на политику, пользуясь своим колоссальным авторитетом.

Второй фактор, в значительной степени обеспечивший успех в У. Кенияты – роль, которая отводится этнической принадлежности в обществе и в политике в частности. Внутриполитическую ситуацию в Кении на протяжении нескольких десятков лет характеризует наличие этнического конфликта, который периодически принимает форму вооруженных столкновений. Проблема страны заключается в том, что здесь нет как таковой доминирующей по численному составу этнической группы, вместо этого есть несколько относительно равных по численности групп, которые борются между собой за власть.

Политические элиты активно играют на этнических чувствах с целью привлечения симпатий электората в борьбе за власть и ресурсы. Следует отметить, что в Кении не было и нет как таковых партий, образованных на идеологической основе. Основную поддержку они получают не благодаря

¹ Дубль два в кенийских выборах. URL: [https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2002/12/22/seeing-double-in-kenyan-vote/a15bad11-7bdd-421c-97c1-ce5803017bd7/?utm_term=.e0a0896e33e0] // Электронный ресурс. Дата обращения: 04.04.18.

своей либеральной, коммунистической, консервативной и т.п. направленности, а именно путем апелляции к групповой солидарности, в основе которой лежит этнических фактор.

С момента обретения независимости власть была сосредоточена в руках кикуйю, и, начиная с 1966-67 гг. возникает конфликт между находящимися у власти кикуйю и стремящихся их сменить луо – представителями второй по численности этнической группы.

Одним из наиболее эффективных орудий в политической борьбе, к которым прибегали политические оппоненты, был трайбализм. В период после обретения независимости, как и сегодня в стране почти у всех этнических групп было по одному политическому лидеру, и все политические столкновения объяснялись с данных позиций. Активную роль в «популяризации» трайбализма принадлежала членам «Ассоциации кикуйю, эмбу и меру» (ГЕМА), которые проводили множество кампаний, в т.ч. прежде упомянутую нами акцию клятвоприношений на верность Кениате.

После политического кризиса 1969-1972 г., смерти Дж. Кениаты и борьбы с Д. Мои, против которого активно выступила политическая и экономическая элиты кикуйю – ГЕМА, на территории традиционного расселения кикуйю начали активно пропагандировать идею о том, что президентом страны может стать только кикуйю, причем рожденный в округе Киамбу.

Последняя фраза имеет принципиальное значение, поскольку в оппозиции ГЕМА в 70-е гг. выступил не только Д.Мои, но и видные политические фигуры - Чарльз Нджонджо и Мваи Кобаки, которые были кикуйю по этническому признаку. Соответственно, возникла необходимость объяснить, как это могло произойти. Противостояние этих кикуйю и приближенных Кениаты трактовали как «клановую вражду» между Киамбу и Ньери (откуда, собственно, и были родом Нджонджо и Кобаки).

И. Филатова сообщает, что факт противоречий между Киамбу и Ньери - не выдумка, они реально существовали во времена движения Мау Мау и оставались актуальными и в 70-х, во время активной деятельности ГЕМА. «...в

Киамбу возникла новая клятва – <...>клятва рек Чаниа и Махиу. Смысл ее заключался в том, что кикуйю из Киамбу не должны допустить, чтобы президентский кортеж пересек реки Чаниа и Махиу, ограничивающие Киамбу с севера и запада, т.е. чтобы пост президента не достался не только Мои, но и кикуйю из Нъери» [Филатова 1985:308].

С другой стороны, нельзя сказать, что прибегая к концепции трайбализма можно объяснить политическое убийство кикуйю из Киамбу Дж. М. Кариуки, причины разногласий между Кибакви и Нджонджо, а также почему для борьбы с Нджонджо ГЕМА пошла на союз с луо – традиционными антагонистами кикуйю. И. Филатова отмечает, что и ГЕМА не раз оказывалась расколота, причем совсем не по клановому признаку.

Так, в качестве иллюстрации данной мысли историк приводит пример борьбы за пост мэра г. Найроби в 1976 г., когда на него претендовала дочь Дж. Кениаты Маргарет (проработавшая в этой должности два срока) и ее заместителем Э. Нгумбой. По закону Маргарет не могла баллотироваться на очередной срок, однако боролась до последнего, пока не была назначена постоянным представителем Кении в ООН. Оба соперника входили в ГЕМА и «семью» (ближайших сподвижников Дж. Кениаты), но Нгумба имел тесные связи с бизнесменом и политиком Ч. Рубиа, против которого руководство ГЕМА развернуло экономическую войну. Собственно, это демонстрирует то, что экономические интересы были решающим фактором, определившим позицию ГЕМА в данном противостоянии.

Таким образом, можно говорить, что за противоречиями между различными этническими группами, кланами или родственниками стоят конкретные экономические и завязанные на них политические интересы элит. Тем не менее, трансляция вовне идеи «свои-чужие», в основе которой лежит разделение по этничности, находит отражение в сознании масс, что позволяет современным политикам использовать трайбализм в своих интересах для достижения определенных политических целей.

Поскольку, как мы уже упоминали, две крупнейшие

противоборствующие группы – кикуйю и луо – практически равны по численности, то на выборах они не могут обеспечить существенный перевес в пользу тех или иных кандидатов. Чтобы сохранить свое комфортное и стабильное пребывание у власти, политическая элита кикуйю вынуждена искать поддержку у представителей других этнических групп.

Так появился альянс кикуйю и календжинов – еще одной крупной этнической общности, обеспечивающий значительный перевес против луо. На такой шаг пошел отец нации Кениата в 1966 г., эту же стратегию использовал его сын в 2013 г. Союз «УхуРуто» по именам его лидеров - У. Кениаты и календжина Уильяма Руто – в СМИ называли «делкой века», которая прошла под лозунгом создания единой Кении (Kenya Moja) и была призвана обеспечить мир и гармонию в стране.

В доказательство вышесказанному приведем некоторые статистические данные. На рис. 8 можно проследить как распределились голоса по время Всеобщих президентских выборов 2013 г.

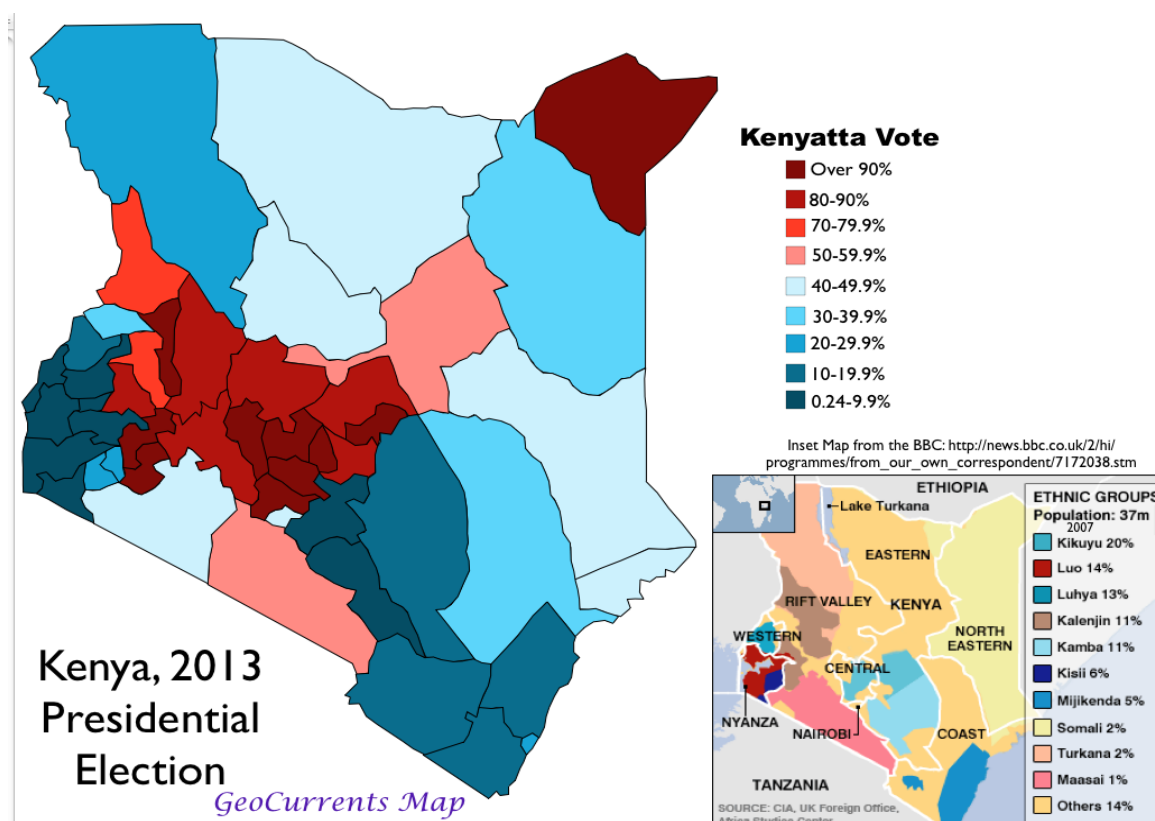


Рис. 8. Распределение голосов по этническим группам во время Президентских выборов 2013 г.

URL: [<http://www.geocurrents.info/geonotes/intense-ethnic-divisions-in-the-2013-kenyan-election>]

Провинция	Р.Одинга КОЛ-ВО ГОЛОСОВ	Р.О. %	У.Кениатта КОЛ-ВО ГОЛОСОВ	У.К. %	Бланк недействител ен	Итого
Меру	32,447	07.6	384,290	90.3	4,425	425,394
Лаикипия	19,702	12.6	134,111	85.9	802	156,066
Накуру	105,600	17.3	494,239	80.9	5,515	610,803
Киамбу	61,700	07.9	705,185	90.8	5,063	776,672
Муранга	10,312	02.5	406,334	96.5	2,352	421,283
Ньяндаруа	2,889	01.2	232,808	97.8	1,772	237,975
Нъери	5,638	01.7	318,880	97.1	2,465	328,559
Кириньяга	3,471	01.4	231,868	96.7	1,667	239,881
Эмбу	15,912	08.0	177,676	89.8	1,727	197,918
Тхарака Нитхи	7,120	05.2	128,397	93.1	1,042	137,942

Табл. 1. Распределение голосов по провинциям на выборах 2013 г.. Данные представлены на официальном портале Независимой избирательной комиссии Кении – URL: [http://psephos.adam-carr.net/countries/k/kenya/kenya2013.txt].

На карте видно, что голоса распределяются преимущественно по этническому принципу. С проблемой этничности напрямую связаны

представления о «традиционной родине» той или иной этнической группы. Так, член парламента Кении от провинции Северная Лаикипия Мэтью Лемпуркел в своем интервью для телеканала «КТN News» в связи с непрекращающимися земельными диспутами между этническими группами заявил: «Лаикипия – наша, потому что даже само слово «Лаикипия» из языка маа (масеев – прим.А.Т.). Все, что я прошу от вас – это поддержать меня, даже если меня отправят в Гаагу, я все равно буду говорить, что самбуру (этническая группа – прим. А.Т.) не покинут Лаикипию. Лаикипия наша по праву рождения. <...> Я призываю вас отбросить страх, потому что у меня его нет. Я готов умереть за моих коров и за эту землю. Просто поддержите меня»¹ (см. Рис.9).

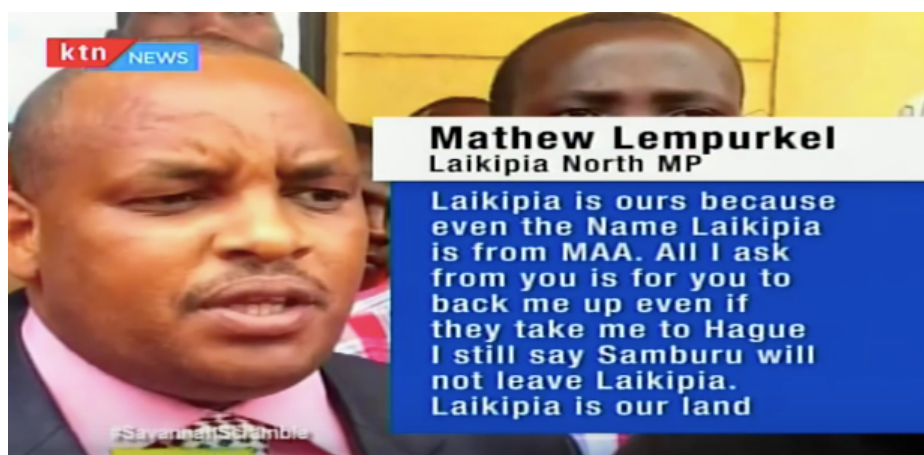


Рис. 9. Эпизод из репортажа «Битва за саванну: угроза жизни, собственности и туризму в округе Лаикипия» на телеканале «КТN News». URL: [https://www.youtube.com/watch?v=5tLpTOMvpMY].

Возвращаясь к карте: красным обозначены провинции, где У. Кениата одержал победу, голубым – поражение. Красный центр – это территории традиционного проживания кикуйю, эмбу и меру (сообществ ГЕМА) с такими провинциями, как Меру, Лаикипия, Накуру, Киамбу, Муранга, Ньяндаруа, Ньери, Кириньяга, Эмбу, Тхарака Нитхи. Распределение голосов в этих провинциях произошло следующим образом (см. табл. 1).

Значительный перевес в сторону У. Кениаты был также достигнут в провинциях Западный Покот (73.8%), Элгейо Мараквет (92.8%), Уасин Гишу (75.0%) и Нанди (82.3%), в которых проживают представители этнической

¹ Битва за саванну: угроза жизни, собственности и туризму в округе Лаикипия. URL: [https://www.youtube.com/watch?v=5tLpTOMvpMY] // Электронный ресурс. Дата обращения: 04.04.18.

группы календжин. Как уже отмечалось выше, это доказывает тот факт, что ставка «сыграла» - альянс «Ухуруто» оказался эффективным и успешно доказал это. Еще одно доказательство в пользу этого тезиса - результаты выборов 2007 г., когда во всех вышеперечисленных провинциях победу одержал оппозиционный кандидат – Р. Одингга (тогда У. Руто выступал на стороне оппозиции).

К слову, в регионе Ньянза (традиционная «сфера влияния» луо) с провинциями Бунгома, Бусия, Сияйя, Кисуму, Хомабэй, Мигори, Кисии и Ньямира победил Р. Одингга. Большинство голосов было также обеспечено в провинциях Мачакос, Макуэни и Китуи, где проживают представители этнической группы камба, к которой принадлежит Калонзо Мусиока, партнер Р. Одингги по президентской гонке и кандидат на пост премьер-министра (см. табл. 2).

Провинция	Р.Одингга кол-во голосов	Р.О. %	У.Кениатта кол-во голосов	У.К. %	Бланк недействител ен	Итого
Бунгома	185,419	53.6	42,988	12.4	5,306	345,699
Бусия	189,161	86.5	8,186	03.7	2,272	218,656
Сияйя	284,031	99.1	884	00.3	1,735	286,712
Кисуму	337,232	97.1	4,630	01.3	1,850	347,119
Хома бэй	303,447	99.3	725	00.2	1,054	305,666
Мигори	225,645	86.8	26,055	10.0	1,323	259,892
Кисии	236,831	68.8	95,596	27.8	4,598	344,064

Ньямира	121,590	67.1	54,071	29.8	2,277	181,232
Мачакос	319,594	87.0	35,660	09.7	4,840	367,238
Макуэни	228,843	91.5	12,652	05.0	2,175	250,048
Китуи	219,588	79.9	40,752	14.9	2,629	273,475

Табл. 2. Распределение голосов по провинциям на выборах 2013 г.. Данные представлены на официальном портале Независимой избирательной комиссии Кении – URL: [http://psephos.adam-carr.net/countries/k/kenya/kenya2013.txt].

Всеобщие выборы 2017 г. вызвали широкий резонанс в стране, поскольку после подачи апелляционного иска Р. Одингой в Верховный суд Кении, победа У. Кениаты была аннулирована, а перевыборы были перенесены на октябрь того же года. В результате того, что Р. Одинга бойкотировал повторные выборы, ссылаясь на коррумпированность представителей избирательной комиссии и отказ властей обновить ее состав, У. Кениата одержал победу, набрав 99.5 % голосов.

Посмотрим на статистические данные, которые отражают распределение голосов по округам на первичных выборах, состоявшихся 7 августа 2017 г., когда Р. Одинга еще участвовал в гонке.

Провинция	Р.Одинга кол-во голосов	Р.О. %	У.Кениатта кол-во голосов	У.К. %	Бланк недействителен	Итого
Меру	55,602	10.2	482,580	88.8	4,661	543,327
Лаикипия	20,694	10.4	177,772	89.1	830	199,502
Накуру	110,857	14.7	639,297	84.7	4,687	754,405

Киамбу	69,150	07.0	912,588	92.6	3,828	985,152
Муранга	9,122	01.8	498,248	97.9	1,182	509,006
Ньяндаруа	2,286	00.8	286,593	99.0	1,057	289,514
Ньери	4,735	01.2	389,410	98.4	1,014	395,936
Киринаьяга	3,120	01.0	297,652	98.6	3,139	301,856
Эмбу	17,549	07.0	231,350	92.1	1,835	251,182
Тхарака Нитхи	10,355	05.9	162,529	93.2	1,083	174,476

Табл. 3. Выборы 2017 г. Регионы, где большинство голосов собрал У. Кениата. Данные представлены на официальном портале Независимой избирательной комиссии Кении – URL: [http://psephos.adam-carr.net/countries/k/kenya/kenya2017.txt].

Провинция	Р.Одинга кол-во голосов	Р.О. %	У.Кениатта кол-во голосов	У.К. %	Бланк недействителен	Итого
Бунгома	284,786	68.0	126,475	30.2	3,603	418,612
Бусия	239,296	86.8	34,239	12.4	2,272	275,636
Снаиа	375,712	99.1	2,494	00.7	1,105	379,712
Кисуму	369,963	97.6	7,411	02.0	1,127	378,903
Хома бэй	400,351	99.3	1,960	00.5	1,017	402,998
Мигори	274,161	85.1	46,112	14.3	1,148	322,261
Кисии	223,155	55.3	174,213	43.2	3,036	403,665

Ньямира	95,227	46.5	106,508	52.0	1,422	204,844
Мачакос	380,018	80.9	82,629	17.6	3,294	469,665
Макуэни	301,126	90.6	27,388	08.2	1,398	332,461
Китуи	287,293	79.9	64,652	18.0	2,793	359,560

Табл. 4. Выборы 2017 г. Регионы, где большинство голосов собрал Р. Одингга. Данные представлены на официальном портале Независимой избирательной комиссии Кении – URL: [http://psephos.adam-carr.net/countries/k/kenya/kenya2017.txt].

Как показывают данные, распределение голосов на выборах 2017 г. лишь немногим отличалось от 2013 г. – выросла явка, выросли значения, однако принципиальное разделение на «про-кеньятовские» и «про-одинговские» округа по-прежнему сохраняется. Единственный округ, где ситуация изменилась, стала Ньямира: в 2017 г. победу одержал У. Кениата, а в 2013 г. – Р. Одингга. В основном же, прогнозы подтверждаются – в одних и тех же провинциях стабильно побеждают одни и те же кандидаты.

Эти данные наглядно демонстрируют степень инкорпорированности этнического фактора в политическую жизнь страны. В аналитической статье на интернет-ресурсе «Блумберг» представлен подтверждающий данный тезис пример: 35-летний таксист, работающий в г. Найроби, Майк Мваура не интересуется политическими инициативами и программами, которые представляют кандидаты на пост президента. Он хочет лишь одного: чтобы его «соплеменник» кикуйю оставался у власти. «Мы защищаем своих <...>. Лидер иной этнической группы может назначить нового губернатора, отобрать у нас водительские права и заменить нас его соплеменниками»¹.

В связи с этим приведем еще один пример, связанный с президентскими выборами 2013 г., – слова Д. Мутури, сподвижника У. Кениаты: «Кто думает о

¹ Как за этнической идентичностью скрывается экономическая выгода во время выборов в Кении. URL: [https://www.bloomberg.com/news/articles/2013-03-01/ethnic-identity-trumps-economic-policies-in-kenyan-vote] // Электронный ресурс. Дата обращения: 04.04.18.

родных, не забудет и о чужих». Эту мысль он проиллюстрировал подходящим историческим анекдотом: когда Одинг баллотировался на пост президента в 1997 г. от партии «Национальное развитие» (НДП), явка избирателей в округе Ньянза – традиционной родине луо – составила около 98%; спустя пять лет, когда, после своей знаменитой речи, он выдвинул кандидатуру М. Кибакви на выборы президента в качестве лидера от оппозиции, явка в Ньянзе не превысила 60%.

Главный парадокс заключается в том, что все кандидаты на пост президента, в том числе Р. Одинг и У. Кениата, в своих программах выделили проблему политизации этничности в качестве одного из наиболее серьезных препятствий на пути построения единой национальной идентичности, резко критиковали этот феномен и провозглашали курс на сплочение общества, ликвидацию разделения по этническим линиям и создание единой нации. Тем не менее, все они нуждаются в обеспечении большинства голосов для прихода к власти, и апелляция к этническим чувствам – самый верный способ этого добиться. «Этническая лояльность исторически была и будет важнее, чем любые политические заявления»¹.

Исходя из анализа материалов, приведенных в данной главе можно сделать главный вывод – традиционные представления о родстве и преемственности как важнейших механизмах регулирования взаимоотношений внутри общества, определяющих различные взаимные обязательства между членами родственных коллективов и устанавливавшие правила наследования сохраняются и в современных африканских социумах. В частности, они находят отражение в политических отношениях, выполняя функцию легитимации права индивида или группы осуществлять властные функции, а также занимать соответствующий статус в социально-политической иерархии.

¹ Как за этнической идентичностью скрывается экономическая выгода во время выборов в Кении. URL: [https://www.bloomberg.com/news/articles/2013-03-01/ethnic-identity-trumps-economic-policies-in-kenyan-vote] // Электронный ресурс. Дата обращения: 04.04.18.

Данные по Кении свидетельствуют, во-первых, о стремлении политических лидеров обеспечить плавный переход власти путем подготовки своих преемников, и формирования благоприятного общественного мнения через средства массовой информации. Широкий охват получают публикации, связанные с появлением первых лиц политического истеблишмента с детьми на важных общественно-политических мероприятиях и встречах, которые, как правило, массовое сознание интерпретирует именно как шаги для обеспечения политического преемства.

Во-вторых, правители стремятся придать своей власти большую легитимность в глазах народа, и поэтому стараются подчеркнуть свою близость к авторитетным, пользующимся уважением среди населения правителям: в случае Кении – подчеркивается духовная (политика «ньяйо» Д. Мои) или физическая (биологическое родство в ситуации с У. Кениатой) связь с «отцом нации» Дж. Кениатой.

В-третьих, огромную роль продолжают играть родственные, клановые, этноплеменные связи. Трайбализм и непотизм являются широко распространенными явлениями и, что примечательно, рассматриваются обществом как совершенно нормальные практики в сложившихся условиях. В частности, в таком полиэтничном государстве, как Кения, где нет доминирующей этничности, но есть конкурирующие между собой и сопоставимые по численности населения этнические группы, конкуренция между главными «противниками» - кикуйю и луо – приобрела, похоже, перманентный характер, нередко приводя к физическому насилию.

Представляется, однако, что состояние этнического конфликта сознательно поддерживается политическими элитами и транслируется при помощи масс-медиа в массы, находя отклик в их сознании. Это создает определенные гарантии для сохранения политиками своих позиций в иерархии, поскольку культивирование «образа врага» консолидирует лагерь их сторонников, который состоит преимущественно из представителей одной этнической группы. При этом этническая солидарность оказывается намного

важнее реальных заслуг политика, его политических убеждений и заявлений. Таким образом, трибализм превращается в орудие манипуляции этническими чувствами, осуществляемое в интересах политической верхушки для достижения определенных целей.

Заключение

Данная работа была посвящена рассмотрению роли традиции в общественно-политическом контексте современных африканских государств. Автору удалось решить все поставленные в ходе исследования задачи.

Во-первых, был изучен теоретический аспект проблемы, рассмотрены ключевые понятия, таких как «традиция», «традиционное общество», «традиционализм», «неотрадиционализм», «политические отношения», «политическая культура», «власть».

Мы обозначили различные подходы к интерпретации «традиции» в западном и отечественном научных дискурсах и установили, что несмотря на различные трактовки, в целом, можно выделить два основных направления: 1) понимание традиции как архаизма, противостоящего общественному прогрессу и 2) трактовка традиции как неотъемлемой части культуры общества, способной динамично развиваться и адаптироваться к социальным изменениям. Ключевой вывод, следующий из анализа теоретических выкладок западных и отечественных ученых заключается в том, что традиционное общество не должно рассматриваться как синоним отсталого, антипрогрессивного, поскольку, как показывают материалы по современным обществам, элементы традиции оказываются «вживлены» в социальную ткань и демонстрируют свою устойчивость. Потому мы предложили более эффективный, на наш взгляд, подход к изучению традиционных элементов современных государств как неотъемлемой составляющей их политической культуры.

Кроме того, изучив существующую дискуссию вокруг соотношения традиционных и инновационных элементов, мы отметили необходимость учета пространственно-временного контекста, а также обозначили связанную с данными понятиями концепцию традиционализма (сознательного отказа от инноваций и апелляции к традиционным нормам и ценностям) и неотрадиционализма (сознательной культивации, конструирования

образованными элитами традиций в условиях измененного социального контекста).

Также мы проанализировали концепцию политической культуры, которая представляется как совокупность не только субъективных, но и объективных форм реализации общественных отношений по поводу власти и управления, изучать которую необходимо не только в синхронном, но и диахронном аспектах. Это важно, поскольку без учета исторического развития политической культуры общества можно упустить из виду те факторы, которые оказывают влияние на политический процесс и всю систему в целом по неформальным каналам, порождая несоответствие между внешней формой и внутренним наполнением политико-правовых институтов. Данный тезис является одним из главных в работе, поскольку среди поставленных задач исследования – выявление упомянутого несоответствия на примере конкретных культур африканских государств.

Во-вторых, были изучены проявления власти традиции в политическом процессе в доколониальных (традиционных) обществах.

Мы взглянули на один из важнейших механизмов социально-управленческого аспекта традиционных обществ, который играет ключевую роль в определении его внутренней социально-политической структуры – возрастной принцип власти традиции. Основное содержание его сводится к утверждению о наличии в обществах данного типа четкой иерархически выстроенной структуры, на вершине которой находятся старшие члены социума. Важно помнить, что возраст – это понятие социальное, он не сводится только в биологическому возрасту индивида, маркируя важнейшие этапы социальной жизни человека, связанные с его продвижением по социальной иерархии, наделением новыми правами и обязанностями (а также статусом) и, соответственно, сопровождающееся снятием ранее действовавших запретов. Возраст выступал как социальный лифт: чем старше был индивид – тем большим авторитетом и властью он наделялся. Высшее место в социальной иерархии занимали предки – умершие члены общества, которые, согласно

традиционным представлениям, способны влиять на живых. В обязанности последних входило поддержание культа предков, путем общения с ними и совершения различных подношений.

Как и в случае необходимости закрепления положения индивида в социальной иерархии, так и при общении с предками носители традиционной культуры обращаются к ритуалу – особому действию или последовательности действий, которые нацелены на изменение состояния индивида путем оказания на него воздействия (физического и/или психологического). Кроме того, ритуал тесно связан с традиционными представлениями о магии. Именно через ритуалы осуществлялась «трансляция» магической силы вовне, ее направленное влияние на объекты окружающей действительности. На основе магического мышления возникали представления о возможности целенаправленного воздействия на мир и соответствующих магических практиках – колдовстве, знахарстве и проч., а также «избранных», которые это воздействие осуществляют. Представляется, что понятия традиции и магии объединяет то, что они так или иначе воздействуют на поведение индивидов, групп и коллективов людей в традиционных обществах и поэтому составляют отдельный аспект – поведенческий – того феномена, который мы называем властью традиции.

Наряду с возрастом, одним из важнейших обычно-правовых механизмов регулирования отношений внутри социума является родство. Наличие семейных, родственных, этноплеменных связей, устанавливало различные взаимные обязательства между членами родственных коллективов, и, кроме того, влияло на порядок и процедуру наследования.

В-третьих, был проведен сравнительный анализ особенностей властных отношений в традиционных обществах и на современном этапе.

В-четвертых, удалось выявить элементы традиционализма в современной политической культуре кенийцев и установить их значение, роль и особенности функционирования в контексте современности.

Отвечая на главный вопрос исследования, еще раз подчеркнем, что материалы по современной Кении демонстрируют сохранение характерных для традиционного мышления представлений в сознании носителей данной политической культуры, таких как вера в магию и магические силы, высокий авторитет харизматических лидеров (обращения к колдунам, традиционным целителям и т.д.), вера в огромную силу ритуала и проч. Последние, кстати, в современном контексте обретают новую функцию: наряду с традиционным содержанием ритуал начинает использоваться в целях внутривнутриполитической борьбы.

Отметим и важную роль символов, которые маркируют индивидуальный статус в социальной иерархии, а также выступают в качестве средства консолидации индивидов вокруг общей идеи. Символы также активно используются политическими элитами с целью конструирования желаемых смыслов и внедрения их в общественное сознание с целью проведения в жизнь определенных интересов. Кроме того, символы не только оформляют властные отношения, но и выступают тождественными их содержанию – явление отнюдь не удивительное для Африки и Востока в целом.

В современной политической культуре кенийцев находят отражение и традиционные представления о родстве и преемственности власти. Родство зачастую выступает в качестве того фактора, который призван легитимировать право осуществлять властные функции, занимать высокое положение в социально-политической иерархии, а также обеспечить транзит власти путем подготовки политических преемников. Кроме того, сохраняется влияние родственных, клановых, этноплеменных связей – распространенным явлением являются трайбализм (который может культивироваться «сверху») и непотизм.

Список литературы

1. Аверьянов В.В. Традиция и традиционализм в научной и общественной мысли России (60-90-е годы XX века) // *Общественные науки и современность*. - 2000, №1, с. 68-77.
2. Ачкасов В.А. Взрывающаяся архаичность: Традиционализм в политической жизни России / Ачкасов В. А.; С.-Петербург. гос. ун-т. Филос. фак. - СПб., 1997.
3. Ачкасов В.А. Россия как разрушающееся традиционное общество // *Журнал социологии и социальной антропологии*, 2001, т. IV, №1, с. 173.
4. Ачкасов В.А. Трансформация традиций и политическая модернизация: феномен российского традиционализма // *Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России*. - Вып. 1. - СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета.-2004.
5. Ачкасов В.А. Этнополитология: Учебник для бакалавров – 2-е изд, перераб. и доп. // М.: Изд. Юрайт, 2013.
6. Бондырева С.К. Традиции: стабильность и преемственность в жизни общества / Бондырева С.К., Колесов Д.В.: Учеб. пособие. - М.: Изд-во Моск. псих.-соц. инст-та; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2004.
7. Бочаров В.В. Антропология возраста. СПб.: СПбГУ, 2001.
8. Бочаров В.В. Антропология права. Статьи, исследования – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2013.
9. Бочаров В.В. Власть и табу: о культурно-психологических истоках традиционализма // *Вестник Санкт-Петербургского университета*, 2016, Сер. 13., Вып. 3, с. 31-45.
10. Бочаров В.В. Власть. Традиции. Управление. Попытка этноисторического анализа политических культур современных государств Тропической Африки, М.: Наука, 1992.
11. Бочаров В.В. Индивид и власть в Тропической Африке. К проблеме иррационального в политике // *Околдованная реальность. Мир африканской ментальности*. М.: Наука, 1994. С. 123-140.
12. Бочаров В.В. Неписанный закон: Антропология права. Научное исследование. – 2-е изд. – СПб.: Издательство АИК, 2013.
13. Брайант А. Зулусский народ до прихода европейцев. М.: Изд-во иностранной литературы, 1953.
14. Вебер М. Политика как призвание и профессия. // Вебер М. Избранные произведения: Пер. с немецкого. – М.: Прогресс, 1990.
15. Выготский Л.С., Лурия А. Р. Этюды по истории поведения. Госиз., 1930.

16. Гиренко Н.М. Динамика биосоциальной системы в естественно-историческом процессе» // Африканский этнографический сборник, XV, Л.: Наука., 1991, с 4-61.
17. Гофман А. Теории традиции в социологической традиции: от Монтескье и Берка до Макса Вебера и Хальбвакса // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики. Под ред. А.Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008.
18. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. - М.: Наука, 1991.
19. Калиновская К.П. Скотоводы Восточной Африки в XIX-XX вв. Хозяйство и социальная организация. М: Наука, 1989.
20. Лурье С.В. Становление традициологии в России // Историческая этнология: Учебное пособие для вузов. - М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2003, с. 223-261.
21. Лурье С.В. «Традициология Маркаряна: отличие от зарубежных теорий традиции // Культура и образование, 2015, №4(19).
22. Мадюкова С. А., Попков Ю. В. Феномен социокультурного неотрадиционализма / под. ред. Е. А. Тюгашева. СПб.: Алетейя, 2011.
23. Маркарян Э. Узловые проблемы теории культурной традиции // советская этнография. - 1981. - №2. - С. 78-96.
24. Осипова О.А. Американская социология о традициях в странах Востока. М. Наука. 1985.
25. Плахов Традиции и общество. Опыт философско-социологического исследования, 1982.
26. Побережников И. В. Теории модернизации // Теория и методология истории: учебник для вузов / Отв. редактор В. В. Алексеев, Н. Н. Крадин, А. В. Коротаев, Л. Е. Гринин. Волгоград: Учитель, 2014, с. 133-152.
27. Спенсер Г. Научные основания нравственности = The Principles of ethics : индукции этики : этика индивидуальной жизни / Г. Спенсер; пер. с англ. примеч. А. Федорова. - 2-е изд. - Москва : URSS : Изд-во ЛКИ, 2008.
28. Филатова И.И. «История Кении в новое и новейшее время», М., 1985.
29. Чистов К.В. Традиция, традиционное общество и проблема варьирования // Советская этнография, 1981, N 2.
30. Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996.
31. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Москва, «Аспект-Пресс», 1999.
32. Abdi J., Deane J. The Kenyan 2007 elections and their aftermath: the role of media and communications. Policy Briefing No.1. London, 2008.

33. Ahluwalia D. Political Succession in Kenya. The transition from Kenyatta to Moi. Flinders University of South Australia, 1984.
34. Amanze J. African Traditional Religions and Culture in Botswana: A Comprehensive Textbook. Michigan, Pula Press, 2002.
35. Beattie, J. The Nyoro State. Oxford, 1971.
36. Bliexen K. Out of Africa. London, 1938.
37. Boyer P. Tradition as truth and communication: a cognitive description of traditional discourse. Cambridge University Press, 1990.
38. van Breugel J.W.M. Chewa Traditional Religion. // Colleccion Comuna, Malawi, 2001.
39. Chris M. P., Fritz K. Political Succession in East Africa: In Search for a Limited Leadership. Nairobi, 2006.
40. Claessen Henry J.M. Sacred Kingship: the African case // Social Evolution & History. Vol. 14, № 1, Mar., 2015.
41. Crook R. The Role of Traditional Institutions in Political Change and development. // CDD/ODI Policy Brief No. 4, Nov. 2015.
42. Evans-Pritchard, E. E. The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. Frazer Lecture. Cambridge, 1948.
43. Isaac O.-M. Politics, Chieftaincy and Customary Law in Ghana's Fourth Republic. // The Journal of Pan African Studies, vol. 6, no.7, Feb. 2014.
44. Ishor D.G., Anzaku, E.D. Sociological Analysis of the Changing Patterns of Inheritance and Succession in Traditional African Society. // Research on Humanities and Social Sciences, vol. 3, No. 18, 2013.
45. Kenyatta J. Facing Mount Kenya. London, 1938.
46. Mbiti J.S. Introduction to African Religion. Michigan, 1975.
47. Mbuya T. Legitimacy and Succession in Tswana states: the case of BaKwena, 1930-1963. // Botswana Journal of African Studies, vol. 13. nos. 1& 2, 1999.
48. Meek, C. K. A Sudanese Kingdom: An Ethnographical Study of the Jukun-speaking Peoples of Nigeria. New York, 1931.
49. Mutero Chirenje J. A History of Nothern Botswana, 1850-1910. Rutherford : Fairleigh Dickinson University Press, 1975.
50. Nyamnjoh F.B. Modernising Traditions and Traditionalising Modernity in Africa. Chieftaincy and Democracy in Cameroon and Botswana. Cameroon, 2015.
51. Odinga O. Not yet Uhuru: the autobiography of Oginga Odinga. London, 1968.
52. Ojijo. Politics of Poverty. The Odinga Curse to the Luos! Kampala, 2012.
53. Phiri J.K. African Pentecostal spirituality: a study of the emerging African Pentecostal churches in Zambia. Pretoria, 2009.

54. Ray, B. C. Myth, Ritual, and Kingship in Buganda. New York: Oxford University Press, 1991.
55. Raftopoulos B., Mlambo A. Becoming Zimbabwe. A History from the Pre-colonial Period to 2008: A History from the Pre-colonial Period to 2008. Johannesburg, 2008.
56. Roscoe, J. The Baganda; An Account of their Native Customs and Beliefs. London: Cass, 1911.
57. Ruben D.-H. Traditions and True Successors. // Social Epistemology, Vol.27, No.1, 2013, pp. 32-46.
58. Shils E. Centre and Periphery // The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polonai on his Seventieth Birthday. London: 1961.
59. Shils E. Tradition. - London; Boston, 1981.
60. Speke, J. H. Journal of the Discovery of the Source of the Nile. Edinburgh/London: Blackwood, 1863.
61. Vansina, J. The Tio Kingdom of the Middle Congo, 1880–1892. International African Institute. London: Oxford University Press, 1973.
62. Weber M. The theory of social and economic organisation. Oxford: 1947.

Интернет-источники

1. 2017: ELECTIONS IN AFRICA. // Электронный ресурс. URL:[<https://www.africaresearchinstitute.org/newsite/uncategorized/2017-elections-africa/>]. Дата обращения: 06.04.2018.
2. BE A GOOD PRESIDENT LIKE YOUR DAD, WAILING SOULS TELL UHURU – VIDEO. // Электронный ресурс. URL: [<http://nairobinews.nation.co.ke/chillax/be-a-good-president-like-your-dad-wailing-souls-tell-uhuru-video/>]. Дата обращения: 06.04.2018.
3. BEYOND 'TRIBES': VIOLENCE AND POLITICS IN KENYA. // Электронный ресурс. URL: [<http://origins.osu.edu/article/beyond-tribes-violence-and-politics-kenya>]. Дата обращения: 06.04.2018.
4. CHANGING TIMES NEED APPROPRIATE SYMBOLS. // Электронный ресурс. URL: [<https://mg.co.za/article/2012-01-27-changing-times-need-appropriate-symbols>]. Дата обращения: 06.04.2018.
5. ELDERS WANT GIDEON MOI RECONCILE WITH RUTO. // Электронный ресурс. URL:[<http://www.nation.co.ke/counties/nakuru/Elders-want-Gideon-Moi-reconcile-with-Ruto/1183314-3111438-y3owbpbz/index.html>]. Дата обращения: 06.04.2018.

6. ELECTION GUIDE. // Электронный ресурс. URL: [http://www.electionguide.org/elections/id/540/]. Дата обращения: 06.04.2018.
7. ETHNOCENTRISM AND MASCULINITY AMONG THE KIPSIGIS OF KENYA. // Электронный ресурс. URL:[http://www.unc.edu/~rdaniels/papers/1969/Ethnocentrism.html]. Дата обращения: 06.04.2018.
8. GEMA ELDERS PRAY FOR UHURU. // Электронный ресурс. URL:[http://www.nation.co.ke/counties/Gema-elders-pray-for-Uhuru/1107872-3992096-117h1rb/index.html]. Дата обращения: 06.04.2018.
9. GEMA: THE MYTH AND LIES OF THE KIKUYU CONNECTION. // Электронный ресурс. URL:[http://www.the-star.co.ke/news/2012/05/19/gema-the-myth-and-lies-of-the-kikuyu-connection_c621330]. Дата обращения: 06.04.2018.
10. IEBC CHAIRMAN WAFULA CHEBUKATI REVEALS GREATEST PROBLEM KENYA FACING AHEAD ELECTION. // Электронный ресурс. URL: [https://www.kenyans.co.ke/news/iebc-chairman-wafula-chebukati-reveals-greatest-problem-kenya-facing-ahead-election]. Дата обращения: 06.04.2018.
11. IEBC KENYA. OFFICIAL WEBSITE. // Электронный ресурс. URL: [http://psephos.adam-carr.net/countries/k/kenya/kenya20133.txt]. Дата обращения: 06.04.2018.
12. INSIDE STORY OF JUBILEE ALLIANCE PARTY AHEAD OF 2017 ELECTIONS. // Электронный ресурс. URL:[https://www.standardmedia.co.ke/article/2000148150/inside-story-of-jubilee-alliance-party-ahead-of-2017-elections Jubilee ahead of 2017 elections]. Дата обращения: 06.04.2018.
13. INSIDE UHURU-RUTO DEAL. / Электронный ресурс. URL:[http://www.nation.co.ke/News/politics/Inside-Uhuru-Ruto-deal/-/1064/1632476/-/hun9faz/-/index.html]. Дата обращения: 06.04.2018.
14. JUBILEE COALITION AGENDA. / Электронный ресурс. URL:[http://jamhurimagazine.com/index.php/kenya/3922-jubilee-coalition-agenda-2013-2017.html]. Дата обращения: 06.04.2018.
15. JUBILEE COALITION MANIFEST. // Электронный ресурс. URL:[https://softkenya.com/jubilee-coalition-manifesto/]. Дата обращения: 06.04.2018.
16. JUBILEE VS. CORD IN KENYA. // Электронный ресурс. URL:[https://africajournalismtheworld.com/tag/jubilee-v-cord-in-kenya/ jubilee vs cord]. Дата обращения: 06.04.2018.

17. KENYA CONSTITUTION. // Электронный ресурс. URL: [http://www.kenya-information-guide.com/kenya-constitution.html]. Дата обращения: 06.04.2018.
18. KENYA ELECTIONS. // Электронный ресурс. URL: [http://www.kenyaelections.com]. Дата обращения: 06.04.2018.
19. KENYA ELECTIONS: MAPS AND GRAPHICS. // Электронный ресурс. URL: [http://www.bbc.com/news/uk-21592589]. Дата обращения: 06.04.2018.
20. KENYA TODAY. // Электронный ресурс. URL: [http://www.kenya-today.com/politics/coalitions-kenya]. Дата обращения: 06.04.2018.
21. KENYA: RAILA ODINGA WITHDRAWS FROM ELECTION RERUN. // Электронный ресурс. URL: [https://www.theguardian.com/world/2017/oct/10/kenya-raila-odinga-withdraws-election]. Дата обращения: 06.04.2018.
22. KENYA UCHAGUZI 2013. // Электронный ресурс. URL: [http://www.bbc.com/swahili/kwa_kina/kenya_uchaguzi_2013]. Дата обращения: 06.04.2018.
23. KENYAN GENERAL ELECTIONS PRE-ELECTION REPORT. // Электронный ресурс. URL: [http://themonkeycage.org/2013/02/2013-kenyan-general-elections-pre-election-report-ii/]. Дата обращения: 06.04.2018.
24. KENYA'S ELECTION: WHAT UHURU KENYATTA'S VICTORY MEANS FOR AFRICA. / Электронный ресурс. URL: [http://world.time.com/2013/03/09/kenyas-election-what-uhuru-kenyattas-victory-means-for-africa/]. Дата обращения: 06.04.2018.
25. KENYATTA KENYATTA AND MISUNDERSTANDING OF FREEDOM OR UHURU IN KISWAHILI, WHICH IS THE PRESIDENT'S FIRST NAME // Электронный ресурс. URL: [http://haririphiloikonyagasheri.blogspot.ru/2012/01/kenyatta-kenyatta-and-misunderstanding.html]. Дата обращения: 06.04.2018.
26. KENYATTA'S LAMENTS: OATHS AND TRANSFORMATION OF RITUAL IDEOLOGIES IN COLONIAL KENYA. // Электронный ресурс. URL: [https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.3.008/691]. Дата обращения: 06.04.2018.
27. KENYATTA OR ODINGA? WHY DYNASTIC POLITICS IS ALIVE AND WELL IN KENYA. // Электронный ресурс. URL: [http://theconversation.com/kenyatta-or-odinga-why-dynastic-politics-is-alive-and-well-in-kenya-80732]. Дата обращения: 06.04.2018.
28. KIMEELEWEKA: MBINU ZA USHINDI ZA MWANA WA JOMO. // Электронный ресурс. URL:

- [<https://zanzibariyetu.wordpress.com/2013/03/08/kimeeleweka-mbinu-za-ushindi-za-mwana-wa-jomo/>]. Дата обращения: 06.04.2018.
29. LAND AND SPIRITUALITY IN AFRICA // Электронный ресурс. URL: [<http://www.wcc-coe.org/wcc/what/jpc/echoes-16-05.html>]. Дата обращения: 06.04.2018.
30. LIKE FATHER LIKE SON: INSIDE JUBILEE'S POLITICAL DYNASTY. // Электронный ресурс. URL: [<https://www.standardmedia.co.ke/article/2000185814/like-father-like-son-inside-jubilee-s-political-dynasty>]. Дата обращения: 06.04.2018.
31. LIST OF UHURU KENYATTA'S TRIBAL APPOINTMENTS ON TOP GOVERNMENT JOBS. / Электронный ресурс. URL: [<http://www.kenya-today.com/opinion/hon-khalwale-list-of-uhuru-kenyattas-tribal-appointments-top-government-jobs>]. Дата обращения: 06.04.2018.
32. MARRYING FROM THE WRONG TRIBE. // Электронный ресурс. URL: [http://www.biyokulule.com/view_content.php?articleid=2686]. Дата обращения: 06.04.2018.
33. MWAI KIBAKI, UHURU AND THE MYTH OF THE NYAYO LINK THAT NEVER WAS. // Электронный ресурс. URL: [<https://www.nation.co.ke/oped/Opinion/Mwai-Kibaki-Uhuru-myth-of-Nyayo-link/440808-3194040-10ab2yxz/index.html>]. Дата обращения: 06.04.2018.
34. NARC MANIFESTO. // Электронный ресурс. URL: [<http://www.narckenya.org/assets/documents/2012%20Narc%20Kenya%20Constitution.pdf>]. Дата обращения: 06.04.2018.
35. ODM MANIFEST. // Электронный ресурс. URL: [<http://jukwaa.proboards.com/thread/926>]. Дата обращения: 06.04.2018.
36. OPINION: RAILA ODINGA IS MORE OF THE OLD. // Электронный ресурс. URL: [<https://www.standardmedia.co.ke/article/2001238277/opinion-raila-odinga-is-more-of-the-old>]. Дата обращения: 06.04.2018.
37. POLITICAL PARTIES AND LEADERS. // Электронный ресурс. URL: [http://www.indexmundi.com/kenya/political_parties_and_leaders.html]. Дата обращения: 06.04.2018.
38. POLITICS OF ETHNIC ALLIANCES AND ETHNO-REGIONAL PARTIES: WHICH WAY FOR KENYA? // Электронный ресурс. URL: [<http://www.kenya-today.com/politics/politics-of-ethnic-alliances-and-ethno-regional-parties-which-way-for-kenya>]. Дата обращения: 06.04.2018.
39. PRESIDENT UHURU KENYATTA WEARS MILITARY UNIFORM KENYA COMMENTS. // Электронный ресурс. URL: [<http://jamhurimagazine.com/index.php/kenya/4926-president-uhuru-kenyatta-wears-military-uniform-kenya-comments.html>]. Дата обращения: 06.04.2018.

40. RAILA ANAMNOA BINTIYE KUBEBA MWENGE WA FAMILIA?
// Электронный ресурс. URL:
[<http://www.swahilihub.com/habari/MAKALA/Raila-anamnoa-bintiye-kubeba-mwenge-wa-familia-/1310220-3791450-2dl64pz/index.html>]. Дата обращения: 06.04.2018.
41. RAILA'S HUMMER IS A SYMBOL OF POLITICAL MUSCLE.
// Электронный ресурс. URL:
[<http://jukwaa.proboards.com/thread/639#ixzz5BsQJniqR>]. Дата обращения: 06.04.2018.
42. RITUAL AND CEREMONY. // Электронный ресурс.
URL:[<http://www.ucs.mun.ca/~skenny/courses/4074/4074class21.pdf>]. Дата обращения: 06.04.2018.
43. SHOULD PRESIDENTS CHOOSE THEIR SUCCESSORS? // Электронный ресурс.
URL:[http://news.bbc.co.uk/2/hi/talking_point/debates/african_debates/2231646.stm]. Дата обращения: 06.04.2018.
44. THE CLASHING STYLES OF KENYA'S FOUR PRESIDENTS
// Электронный ресурс. URL:
[<https://www.standardmedia.co.ke/article/2000099294/the-clashing-styles-of-kenya-s-four-presidents>]. Дата обращения: 06.04.2018.
45. THE KIKUYU CHIEF WHOSE LIFE WAS RULED BY WITCHCRAFT. // Электронный ресурс. URL:
[<https://www.standardmedia.co.ke/article/2000060468/the-kikuyu-chief-whose-life-was-ruled-by-witchcraft>]. Дата обращения: 06.04.2018.
46. THE LUO CULTURE, HABITS, MIGRATION AND SETTLEMENT. // Электронный ресурс. URL: [<http://cliffmode.blogspot.ru/2011/06/luo-culture-habits-migration>]. Дата обращения: 06.04.2018.
47. THE MESSAGE BEHIND UHURU'S VARSITY JACKET. // Электронный ресурс. URL: [<https://www.nation.co.ke/lifestyle/lifestyle/The-message-behind-Uhurus-varsity-jacket/1214-3384698-syu79l/index.html>]. Дата обращения: 06.04.2018.
48. THE VERY REAL VALUE OF POLITICAL SYMBOLISM. // Электронный ресурс. URL: [https://www.the-star.co.ke/news/2016/10/29/the-very-real-value-of-political-symbolism_c1445187]. Дата обращения: 06.04.2018.
49. TNA THE NATIONAL ALLIANCE PARTY. // Электронный ресурс. URL:
[<https://softkenya.com/politics/tna-the-national-alliance-party/>]. Дата обращения: 06.04.2018.
50. TOP SIX PRIORITIES FOR THE UHURU ADMINISTRATION IN 2013.
/ Электронный ресурс. URL:[<https://www.brookings.edu/blog/up->

front/2013/05/09/top-six-priorities-for-the-uhuru-administration-in-2013/].

Дата обращения: 06.04.2018.

51. TRIBE AND PETRONAGE: BITTER FRUIT OF THE GIKUYU-KALENJIN UNION. // Электронный ресурс. URL:[http://www.the-star.co.ke/news/2016/02/12/tribe-and-patronage-bitter-fruit-of-the-gikuyu-kalenjin-union_c1293510]. Дата обращения: 06.04.2018.
52. UCHAGUZI: FINAL REPORT. // Электронный ресурс. URL:[https://ihub.co.ke/ihubresearch/jb_UchaguziMEFinalReportpdf2013-7-5-14-24-09.pdf]. Дата обращения: 06.04.2018.
53. UHURU: DUB CHALLENGE. // Электронный ресурс. URL:[<http://www.techweez.com/2017/02/10/uhuru-dab-challenge-gaffe/>]. Дата обращения: 06.04.2018.
54. UHURU: HOW MOI GOT ME TO RUN FOR PRESIDENT // Электронный ресурс. URL: [<http://www.africafiles.org/article.asp?ID=4377>]. Дата обращения: 06.04.2018.
55. UHURU KENYATTA IN MILITARY UNIFORM. // Электронный ресурс. URL: [<https://www.tuko.co.ke/101460-uhuru-kenyatta-in-military-uniform-presidents-in-military-uniform.html>]. Дата обращения: 06.04.2018.
56. UHURU KENYATTA MUST STOP MILITARISING KENYA. / Электронный ресурс. URL:[<http://www.kenya-today.com/opinion/uhuru-kenyatta-must-stop-militarizing-kenya>]. Дата обращения: 06.04.2018.
57. UMRI WA RAIL AODINGA HAUMRUHUSU KUWA RAIS – NI MZEE. / Электронный ресурс. URL:[<https://swahili.tuko.co.ke/160489-umri-wa-raila-odinga-haumruhusu-kuwa-rais-ni-mzee.html>]. Дата обращения: 06.04.2018.
58. WHY МАМА NGINA MET MZEE MOI. // Электронный ресурс. URL: [https://www.the-star.co.ke/news/2017/01/23/why-mama-ngina-met-mzee-moi_c1491998]. Дата обращения: 06.04.2018.
59. WITCHCRAFT AND HUMAN SACRIFICE. // Электронный ресурс. URL:[<https://hardtalkkenyan.wordpress.com/2017/05/02/witchcraft-and-human-sacrifice-could-raila-odinga-a-k-a-mr-kigeugeu-have-engaged-in-human-sacrifice-for-political-reasons/>]. Дата обращения: 06.04.2018.