

МАРИНА ГЛАСЕР, МАРИНА ИВЛЕВА

Социетальная безопасность и религия в постколониальной Африке

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-136-167>

Marina Glaser, Marina Ivleva

Societal Security and Religion in Post-Colonial Africa

Marina Glaser — HSE University (Moscow, Russia). mkukartseva@gmail.com

Marina Ivleva — Peoples' Friendship University of Russia (Moscow, Russia). ivleva-ml@rudn.ru

The article examines the role of religion in the formation of societal security in three countries of Africa — Ivory Coast, Ghana and Gabon. The authors focused on the correlation of indigenous African traditions, Christianity and Islam in the political elites' search for a post-colonial national identity. The authors identify religion's various relations to societal security. In the Ivory Coast, religious violence was the result of political manipulation of religious beliefs of different groups, which has blown up societal security. In Ghana, the society was not religiously split because the state emphasized civic identity, which stabilized the security. In Gabon, the politicization of religion turned the head of state into a "supernatural being", which devalued societal security. The authors show that in Ivory Coast, and especially in Gabon, the role of religion in society is more significant than in Ghana. Despite the contextual differences in the political and cultural spheres of the countries under study, none of them could have traditional religion as a driver of political change, but everywhere it has proved to be a catalyst for it. In the context of the formation of national identity, religion in African societies most often appears not as a primary factor of civil conflicts, but as a motivating, situational factor associated with communal violence.

Работа подготовлена при грантовой поддержке факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета — Высшая школа экономики. Проект «Кризис современного гуманитаризма на примере обеспечения социетальной безопасности в Южной и Восточной Африке».

Keywords: religion, Africa, identity, religious violence, societal security, Ghana, Ivory Coast, Gabon.

Понятие *societal security* и его применение к африканскому материалу

ПОЯВЛЕНИЕ концепции социетальной безопасности (*societal security*) в корпусе security studies в начале 1990-х гг. было вызвано двумя взаимосвязанными обстоятельствами эмпирического и теоретического свойства. Первое — новые вызовы европейской безопасности, обусловленные диалектикой интеграционных и дезинтеграционных процессов. Они поставили вопрос о безопасности не столько государств, сколько обществ: на Западе Европы вызвали споры о защищенности национальной идентичности перед наступлением европейской, на Востоке поставили людей в ситуацию сложного выбора: у кого в первую очередь следует искать защиты в отстаивании своей идентичности — у государства или у своей этнической группы? Второе, теоретическое, обстоятельство — повсеместное распространение критического дискурса (критической географии и др.), оказавшего непосредственное влияние на исследования безопасности, в корпусе которых были созданы Парижская, Уэльская и Копенгагенская школы. В последней феномен социетальной безопасности был теоретизирован как самостоятельное понятие². Общество, оставаясь одним из аспектов государственной безопасности, наряду с военным, экономическим, информационным и др., одновременно было определено как новый референт безопасности. Угрозы социетальной безопасности теории Копенгагенской школы разделили на три основные категории: миграция, горизонтальная и вертикальная конкуренция³. В ходе миграции приток людей извне привносит чужую культуру, иные ценности, традиции, и превышение критической величины последних может привести к социетальной катастрофе⁴. Горизонтальная конкуренция — борьба за доступ

1. См.: Foster, R., Grzyski, J. (eds) (2019) *The Limits of Europe: Identities, Spaces, Values (Global Discourse. 9/1)*. Bristol: Bristol University Press.
2. Buzan, B., Hansen, L. (2009) *The Evolution of International Security Studies*. Cambridge: Cambridge University Press; Peoples, C., Vaughan-Williams, N. (2015) *Critical Security Studies: An Introduction*. London: Routledge.
3. Buzan, B., Wæver, O., de Wilde, J. (1998) *Security: A New Framework for Analysis*, p. 121. London: Lynne Rienner Publishers.
4. В. Левашов определяет социетальную катастрофу как предопределенную экономическими, политическими, психологическими и др. факторами деградацию демограф-

к политическим, экономическим и социальным ресурсам, за признание и статус, неравенство в такой борьбе ослабляет социетальную безопасность. При вертикальной конкуренции группа вынуждена трансформировать свою идентичность в связи с интеграцией в более широкую общность: национальная vs региональная/наднациональная, субнациональная vs наднациональная.

Концепция социетальной безопасности практически сразу была экстраполирована на многие регионы мира и стала эффективным инструментом анализа проблем безопасности обществ. Было предложено широкое и узкое понимание социетальной безопасности. В широком смысле она — «способность общества сохраняться в условиях изменений, вероятных и реальных угроз. Точнее говоря, речь идет об устойчивости его существования в условиях, приемлемых для эволюции традиционных моделей языка, культуры, объединений, религий, национальной идентичности и обычаев»⁵. Здесь общество рассматривается как фиксированный, целостный объект, имеющий четкие границы, в которых большинство индивидуумов мыслит себя как некое единство, «мы». При широком подходе ядром социетальной безопасности является идентичность общества, в качестве политического вдохновителя которой в первую очередь выступает принадлежность к политически значимым этническим и религиозным сообществам. Именно их О. Вевер предлагает рассматривать как основные единицы анализа социетальной безопасности: усиливая друг друга, они формируют чрезвычайно устойчивые коллективные идентичности⁶. Особую сложность здесь представляет решение дилеммы социетальной безопасности, возникающей в ситуации, когда действия одного сообщества, предпринимаемые для укрепления своей идентичности, ведут к ответной реакции другого, что в результате ослабляет первое сообщество и может привести к неконтролируемой спирали национализма и вооруженному конфликту⁷. В узком смысле концепция социетальной безопасности означает кризисный

фической и социальной структур общества, проявляющуюся в бунтах, войнах, переворотах. Левашов В. Глобализация и социальная безопасность // Социологические исследования. 2002. № 3(215). С. 23. Анализ коллапса обществ дает Дж. Тейнтер: Tainter, J. (1990) *The Collapse of Complex Societies* (1st paperback ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

5. Wæver, O. (1993) "Societal security: The concept", in O. Wæver, B. Buzan, M. Kelstrup, L. Lemaitre (eds) *Identity, Migration and the New Security Agenda in Europe*, p. 23. London: Pinter.
6. Ibid., p. 23.
7. Roe, P. (2002) "Misperception and Ethnic Conflict: Transylvania's Societal Security Dilemma", *Review of International Studies* 28(1): 58.

менеджмент в условиях чрезвычайных ситуаций, вызванных, например, наводнениями, пожарами, пандемией⁸. Здесь понятие «общество» используется для обозначения всего населения как совокупности людей, находящихся в границах данного государства.

Наше исследование опирается на широкую трактовку социальной безопасности, мы сосредоточиваем внимание на современной религиозной ситуации в африканских странах. Предметом нашей работы является политическая роль религиозных движений в формировании параметров социальной безопасности стран Африки.

Задача и методология исследования

Основная задача исследования состоит в анализе того, как религиозные движения влияют на стабильность общества в странах Африки, ведь в большинстве африканских стран, несмотря на их различия, религиозное и политическое являются неразрывно связанными переменными. Ключевой исследовательский вопрос: почему в одних случаях религиозные движения разрывают поле социальной безопасности, а в других — нет? Выводы основаны на анализе эмпирических и историографических источников по религиям и религиозным движениям двух стран Западной — Кот-д'Ивуара и Ганы — и одной страны Центральной Африки — Габона. В этих странах большую роль в построении новой идентичности сыграли новые независимые церкви, связанные с «политическими силами в современной Африке сложными отношениями»⁹. Кроме того, большинство западноафриканских стран и часть центральноафриканских, для которых Гвинейский залив является морской границей, сталкивается с серьезным разрывом в развитии между своими прибрежными и континентальными частями. Наш выбор стран для исследования сделан на основе принципа максимального (не абсолютного) различия систем. Этот метод предполагает, что несмотря на все различия систем, у них обязательно есть общие черты, которые каузально связаны друг с другом¹⁰. В нашем случае эти черты — колониальное прошлое,

8. См. Lægreid, P., Rykkja, L. H. (eds) (2019) *Societal Security and Crisis Management. Governance Capacity and Legitimacy New Security Challenges*. London: Palgrave Macmillan.

9. Schirripa, P. (2009) "Afrikania: Afrocentrism and the Refusal of Christian Legacy", Paper read at the 3rd European Conference on African Studies, 4–7 June, Leipzig [https://www.academia.edu/6455772/Afrikania_Afrocentrism_and_the_refusal_of_Christian_legacy, accessed on 15.06.2021]

10. Мангейм Д. Б., Рич Р. К. Политология. Методы исследования. М.: Весь Мир, 1997. С. 342.

религии (традиционные, христианство, ислам) и ключевые принципы проводимой политики безопасности вообще и социетальной в частности. Эти три общих признака взаимно влияют друг на друга, что позволяет выявить некоторые общие черты воздействия религий на политику социетальной безопасности исследуемых стран.

В работе была использована смешанная методология, состоящая из сочетания количественных и качественных методов, при этом количественный компонент весит в исследовании меньше, учитывая ограниченный размер выборки данных. Используются методы аналитического и компаративного религиоведения, применен метод реконструкции схем и идеологем, формирующихся в контексте политического возрождения традиционной, «чисто африканской» несинкретической религии.

Для сбора данных была использована процедура анкетного опроса. Опрос проведен 15–20 апреля и 10–13 мая 2021 года по репрезентативной выборке городского населения в Аккре (Гана), Абиджане (Кот-д’Ивуар) и Либревиле (Габон). Всего было опрошено 300 респондентов — по 100 от каждой страны в возрасте 18 лет и старше. Были заданы семь вопросов, ответы на которые позволили составить общую картину религиозной современности в обществах Ганы, Кот-д’Ивуара, Габона. Распределение ответов приводится в процентах от общего числа опрошенных. Статистическая погрешность результатов опроса не превышает 6,6%. Анкетные данные были обработаны на компьютерной программе *IBM SPSS 23* и проанализированы.

Особенности социетальной безопасности в Африке

Политика безопасности в странах Африки обладает рядом особенностей, главную из которых, на наш взгляд, верно выявили Н. Багайоко, Э. Хатчфул и Р. Лакхэм, удачно назвав ее «гибридностью институтов менеджмента безопасности»¹¹. В Африке «различия между государственными и негосударственными акторами безопасности слабо различимы, а в некоторых случаях практически не существуют», пишут они, подчеркивая, что неформальные или традиционные институты обеспечения безопасности формировались исторически, посредством сложных взаимодействий с внешним миром.

11. Bagayoko, N., Hutchful, E., Luckham, R. (2016) “Hybrid Security Governance in Africa: Re-thinking the Foundations of Security, Justice and Legitimate Public Authority”, *Conflict, Security & Development* 16(1): 19.

Важно при этом, что «...нельзя априори предполагать, что гибридные механизмы безопасности лучше всего отвечают потребностям обеспечения безопасности местного населения и сообществ. Речь идет о “практической гибридности” для описания институтов, которые сочетают в себе юридические полномочия и принудительные средства правовой защиты современного государства с местным культурным репертуаром»¹². З. Пинтиньо выявляет еще одну чрезвычайно важную особенность — борьбу за политическую власть постколониальных африканских правящих элит, в ходе которой безопасность как состояние защищенности граждан обесмысливается: «высшей целью государства является не экономическое и социальное развитие и не национальное единство, а власть.... власть остается частной собственностью ее владельцев, не передается и не предполагает смены собственника; это ...ключевой вектор политического насилия на континенте...»¹³. Указанные особенности формируют параметры и характерные черты обеспечения безопасности в ее традиционном и нетрадиционном понимании. В африканском контексте многие конфликты легко переходят в кризис социально-политической системы, приобретают социетальный характер, превращаясь в религиозные, этнические, языковые. Трудности их разрешения заключаются в сложности ключевой проблемы — выявления африканской идентичности, включающей множество аспектов — от племенной принадлежности, языка, этноса, места проживания до пищевых привычек и местных религиозных культов¹⁴.

С окончанием колониальной эпохи идея ментальной деколонизации африканцев, задача формирования истинной «африканскости» (*Africaness*) и независимой надэтнической традиции, которые могли бы выступать в качестве основы для создания национальной, «региональной» и даже общеафриканской идентичности, стала мощной политической силой, хотя и не всегда абсолютно соответствовала запросу «снизу» в силу политической значимости трайбалистского сознания. Дискурсы африканских интеллектуалов помогли сформировать афроцентристскую «доктрину», воплотившуюся во многих формах. Мартиниканец Э. Сезэр, сенегалец Л. Сенгор, гвианец Л.Г. Дамас (1930-е — 1940-е

12. Ibid., p. 19.

13. Pintinho, Z. C. A. (2017) “The Security Vectors in Africa”, *Austral: Brazilian Journal of Strategy & International Relations* 6(11): 52–72.

14. См.: Мирзеханов В.Л. Религия, политика и поиски идентичности в постколониальном обществе (на материалах Черной Африки) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2015. № 2(32). С. 14–21.

годы) предложили теорию негритюда; ганец К. Нкрума и гвинеец А. Секу Туре (1950-е — начало 1960-х годов) — идею panaфриканизма; танзаниец Дж. Ньерере (1967 г.) — африканский социализм/*уджамаа*. В 1960-е годы ивуариец Ж. Ниангоран-Буа создал концепцию «драммологии» (науки об интерпретации барабана). Она должна была подчеркнуть ценность барабана как инструмента, создающего особый способ коммуникации африканского народа в доколониальный период. Поиски собственных культурных черт и идентичности нашли отражение и в создании новых религиозных движений. Были возрождены *бвити* (традиционная африканская религия в Габоне); «неотрадиционные» культы (*годианизм* (*чиизм*) в Нигерии); созданы синкретические церкви (церковь Св. Аруосы, разновидность христианской церкви в Бенине) и ряд других. *Ибаданская школа* африканских исследований положила начало формированию единой истории Африки¹⁵. В результате появились теоретически оформленные и достаточно аргументированные концепции африканской идентичности.

Однако очевидно, что житель современной Африки за очень небольшим исключением не является носителем некой «чистой» доколониальной идентичности. В большинстве случаев он — носитель измененной или «гибридной» идентичности, в которой мера изменений может колебаться в весьма широком диапазоне. Сегодня африканец оказывается как бы между двумя мирами — условно европейским и условно национальным, тяготея, в зависимости от обстоятельств, то к одному, то к другому, или стараясь насильственно, в разных целях и по разным причинам, прервать связь с одним из них. Например, житель Габона имеет этническую идентичность (скажем, принадлежит к *фанг*), национальную (габонец) и наднациональную/региональную/континентальную (африканец). Какая из них для него важнее? И должен ли он выбирать между ними? Нередко разные политические силы запускают процессы секьюритизации той или иной идентичности, ведь «политика нацелена на создание единства в контексте конфликта и несходства: она всегда занимается созданием «нас» через определение «их»...»¹⁶. В ряде случаев этническая, национальная, африканская идентичность сама становится угрозой

15. Школа была создана при Ибаданском университете в Нигерии в 1960-е гг. Дж. Аджайи, Э. Алагоа, К. Дике и др. Ее задачей было создание национальной нигерийской историографии, переосмысление национальной и африканской (прежде всего политической) истории, особенно ее доколониального периода.

16. *Муфф Ш.* К агонистической модели демократии // *Логос*. 2004. № 2. С. 194.

стабильности обществ. Особый интерес здесь представляют религии, сознательно репрезентирующие себя не как синкретические, а как якобы полностью африканские, как наследники некой специфической африканской религиозной традиции¹⁷. Политические идеи нередко приобретают святость религиозной догмы, а и их носители — статус сверхъестественного существа. Именно в этой сфере кроются самые серьезные риски и уязвимости для африканских обществ¹⁸.

От боссонизма к разрушению социальной безопасности — кейс Кот-д'Ивуара

В Кот-д'Ивуаре существуют три основные религиозные традиции: ислам является религией 37,5% населения, христианство — 44,1%, приверженцы традиционных религий — 10,2% (данные 2010 г.)¹⁹. Большинство населения составляют четыре основные этнические группы: аканы, кру, вольтийцы/гур и манде, которые можно разделить на десятки более мелких групп. Многие иммигранты из Мали, Буркина-Фасо и их потомки принадлежат к манде или вольтийцам, живущим на севере страны. Самая многочисленная этническая группа Кот-д'Ивуара — аканы — живет на юге и юго-востоке страны; к бауле, народу группы акан, принадлежал первый президент страны Ф. Уфуэ-Буаньи, который считается отцом нации. Традиционно ислам является основной религией манде и вольтийцев, а христианство — акан. Кру, живущие в основном на западе, исповедуют традиционные религии и христианство.

Известный философ, писатель, поэт, кинематографист и общественный деятель Кот-д'Ивуара Ж.-М. Адиаффи в 1980-х гг. в целях возрождения национальной идентичности ивуарийцев и африканской идентичности вообще сконструировал якобы традиционную религию Кот-д'Ивуара — *боссонизм*: «Если на протяжении истории Африка претерпевала несколько столетий западного господства (рабства и колонизации), то это потому, что африканец, отвергнув

17. См.: Shaw, R. (1990) "The Invention of African Traditional Religion", *Religion* 20(4): 339–353.

18. См.: Кривушин И. В. Сто дней во власти безумия: руандийский геноцид 1994 г. 2-е изд. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.

19. "Ivory Coast" (2010) *Pew Templeio. Global Religious Futures* [http://www.globalreligiousfutures.org/countries/ivory-coast/#?affiliations_religion_id=o&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2016, accessed on 23.07 2021].

свою религию, таким образом продал свою душу»²⁰. Эмпирических источников изучения боссонизма очень мало. Главный из них — незаконченная рукопись Адиаффи «Боссонизм, африканское богословие освобождения и исцеления. Африка между долгом памяти и долгом будущего», которую он рассматривал как своего рода священную книгу боссонизма, а также статьи его последователей, опубликованные в ивуарийской национальной прессе²¹.

Как подчеркивает В. Дюшен, по замыслу Адиаффи боссонизм должен был стать абсолютной африканской, монотеистической, «модернизированной» религией, радикально отвергающей любую связь с политеизмом, а также влияние христианства или ислама, — «теологией освобождения»²². В ней существует единый Бог, создатель мира, который отправил людям в качестве посланников *боссонов* — неких промежуточных божественных сил. Жрецы боссонизма, *комианы*, ответственны за активацию боссонов в ходе отправления ритуалов. Адиаффи подчеркивал особую значимость акан в политической жизни Кот-д'Ивуара, сохраняющих сильное чувство принадлежности к одной социальной группе, и создал на этой основе концепцию «*аканства*» (*Akanité*), которая была призвана выразить чувство принадлежности граждан страны не просто к аканам, а к ивуарийской нации вообще. Многие представители традиционной политической власти юга страны (вожди племен, деревенские старосты) объявили себя не христианами, а боссонистами, а религиозная сеть жрецов-комианов в 1990-е гг. значительно расширилась, противопоставляя себя мусульманскому северу страны и христианам-евангелистами юга.

После смерти президента Ф. Уфуэ-Буаньи его премьер-министр А. Уатгара, мусульманин и северянин, представитель дьюла, этнической группы манде, и председатель Национального собрания А. К. Бедье, христианин, южанин, бауле из группы акан, вступили в борьбу за власть. Бедье заручился поддержкой христианской элиты акан юга и защитников идеи национальной идентичности Кот-д'Ивуара, в том числе поддержкой Адиаффи, чтобы утвердить и узаконить свою политическую власть. Концепция «акан-

20. "Jean-Marie Adiaffi (Ecrivain)", *Abidjan.net* [<https://abidjan.net/qui/profil.asp?id=676>, accessed on 23.07.2021]

21. "Le Sanctuaire d'Etty Macaire. Il était une fois Jean-Marie Adiaffi. 'L'insulteur public'" (2011) [<https://ivoirecritique.blog4ever.com/il-etait-une-fois-jean-marie-adiaffi-linsulteur-public>, accessed on 4. 05. 2021]

22. Duchesne, V. (2000) "Le Bossonisme ou Comment être 'moderne et de religion africaine'", *Présence Africaine* 161/162(3): 303–305.

ства» была трансформирована в концепцию «ивуарства» (*Ivoirité*). Став президентом, Бедье в 1995 г. представил ее ивуарийскому обществу как платформу национальной идентификации ивуарийцев. В 2000 г. Ниангоран-Буа в рамках своего исследовательского проекта «Академические исследования в поддержку идей Анри Конана Бедье» опубликовал официальный документ под названием «Ивуарство или дух нового общественного договора президента Анри Конана Бедье». В нем он определял «ивуарство» как «...ансамбль социально-исторических, географических и лингвистических данных, который позволяет говорить, что человек является гражданином Кот-д'Ивуара или ивуарийцем. <...> Это означает, что родиной того, кто заявляет о своем ивуарстве, является Кот-д'Ивуар, <причем он> рожден от родителей-ивуарцев, принадлежащих к одной из автохтонных этнических групп Кот-д'Ивуара», то есть, по умолчанию, прежде всего, акан²³. В период правления Бедье было разрушено одно из главных политических достижений президента Уфуэ-Буаьи — союз между аканами (бауле) и этносами севера. Бедье внес в идеологию уфуэтизма новый аспект — акцент на идентичность. Уфуэ же включил людей разной этнической и религиозной принадлежности в новую элиту страны, создав национальный консенсус. Это обеспечило ему, при сохранении гегемонии этнической группой бауле, поддержку со стороны доминирующих групп севера и иммигрантов. «Проигравшими» в системе Уфуэ оказались неаканские группы южного Кот-д'Ивуара и, в особенности, коренное население лесной зоны²⁴.

В годы президентства Бедье политика «ивуарства» существовала в ее трайбалистской версии, защищала доминирующее положение автохтонов — этнической группы бауле, а также боссонизм и христианство²⁵. При этом боссонизм, послуживший триггером, запустившим процессы идентификации ивуарийцев, которые, в конечном счете, разрушили социальную ткань Кот-д'Ивуара, постепенно уступил место христианству. Именно оно, а не боссонизм, стало знаменем борьбы юга с исламским севером, с аллохтонами, хотя ключевая

23. Niangoran-Bouah, G. (1996) "Les fondements socio-culturels de l'ivoirité", in *L'Ivoirité ou l'esprit dunouveau contrat social du président Henri Konan Bédié*, p. 46. Abidjan: PUCI.

24. Almås, G. (2005) *Structural Adjustment and Political Legitimacy. A Study of Economic Policies and Regime Breakdown in Côte d'Ivoire 1981–2002*. Thesis for the Degree of Cand. Polit., University of Oslo, p. 153.

25. Akindès, F. (2004) *The Roots of the Military-Political Crises in Côte d'Ivoire, Research Report № 128*, p. 29. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet [<https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:240406/FULLTEXT02.pdf>, accessed on 10.05.2021].

причина разногласий региональных элит Кот-д'Ивуара — экономическое неравенство в развитии процветающего севера и депрессивного юга. Лозунг «иностранцы захватят экономику» был усилен тезисом о том, что мусульмане «захватят» весь Кот-д'Ивуар — «традиционно» христианскую страну, ведь среди иммигрантов мусульмане составляют 86%, что существенно изменяет религиозный баланс в государстве²⁶. Термин «ивуарство» был введен в 35 статью Конституции, а политика «ивуарства», продолженная президентом Л. Гбагбо, стала ориентирована на христиан вообще — жителей юга, центра и запада, хотя ядерный электорат Гбагбо составляла его собственная этническая группа бете, выходцы с запада страны, который в прошлом принимал большое количество иммигрантов-мусульман. Поддержка Гбагбо со стороны бете, по мнению Жан-Лу Амселя и Эликии М'Бокولو, доказывает их предположение о том, что колониальные власти просто «изобрели» этнос бете, который постепенно развивался как политическая сила, оппозиционная власти бауле уже после обретения независимости Кот-д'Ивуаром²⁷.

В отношении северян правительство, говорящее якобы от имени всего ивуарийского общества, проводило откровенно дискриминационную культурную и экономическую политику, официально подчеркивая четко очерченные групповые границы, иерархию доминирующий — подчиненный. Северяне-мусульмане были объявлены чужаками, неивуарийцами. При этом христианство выступило атрибутом образа акан — защитников отечества. Долг защиты «христианства был исключительным призванием акан, а не кру, манде» или вольтийцев²⁸. Идентичность акан-христиан оказалась секьюритизирована этническими, религиозными и политическими элитами юга.

В 2002 г. политика «ивуаризации» Кот-д'Ивуара привела к гражданской войне и расколу страны на две части, на севере начались этнические чистки и культурицид, закончившиеся сотнями убитых и миллионом беженцев-мусульман в Буркина-Фасо²⁹. Конфликт

26. Almås, G. *Structural Adjustment and Political Legitimacy*, p. 56; Nordås, R. (2014) "Religious demography and conflict: Lessons from Côte d'Ivoire and Ghana", *International Area Studies Review* 17(2): 153.

27. Amselle, J-L., M'Bokolo, E. (1989) *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*, p. 225. Paris: La Découverte.

28. Memel Foté, H. (1999) "Un mythe politique des Akans en Côte d'Ivoire: le sens de l'Etat", in P. Valsecchi, F. Viti (eds) *Mondes akan. Identité et pouvoir en Afrique occidentale*, p. 26. Paris: L'Harmattan.

29. Shah, A. (2011) "Cote d'Ivoire Crisis", *Global Issues: Social, Political, Economic and Environmental Issues That Affect Us All*. 7 April [https://www.globalissues.org/article/795/cote-divoire, accessed on 15.05.2021].

продолжался до президентских выборов 2010 года, в которых Гбагбо проиграл Уаттару, но поражения не признал. Стабилизация наступила в 2011 г. только благодаря вмешательству миротворческих сил ООН и французского миротворческого контингента.

Р. Нордас полагает, что в Кот-д'Ивуаре причиной вооруженного религиозного конфликта, во-первых, стал неконтролируемый и опасный для властей демографический сдвиг в пользу севера, который голосовал против юга единым блоком; во-вторых, фокусирование внимания на религиозном расколе казалось властям наиболее выгодным политическим инструментом, позволившим им реализовывать стратегию репрессий в отношении северного электората³⁰. Со стороны северян «идентификация с “политической жертвой” строилась вокруг двух особенностей идентичности — этнической группы и религии»³¹. Религиозное насилие в этом контексте не есть результат примордиального разделения различных религиозных групп и систем верований, а «итог политического манипулирования духовными убеждениями и религиозной идентичностью»³². При этом последняя строилась на привнесенных, а не на традиционных религиях.

От церкви Африкания к восстановлению социальной безопасности — кейс Ганы

В Гане есть несколько этнолингвистических групп, из них крупнейшие: аканы (47,3%), эве (13,9%), га-дангме (7,4%), моле-дагбани (16,6%), гурма (5,7%), гуан (3,7%))³³. Как и в Кот-д'Ивуаре, в Гане существуют традиционные африканские религии (5,2%), ислам (17,6%) и христианство (71,2%)³⁴. Ислам является религией населения этнических групп севера, главным образом моле-дагбани, которые составляют абсолютное большинство также в регионах Верхний Запад и Верхний Восток. На юге и западе страны проживает группа акан, представляющая собой слияние пример-

30. Nordås, R. “Religious demography and conflict”, pp. 155–156.

31. Akindès, F. *The Roots of the Military-Political Crises in Côte d'Ivoire*, p. 35.

32. Brathwai, R., Park, B. (2019) “Measurement and Conceptual Approaches to Religious Violence: the use of Natural Language Processing to Generate Religious Violence Event-Data”, *Politics and Religion* 12(1): 86.

33. “2010 Population & Housing Census. National Analytical Report” (2013) *Ghana Statistical Service*, pp. 61–62. [https://www2.statsghana.gov.gh/docfiles/publications/2010_PHC_National_Analytical_Report.pdf].

34. Ibid., p. 63.

но двадцати меньших этнических групп, среди которых ашанти составляют примерно 30% акан, а фанти примерно 20% акан. В этом регионе почти 71% населения исповедует христианство³⁵. Эве доминируют на востоке Ганы (регионы Вольта и Оти), где 14,1% составляют традиционные религии³⁶.

Между севером и югом Ганы существует экономическое неравенство, вызванное разными причинами, главным образом тем, что большинство сельскохозяйственных, ископаемых и лесных ресурсов Ганы сосредоточено на юге. В колониальные времена это привело к созданию там разветвленной и развитой социально-экономической инфраструктуры, ставшей драйвером экономического роста. В отличие от Кот-д'Ивуара, неравенство между северянами и южанами в ганском обществе объясняется в большей степени историческим наследием, чем обилием миграционных потоков из соседних государств на север страны. В постколониальный период ситуация усугубилась, экономический разрыв нарастал вместе с диспропорциями в представительстве северян и южан в органах государственного управления. Это привело страну на грань гражданской войны и распада государства.

В декабре 1981 г. к власти в результате переворота пришла военная хунта полковника Дж. Роулингса, свергнувшая правительство Хиллы Лимана; «... задача успешного построения нации делала необходимым искоренения различных идентичностей, их подчинения группам, доминирующим в государственной власти»³⁷. В том же 1981 г. в Гане было основано неотрадиционное религиозное движение *Африкания* (Африканская миссия), лидер которого В. Дамуа сыграл почти такую же роль в стране, как и Адиаффи в Кот-д'Ивуаре. Он стал широко известен благодаря своим связям с Роулингсом, противопоставившим военное правительство католической церкви, не поддержавшей переворот. Дамуа отказался от католического священства и основал церковь Африканию. Она четко отделяет себя от ислама и христианства, при этом отделение от христианства носит радикальный характер. Как и в боссонизме, в доктрине Африкании существует верховный Бог и малые божества, посредники между верховным Богом и людьми, происходящие из тради-

35. Gyimah-Boadi, E., Awal, M. (2021) "CDD-Ghana Managing Diversity and Political Inclusion. The case of Ghana", *Global Center for Pluralism*, p. 3 [<https://cddgh.org/managing-diversity-and-political-inclusion-the-case-of-ghana>, accessed on 15.05.2021].

36. "2010 Population & Housing Census", p. 63.

37. Gyimah-Boadi, E., Awal, M. "CDD-Ghana Managing Diversity and Political Inclusion", p. 7.

ционного пантеона народов акан. Африкания чрезвычайно тесно сотрудничала с военным правительством, в то время как деятельность католической Церкви была или запрещена по всей стране, или на нее был наложен очень жесткий контроль.

При военном правительстве Африкания была единственной церковью в Гане, у которой было выделенное место на радио: каждый вторник вечером в течение одного часа Дамуа и его товарищи разъясняли цели и доктрину церкви. Африкания также регулярно появлялась на телевидении,

...в любых дебатах по вопросам религии или традиционной культуры участвовал Дамуа или один из его соратников. ...присутствие Дамуа в газетах усиливалось его постоянным участием в официальных церемониях... Учитывая, что СМИ в то время подчинялись директивам правящего режима, это можно объяснить только дружескими отношениями между Африканией и правительством, а также их общими интересами³⁸.

Однако в конце 1980-х и начале 1990-х годов режим Роулингса столкнулся с растущим недовольством населения экономической ситуацией в стране, с давлением со стороны различных демократических групп, требующих больших политических свобод. Политические элиты Ганы были обеспокоены сложившимся положением и готовы к реформам. Сформировалась своего рода концепция «ведения бизнеса» с правительством³⁹. Она означала диалог и прямые переговоры между правительством и оппозиционными группами, в ходе которых были установлены в том числе и личные дружеские отношения между политиками с обеих сторон, что позволило мирным путем разрешить политические вопросы, добиться амнистии для изгнанных из страны ганцев. В 1992 г. было разрешено возобновить работу старейшей ганской газеты «Католический стандарт» (запрещенной в декабре 1985 г.); на общенациональном референдуме в 1992 г. была принята Конституция страны, в которой были определены параметры отношений между государством и обществом. В ст. 26.1 было сказано, что каждый человек имеет право практиковать, исповедовать, поддерживать и продвигать любую культуру, язык, традицию или религию.

38. Schirripa, P. "Afrikania: afrocentrism and the refusal of Christian legacy".

39. Kwame, B-A. (1999) "Ghana: Structural Adjustment, Democratization, and the Politics of Continuity", *African Studies Review* 42(2): 41–72.

Здесь мы встречаемся с интересным феноменом. Пинтиньо среди особенностей политики безопасности африканских стран указывает на несоблюдение Основного закона страны пришедшими к власти элитами или перекраивание его «под себя»⁴⁰. Для Кот-д'Ивуара и Ганы это верно лишь отчасти. В обеих странах политическая власть, действительно, создавала Основной закон, исходя из своего понимания ситуации, но последовательно выполняла его, преследуя, правда, разные цели.

Элиты Четвертой республики Ганы, основанной в январе 1993 г., благодаря своему относительно сбалансированному этническому составу, смогли в 1993–1997 г. заручиться народной поддержкой даже мусульманских сельских районов севера. Должность вице-президента, вторая, согласно Конституции 1992 г. (ст. 57.2), позиция в государстве, была отдана северянину Альхаджи Алиу Махаме, позже, в 2001 г., ставшему первым ганским президентом-мусульманином. Кроме того, важна была и символическая политика. Роулингсом была введена практика представительства всех основных религий на официальных государственных мероприятиях. Государство начало поддерживать ежегодное паломничество граждан к мусульманским святыням в Саудовской Аравии; в 1996 г. мусульманский праздник Курбан-байрам стал государственным. Все это способствовало поддержанию «равенства положения религий и религиозной инклюзивности» в стране⁴¹.

В этой ситуации значение церкви Африкании стало резко снижаться. А со смертью Дамуа в 1992 г. она пережила раскол и пришла в упадок. «Африкания построила свое религиозное видение на отказе от христианства. Но наследие христианства очевидно в ее проповедях и ритуалах»⁴². В глазах многих истинно верующих христиан Африкания предлагала своего рода эрзац их религии, что и стало причиной угасания популярности церкви среди христианского населения юга в условиях укреплявшегося национального консенсуса, демократических реформ и акцентирования гражданской идентичности. Кроме того, «не следует преувеличивать религиозное разделение Ганы на север и юг, поскольку хри-

40. Pintinho, Z. C. A. "The Security Vectors in Africa", pp. 60, 69.

41. Langer, A., Mustapha, A. R., Stewart, F. (2007) *Horizontal Inequalities in Nigeria, Ghana and Côte d'Ivoire: Issues and Policies. Crise Working Paper № 45*, p. 19 [<https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08bfoe5274a31e0000eb8/wp45.pdf>, accessed on 14.05.2021].

42. Schirripa, P. "Afrikania: Afrocentrism and the Refusal of Christian Legacy".

стиане и традиционалисты вместе все-таки составляют большинство населения трех северных регионов»⁴³.

Итак, в Гане религиозного раскола не произошло, во-первых, потому, что у ислама не было достаточного потенциала для формирования общей «северной» идентичности, как в Кот-д'Ивуаре; во-вторых, государство не требовало от населения юга абсолютной лояльности, что позволило избежать этнических чисток и межрелигиозного насилия. Хотя при президенте Д. Куфуоре этнический состав правительства, отличавшийся пропорциональностью по отношению к долям этносов в составе населения, стал менее сбалансированным, продвижение «ганской» идентичности, основанной на общей истории ганцев — традиционалистов, мусульман и христиан — позволило избежать кризиса социетальной безопасности.

В своем исследовании этничности и религии в Гане и Нигерии А. Лангер и У. Укиво выявляют в порядке убывания два самых важных аспекта идентичности ганцев — религию и род деятельности⁴⁴. Согласно данным Афробарометра 2015 г. «более девяти из десяти ганцев хотели бы или не возражали бы против того, чтобы из соседями были люди разных национальностей (95%) и религиозных верований (94%)»⁴⁵. В целом «пример Ганы демонстрирует, что если сильное социально-экономическое неравенство между различными “культурными” группами или регионами не дополняется серьезным исключением из политической жизни, то культура с меньшей вероятностью станет движущей силой (насильственной) политической мобилизации»⁴⁶.

От Бвити до девальвации социетальной безопасности — кейс Габона

Этнический состав Габона чрезвычайно многообразен, там живут более пятидесяти этносов. Однако такое разнообразие этниче-

43. Langer, A., Ukiwo, U. (2007) *Ethnicity, Religion and the State in Ghana and Nigeria: Perceptions from the Street*, Crise Working Paper № 34, p. 10 [<https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08bf440f0b652dd000ff6/wp34.pdf>, accessed on 15.05.2021].

44. Ibid., p. 10.

45. Armah-Attoh, D., Debrah, I. (2015) *Day of Tolerance: 'Neighbourliness': A Strength of Ghana's Diverse Society*, *Afrobarometer* № 58, p. 2 [https://afrobarometer.org/sites/default/files/publications/Dispatches/ab_r6_dispatchno58_ghana_tolerance.pdf, accessed on 06. 06. 2021].

46. Langer, A., Mustapha, A. R., Stewart, F. *Horizontal Inequalities in Nigeria, Ghana and Côte d'Ivoire*, p. 16.

ских групп не означает существования значительных межэтнических противоречий. За исключением пигмеев, которые в Габоне составляют лишь 1% населения, все группы принадлежат к языковой семье банту. Разница определяется тем, пришли ли они в доколониальные времена с севера или с юга, проявляется в легендах об их происхождении и в системе этнической идентификации, обычно по отцовской линии у народов севера и по материнской линии у народов юга. Основные этнические группы Габона — фанг (самая большая), шира-пуну, нзаби-дума и мбеде-теке. Этносы, как и в других случаях, исповедуют те же три религии: традиционные африканские, ислам и христианство.

Африканские секты (тайные общества) и традиционные верования — имманентная часть жизни многих габонцев. Фанг традиционно монотеистичны. Они верили в *бьери*, духов, заключенных, как правило, в черепах умерших предков, хранившихся в реликвариях. Предки регулировали жизнь живых и влияли на их существование. Религиозная сила *бьери* основана на обряде *мала-на*, основной частью которого является поглощение священного растения *алан*, предшествующее созерцанию черепов предков. Однако с течением времени *бьери* утратил большую часть своей значимости, «...к XX в. только несколько очень могущественных вождей все еще хранили от 15 до 20 черепов. У других было только 4 или 5 или только фрагменты»⁴⁷.

Центральное значение имеет *бвити* — одновременно тайное общество, образ жизни, культ, философия, форма социальной регуляции и восстановления социального порядка, в конечном итоге — механизм обеспечения социетальной безопасности⁴⁸. Посвященные в *бвити* общаются с духовными существами, главным образом с предками, посредством поглощения соков священного растения *ибоги* и специальных заклинаний. Жрецы высшего ранга, *нганга*, обладают возможностью предвидеть будущее и уничтожать души врагов, проникая в «мир ночи». Традиционная практика *бвити* зарезервирована только за мужчинами. В храме *бвити* *Мбанджя* (*Mbandja*) церемонии проходят вокруг центральной колонны, где

47. Perrois, L. (1979) "Rites et croyances funéraires des peuples du Bassin de l'Ogooué", in J. Guiar (ed) *Les hommes et la mort. Rituels funéraires a travers le monde*, p. 298. Paris: Le Sycomore.

48. Другое название Дисумба (Disumba) или Миконго (Mikongo). Термины взаимозаменяемы. Дисумба — имя женщины пигмея, которая открыла ибогу и затем была принесена в жертву на благо людей. Ее муж передал найденное знание разным племенам, последним в ней был Мбомба из Мессанго, он и принес ибогу фанг.

предки в ходе ритуала могут вновь вернуться в круг живых. В начале XX в. французская колониальная администрация сформулировала точку зрения на *бвити* как на опасный культ, «вредный» для благополучия фанг и вообще банту, потому что при посвящении требовалось человеческое жертвоприношение. Эта точка зрения просуществовала до начала 1950-х годов и сопровождалась административными преследованиями. Сегодня среди множества эзотерических традиционных верований в Габоне *бвити* — одна из официальных религий, наряду с христианством и исламом.

Проникшее вместе с англичанами и французами в Габон христианство предложили фанг новые формы социального поведения и новую культуру, пронизавшую структуры повседневности. Исследуя отношения фанг с христианскими миссиями, Дж. Фернандес конструирует двойную интеллектуальную историю толкований этих отношений, с европейской и с африканской точек зрения. В европейской перспективе он с 1880–1900 гг. по 1950 г. выделяет четыре фазы, в ходе которых, несмотря на то, что к 1950 г. от 70 до 80 % фанг номинально были христианами, «несовместимость двух мировоззрений становится очевидной: христианский идеал безбрачия противостоит африканскому идеалу продолжения рода, христианская эсхатология противостоит африканскому витализму и прагматизму, христианское пассивное благочестие и религиозный индивидуализм противостоят африканскому договорному и совместному поклонению...»⁴⁹. Эволюция реакции фанг на миссии более сложна, выделяя в ней тоже 4 периода с 1818–1900 гг. по 1950 г., Фернандес приходит к выводу, что фанг могли пойти по одному из трех путей — полное обращение, христианско-анимистический дуализм и синкретизация культур⁵⁰. В итоге был выбран второй путь⁵¹. В результате *бвити* имеет несколько ветвей, которые различаются по степени влияния на нее христианства⁵².

Как и в случае с другими колониями в Западной Африке, ислам пришел в Габон в конце XIX в. с севера, в значительной степени был обязан мусульманским торговцам-хауса из Камеруна и Чада и французским колонизаторам, вынужденным из-за мало-

49. Fernandez, H. (1982) *Bwiti, an Ethnography of the Religions Imagination in Africa*, p. 285. Princeton: Princeton University Press.

50. Ibid., p. 286.

51. См. Mvone Ndong, S. P. (2007) *Bwiti et christianisme: approche philosophique et théologique*. Paris: L'Harmattan.

52. Fernandez, H. *Bwiti, an Ethnography of the Religions Imagination in Africa*, p. 364.

населенности Габона ввозить для выполнения разных задач колониальной администрации образованных людей судано-сахельского происхождения, многие из которых были мусульманами. Их называли «люди из ФЗА», Французской Западной Африки (*Aofiens*). В результате в Габоне образовалось мусульманское меньшинство, состоявшее из хауса и «людей из ФЗА». Количество мусульман-мигрантов росло, дружеские отношения с мусульманскими торговцами, супружеские союзы, развитие торговли способствовали распространению ислама среди местного населения. Процесс обращения имел вертикальный характер — сначала начали принимать ислам *мамаду*, мужчины верхней части габонского общества, затем *макая*, люди на нижних ступенях социальной лестницы. При этом «массовых обращений в ислам не было, хотя в местной мусульманской общине сегодня есть габонцы, разделенные между двумя тенденциями — суфийской и ваххабитской. Суфийские проповедники составляют большинство мусульман в Габоне, в то время как ваххабитская тенденция воплощена “молодыми интеллектуалами”, выпускниками институтов и университетов Саудовской Аравии. Наконец, менее религиозно настроенное шиитское меньшинство также состоит из сирийско-ливанских иммигрантов»⁵³.

Рассмотрим взаимоотношение *бвити*, христианства и ислама в политической истории страны и его влияние на социальную безопасность. Политическая роль *бвити* тесно связана с Л. Мба, фангом, который стал первым президентом страны (1961–1967). В начале своей политической карьеры, в 1932 г., Мба был обвинен в соучастии в ритуальном преступлении в ходе обряда *бвити* — убийстве женщины, был приговорен к трем годам лишения свободы и десяти годам ссылки. Освободившись, он создал партию «Габонский смешанный комитет», позже трансформированную в Габонский демократический блок, состоявший в большинстве из последователей *бвити*. Он умело использовал межплеменную природу *бвити*, смешение в ней южногабонских и фангских религиозных практик, и попытался сделать ее религией национальной интеграции. Численность последователей *бвити* постепенно росла, что было связано с понижением рождаемости среди фанг, голодом и неурожаями. Жрецы *бвити* обещали решить проблемы, восстанавливая доколониальные социальные практики и призывая

53. Ehazouambela, D. (2012) “Les petites ‘liturgies’ politiques de l’islam au Gabon. Ou comment lire les liens entre le politique et l’islam minoritaire”, *Cahiers d’Études Africaines* 206/207(52): 668.

на помощь предков. Общение со сверхъестественными силами для разрешения социетальных и социальных проблем способствовало превращению *бвити* в реальную политическую силу. Однако местные консервативные вожди, сотрудничающие с христианскими миссиями, видели в ней угрозу их авторитету, а часть новой прогрессивной политической элиты — опасность для развития страны, ведь культ мертвых как «национальный бренд» мог оттолкнуть от страны потенциальных инвесторов. Некоторые католические священники после неудачной попытки переворота 1964 г. открыто обвиняли Мба в полигамии и многоженстве, упрекали за то, что он поддерживал язычников, сопротивляющихся миссионерской деятельности⁵⁴. Однако Мба, хотя и опирался на религиозные институты *бвити*, никогда публично не призывал сделать ее единственной религией страны, вероятно, «из уважения к укоренившимся миссионерским религиям»⁵⁵.

Сразу после смерти Мба в 1967 г. президентом страны стал Альберт Бернар Бонго. Как и Мба, для того чтобы укрепить свою власть, он стал опираться на мистицизм и религиозные практики *бвити*. Ф. Нголе указывает на то, что Бонго происходил из этнической группы батеке, которую остальное население Габона относило к пигмеям. Признание Бонго в качестве президента жителями сельских районов, населенных банту, стало одной из загадок, которая может быть объяснена тем, что они опасались пигмеев, владеющих, по их мнению, сильной вредоносной магией. Но фанг и ряд других этносов оставались врагами Бонго на протяжении всех лет его правления. Их активисты — колдуны, последователи *бвити* — рассылали письма в органы государственной власти с проклятиями в адрес Бонго, содержание которых несло для него и его сторонников реальную опасность; во время поездок Бонго по стране колдуны насылали стихийные бедствия; колдуны этноса бакеле применяли заклинания, насылающие болезни и несчастья на сподвижников президента⁵⁶. Это означает, что, несмотря на декларируемый Бонго контроль магической силы древних тайных обществ, на самом деле он не обладал над ней всей полнотой власти.

54. Nsi, M. A. (2011) *L'église catholique au Gabon: de l'entreprise missionnaire à la mise en place d'une église locale 1844–1982*. Thèse de doctorat, Université de Pau, p. 321.

55. Fernandez, H. *Bwiti, an Ethnography of the Religions Imagination in Africa*, p. 351.

56. Ngolet, F. (2000) "Ideological Manipulations and Political Longevity: The Power of Omar Bongo in Gabon since 1967", *African Studies Review* 43(2): 65–67. Об истории бакеле см. также: Ngolet, F. (1998) "Inventing Ethnicity and Identifies in Gabon. The case of Ongom (Bakele)", *Revue française d'histoire d'outre-mer* 85(321): 5–26.

В 1968 г. Бонго, посетив папу Павла VI, обратился в католицизм и добавил себе по этому случаю второе имя — Бернард. Он объяснял это любовью к Франции, но в реальности причина заключалась в его стремлении превратить Габон в форпост для обслуживания интересов Франции в Африке⁵⁷. С католической церковью отношения Бонго были построены на сохранении ее статус-кво в жизни Габона с колониальных времен, прежде всего как менеджера решения гуманитарно-социальных задач, в комбинации с проповедью смирения и покорности, позже — отказа от борьбы с коррупцией, социальным неравенством и пр. Взамен Бонго выделял ей деньги на строительство храмов, земли из государственных фондов⁵⁸. Таким же способом Бонго построил отношения и с Евангелической церковью Габона, где произошел конфликт между его сторонниками и противниками, в ходе которого церковь была сильно ослаблена и на некоторое время ее возглавил пастор из Бенина⁵⁹. Фактический контроль над христианскими церквями в стране перешел к Бонго, а само население, признав его вождем нации, не видело в них реальных помощников в решении своих проблем. Однако среди католического священства было организовано сопротивление. В книге «Говори правду. Моя борьба за свободу и справедливость» Н.-А. Нгва-Нгуема один из создателей Габонского союза пастырских исследований, задуманного для того, чтобы попытаться адаптировать Евангелие к культурным реалиям Габона, рассказывает о начале организации сопротивления режиму Бонго, в котором приняли участие прежде всего низовые священники⁶⁰.

В начале 1970-х годов нефть стала крупнейшим экспортным товаром Габона. В сентябре 1973 г. Бонго принял ислам и изменил имя на Эль-Хадж Омар Бонго. Вслед за ним политическая и военная элита страны сделала то же самое. Бонго — президент республики, глава государства и верховный главнокомандующий — стал «генеральным халифом» всех мусульман в стране. «Политическая власть покойного президента Габонской Республики с его обращением в ислам приобрела религи-

57. Bongo, O. (2001) *Blanc come nègre*, p. 110. Paris: Grasset.

58. Ngolet, F. "Ideological Manipulations and Political Longevity", p. 61.

59. Ibid., p. 61.

60. Ngwa-Nguema, N.-A. (2008) *Choisir de dire la vérité: Ma lutte pour la liberté et la justice*, p. 172. Paris: L'Harmattan.

озное измерение»⁶¹. Бонго постарался сплотить и объединить все сегменты местного мусульманского сообщества, состоящего в основном из иммигрантов и их потомков, создать монолитную габонскую умму. Правительство Бонго было заинтересовано в распространении в Габоне ислама суннитского толка, рассчитывая на финансовую поддержку Саудовской Аравии. В религиозном пространстве, ранее занятом *бвити* и христианскими церквями, последовательно утверждал себя ислам, в результате чего в 1985–1986 гг. произошел резкий рост верующих-суннитов, с 0,9% до 1,57%. В этот же период выросло и число католиков и протестантов, а вот число приверженцев традиционных культов резко снизилось⁶².

При этом для государства важное значение имел контроль над мусульманским меньшинством. Был создан специальный Политический комиссариат по внешним связям, отвечающий за исламские дела. У комиссариата было несколько задач — контроль над местным исламом (арабо-мусульманские пожертвования, назначение имамов, организация паломнических поездок), контроль над мусульманской иммиграцией, легальной и нелегальной, разрешение на пребывание, выдача видов на жительство и пр., но главное — изменение восприятие ислама в глазах коренных жителей, последователей *бвити* и христианства. Чуть позже комиссариат был преобразован в Совет мусульман Габона, а затем в Высший совет по делам ислама, главой которого Бонго назначил своего сына Али Бонго. Одной из его главных целей было формирование позитивного образа мусульман в общественном мнении страны.

Среди ряда исследователей существует мнение, что главная причина, заставившая Бонго принять ислам, заключалась в его амбициозности и желании завершить строительство Трансгабонской железной дороги, символа прогресса страны, работы по которой начались в 1972 г. Действительно, Габон стал членом всех международных исламских организаций, получил финансирование для своих проектов, первое время объективно работавших на развитие экономики страны. Хотя сколько именно денег получило государство, а сколько ушло в личный

61. Ehazouambela, D. “Les petites ‘liturgies’ politiques de l’islam au Gabon”, p. 668.

62. “Gabon”, *The Arda: Association Religion Data Archives* [https://www.thearda.com/internationalData/countries/Country_86_2.asp, accessed on 27.07.2021]

фонд правителя, неизвестно⁶³. Однако исключительно экономическая мотивация обращения Бонго была бы слишком наивным объяснением происходящих в стране событий. Гораздо более реальная причина — стремление удержать политическую власть, хотя «такая идеология безопасности ведет к национальной незащищенности, поскольку она рассматривает политическую власть как единственный составной компонент государства и фундаментальное условие социального мира и национальной гармонии»⁶⁴.

Бонго, установив контроль над ключевыми элементами габонского общества, создал своего рода систему идеологического тоталитаризма. Он подчинил себе все элементы, с помощью которых люди идентифицировали себя с нацией. В габонском контексте Ф. Нголе называет такой тоталитаризм «бонгонизмом, идеологической системой, введенной Бонго для того, чтобы сохранить и увековечить свою власть над народом Габона»⁶⁵. Политический дискурс Бонго стал своего рода «новой теологией Габона, вкупе с открытым обожествлением его культа разными анимистскими группами, поющими и танцующими в его честь по всей стране»⁶⁶. После смерти Бонго недовольство и критика его режима оппонентами на время были забыты. Похороны покойного президента неожиданно стали моментом национального консенсуса.

Почему в Габоне не было открытого религиозного насилия? Ведь в нем мусульманское население составляет небольшое меньшинство, несравнимое с последователями христианства. М. Минко-М'Аконо полагает, что у всех габонцев есть «фундаментальная общая черта» — «очень сильное чувство принадлежности к сообществу», клану и этнической группе. В одиночку, вне сообщества, человек просто не мыслит себя таковым и не может выжить». Такая ситуация амбивалентна: с одной стороны, это «представляет опасность для габонского <национального> единства», <потому что открывает дорогу тоталитаризму, уничтожению всех непохожих>, с другой — «способствует эмоциональному переходу от семьи и пле-

63. См.: Tonda, J. (2005) *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Paris: Karthala.

64. Pintinho, Z. C. A. "The Security Vectors in Africa", pp. 60, 69.

65. Ngolet, F. "Ideological Manipulations and Political Longevity", p. 57.

66. Ibid., p. 63.

мени к нации»⁶⁷. Для того чтобы в ходе этого перехода не допустить формирования этнического национализма, необходимо совпадение двух факторов: глубокого сходства этнических групп на уровне основных религиозных убеждений и достаточно однородной политической организации жизни этноса. Бонго умело использовал и то и другое. Габон — одна из редких африканских стран, где никогда не было религиозной войны. Политической стратегией Бонго с самого начала 1980-х годов было распределение политических привилегий и экономических ресурсов в зависимости от этнической, а не религиозной принадлежности. Фанг, например, объединены одновременно и *бвуми*, и христианством. Действуя таким образом, Бонго стал «сверхъестественным существом», соединившим *бвуми*, ислам и христианство. В своей «Маленькой зеленой книге» (*Le petit livre vert*) он назвал себя «отцом нации»⁶⁸.

В случае Габона мы встречаемся с африканской версией политизации религии: «Некоторые лидеры используют мистицизм и религиозные институты, такие как христианство, ислам, масонство, розенкрейцерство, традиционные тайные общества и религиозный синкретизм, смешивая вуду, колдовство и поклонение предкам с ортодоксальными верованиями, чтобы построить культ самих себя — эйадеизм, мобутизм, уфуэтизм, бонгоизм (Eyademaism, Mobutism, Houphouetism, Bongoism)... Эти символические и идеологические системы придуманы для того, чтобы поддерживать и увековечивать их господство над гражданами. Это атмосфера обожания и торжества, в которой любая оппозиция режиму практически невозможна»⁶⁹.

Результаты данных социологического опроса и их интерпретация

Результаты социологического опроса, целью которого было выявление отношения населения к влиянию религии на социетальную безопасность в контексте политической истории каждой страны, обнаружили следующую картину.

67. M'Akono, M. M. (2008) *Francophonie et culture au Gabon*. Thèse de doctorat, Université Jean Moulin Lyon 3, p. 126.

68. *Avec Bongo aujourd'hui et demain. Rénovation (Les pensées d'Albert-Bernard Bongo)* (1974) [<https://www.bide-et-musique.com/song/14304.html>, accessed on 06.06.2021]

69. Ojo, Ph. A. (2015) "Cartooning Contemporary Sub-Saharan African Experiences: A New Perspective", *Review of Arts and Humanities* 4(1): 70.

Как вы оцениваете роль религии в повседневной жизни?

	Резко отрицательно	Скорее отрицательно	Скорее положительно	Целиком положительно	Затрудняюсь ответить
Габон	3,33%	3,33%	20,00%	73,33%	0,00%
Кот-д'Ивуар	0,00%	0,00%	15,79%	57,89%	26,32%
Гана	9,52%	0,00%	38,10%	52,38%	0,00%
Суммарно	4,29%	1,43%	24,29%	62,86%	7,14%

Исповедуете ли вы какую-либо религию, которая влияет на ваше ощущение себя как африканца?

	Да	Затрудняюсь ответить	Нет
Габон	Габон	Габон	Габон
Кот-д'Ивуар	26,32%	15,79%	57,89%
Гана	19,05%	0,00%	80,95%
Суммарно	40,00%	5,71%	54,29%

Сталкивались вы с какими-либо притеснениями на религиозной основе?

	Да	Затрудняюсь ответить	Нет
Габон	13,33%	3,33%	83,33%
Кот-д'Ивуар	26,32%	10,53%	63,16%
ГАНА	47,62%	4,76%	47,62%
Суммарно	27,14%	5,71%	67,14%

Ощущаете ли вы себя «гибридом» (испытываете одновременно сильное влияние религии и традиций)?

	Да	Затрудняюсь ответить	Нет
Габон	30,00%	6,67%	63,33%
Кот-д'Ивуар	26,32%	21,05%	52,63%
Гана	52,38%	4,76%	42,86%
Суммарно	35,71%	10,00%	54,29%

В последние годы чувствуете ли вы усиление/ослабление религиозной составляющей в жизни общества?

	Да	Затрудняюсь ответить	Нет
Габон	83,33%	13,33%	3,33%
Кот-д'Ивуар	63,16%	10,53%	26,32%
Гана	66,67%	14,29%	19,05%
Суммарно	72,86%	12,86%	14,29%

Насколько сильны позиции религиозных лидеров в вашей стране? Прислушиваетесь ли вы к их мнению?

	Затрудняюсь ответить	Скорее сильны. Прислушиваюсь	Скорее слабы, не прислушиваюсь
Габон	23,33%	53,33%	23,33%
Кот-д'Ивуар	36,84%	52,63%	10,53%
Гана	0,00%	80,95%	19,05%

Суммарно	20,00%	61,43%	18,57%
<i>Могли бы вы изменить религиозные убеждения?</i>			
Габон	Категорически нет	Скорее мог бы	Затрудняюсь ответить
Габон	96,67%	3,33%	0,00%
Кот-д'Ивуар	57,89%	10,53%	31,58%
Гана	76,19%	23,81%	0,00%
Суммарно	80,00%	11,43%	8,57%

Интерпретация полученных данных в ходе проведенного опроса позволяет сделать следующие выводы:

1. В Кот-д'Ивуаре и особенно в Габоне роль религии в обществе более значима, чем в Гане, это доказывают ответы на вопрос о роли религии в повседневной жизни (около $\frac{3}{4}$ против $\frac{1}{2}$ в Гане) и готовность сменить религию (3,33% в Габоне и 10,53% в Кот-д'Ивуаре против 23,81% в Гане). При этом видно, что готовность сменить религию прямо коррелирует с отсутствием ощущения «африканскости» исповедуемой религии (33,33% в Габоне и 57,89% в Кот-д'Ивуаре против 80,95% в Гане).

2. На этом фоне парадоксально выглядят ответы ганцев о том, что они часто сталкиваются с притеснениями на религиозной почве (47,62% против 13,33% в Габоне и 26,32% в Кот-д'Ивуаре). Возможно, ганцы смешивают преследования по религиозным, национальным и политическим мотивам; возможно также, в Гане снижен порог восприятия действий против кого-либо как «притеснение»; либо здесь есть иная причина, требующая дальнейшего исследования.

3. Ответы на вопрос о религиозной «гибридности» подтверждают наш первый вывод. Они обнаруживают, что в Гане больше половины опрошенных (52,38%) считают себя «гибридами», тогда как в Габоне 63,33% и в Кот-д'Ивуаре 52,63% — нет. Можно предположить, что феномен гибридной идентичности в боль-

шей степени является культурологическим и лингвистическим, чем религиозным. Скажем, «французскость» входит в габонское общество, создавая гибридную франко-габонскую национальную идентичность. Многие местные жители не видят никакого конфликта идентичностей в том, чтобы быть одновременно габонцем и франкоязычным субъектом, но, возможно, видят конфликт в том, чтобы быть одновременно христианином и последователем *бвити*. Французский язык не нивелирует габонской идентичности, а оттеняет ее. Это может и не представлять прямой угрозы социетальной безопасности африканских обществ, но в силу существующих в разных африканских странах представлений о том, что французский и английский — языки «высшего общества», а, например, киньяруанда и малагасийский — «низов», соответствующая идентификация ведет к социальным диспропорциям и потенциально к проблемам в сфере социетальной безопасности.

Вопрос взаимосвязи языка и религии представляет отдельный научный интерес, «переход с языка аньи (или бауле, или аброн) на французский позволяет <религиозным лидерам> оказывать более широкое влияние» на местные общества⁷⁰. Однако этот аспект проблемы выходит за рамки нашего исследования.

Проведенный анализ и полученные данные позволяют предположить, что религия в африканских обществах чаще всего выступает как субъективный, инспирированный властью фактор гражданского конфликта. Таков может быть предварительный ответ на вопрос, почему в одних случаях религиозные движения вызывают конфликт и разрывают поле социетальной безопасности, а в других нет. Кроме того, в африканских обществах религиозные, политические, экономические и культурные конфигурации чрезвычайно и специфически смешаны, что нередко исключает вопрос о рациональном консенсусе, особенно в достижении такой политической цели, как создание признаваемой всеми национальной идентичности. Консенсус образуется благодаря рациональным действиям властей, однако в африканских странах решающую роль в публичной политике часто играют эмоции

70. Duchesne, V. (2000) "Le Bossonisme ou Comment être 'moderne et de religion africaine", p. 303.

и аффекты, сопровождающие борьбу за власть, что нередко делает описанную нами вначале статьи дилемму социетальной безопасности неразрешимой.

Библиография / References

- Кривушин И. В. Сто дней во власти безумия: руандийский геноцид 1994 г. 2-е изд. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.
- Левашов В. К. Глобализация и социальная безопасность. Социологические исследования. 2002. № 3(215). С. 19–28.
- Мангейм Д. Б., Рич Р. К. Политология. Методы исследования. М.: Весь Мир, 1997.
- Мирзеханов В. Л. Религия, политика и поиски идентичности в постколониальном обществе (на материалах Черной Африки) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2015. № 2(32). С. 14–21.
- Муффе Ш. К агонистической модели демократии // Логос. 2004. № 2. С. 180–197.
- 2010 “Population & Housing Census. National Analytical Report” (2013) *Ghana Statistical Service*. [https://www2.statsghana.gov.gh/docfiles/publications/2010_PHC_National_Analytical_Report.pdf, accessed on 10.05.2021].
- Akindès, F. (2004) *The Roots of the Military-Political Crises in Côte d'Ivoire, Research Report № 128*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet [<https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:240406/FULLTEXT02.pdf>, accessed on 10.05.2021].
- Almås, G. (2005) *Structural Adjustment and Political Legitimacy. A Study of Economic Policies and Regime Breakdown in Côte d'Ivoire 1981–2002*. Thesis for the Degree of Cand. Polit., University of Oslo.
- Amselle, J.-L., M'Bokolo, E. (1989) *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte.
- Armah-Attah, D., Debrah, I. (2015) *Day of Tolerance: 'Neighbourliness': A Strength of Ghana's Diverse Society, Afrobarometer № 58* [https://afrobarometer.org/sites/default/files/publications/Dispatches/ab_r6_dispatchno58_ghana_tolerance.pdf, accessed on 06.06.2021].
- Avec Bongo aujourd'hui et demain. Rénovation (Les pensées d'Albert-Bernard Bongo)* (1974) [<https://www.bide-et-musique.com/song/14304.html>, accessed on 06.06.2021]
- Bagayoko, N, Hutchful, E. and Luckham, R. (2016) “Hybrid security governance in Africa: rethinking the foundations of security, justice and legitimate public authority”, *Conflict, Security & Development* 16(1): 1–32.
- Bongo, O. (2001) *Blanc come nègre*. Paris: Grasset.
- Brathwai, R. and Park, B. (2019) “Measurement and Conceptual Approaches to Religious Violence: the use of Natural Language Processing to Generate Religious Violence Event-Data”, *Politics and Religion* 12(1): 81–122.
- Buzan, B., Hansen, L. (2009) *The evolution of international security studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peoples, C., Vaughan-Williams, N. (2015) *Critical Security Studies: An Introduction*. London: Routledge.

- Buzan, B., Wæver, O., de Wilde, J. (1998) *Security: A new framework for analysis*. London: Lynne Rienner Publishers.
- Duchesne, V. (2000) "Le Bossonisme ou Comment être 'moderne et de religion africaine'", *Présence Africaine* 161/162(3): 299–314.
- Ehazouambela, D. (2012) "Les petites 'liturgies' politiques de l'islam au Gabon. Ou comment lire les liens entre le politique et l'islam minoritaire", *Cahiers d'Études Africaines* 206/207(52): 665–686.
- Fernandez, H. (1982) *Bwiti, an Ethnography of the Religions Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Foster, R. and Grzymski, J. (eds) (2019) *The Limits of Europe: Identities, Spaces, Values (Global Discourse. 9/1)*. Bristol: Bristol University Press.
- "Gabon", *The Arda: Association Religion Data Archives* [https://www.thearda.com/internationalData/countries/Country_86_2.asp, accessed on 27.07.2021]
- Gyimah-Boadi, E. and Awal, M. (2021) "CDD-Ghana Managing Diversity and Political Inclusion. The case of Ghana", *Global Center for Pluralism* [<https://cddgh.org/managing-diversity-and-political-inclusion-the-case-of-ghana>, accessed on 15.05.2021].
- "Ivory Coast" (2010) *Pew Templetio. Global Religious Futures* [http://www.globalreligiousfutures.org/countries/ivory-coast#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2016, accessed on 23.07.2021].
- "Jean-Marie Adiaffi (Ecrivain)", *Abidjan.net* [<https://abidjan.net/qui/profil.asp?id=676>, accessed on 23.07.2021]
- Krivushin I. V. (2019) *Sto dnei vo vlasti bezumiia: ruandiiskii genotsid 1994 g.* 2-e izd. [A Hundred Days of Madness: The 1994 Rwandan Genocide. 2nd ed.] Moscow: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Kwame, B.-A. (1999) "Ghana: Structural Adjustment, Democratization, and the Politics of Continuity", *African Studies Review* 42(2): 41–72.
- Lægreid, P., Rykkja, L. H. (eds) (2019) *Societal Security and Crisis Management. Governance Capacity and Legitimacy New Security Challenges*. London: Palgrave Macmillan.
- Langer, A., Ukiwo, U. (2007) *Ethnicity, Religion and the State in Ghana and Nigeria: Perceptions from the Street, Crise Working Paper № 34* [<https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08bf440f0b652dd00off6/wp34.pdf>, accessed on 15.05.2021].
- Langer, A., Mustapha, A. R., Stewart, F. (2007) *Horizontal Inequalities in Nigeria, Ghana and Côte d'Ivoire: Issues and Policies. Crise Working Paper № 45* [<https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08bfoe5274a31e0000eb8/wp45.pdf>, accessed on 14.05.2021].
- Levashov, V. K. (2002) "Globalizatsiya i sotsial'naia bezopasnost"[Global and social security], *Sotsiologicheskie issledovaniia*, No. 3(215), p. 19–28.
- "Le Sanctuaire d'Etty Macaire. Il était une fois Jean-Marie Adiaffi. 'L'insulteur public'" (2011) [<https://ivoirecritique.blog4ever.com/il-etait-une-fois-jean-marie-adiaffi-linsulteur-public>, accessed on 4. 05. 2021].
- "Les arcanes du Gabon et de la Françafrique dévoilés par une ancienne ministre d'Omar Bongo" (2021), *VOA Afrique*. 7 octobre [<https://www.voaafrrique.com/a/les-arcanes-du-gabon-et-de-la-fran%C3%A7afrique-d%C3%A9voil%C3%A9s-par-une-ancienne-ministre-d-omar-bongo/5612030.html>, accessed on 11.06.2021].

- M'Akono, M. M. (2008) *Francophonie et culture au Gabon*. Thèse de doctorat, Université Jean Moulin Lyon 3.
- Manheim, J. B., Rich, R. C. (1997) *Politologiya. Metody issledovaniia* [Research Methods in Political Science]. Moscow: Ves' Mir.
- Memel Foté, H. (1999) "Un mythe politique des Akans en Côte d'Ivoire: le sens de l'Etat", in P. Valsecchi and F. Viti (eds) *Mondes akan. Identité et pouvoir en Afrique occidentale*, pp. 21–42. Paris: L'Harmattan.
- Mirzekhanov, V. L. (2015) "Religiia, politika i poiski identichnosti v postkolonial'nom obshchestve (na materialakh Chërnoï Afriki)", *Gumanitarnye issledovaniia v Vostochnoï Sibiri i na Dal'nem Vostoke* ["Religion, Politics and the Search for Identity in Post-Colonial Society (Based on Materials from Black Africa)", *Humanitarian Studies in Eastern Siberia and the Far East*] 2(32): 14–21.
- Muff, Sh. (2004) "K agonicheskoi modeli demokratii" [Towards an agonistic model of democracy], *Logos*, 2 (42): 180–197.
- Mvone Ndong, S. P. (2007) *Bwiti et christianisme: approche philosophique et théologique*. Paris: L'Harmattan.
- Ngolet, F. (1998) "Inventing Ethnicity and Identifies in Gabon. The case of Ongom (Bakele)", *Revue française d'histoire d'outre-mer* 85(321): 5–26; [<https://doi.org/10.3406/outre.1998.3686>].
- Ngolet, F. (2000) "Ideological Manipulations and Political Longevity: The Power of Omar Bongo in Gabon since 1967", *African Studies Review* 43(2): 55–70.
- Ngwa-Nguema, N.-A. (2008) *Choisir de dire la vérité: Ma lutte pour la liberté et la justice*. Paris: L'Harmattan.
- Niangoran-Bouah, G. (1996) "Les fondements socio-culturels de l'ivoirité", in *L'Ivoirité ou l'esprit dunouveau contrat social du président Henri Konan Bédié*. Abidjan: PUCI.
- Nordås, R. (2014) "Religious demography and conflict: Lessons from Côte d'Ivoire and Ghana", *International Area Studies Review* 17(2): 146–166.
- Nsi, M. A. (2011) *L'église catholique au Gabon: de l'entreprise missionnaire à la mise en place d'une église locale 1844–1982*. Thèse de doctorat, Université de Pau.
- Ojo, Ph. A. (2015) "Cartooning Contemporary Sub-Saharan African Experiences: A New Perspective", *Review of Arts and Humanities* 4(1): 60–71.
- Perrois, L. (1979) "Rites et croyances funéraires des peuples du Bassin de l'Ogooué", in J. Guiar (ed). *Les hommes et la mort. Rituels funéraires a travers le monde*, p. 293–304. Paris: Le Sycomore.
- Pintinho, Z. C. A. (2017) "The Security Vectors in Africa", *Austral: Brazilian Journal of Strategy & International Relations* 6(11): 52–72.
- Roe, P. (2002) "Misperception and Ethnic Conflict: Transylvania's Societal Security Dilemma", *Review of International Studies* 28(1): 57–74.
- Schirripa, P. (2009) "Afrikania: afrocentrism and the refusal of Christian legacy", Paper read at the 3rd European Conference on African Studies, 4–7 June, Leipzig [https://www.academia.edu/6455772/Afrikania_Afrocentrism_and_the_refusal_of_Christian_legacy, accessed on 15.06.2021].
- Shah, A. (2011) "Cote d'Ivoire Crisis", *Global Issues: Social, Political, Economic and Environmental Issues That Affect Us All*. 7 April [<https://www.globalissues.org/article/795/cote-divoire>, accessed on 15.05.2021].
- Shaw, R. (1990) "The Invention of African Traditional Religion", *Religion* 20(4): 339–353.

- Tainter, J. (1990). *The Collapse of Complex Societies* (1st paperback ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tonda, J. (2005) *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Paris: Karthala.
- Wæver, O. (1993) "Societal security: The concept", in O. Wæver, B. Buzan, M. Kelstrup and L. Lemaitre (eds) *Identity, migration and the new security agenda in Europe*, p. 17–40. London: Pinter.