HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья
Исторические науки
УДК 39(676.1):271.22
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-473-493

Социокультурная традиция в эпоху модерна: пример старообрядцев Уганды

Дмитрий Михайлович Бондаренко

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия
d.bondarenko@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0003-2020-3553

Аннотация. Статья основана на полевых материалах. На примере православных старообрядцев Уганды рассматривается проблема преемственности и изменчивости социокультурной традиции в эпоху модерна. Показывается, что, с одной стороны, традиция не остается неизменной, в том числе потому, что она перерабатывает и вбирает в себя принесенные извне новшества. С другой стороны, она сохраняет неизменность в своих фундаментальных характеристиках. Не существует «несовременных» или «не до конца осовремененных» культур. Их современное многообразие образует «множественность модернов», и это многообразие обусловлено именно различиями в социокультурных традициях, предшествовавших модерну, и, следовательно, вариантах интериоризации ими внешних влияний, в первую очередь — влияния культур западного модерна. В частности, угандийские старообрядцы, желая оставаться людьми нашего времени, но отрицая постколониальный глобалистский вариант модерна, конструируют свой особый «традиционалистский модерн». При этом они сами оказываются порождением модерна как широкого феномена, одним из его неисчислимых воплощений в современном мире.

Ключевые слова: традиция, модерн, Уганда, старообрядчество, ритуал, религиозность, антиглобализм

Благодарности: За помощь в организации экспедиций и участие в сборе полевого материала автор благодарен о. Н. Е. Бобкову, В. Л. Кляусу и А. О. Лапушкиной.

Для цитирования: Бондаренко Д. М. Социокультурная традиция в эпоху модерна: пример старообрядцев Уганды. *Ориенталистика*. 2026;9(3):473–493. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-473-493.

Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («АтрибуцияСохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.

© Бондаренко Д. М., 2026
© Ориенталистика, 2026

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-473-493

Sociocultural Tradition in Modernity: The Case of Old Believers in Uganda

Dmitri M. Bondarenko

Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, d.bondarenko@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0003-2020-3553

Abstract. The article is based on fieldwork. Using the example of Orthodox Old Believers in Uganda, the problem of the continuity and variability of sociocultural tradition in modernity is examined. It is shown that, on the one hand, tradition does not remain unchanged, in particular because it processes and absorbs innovations brought from outside. On the other hand, it remains unchanged in its fundamental features. There are no "non-modern" or "not fully modernized" cultures. Their contemporary diversity constitutes a set of "multiple modernities," and this diversity is determined precisely by the differences in pre-modern sociocultural traditions and, consequently, by the ways in which they internalize external influences, primarily the influence of Western modern cultures. In particular, Ugandan Old Believers, wishing to remain people of our time but rejecting the post-colonial globalist version of modernity, construct a specific "traditionalist modernity" of their own. At the same time, they themselves turn out to be a product of modernity as a broad phenomenon, one of its countless incarnations in the contemporary world.

Keywords: tradition; modernity; Uganda; Old Believers; ritual; religiosity; anti-globalism

Acknowledgments: The author is grateful to Father N. E. Bobkov, V. L. Klyaus, and A. O. Lapushkina for their assistance in organizing expeditions and participating in collecting field data.

For citation: Bondarenko D. M. Sociocultural Tradition in Modernity: The Case of Old Believers in Uganda. *Orientalistica*. 2026;9(3):473–493. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-3-473-493.

Введение: от множественности социокультурных традиций к множественности модернов

По справедливому утверждению П. Скальника, «десятилетиями в африканистике (как и в востоковедении. — *Д. Б.*) противопоставлялись традиция и современность. Это было и оксиденталистской предвзятостью, и игнорированием способности традиций изменяться, модернизироваться, даже быть двигателями современности» [Skalník, 2011, p. 143]. Само постулирование «традиции» и «современности» как противостоящих друг другу «отсталой» незападной и «передовой» западной общественных моделей ныне выглядит

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).

© Bondarenko D. M., 2026
© Ориенталистика, 2026

проявлением не научного, а политизированного колониалистского мышления, идущего из эпохи, когда в обосновании нуждалась колониалистская практика (см.: [Pels, 1997, p. 176–177]). Однако к нынешнему моменту анализ колониальных и постколониальных обществ как мира особых модернов, а не арены противоборства предшествовавшей модерну местной «традиции» с единственной возможной западной «современностью» (модерном), стал широко распространенным, может быть, даже господствующим, пусть и не абсолютно. «Больше не является удовлетворительным проводить жесткие различения между традицией и современностью и полагать, что первая всегда предшествует второй; они сосуществуют, и именно это их соприсутствие — то, что приводит к изменению и прогрессу» [Ellis, Ter Haar, 2004, p. 189].

По сути дела, «множественность модернов» [Eisenstadt, 2000; др.] и есть многообразие в полном смысле слова современных культур и цивилизаций, обусловленное именно различиями в их социокультурных традициях, существовавших до модерна, и, следовательно, в вариантах переработки и интеграции ими внешних влияний, в первую очередь — культур западного модерна, чье влияние к концу так называемой эпохи Великих географических открытий, т. е. к окончанию раннего Нового времени, стало глобальным. В сегодняшнем мире нет «несовременных» культур и цивилизационных общностей (культурных ареалов); просто все они современны по-своему [Robbins, 2001; Ellis, Ter Haar, 2004; Cooper, 2005, p. 142–149; Bhambra, 2007; Wickramasinghe, 2011, p. 34–37]. В частности, постколониальные общества — это общества, модернизированные особым образом [Prakash, 2002], точнее — множеством особых образов, а не «недомодернизированные». Обосновывая тезис о множественности модернов, Ш. Айзенштадт писал, что «наилучший способ понять современный мир, т. е. объяснить историю модерна, — это увидеть его как историю постоянного конструирования и реконструирования множественности культурных программ» [Eisenstadt, 2000, p. 2]. Автор полностью согласен с этим постулатом [Бондаренко, 2022, с. 40–42] и, как и Ш. Айзенштадт, убежден в том, что «модерн и вестернизация не идентичны друг другу» [Eisenstadt, 2000, p. 2] (см. также: [Schuerkens, 2003]). Здесь уместно процитировать еще одного классика обществознания второй половины XX — начала XXI в. — С. Хантингтона [Хантингтон, 2007, с. 110]: «…модернизация не обязательно означает вестернизацию. Не-западные общества могут модернизироваться и уже сделали это, не отказываясь от своих родных культур и не перенимая оптом все западные ценности, институты и практический опыт. При этом какие бы преграды на пути модернизации ни ставили не-западные общества, они бледнеют на фоне тех преград, которые воздвигаются перед вестернизацией… Модернизация, напротив, усиливает эти культуры и сокращает относительное влияние Запада. На фундаментальном уровне мир становится более современным и менее западным». По тому же поводу отечественный ученый З. И. Левин писал: «Восток желал модернизации, но на восточный лад, без вестернизации, к которой он психологически не был готов — и потому, что вестернизация враждебна традиционному обществу, и потому, что в массовом сознании она воспринималась как новое издание колониализма» [Левин, 2008, с. 83].

Каждую культуру отличает уникальная традиция; в определенном смысле, культурная традиция и есть культура в ее динамическом — социо-историческом — аспекте. Это не есть «традиция» в понимании тех, кто противопоставляет ее «современности». Культурная традиция не статична, ее изменчивость и преемственность отражают изменчивость и преемственность во времени в культуре и обществе. Вследствие саморазвития или перемен, спровоцированных внешним влиянием, культура может принимать новые формы во всех своих сферах, но эти формы сохраняют сущностную преемственность от предшествовавших им. Как писал М. Дж. Херсковиц, «поскольку принятие в расчет всех релевантных факторов — один из основополагающих принципов научного метода, должен в полной мере учитываться тот культурный фундамент, на котором произошли перемены, и место устоявшейся традиции в выработке ответов на инновацию» [Herskovits, 1962, p. 7].

Свой общетеоретический постулат о том, что каждая культура или культурный ареал базируется на особой социокультурной традиции, которая складывается очень долго, но, сложившись, остается неизменной в своих фундаментальных чертах несмотря ни на какие влияния, М. Дж. Херсковиц положил в основу концепции социокультурной истории субсахарской Африки [Herskovits, 1962]. Действительно, несмотря на все колоссальные перемены, произошедшие по ходу истории, включая ее колониальный и (не охваченный ушедшим из жизни в 1963 г. М. Дж. Херсковицем) постколониальный периоды, культуры Африки южнее Сахары и сегодня сохраняют свою идентичность, оставаясь именно африканскими культурами по сути. А это означает, что вне видимых новшеств они по-прежнему базируются на присущих им издавна основаниях (подробно см.: [Бондаренко, 1995; Бондаренко, 1997; Bondarenko, 2005; др.]).

Пример угандийских православных старообрядцев демонстрирует яркий случай одновременно динамики социокультурной традиции и ее сохранности, преемственности в фундаментальных чертах в современной Африке к югу от Сахары. Причем когда речь идет об Африке наших дней, учет религиозного фактора особенно значим, поскольку «субсахарская Африка — явно одно из самых религиозных мест в мире» [Lugo, Cooperman, 2010, p. 3] (см. также, например: [Martin, 2009; Lugo, Cooperman, 2010, p. 1, 20]). Как отмечают Б. ван ден Торен и У. Й. де Вит, «Африка дает примеры того, что современность не ведет автоматически к секуляризации» [Van den Toren, De Wit, 2015, p. 153] (см. также: [Holder, Sow, 2013; Harries, 2016]). Актуальность религиозного пласта сознания африканцев в наши дни — не просто следствие его «неискорененности» в колониальные и постколониальные времена. Она «...означает реакцию на западную модель модернизации (но не полный отказ от нее) ... Это способ быть частью современного мира, и в то же время она знаменует стремление быть связанными с местными традициями» [Ellis, Ter Haar, 2004, p. 195] (см. также: [Nyamnjoh, 2000; Мосейко, 2001; Willis, 2013, p. 219–221]). Что же касается именно Уганды, то опыт исследования в ней православных старообрядцев в общем контексте религиозной и общественной жизни страны требует если не всецело согласиться с С. Пенначини, утверждающей, что в ней «религия продолжает быть решаю-

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

щим фактором человеческого существования» [Pennacini, 2019, p. 131], то уж бесспорно признать религиозный фактор одним из важнейших.

Православные старообрядцы Уганды: обретение «истинной веры»[1]

История старообрядчества в Уганде началась по историческим меркам недавно — в 1991 г. Тогда священник Александрийской православной церкви о. Иоаким Чиимба вышел из канонической Церкви и присоединился к греческому старообрядческому Синоду противостоящих. О существовании старообрядчества он знал с 1970-х гг., когда учился в Ленинградской духовной семинарии. Наделенный харизмой и даром убеждения, о. Иоаким энергично проповедовал, и вокруг него образовался круг последователей. Уже в 1991 г. он основал две старообрядческие общины — в бедном окраинном районе столицы страны Кампалы Мперерве, где тогда жил, и в деревне Накабаале, в которой вырос, примерно в 120 км к востоку от нее. Однако в 1998 г. его приход во имя свв. Иоакима и Анны присоединился к униатской Сирогреческой антиохийской православной католической церкви в Африке. Впрочем, всего год спустя о. Иоаким вступил в контакт с Бостонским синодом Святой православной церкви Северной Америки и в 2000 г. был принят в молитвенное общение с ней, став клириком Православной церкви в Африке/Уганде. Тем не менее в 2004 г. о. Иоаким вернулся в Синод противостоящих и пробыл в нем до 2007 г., когда присоединился к Истинно-православной церкви Америки.

Наконец в 2012 г. о. Иоаким обратился с письмом к Митрополиту Московскому и всея Руси, предстоятелю Русской православной старообрядческой церкви (РПСЦ) Корнилию, в котором заявил о своем желании присоединиться к этой Церкви. РПСЦ — не единственная старообрядческая Церковь в России, но можно предположить, что о. Иоаким обратился именно к ее главе потому, что она крупнейшая по числу адептов, самая известная среди старообрядческих Церквей, и информация о ней наиболее доступна. Кроме того, далеко не все старообрядческие согласия признают священство, тогда как РПСЦ признает, и это наверняка было важно для священника о. Иоакима. Его прошение было удовлетворено: по решению Совета митрополии он был приглашен в Москву и 22 мая 2013 г. рукоположен в сан священника Русской православной старообрядческой церкви. По возвращении в Уганду о. Иоаким приложил усилия для расширения своей паствы и организации ее жизни в соответствии со старообрядческими традициями, в чем ему оказывала духовную и — довольно скромную, но постоянную — финансовую поддержку Московская митрополия. Однако 9 января 2015 г. о. Иоаким Чиимба скончался в возрасте 66 лет от неожиданно проявившейся неизлечимой болезни.

[1] Этот раздел написан на основе полевых материалов, собранных научным коллективом под руководством автора данной статьи в ходе полевых исследований в Уганде в 2017–2019 гг. и уже использовавшихся им в более ранних публикациях, в частности: [Бондаренко, 2018a; Бондаренко, 2018b]. Об экспедиции российских антропологов в Уганду см.: [Бондаренко, Лапушкина, 2017a; Бондаренко, Лапушкина, 2017б; Бондаренко, Туторский, 2020].

Новый священник, о. Иоаким Валусимби, до перехода под влиянием о. Иоакима Чиимбы в старообрядчество сначала католик, а затем — священник Александрийской православной церкви, был возведен в сан в Москве 20 сентября 2015 г. В конце 2023 г. также в Москве в сан были возведены еще несколько угандийских старообрядцев. Московская митрополия РПСЦ продолжает поддерживать единоверцев в Уганде, несмотря на ограниченность своих финансовых возможностей. Важнейшее значение для укрепления связей российских и угандийских единоверцев имел визит в Уганду главы РПСЦ митрополита Корнилия в июле 2024 г. Вскоре после него, в конце того же года, на Освященном соборе РПСЦ было принято решение об учреждении в Уганде архиерейской кафедры (об истории старообрядчества в Уганде подробнее см.: [Бобков, 2017; Бондаренко, 2018; Бочков, 2025]).

Сегодня в Уганде живет несколько сотен старообрядцев в четырех населенных пунктах — столице страны Кампале (в основном — в районе Мперерве) и трех деревнях (Капеке, Кисоджо и Накабаале), находящихся на большом расстоянии и от Кампалы (до 130 км), и друг от друга (до 250 км). Причем ни в одном из этих селений старообрядцы не составляют даже значимого меньшинства жителей. Поэтому круг общения старообрядцев образуют в основном люди иных вероисповеданий. Они часто преобладают даже среди родственников старообрядцев, включая близких.

Поскольку старообрядчество появилось в Уганде недавно, большинство старообрядцев в ней не были рождены в этой вере, но осознанно перешли в нее из других вероисповеданий — протестантизма различных деноминаций (главным образом англиканства), католицизма, православия Александрийского патриархата или ислама, — посчитав, что «прежние обряды были неправильными» [интервью 9][2]. Смена религии — явление для Африки ни в коей мере не исключительное и не новое. Однако почему эти люди решили пойти на такой шаг? Что оказалось для них настолько притягательным в старообрядчестве по сравнению с их предшествующим религиозным опытом? Почему они считают свою новую веру лучше старой? Некоторые наши информанты говорили, что, переходя в новую веру, они надеялись на бóльшую поддержку со стороны старообрядческой Церкви в земной жизни (например, в получении бесплатной медицинской помощи или финансировании обучения детей). Однако для абсолютного большинства среди них главные причины смены вероисповедания лежали в плоскости духовной: по словам многих собеседников, они осознали, что именно старообрядчество есть «истинная религия» [Бондаренко, 2018а, с. 176].

Но почему они так решили? И что такое в их понимании «истинная религия»? Главным доводом всех проповедников, когда они убеждали людей следовать за ними, было именно утверждение, что старообрядчество — это истинная вера, а любая другая вера (не только исламская или «языческая», но и христианская — греко-православная, католическая, англиканская и т. д.) — ложная. Как они это аргументировали? Как рассказывал старооб-

[2] Пронумерованный перечень интервью, взятых автором у жителей Уганды во время полевой работы в 2017 и 2018 гг. и цитируемых или упоминаемых в данной статье, см. в ее конце в качестве Приложения.

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

рядческим иерархам в Москве о. Иоаким Чиимба, прося принять его приход в лоно РПСЦ, он и его последователи отказались от молитвенного и литургического общения с Александрийским патриархатом из-за его перехода на «новый» (григорианский) календарь со «старого» (юлианского) и участия в экуменическом движении — деяний, РПСЦ категорически осуждаемых [*Заседание...*, 2013; *Христиане...*, 2013; Гусев, 2015, с. 2; Бобков, 2017, с. 30]. Однако буквально единицы из наших информантов упоминали вопрос о календаре, и едва ли многие из них знают само слово «экуменизм». Объяснение же, почему старообрядчество — истинная вера, которое о. Иоаким Чиимба давал, убеждая людей принять его, по их воспоминаниям, заключалось в том, что старообрядцы строго соблюдают древнейший комплекс христианских обрядов во всей его полноте и неизменности. Согласно такой логике, это означало, что старообрядцы практикуют наиболее правильный способ прославления Бога и обращения к Нему. Как сказала пожилая женщина, «я сменила религию, потому что узнала, что эта религия соблюдает самый древний, первоначальный канон поклонения Богу» [интервью 4]. Сорокалетний мужчина же сообщил: «Я перешел в старообрядчество, когда узнал, что это старейшая христианская религия. Поэтому и перешел: то, что эта религия — старейшая из христианских, важно потому, что она осталась неизменной с древнейших времен» [интервью 47]. Характерны и слова пожилого мужчины: «Я стал старообрядцем около 15 лет назад. Я был католиком, но мне сказали, что православие — это изначальная религия, из которой вышли все другие христианские религии, и поэтому я перешел в старообрядчество» [интервью 48]. Сам о. Иоаким Валусимби, по его словам, перешел из греко-православных в старообрядцы именно тогда, когда о. Иоаким Чиимба объяснил ему, что «русское православие ближе к первоначальному христианству, чем греческое» [интервью 8].

Именно древность и, как утверждалось, следовательно, сохранение неизмененным изначального ритуала представлялись новообращенным признаками и залогом правильного исповедования веры — ее истинности. Ритуал ценен для наших респондентов вне своей семантики — как таковой. Более того, красочность и пышность православного ритуала сами по себе оказывали психологическое воздействие на потенциальных новообращенных: многие из них, особенно протестанты, были впечатлены им и сделали вывод, что православные «сильнее верят в Бога» [интервью 18, 43]. Когда нашим собеседникам задавался вопрос о главных отличительных чертах старообрядчества, они говорили о различиях между ним и их прежними вероисповеданиями не в догматике, а в ритуалах. Чаще всего, конечно, упоминалось двуперстное крестное знамение. Например: «О. Иоаким Чиимба верил, что англикане молятся недостаточно часто и крестятся неправильно. Я и сам думал об этом, о. Иоаким же подтвердил, что это так и есть» [интервью 33]. Даже о. Иоаким Валусимби ответил так: «Христианство — истинная религия, но католики и прочие (не-старообрядцы. — *Д. Б.*) молятся неправильно: когда крестятся, они складывают пальцы не так, как надо» [интервью 8]. Лишь считанные респонденты могли объяснить семантику этого ритуального действия. Некоторые респонденты к двуперстному крестному знамению

добавляли крещение троекратным погружением в воду (а не окроплением, как в западных Церквях), старый календарь, количество ежедневных служб, одеяние священников, убранство алтарей, обязанность женщин покрывать головы в церкви, своеобразие свадебного обряда и т. п., т. е. внешние, символические отличия без знания и мысли о том, какие особенные аспекты старообрядческой догматики они визуализируют.

Что же касается догматических различий между старообрядчеством и другими христианскими деноминациями, то очень немногие (причем, что характерно, среди не только старообрядцев, но и других христиан, с которыми мы общались как в Уганде, так и в других странах Африки) могли сказать что-то именно о догматических, а не ритуальных различиях между ветвями христианства. Большинство же респондентов прямо признавались, что не имеют о догматических расхождениях никакого понятия, а некоторые даже уверяли, что их вообще нет. По словам одного из респондентов, бывшего англиканина, он стал православным старообрядцем, просто поддавшись влиянию о. Иоакима Чиимбы, и он «и сегодня по-прежнему не чувствует разницы между англиканским и православным христианством, еще не понял отличия православия от англиканства» [интервью 36]. Для этих людей истинная религия — в первую очередь не истинное вероучение, а «правильный» комплекс обрядов и ритуалов. В этом отношении характерный пример угандийского старообрядца являл собой Алекс Чакка, создатель одной из четырех старообрядческих общин — в деревне Кисоджо. Крещеный в католической вере, он стал старообрядцем в 1999 г., потому что, по его словам, осознал, что старообрядчество — это «правильный способ вознесения молитвы». Алекс пояснил: «Некоторые практики православной Церкви, которых нет в католической, я посчитал присущими истинной религии. Двуперстие, крещение не окроплением, а троекратным погружением в воду — это то, что должно быть в истинной религии: я читал обо всем этом в Библии. Старообрядцы практикуют религию так, как описано в Библии». Он также рассказал, что, когда убеждал людей переходить в старообрядчество, объяснял им именно это: в частности, что истинно правильный способ крещения — троекратным погружением, потому что так оно описано в Библии. Более того, Алекс заявил: «Я не знаю разницы между христианами и не-христианами: я никогда не посещал места поклонения не-христиан» [интервью 23].

Таким образом, угандийские старообрядцы не знают о догматических расхождениях между их, «истинной», и другими религиями и не задумываются о них. По-настоящему им важен ритуал. Тот, кто совершает правильный комплекс ритуалов, исповедует и практикует истинную религию. Вера же в то, что твоя религия — истинная, дает надежду на перемены к лучшему. Только 15,4% из 122 опрошенных старообрядцев назвали свое финансовое положение «очень хорошим» или «хорошим», но 96,6% ответили «да» на вопрос: «Верите ли Вы, что Бог дарует богатство и здоровье тем, в ком сильна вера?» В интервью, например, один из информантов прямо сказал: «Когда я стал старообрядцем, моя жизнь изменилась к лучшему: я перестал болеть» [интервью 35]. Тем не менее, как подчеркивалось выше, прагматические, земные мотивы веры — далеко не единственные и не самые важные для

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

угандийских старообрядцев. Еще в большей степени это касается дававшихся информантами этических и социальных объяснений значения религии в их жизни («Религия помогла мне понять, что хорошо, а что — нет. Она изменила мою жизнь: у меня нет дурных привычек, мой образ жизни скромен», или: «Христианство предохраняет от греха», «Благодаря религии у меня в душе царит мир», и т. п., с одной стороны, и «Религия важна, потому что Церковь устанавливает крепкую дружбу между людьми и оказывает большую помощь», «Религия сотворила нечто невероятное в моей жизни — она дала мне хороших друзей и позволяет жить счастливо», «Религия объединяет меня с другими людьми и направляет в жизни — это очень важно» и т. д. — с другой [интервью 5, 15, 31, 32, 36, 37, 50]).

Прежде всего для этих людей «быть христианином значит верить в загробную жизнь» [интервью 25, 27, 33, 36, 43]. Хорошая же загробная жизнь достижима только, если исповедуется истинная религия. Как объяснила одна из немногих образованных старообрядок, «религия дает нам надежду на вечную жизнь — жизнь после смерти — и веру в то, что мы созданы для какой-то цели. Вот почему мы должны быть ответственными за то, как живем — за нашу жизнь как христиан: испрашивать прощения, молиться, читать Библию и следовать заповедям» [интервью 10]. Многие респонденты, описывая, что значит для них вера, употребляли слово «надежда».

Итак, для того, чтобы иметь лучшую жизнь сейчас и по-настоящему хорошую жизнь в загробном мире, не может быть ничего важнее, чем практиковать истинную религию, понимаемую как строгое соблюдение ритуалов. Считающийся самым древним, первоначальным и неизменным способ совершения ритуалов осознается как единственно правильный. Именно единственно правильный способ совершения ритуалов отличает истинную религию. И только истинная религия есть религия эффективная, т. е. могущая обеспечить благополучие в этом и том мире. Большинство опрошенных сменили вероисповедание, потому что поверили: именно старообрядцы наиболее полно и предельно точно соблюдают изначальные христианские обряды.

Ритуал для угандийских старообрядцев — больше, чем неотъемлемая часть религии. В известном смысле для них он и есть сама религия и даже сама жизнь, так как их образ жизни диктуется религией, понимаемой прежде всего именно как ритуал. Ритуал безоговорочно более существенен для этих людей, чем догматическая доктрина или «чистая» вера в Бога как не подкрепляемая ритуальными актами убежденность в Его существовании и всемогуществе. Такое восприятие очень характерно не только для наших респондентов, но вообще для африканцев [Brenner, 1989], и объяснение этому видится в следующем: автохтонные африканские религии не доктринальны, т. е. — в противоположность «религиям Книги», они не имеют теологии и комплекса ясно сформулированных, не подвергающихся верующими сомнению и не требующих для них доказательств догматов. Они основаны на перерастающем в убежденность ощущении эффективности ритуального действия. Последователи таких религий верят именно в это — в эффективность ритуала. А чтобы оставаться эффективным, ритуал не должен изменяться после того, как его одобрили высшие силы. Если ритуал перестанет соблюдаться

строго в изначальном виде, он утратит эффективность. Более того: за искажение одобренного ими способа поклонения и обращения к ним высшие силы могут наслать на людей кары и бедствия.

Вера в эффективность ритуала выражает фундаментальные черты архаического мышления: синкретизм рационального и иррационального и игнорирование причинно-следственных связей между явлениями. В частности, люди верят, что могут добиваться рациональной цели (например, гарантировать обильный урожай) иррациональным путем — совершив соответствующий желанной цели ритуал; при этом они не задаются вопросом о том, как, допустим, совершение жертвоприношений может стать причиной необходимого посевам дождя. Вера в эффективность ритуала для достижения практических целей также отражает очень важную черту картины мира людей архаических культур: в ней нет «этого света» — «дольнего» земного мира, и «того света» — радикально отличающегося от него «горнего» трансцендентного мира. Мир един, целен и населен людьми и духами их предков. Посредством ритуала люди испрашивают у предков всяческие блага. С течением времени люди становятся предками, а предки возвращаются в человеческий облик, вселяясь в тела новорожденных.

В автохтонных африканских культурах культ предков лежит в основе системы верований, а следовательно — также мировоззрения и картины мира людей (см., например: [Fortes, 1965; Бондаренко, 1996; Grinker et al., 2010, p. 283–322]). Еще в начале XX в. выдающийся исследователь африканских культур П. А. Тэлбот подчеркивал, что «не может надеяться оценить мысли и чувства черного человека тот, кто не сознает, что для него мертвые — не мертвые, но живые с полным обладанием всеми своими способностями, включая память, и наделенные бóльшими дарованиями и возможностями, чем когда они были на земле» [Talbot, 1926, p. 298]. Культ предков требует постоянного поддержания правильных отношений с ними, поскольку люди верят, что в зависимости от того, как потомки к ним относятся, предки могут вознаградить их всеми мыслимыми благами, но могут и уничтожить мир, некогда ими же и созданный. Поэтому те модели поведения в любой сфере жизни, которые предполагают точное следование заветам предков и доказали свою безопасность с точки зрения реакции предков на них, т. е. модели, которым следуют из поколения в поколение, заведомо предпочитаются любым ранее не опробованным. Новизна как таковая видится чем-то рискованным и, следовательно, нежелательным, ведь реакция предков на новшество непредсказуема, и лучше не рисковать ее проверять. Этой логикой определяется характер автохтонных культур субсахарской Африки — «постфигуративный» в терминологии М. Мид [Мид, 1983, с. 322–361], или «холодный», по К. Леви-Строссу [Леви-Стросс, 1994]. Главная черта таких культур — именно то, что в них каждое новое поколение ориентируется на опыт предыдущих, идеал «постфигуративных», или «холодных», культур — постоянное «простое воспроизводство» самих себя в движущемся по кругу времени. В этом контексте важным оказывается не только неизменяемый ритуал сам по себе: вся человеческая жизнь превращается в цепь ритуализированных поведенческих актов.

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

Несомненно, подобное мировидение резонирует со старообрядческим восприятием ритуала, при котором он «не просто… особый способ поклонения, но… целый образ жизни» [Button, 2015, p. 2]. Но как такое может быть? С одной стороны, христианство принципиально отличается от архаических религий: это типичная религия Книги — доктринальная, догматическая и теологическая, основанная на вере в истинность Слова, а не на непосредственной эффективности ритуала. Христианство утверждает, что мир четко разделен на «этот» и «тот», и что подлинные ценности трансцендентны — они торжествуют в «том мире», ассоциируемом с загробной жизнью. С другой стороны, африканские культуры претерпели важные изменения с момента прихода в соприкосновение с арабами и европейцами (пусть на территории современной Уганды это и произошло позже, чем в большинстве других регионов континента, — только в середине XVIII и второй половине XIX в. соответственно).

Следует отметить, что русские старообрядцы никогда не соглашались с обвинениями «новостильников» в подмене сущности веры ритуалом — в «ошибочном принятии ритуала за сущность» религии [Cherniavsky, 1966, p. 2]. Они неизменно утверждали, что, изменив обряд, патриарх Никон и его последователи исказили православную веру. Именно это на самом деле всегда было наиболее важно для них. Они настаивают на соблюдении древнейших обрядов, потому что считают их выражением истинной веры, — можно сказать, истинной религиозной — христианской — догматики [Chistyakov, n. d.]. И это то, что угандийские старообрядцы (вероятно, за исключением покойного о. Иоакима Чиимбы и еще буквально нескольких человек) не различают в своих душах и умах: неразрывность веры и ритуала, когда ритуал — средство сделать веру действенной, выражая ее правильным способом, и эффективность ритуала как такового, когда ритуальный акт превращается в своего рода невербализованную веру. Во втором случае фактически нет необходимости в доктрине (вероучении) для обращения к высшей силе — Богу, а Книга (Библия) важна в первую очередь как источник знания о том, как совершать обряды (возносить молитву) изначальным и, следовательно, правильным, а потому эффективным способом.

Для понимания явления угандийского старообрядчества важно четко зафиксировать, что именно восприятие ритуала как основы и сути религии, а не отрицание экуменизма, показывает преемственность взглядов его адептов от аутентичного африканского мировидения. Отрицание же экуменизма, наоборот, не укладывается в его парадигму: лежащий в основе африканского мировидения культ предков не предполагает убежденности в существовании одного единственного истинного вероисповедания. Жителям каждой деревни, членам любого племени и т. п. покровительствуют именно их предки. Духи наших предков не более реальны, истинны или действенны, чем духи предков соседей. Просто наши предки влияют на наши жизни, а их предки — на их жизни. То есть отрицание экуменизма — это проявление неаутентичных, принесенных монотеизмом аспектов сознания африканцев. Ритуалистическое же восприятие христианства указывает как раз на то, что взгляды угандийских последователей старообрядчества сохраняют основ-

ные элементы исконного африканского мировоззрения. Таким образом, континуитет и разрыв с аутентичной африканской ментальностью совмещаются в сознании угандийских старообрядцев.

Ритуалистичность же ментальности в контексте африканских культур может быть объяснена подчеркнутой выше фундаментальной исторической ролью культа предков не только в системе верований, но и в определении мировидения и способа поведения людей. «Независимо от того, насколько ритуал расширяет или сужает возможности человека в каком-либо практическом смысле, он всегда предлагает предельную связность космоса, в котором человек занимает особое место. Этот космос переживается как цепочка состояний или порядок существования, который надежно помещает человека в поле действия и в соответствии с конечными целями всех действий» [Bell, 1992, p. 141]. В автохтонных африканских культурах поведение людей было ритуализированным, потому что в их мировидении, сформированном культом предков, домены людей и высших сил не были отделены друг от друга. Жизнь виделась непрерывным процессом взаимодействия с предками. В христианстве или исламе молитва — акт односторонний: Бог не обязан отвечать на нее и тем более удовлетворять просьбу молящегося — воздаяние свершается, но за гранью этого мира. Духи предков же вознаграждают и наказывают здесь и сейчас, люди всецело зависят от их отношения. Чтобы умилостивить предков, недостаточно точно выполнять религиозные обряды — необходимо постоянно вести себя так, чтобы не прогневить их. То есть в аутентичных африканских культурах ритуализированное поведение является способом постоянного общения с духами предков. Каждое действие эффективно само по себе, и его эффективность прямо пропорциональна тому, насколько правильно оно ритуализировано.

Исторически религии определяли мировосприятие и способы поведения людей. Однако религии могут изменяться (или даже вытесняться агностицизмом и атеизмом), тогда как сложившиеся на их основе культурные традиции еще очень долго остаются по своей сути прежними. Наши респонденты унаследовали ритуализм и восприняли христианство в этом контексте. Поиск «истинной религии» как «правильного» ритуала привел их к старообрядчеству. Они действительно христиане. Унаследованный от дохристианской африканской культуры ритуализм не мешает им верить в единого Бога, в Исуса[3] Христа как Сына Божьего и Спасителя и в загробную жизнь в идеальном мире горнем, принципиально отличном от мира дольнего, т. е. иметь трансцендентное мировидение. Только путь к христианскому спасению души они видят непосредственно в ритуале. Этот акцент на ритуальном аспекте религии исторически присущ африканцам, но он типичен для обыденного сознания в любой культуре. Угандийские старообрядцы не в большей мере «ритуалисты», чем «образцовые» христиане европейского средневековья и чем многие неискушенные в теологии современные верующие в странах и регионах, традиционно относимых к христианскому миру.

[3] У старообрядцев принято написание «Исус», а не «Иисус».

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

Заключение: «традиционалистский модерн» «духовных антиглобалистов»

Анализ феномена угандийских старообрядцев, сколь бы малочисленны они ни были, может способствовать более ясному пониманию вопроса о фундаментальной сохранности и в то же время динамичности африканской социокультурной традиции, в частности, в связи с важным явлением современной религиозности в субсахарской Африке.

Многие исследователи обоснованно утверждают, что в наши дни подлинная христианская религиозность проявляется в основном за пределами исторического христианского мира, что центр христианства переместился на глобальный Юг, включая Африку южнее Сахары (см., например: [Jenkins, 2002; 2006; Sanneh, 2003; Akinade, 2010; Ogbonnaya, 2017]). История старообрядцев в Уганде открывает еще один новый лик христианства на африканском континенте — не только, возможно, самый неожиданный и недавно появившийся, но и наиболее консервативный, в частности, в противоположность очень широко распространившемуся и продолжающему распространяться, в том числе в Уганде, обновленческому пятидесятничеству. Пример угандийских старообрядцев показывает, как постколониальная религиозность людей, ищущих свое место в современном (модерном) мире, может приобретать четкую антиглобалистскую направленность. Этот антиглобализм не имеет ничего общего с мировыми экономикой и политикой: большинство угандийских старообрядцев — малообразованные люди, крестьяне и представители городских низов, несведущие в вопросах международных и транснациональных отношений. Их антиглобализм — своего рода духовный антиглобализм.

Некоторые наши респонденты противопоставляли старообрядческую Церковь евангелическим пятидесятническим Церквям, которые резко осуждали: «В этой Церкви ты можешь найти первоначальное учение, первоначальное послание Бога — не как у коммерциализированных евангелических проповедников»; «Пятидесятнические Церкви привлекают людей песнопениями, тем, как они представляют себя, но они не следуют первоначальной христианской традиции, так что все, что они делают, бессмысленно» [интервью 1, 10, 57]. Однако, как бы это ни показалось парадоксальным, старообрядческий антиглобализм и пятидесятническое обновленчество имеют одни и те же корни и основу. Они являют разные лики духовного поворота, происходящего в Африке южнее Сахары в наши дни [Bondarenko, 2019, p. 151–153]. И старообрядчество, и пятидесятничество — реакции на попытки осуществления модернизации по западному образцу, результаты поиска наилучшей современной формы для облечения в нее духовности как имманентного религиозного чувства безотносительно к конкретному вероисповеданию, представляющей собой имманентный элемент аутентичной социокультурной традиции субсахарской Африки, системы ценностей населяющих ее народов (см., например: [Mbiti, n. d., p. 9; Kanu, 2010, p. 152, 157–158; Olasunkanmi, 2015, p. 9]).

Это чувство не сводится к просто вере в «сверхъестественное». Оно означает прежде всего следование образу жизни, основанному на ощущении постоянного присутствия в мире высших сил. Также, казалось бы, неожидан-

но сближает столь непохожие друг на друга вероисповедания, как старообрядчество и пятидесятничество, то, что в них обоих актуализируются недогматические стороны христианства. Однако эти стороны различны. Тогда как пятидесятничество, наряду с другими формами харизматического христианства, апеллирует к эмоциональной стороне, старообрядцы концентрируются на ритуальной. О центральном месте духовности/религиозности в африканских культурах свидетельствует, помимо прочего, то, что она проявляется очень ярко, когда африканцы оказываются в неродной культурной среде, — в диаспоре: «После семьи религия является, пожалуй, самым важным элементом, который мигранты воспроизводят в принимающей стране, и это относится в равной мере к африканцам и мусульманам, и христианам» [Kane, Leedy, 2013, p. 13]. В то же время в самой современной Африке социальные, экономические, политические перемены столь стремительны и драматичны, что те, кто не покидает ее, также вынуждены активно искать новые способы поддержания и выражения своей идентичности.

Вера в аутентичные для Африки анимистические культы в целом подорвана (хотя они и далеки от полного исчезновения, уживаясь с христианством и исламом, чаще всего в формах синкретизма и бирелигиозности, а с недавних пор — и в виде быстро распространяющегося по всему миру неоязычества [Бондаренко, 2022, p. 84–85]). Но в наше время дело не в широте и формах распространения культа предков, а в том, что уже за столетия до прихода колонизаторов он лег в основу автохтонных культур. Только малая часть наших информантов верит в духов предков, и почти все собеседники осуждают односельчан, совершающих анимистические обряды [Бондаренко, 2018а, с. 182–183; Bondarenko, Tutorskiy, 2020, p. 9]. Однако они унаследовали ритуализм и восприняли христианство в контексте автохтонной социокультурной традиции. Поиск «истинной религии» как «правильного» ритуала и привел их в старообрядчество.

Вследствие сохранения в Тропической Африке основ автохтонной социокультурной традиции принятие народами этого региона христианства или ислама не породило революционных изменений в их культурах (как это имело место в эпоху распространения христианства в Европе и в период утверждения ислама на Ближнем Востоке). Именно связанное с культом предков мировидение легло в основу и определяет по сей день, даже вне автохтонного религиозного контекста и вне религиозного контекста вообще, характер африканской социокультурной традиции [Бондаренко, 1996; Бондаренко, 2014, с. 15–17]. Точно так же, как сколь бы атеизированными ни становились современные культуры Европы, они все равно в своей основе напрямую восходят к христианству, являются результатом трансформаций христианских культур на сегодняшний день.

Вера в единого Бога укоренилась в душах большинства африканцев. Однако, несмотря на столь серьезные изменения, в частности, христианство, утвердившееся в субсахарской Африке в основном в уже далекий колониальный период, не подорвало и не трансформировало кардинально первоосновы исторически глубоко доколониальной африканской социокультурной традиции, но оказалось интегрированным, интериоризирован-

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

ным ею, как и прочие проявления внешних влияний на африканские культуры. Христианство (как и пришедший в субсахарскую Африку еще гораздо раньше ислам) воспринимается современными африканцами как традиционная для Африки религия, как часть африканской религиозной и — шире — социокультурной традиции. Однако формы поклонения Ему, утвердившиеся уже немало поколений назад и ныне воспринимаемые самими африканцами (в том числе нашими угандийскими респондентами) как традиционные, — католицизм, англиканство и т. д., если вести речь о христианстве, сегодня у многих не вызывают духовного и эмоционального подъема. Большинство тех, кто не удовлетворен (даже не вполне осознанно) ставшими традиционными для Африки христианскими деноминациями, переходит в подчеркнуто обновленческие пятидесятнические церкви, но некоторые, как угандийские старообрядцы, обращаются к консервативной «изначальной», «неискаженной» вере (о некоторых других подобных примерах в Африке, а также Латинской Америке см.: [Premawardhana, 2018; Carpenedo, 2017]).

Анализ феномена угандийских старообрядцев может внести вклад в понимание сути африканского варианта модерна (или одного из его африканских вариантов). За переходом некоторых угандийцев в старообрядчество стоит их стремление не уйти от современности, но, оставаясь людьми XXI века, найти свой путь в мире модерна, создать его собственный вариант. Обращаясь к старообрядчеству, они стараются найти духовный путь к общественно приемлемому и психологически комфортному положению в социокультурной среде современной Африки и всего глобального мира. Пытаясь избавиться от последствий колониализма, постколониальности и глобализации, они видят в католицизме, англиканстве, пятидесятничестве, исламе часть наследия, от которого они желают отказаться. Но эти люди не обратились и к традиционным африканским верованиям. Они уже глубоко воспринимают свою культурную традицию как христианскую, однако ищут ее «истинную», «первоначальную» форму, и для них «старообрядчество — это прежде всего традиция» [интервью 59]. Отрицая постколониальный глобалистский вариант модерна и принимая старообрядчество как фундамент его собственной альтернативной версии, конструируя свой особый «традиционалистский модерн» — строго христианский, но не постколониальный и глобалистский, эти угандийцы в социокультурном отношении сами оказываются порождением модерна как широкого феномена, одним из его бесчисленных примечательных воплощений в сегодняшнем мире.

Приложение

Цитируемые и упоминаемые интервью

Мперерве (бедный окраинный район столицы Уганды Кампалы)
15.06.2017

Интервью 1: мужчина, 50 лет, ганда, бухгалтер, казначей прихода.
Интервью 4: женщина, 63 года, ганда, санитарка, ныне на пенсии.
Интервью 5: мужчина, 25 лет, ганда, безработный.
Интервью 8: мужчина, 41 год, ганда, священник РПСЦ.

Интервью 9: мужчина, 29 лет, ганда, учитель.
Интервью 10: женщина, 55 лет, ганда, учительница.
21.10.2018
Интервью 57: женщина, 31 год, ганда, санитарка.
Интервью 59: женщина, 21 год, ганда, учительница.
Накабаале (деревня примерно в 120 км к востоку от Кампалы)
18.06.2017
Интервью 15: мужчина, 84 года, сога, крестьянин.
Интервью 18: женщина, 50 лет, сога, крестьянка.
18.10.2018
Интервью 35: мужчина, 90 лет, сога, крестьянин.
Интервью 36: мужчина, 85 лет, сога, крестьянин.
Интервью 37: мужчина, 61 год, сога, крестьянин, дьяк.
Кисоджо (деревня примерно в 130 км к западу от Кампалы)
22.06.2017
Интервью 23: мужчина, 48 лет, ганда, крестьянин, катехизатор.
Интервью 25: мужчина, 55 лет, ганда, крестьянин.
Интервью 27: мужчина, 58 лет, ньянколе, крестьянин.
Интервью 31: женщина, 32 года, ганда, крестьянка.
19.10.2018
Интервью 43: мужчина, 50 лет, ньянколе, крестьянин.
Капеке (деревня примерно в 70 км к северу от Кампалы)
23.06.2017
Интервью 32: мужчина, 40 лет, ганда, крестьянин.
Интервью 33: мужчина, 52 года, ганда, крестьянин.
20.10.2018
Интервью 47: мужчина, 40 лет, ганда, крестьянин.
Интервью 48: мужчина, 66 лет, рунди, крестьянин.
Интервью 50: женщина, 52 года, руанда, крестьянка.

Список литературы / References

1. Бобков Н., о. Старообрядчество в Уганде. Первые шаги. *Традиционная культура*. 2017. № 2. С. 28–34 [Bobkov N., Fr. Old Believers in Uganda: First Steps. *Traditional Culture*. 2017. No. 2, pp. 28–34 (in Russian)].
2. Бондаренко Д. М. Доколониальная Тропическая Африка: межцивилизационное взаимодействие и социокультурная эволюция. *Африка: культура и общество (исторический аспект)*. Отв. ред. И. В. Следзевский, Д. М. Бондаренко, Ю. М. Ильин, В. А. Попов. М.: Институт Африки РАН, 1995. С. 27–40 [Bondarenko D. M. Pre-colonial Tropical Africa: Intercivilizational Interaction and Sociocultural Evolution. *Africa: Culture and Society (Historical Aspect)*. Ed. by I. V. Sledzevski, D. M. Bondarenko, Y. M. Ilyin, V. A. Popov. Moscow: Institute for African Studies Press, 1995, pp. 27–40 (in Russian)].
3. Бондаренко Д. М. Культ предков как центральный элемент традиционных религиозно-мифологических систем Тропической Африки. *Африка: общества, культуры, языки (проблемы теории и методологии)*. Отв. ред. И. В. Следзевский, Д.М. Бондаренко. М.: Институт Африки РАН, 1996.

ISSN 2618-7043 (Print), 2687-0738 (Online)

С. 81–95 [Bondarenko D. M. Ancestor Cult as the Central Element of Traditional Religious-and-Mythological Systems of Tropical Africa. *Africa: Societies, Cultures, Languages (Problems of Theory and Methodology).* Ed. by I. V. Sledzevski, D. M. Bondarenko. Moscow: Institute for African Studies Press, 1996, pp. 81–95 (in Russian)].

4. Бондаренко Д. М. *Теория цивилизаций и динамика исторического процесса в доколониальной Тропической Африке.* М.: Институт Африки РАН, 1997 [Bondarenko D. M. *The Theory of Civilizations and the Dynamics of Historical Process in Pre-colonial Tropical Africa.* Moscow: Institute for African Studies Press, 1997 (in Russian)].
5. Бондаренко Д. М. Общинность: первооснова историко-культурной и социально-политической традиции субсахарской Африки. *Восток (Oriens).* 2014. № 2. С. 10–22 [Bondarenko D. M. Communality: A Foundation of Sub-Saharan African Historical, Cultural, and Socio-political Tradition. *Vostok (Oriens).* 2014. No. 2, pp. 10–22 (in Russian)].
6. Бондаренко Д. М. Из России с верой: появление старообрядчества в Уганде как отражение культурных процессов в современной Африке. *Сибирские исторические исследования.* 2018a. № 1. С. 167–199 [Bondarenko D. M. From Russia with Faith: The Appearance of Orthodox Old Believers in Uganda as a Manifestation of Cultural Processes in Contemporary Africa. *Siberian Historical Research.* 2018a. No. 1, pp. 167–199 (in Russian)].
7. Бондаренко Д. М. Увидеть в капле море: старообрядцы Уганды как отражение культурных процессов в современной Африке. *Антропология Африки: новые объекты исследования.* Отв. ред. О. И. Кавыкин. М.: Институт Африки РАН, 2018b. С. 12–34 [Bondarenko D. M. To See the Ocean in a Drop: Ugandan Old Believers as a Reflection of Cultural Processes in Contemporary Africa. *The Anthropology of Africa: New Research Subjects.* Ed. by O. I. Kavykin. Moscow: Institute for African Studies Press, 2018b, pp. 12–34 (in Russian)].
8. Бондаренко Д. М. *Постколониальные нации в историко-культурном контексте.* М.: Издательский дом ЯСК, 2022 [Bondarenko D. M. *Post-colonial Nations in Historical and Cultural Context.* Moscow: LRC Publishing House, 2022 (in Russian)].
9. Бондаренко Д. М., Лапушкина А. О. У старообрядцев в Уганде. *Азия и Африка сегодня.* 2017a. № 11. С. 51–52 [Bondarenko D. M., Lapushkina A. O. Among Old Believers in Uganda. *Asia and Africa Today.* 2017a. No. 11, pp. 51–52 (in Russian)].
10. Бондаренко Д. М., Лапушкина А. О. Экспедиция в Республику Уганда. *Традиционная культура.* 2017b. № 3. С. 179–191 [Bondarenko D. M., Lapushkina A. O. Expedition to the Republic of Uganda. *Traditional Culture.* 2017b. No. 3, pp. 179–191 (in Russian)].
11. Бондаренко Д. М., Туторский А. В. Православные Уганды: социокультурные процессы в африканских христианских общинах. *Вестник РФФИ. Гуманитарные и общественные науки.* 2020. № 1. С. 124–134 [Bondarenko D. M., Tutorskiy A. V. Orthodox of Uganda: Sociocultural Processes in African Christian Communities. *Herald of the Russian Foundation for Basic Research. Humanities and Social Sciences.* 2020. No. 1, pp. 124–134 (in Russian)].

12. Бочков П. В. История общины Русской православной старообрядческой церкви в Уганде и учреждения в Африке первой старообрядческой архиерейской кафедры. *Старообрядчество*. 2025. Т. 3. № 1. С. 60–86 [Bochkov P. V. History of the Community of the Russian Orthodox Old Believer Church in Uganda and the Establishment of the First Old Believer Episcopal See in Africa. *Old Believer.* 2025. Vol. 3. No. 1, pp. 60–86 (in Russian)].
13. Гусев М. Община — новая, вера — старая. Христиане Уганды решили стать старообрядцами. *Община*. 2015. № 3. С. 2–3 [Gusev M. The Community is New, the Belief is Old. Ugandan Christians Have Decided to Become Old Believers. *Community.* 2015. No. 3, pp. 2–3 (in Russian)].
14. *Заседание Совета митрополии. 2013* [*Meeting of the Metropolitanate Council 2013* (in Russian)]. — Электронный ресурс: URL: http://rpsc.ru/news/novosti-mitropolii/zasedanie-soveta-mitropolii-mai/ (дата обращения: 28.04.2026).
15. Леви-Стросс К. *Первобытное мышление*. М.: Республика, 1994 [Lévi-Strauss C. *The Savage Mind*. Moscow: Republic, 1994 (in Russian)].
16. Левин З. И. Общественная мысль на Востоке во второй половине XX в. *История Востока.* Т. 6: *Восток в новейший период (1945–2000 гг.)*. Отв. ред. В. Я. Белокреницкий, В. В. Наумкин. М.: Восточная литература, 2008. С. 81–91 [Levin Z. I. Public Thought in the East in the Second Half of the 20th Century. *A History of the East.* Vol. 6: *The East in the Contemporary Period (1945–2000).* Ed. by V. Y. Belokrenitskiy, V. V. Naumkin. Moscow: Vostochnaya literatura, 2008, pp. 81–91 (in Russian)].
17. Мид М. *Культура и мир детства.* М.: Наука, 1983 [Mead M. *Culture and the World of Childhood.* Moscow: Science, 1983 (in Russian)].
18. Мосейко А. Н. Кризис идентичности: мифологизация процесса (Россия и Африка — сравнительный анализ). *Человек, этнос, культура в ситуациях общественных переломов*. Отв. ред. Д. М. Бондаренко. М.: Институт Африки РАН, 2001. С. 30–48 [Moseiko A. N. Identity Crisis: Mythologization of the Process (Russia and Africa, A Comparative Analysis). *The Person, Ethnic Group, Culture in the Situations of Social Breakthroughs*. Ed. by D. M. Bondarenko. Moscow: Institute for African Studies Press, 2001, pp. 30–48 (in Russian)].
19. Хантингтон С. *Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка*. М.: АСТ, 1997 [Huntington S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* Moscow: AST, 1997 (in Russian)].
20. *Христиане Уганды станут старообрядцами*. 2013 [*Ugandan Christians will Become Old Believers*. 2013 (in Russian)]. — Электронный ресурс: URL: http://ruvera.ru/news/hristiane_ugandy_stanut_staroobryadcami (дата обращения: 28.04.2026).
21. Akinade A. E. (ed.). *A New Day: Essays on World Christianity in Honor of Lamin Sanneh.* New York: Lang, 2010.
22. Bell C. *Ritual Theory, Ritual Practice.* New York — Oxford: Oxford University Press, 1992.
23. Bhambra G. K. Sociology and Postcolonialism: Another "Missing" Revolution? *Sociology*. 2007. Vol. 41. No. 5, pp. 871–884.

24. Bondarenko D. M. Globalization vs. Dialogue of Civilizations: Implications for Africa. *African Studies in Russia. Yearbook 2001*. Ed. by A. M. Vasiliev. Moscow: Institute for African Studies Press, 2005, pp. 51–59.
25. Bondarenko D. M. In Search of the True Faith: The Appearance of Orthodox Old Believers in Uganda and Spiritual Anti-globalism in Contemporary Africa. *Exchange. Journal of Contemporary Christianities in Context.* 2019. Vol. 48. No. 2, pp. 127–155.
26. Bondarenko D. M., Tutorskiy A. V. Conversion to Orthodox Christianity in Uganda: A Hundred Years of Spiritual Encounter with Modernity, 1919–2019. *Religions*. 2020. Vol. 11. No. 5(223), pp. 1–18.
27. Brenner L. "Religious" Discourses in and about Africa. *Discourse and Its Disguises: The Interpretation of African Oral Texts*. Ed. by K. Barber, P. F. de Moraes Fraias. Birmingham: Birmingham University Press, 1989, pp. 87–108.
28. Button R. W. *The Theology of Ritual and the Russian Old Rite: "The Art of Christian Living".* MA thesis. Exeter: University of Exeter, 2015.
29. Carpenedo M. Collective Memory in the Making of Religious Change: The Case of "Emerging Jews" Followers of Jesus. *Religion*. 2017. Vol. 48. No. 1, pp. 83–104.
30. Cherniavsky M. The Old Believers and the New Religion. *Slavic Review*[4]. 1966. Vol. 25. No. 1, pp. 1–39.
31. Chistyakov G. Who Are the Old Believers? What do Old Believers Believe and Where do They Come from? A Historical Reference. n. d. — Electronic resource: URL: http://ruvera.ru/old_believers (accessed: 28.04.2026).
32. Cooper F. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California[5] Press, 2005.
33. Eisenstadt S. N. Multiple Modernities. *Daedalus*. 2000. Vol. 129. No. 1, pp. 1–29.
34. Ellis S., Ter Haar G. *Worlds of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa.* London: Hurst & Company, 2004.
35. Fortes M. Some Reflections on Ancestor Worship in Africa. *African Systems of Thought: Studies Presented and Discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December, 1960*. Ed. by M. Fortes, G. Dieterlen. London etc.: Oxford University Press, 1965, pp. 122–142.
36. Grinker R. R., Lubkemann S. C., Steiner C. B. (eds). *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation.* Malden — Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
37. Harries J. *New Foundations for Appreciating Africa: Beyond Religious and Secular Deceptions.* Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2016.
38. Herskovits M. J. *The Human Factor in Changing Africa*. New York: Knopf, 1962.
39. Holder G., Sow M. (eds). *L'Afrique des laïcités. État, religion et poivoirs au sud du Sahara.* Bamako: Les Éditions Tombouctou, 2013.
40. Jenkins P. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity.* New York: Oxford University Press, 2002.

[4] Журнал *Slavic Review* издается Ассоциацией славянских, восточноевропейских и евразийских исследований (ASEEES), признанной в Российской Федерации нежелательной организацией.

[5] University of California Berkeley (Университет Калифорнии в Беркли) признан в России нежелательной организацией.

41. Jenkins P. *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South.* New York: Oxford University Press, 2006.
42. Kane A., Leedy T. H. African Patterns of Migration in a Global Era: New Perspectives. *African Migrations: Patterns and Perspectives*. Ed. by A. Kane, T. H. Leedy. Bloomington — Indianapolis: Indiana University Press, 2013, pp. 1–16.
43. Kanu M. A. The Indispensability of the Basic Social Values in African Tradition: A Philosophical Appraisal. *Ogirisi: A New Journal of African Studies.* 2010.No. 7, pp. 149–161.
44. Lugo L., Cooperman A. (eds). *Tolerance and Tension: Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa.* Washington: Pew Forum on Religion & Public Life, 2010. — Electronic resource: URL: http://www.voltairenet.org/IMG/pdf/Islam_and_Christianity.pdf (accessed: 28.04.2026).
45. Martin D. The Relevance of the European Model of Secularization in Latin America and Africa. *Secularization and World Religions*. Ed. by K. Wiegandt, H. Joas. Liverpool: Liverpool University Press, 2009, pp. 278–295.
46. Mbiti J. *General Manifestations of African Religiosity. Paper presented at the First Meeting of the Standing Committee on the Contributions of Africa to the Religious Heritage of the World.* n. d. — Electronic resource: URL: https://ru.scribd.com/document/33739700/General-Manifestations-of-African-Religiosity (accessed: 31.08.2017).
47. Nyamnjoh F. B. "For Many are Called but Few are Chosen": Globalisation and Popular Disenchantment in Africa. *African Sociological Review*. 2000. Vol. 4. No. 2, pp. 1–45.
48. Ogbonnaya J. *African Perspectives on Culture and World Christianity.* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
49. Olasunkanmi A. A Philosophical Appraisal of Basic Cultural Values in African Tradition. *International Journal of Politics and Good Governance*. 2015. Vol. 6. No. 2. pp. 1–12.
50. Pels P. The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology*. 1997. Vol. 26, pp. 163–183.
51. Pennacini C. Religion, History and Society in the Great Lakes Region. *The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora*. Ed. by D. M. Bondarenko, M. L. Butovskaya. Moscow: LRC Publishing House, 2019, pp. 115–133.
52. Prakash G. Civil Society, Community, and the Nation in Colonial India. *Etnográfica*. 2002. Vol. 6. No. 1, pp. 27–39.
53. Premawardhana D. *Faith in Flux: Pentecostalism and Mobility in Rural Mozambique.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
54. Robbins J. God is Nothing but Talk: Modernity, Language, and Prayer in a Papua New Guinea Society. *American Anthropologist*. 2001. Vol. 103. No. 4, pp. 901–912.
55. Sanneh L. *Whose Religion Is Christianity?: The Gospel beyond the West*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
56. Schuerkens U. The Sociological Anthropological Study of and Globalization and Localization. *Current Sociology.* 2003. Vol. 51. No. 3–4, pp. 209–222.

57. Skalník P. In Place of Conclusion: The Power of the Powerless in Africa. *Africa: Power and Powerlessness.* Ed. by H. Horáková, P. Nugent, P. Skalník. Berlin: LIT, 2011, pp. 141–146.
58. Talbot P. A. *The Peoples of Southern Nigeria. A Sketch of Their History, Ethnology and Languages.* Vol. 2. London: Oxford University Press, 1926.
59. Van den Toren B., De Wit W. J. Secularization and Discipleship in Africa: Conclusions and Recommendations. *Cairo Journal of Theology*. 2015. Vol. 2, pp. 152–160.
60. Wickramasinghe N. Colonial Governmentality: Critical Notes from a Perspective of South Asian Studies. *Comparativ: Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*. 2011. Vol. 21. No. 1, pp. 32–40.
61. Willis J. Chieftaincy. *The Oxford Handbook of Modern African History*. Ed. by J. Parker, R. Reid. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 208–223.

Информация об авторе

Бондаренко Дмитрий Михайлович — доктор исторических наук, член-корреспондент РАН, профессор, заместитель директора по научной работе Института востоковедения РАН, Москва, Россия; d.bondarenko@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0003-2020-3553.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 01.05.2026; одобрена рецензентами 21.05.2026; принята к публикации 27.05.2026; опубликована 01.10.2026.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Dmitri M. Bondarenko — Dr. Habil. (History), Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Professor, Deputy Director for Research at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; d.bondarenko@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0003-2020-3553.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 01.05.2026; approved after reviewing 21.05.2026; accepted for publication 27.05.2026; published 01.10.2026.
The author has read and approved the final manuscript.