

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ АФРИКИ

Том IV

ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ТРАНЗИТ АФРИКИ



ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ АФРИКИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ АФРИКИ

Том IV

ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ
ТРАНЗИТ АФРИКИ



Москва
ИАФР РАН
2024

УДК 322
ББК 86.38
Ц87

Серия «Цивилизационные измерения». Том IV

Ответственный редактор тома

И.В. Следзевский, д-р ист. наук, проф., зав. Центром цивилизационных
и региональных исследований Института Африки РАН

Рецензенты:

Т.М. Гавристова, д-р ист. наук, проф. кафедры всеобщей истории
Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова

С.А. Горохов, д-р геогр. наук, проф., зав. Центром глобальных
и стратегических исследований Института Африки РАН

Ц87 **Цивилизационные альтернативы Африки. Том IV. Постколониальный цивилизационный транзит Африки.** Коллективная монография / Отв. ред. И.В. Следзевский. – М., Институт Африки РАН, 2024. – 274 с.

ISBN 978-5-91298-313-9

Четвертый том многотомного издания «Цивилизационные альтернативы Африки» продолжает изучение тенденций и перспектив цивилизационного развития Африки в постколониальный период. Он посвящен проблематике африканского цивилизационного транзита – преобразования переходных процессов африканской постколониальности в широкий и сравнительно устойчивый культурно-исторический процесс, способный преодолеть или ослабить тенденции политического и религиозного раскола, этнического сепаратизма, укрепить позиции Африки в мировом культурно-цивилизационном пространстве на духовных началах восстановления (возрождения) африканской самобытности. В контексте переходного состояния мирового и африканского цивилизационного развития рассматриваются постколониальность как одна из составляющих динамики современных мировых изменений, переходные процессы и результаты взаимодействия западного христианства и традиционной африканской этики, быстрого подъема обновленческих христианских и исламских движений, реализации программ дерадикализации исламистов, развития национальных систем образования и ширящегося применения современных информационных технологий.

УДК 322
ББК 86.38

ISBN 978-5-91298-313-9

© Институт Африки РАН, 2024

© Коллектив авторов, 2024

© Абишева Г.М., оформление, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Глава 1. «На вершине мировой цивилизации»: концепты «анимизм» и «цивилизация» в трудах Э.Б. Тайлора и Л.С. Сенгора	18
Глава 2. Переходные процессы в системе африканской традиционной этики в условиях встречи с западным христианством (формирование пограничной этико-религиозной идентичности)	41
Глава 3. Неопятидесятничество как явление постколониального транзита: «теология процветания» и ее возможности в Тропической Африке	62
Глава 4. Культурные проекты развития постколониальной Замбии: «Замбийский гуманизм» и «Замбия – христианская нация»	86
Глава 5. Салафитский проект переустройства общества в постколониальной Африке: от миссионерства к джихаду и терроризму	109
Глава 6. Проблемы и результаты дерадикализации исламистов в африканских странах: опыт Нигерии	129
Глава 7. Идеинный транзит исламизма в странах Северной Африки и Сахеля	145
Глава 8. Транзитивный потенциал развития образования в странах южнее Сахары: возможности и результаты цифровизации образования	164
Глава 9. Влияние цифровых технологий на постколониальный транзит Африки	183
Глава 10. Пространство возможностей постколониального цивилизационного транзита Африки	214
Заключение	237
Summary	242
Список литературы	249
Информация об авторах	271

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемая вниманию читателя монография является частью реализуемого Центром цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН многотомного исследования «Цивилизационные альтернативы Африки». Исследование охватывает обширную и недостаточно разработанную в африканистике проблематику цивилизационных процессов, социокультурной регуляции, выбора путей цивилизационного самоопределения и независимого развития постколониальных обществ Африки в контексте условий и возможностей формирования новых, альтернативных господству идеологии европоцентризма культурно-цивилизационных моделей модернизации и глобализации.

В первом томе издания, опубликованном в 2016 г., проанализированы новые цивилизационные векторы глобального и африканского развития: мировые процессы религиозного возрождения, быстрое распространение и политизация африканских религиозно-фундаменталистских движений в условиях социального кризиса и кризиса государственности в регионе; культурный и религиозный потенциал цивилизационного развития Африки в кризисных условиях существования общества и государства; возможные варианты и альтернативы цивилизационного развития Африки в этих условиях¹. Цивилизационные альтернативы континента связаны с ослаблением вектора зависимой модернизации, целиком ориентированного на светские ценности и культурно-технические достижения цивилизации европейского Модерна, и с самоорганизацией, самоопределением культурно-религиозных векторов, вбирающих в себя как наследие африканского традиционализма, так и влияние мирового религиозного возрождения, – та-

ков главный вывод, сделанный по результатам проведенного исследования.

Во втором томе (2017) изучен африканский опыт становления и внедрения в массовое сознание идеальных моделей направленных социальных изменений как проектов будущего, постсовременного устройства общества, рассмотрены секулярный и религиозный варианты подобного проектирования, их динамика и влияние на геокультурное пространство Африки в XX – начале XXI в.² Сделан вывод о том, что современное социокультурное пространство Африки представляет собой весьма сложное и динамично изменяющееся целое, заключающее в себе – в своей структуре и организации – не только проявления социального и геополитического кризиса, но и разнообразные, во многом альтернативные варианты цивилизационной самоорганизации общества на огромной территории Африканского континента. На фоне кризиса, а в ряде случаев самораспада слабых постколониальных государств Африки, все более заметными и ощутимыми становятся цивилизационные сдвиги в конфессиональном пространстве Тропической Африки – распространение афрохристианских и афроисламских движений и проектов, объединяющих большие массы верующих на принципах Спасения, веры в высший духовный Абсолют и гармоничных отношений с трансцендентным миром.

В третьем томе издания (2020) исследован исторический опыт формирования и роль христианских и исламских сообществ в самоорганизации и самоопределении постколониальных африканских обществ³. Основное внимание было уделено возможностям религиозной культурно-духовной интеграции сложных социокультурных конгломератов, сформировавшихся к югу от Сахары в XX–XXI вв. и распространяющих свое культурно-религиозное влияние за пределы Африканского континента. Результаты позволили обосновать важный вывод о религиозно-культурном повороте цивилизационного масштаба в развитии Африки южнее Сахары в этот период. Налицо не просто эволюция принципов и ценностей африканских синкретических религий в направлении универсальных догматов мировых религий, но сознательные и широкие объединения людей в религиозные общности ради своего духовного возвышения, обретения идентичности на основе постижения, продвижения и защиты ценностей «истинной» религии, этики подчинения божественному сверхчеловеческому началу.

Четвертый том издания продолжает заданную в предыдущих томах проблематику цивилизационного самоопределения и выбора путей ис-

торического развития народов и стран Африки, но в более широком предметном ракурсе постколониальности – преодоления состояния зависимости, угнетенности, невидимости колонизированных как длительного переходного процесса, обусловленного, с одной стороны, стремлением различных общественных слоев, этнонациональных и конфессиональных общностей бывших колоний и исторически связанных с ними диаспор к консолидации, восстановлению своей самобытности и независимости – деколониальности, а с другой – привязанностью политической и интеллектуальной культуры, политических практик бывших колониальных стран, образа жизни и сознания продвинутых слоев населения к наследию колониальной эпохи, заимствованию и копированию опыта и достижений западной цивилизации.

Как состояние перехода (транзита) от колониального, гегемонистского бытия западной модерности к самостоятельной (самобытной) современности африканская постколониальность оказалась гораздо более сложным и многообразным процессом, чем это можно было представить себе в середине XX в. – в период падения колониальных режимов. Завоевание политической независимости не только не закрыло повестку дня деколонизации континента, но значительно обновило список ее тем и проблем. Становление национальной государственности в африканских странах сопровождалось волной повсеместного утверждения авторитарных режимов с общими тенденциями формирования правящих кланов, сочетания прямого насилия и использования механизмов патронажно-клиентельных связей.

С конца 1970-х годов наметились общие тенденции дестабилизации и кризиса наиболее жестких форм африканского авторитаризма. 1990-е годы стали исходным рубежом демократического транзита в Африке. Демократическая волна охватила как страны АЮС (исторический переход Южно-Африканской Республики от расистского режима апартеида к модели мультирасовой демократии, падение множества авторитарных режимов в других странах региона), так и страны Северной Африки («арабская весна» – волна массовых демонстраций и путчей в 2010–2013 гг.). Но в большинстве государств африканский демократический транзит не привел к установлению реальных демократий, а в ряде случаев открыл период открытой и острой дестабилизации и десоверенизации государств: затяжные гражданские войны в Анголе, Республике Конго, Центральноафриканской Республике, Либерии, Судане, Чаде, обострение внутренних противоречий в ряде стран Северной Африки. На первый план в политической борьбе нача-

ли выходить этнические и конфессиональные ценности и установки – как новые, связанные с экономическими и политическими интересами, так и традиционные, обусловленные ценностями и интересами самосохранения человека в рамках общинно-родовых и семейных институтов. В арабских странах возник острый спор о совместимости традиционного ислама с ценностями и нормами современной демократии.

В африканистике растет интерес к проблематике африканской транзитивности. Повестка дня переходных изменений в современной африканской истории активно обсуждается в последнее время в российской африканистике⁴. В новую повестку африканской переходности включаются не только сложнейшие вопросы достижения экономической независимости и сохранения суверенитета африканских государств, но и проблемы глубинной деколонизации африканских культур и африканского массового сознания: деколонизация африканского культурного наследия и «деколонизация умов» – освобождение африканской идентичности от паттернов угнетенного и неразличимого в своей подавленности человека («субалтерна»). Отмечается, что доказательства вины и ответственности колониализма все более «перемещаются в неподдающуюся объективно обоснованным оценкам ментальную и духовную сферу, где происходит “вживление” колониального способа мышления и навязываются западные парадигмы в образе жизни, системе ценностей, науке, литературе, театре, кино, моде и т.п.»⁵.

На новый уровень актуальности проблематику постколониального переходного состояния современных африканских обществ поднимают процессы перемещения в страны южнее Сахары демографических центров главных мировых религий – христианства и ислама, раздела между их адептами конфессионального пространства региона Субсахарской Африки при общем подъеме религиозности и эсхатологических ожиданий больших масс африканского населения. На современном уровне религиозного самоопределения африканских народов (фактически на уровне фазового перехода в процессах воздействия религии на общество и процессы цивилизационного развития) тенденции и результаты постколониального перехода все больше сближаются с процессами религиозного возрождения, актуализирующими вопросы религиозной интеграции и мобилизации разнородных групп населения, политизации религий, межконфессионального диалога.

Итак, при всей масштабности и многомерности культурных различий субрегионов и регионов Африки, на передний план в понимании их

условий и возможностей их современного развития выходит общее нестабильное, переходное состояние африканских постколониальных обществ, переходная эпоха их истории: между традициями и современностью, сопротивлением нововведениям и их принятием, устойчивостью и быстрыми непредвиденными изменениями (социальным хаосом), утратой и восстановлением культурного наследия, наследием колониальных империй и культур и его индигенизацией (африканизацией).

В центре внимания монографии – возможности сдвига в цивилизационном развитии постколониальной Африки: от роста сепаратизма, вооруженных конфликтов, ослабления и деградации национальных государств к преобразованию переходных процессов африканской постколониальности в сравнительно устойчивый макрорегиональный цивилизационный транзит, способный преодолеть или ослабить в исторической перспективе тенденции политического и религиозного раскола, этнического сепаратизма, укрепить позиции Африки в мировом геокультурном и геополитическом пространстве. Объект исследования – переходное, постколониальное состояние (постколониальность) современного африканского развития; предмет – цивилизационные по своим надлокальным и макроисторическим параметрам (принципам, ценностям, нормам культурно-духовного преобразования общества) направления, процессы и результаты африканского постколониального перехода во второй половине XX – начале XXI в.

Под постколониальностью понимается процесс восстановления субъектности (десубалтернизации) народов бывших колониальных стран по отношению к колониальному наследию, к не ушедшим в прошлое культурным, ментальным, дискурсивным паттернам восприятия европейского колониального господства, универсалистским/гегемонистским претензиям западной цивилизации, макроисторическому опыту ее формирования и мирового распространения. Это понимание постколониальности опирается на обширный опыт так называемых постколониальных исследований (постколониальной теории), проблематизирующих в своем критическом основании линейное, европоцентристское видение всеобщей истории и ее переходных периодов как развития по пути прогресса от низкой и примитивной стадии ко все более высокой и совершенной, становящейся образцом для всего «прогрессивного человечества»⁶.

Современная (постнеклассическая) теория цивилизаций, выдвигающая на первый план выбор исторических альтернатив в так называемых точках бифуркации – максимально неравновесного настоящего и

непредсказуемого будущего состояния социальных систем (синергетический подход), требует дополнения этой критики исследованием условий и возможностей цивилизационного транзита постколониальных обществ. Ибо, как пишет И.Н. Ионов, «... подлинно историческое – это история до “точки бифуркации”, в которой знание приобретает характер власти, ограничивающей сложность системы заданным уровнем»⁷. В соответствии с этим подходом под цивилизационным транзитом понимается длительный переходный этап цивилизационного развития, возникающий в условиях разлада и распада общества при отсутствии высшего формообразующего и направляющего начала его единства, проходящий через выбор новых высших параметров (трансцендентного порядка) общественного и человеческого бытия, нового пути в будущее и получающий завершение в результате институционального и нормативно-ценностного оформления цивилизационного порядка в качестве особого механизма общественной интеграции, воспроизводства культуры и ее наследия.

За исходную точку разработки предмета исследования принимается деколониальный поворот конца XX в. в развитии африканского политического и культурно-цивилизационного самосознания. Речь идет о ширящейся и приобретающей активистские формы устремленности африканского общественного сознания, философской и культурной мысли к восстановлению (возрождению) африканской самобытности, ее ориентации на будущее и к отторжению на этой основе колониальной ментальности – представлений о превосходстве и особой культурной миссии европейцев в бывших колониях.

В условиях кризиса, а в ряде случаев самораспада слабых постколониальных государств Африки, провалов африканской догоняющей модернизации (ухудшение условий существования основной массы населения, развитие худших видов «теневого» и «черной» экономики, рост внеправового насилия) заметно усиливается императив, идеал отторжения западной цивилизации и связанного с ней наследия европейской колониальной культуры. Характерным и привлекающим к себе внимание выражением этого процесса – не только на уровне политического, но и на уровне широкого культурно-цивилизационного самосознания – выступает феномен неконтролируемого и трансрегионального по масштабам распространения политического ислама (исламизма). Идеология исламизма утверждает цивилизационное превосходство ислама, сверхзадача исламистского проекта – создать и утвердить мировую цивилизационную альтернативу практикам и традициям домини-

рования Запада и его ценностей⁸. Новым и перспективным явлением африканской цивилизационной транзитивности можно считать также быстрое развитие идеологии и философии «африканцев мира» («афрополитизм», «африкология», «афропейство»). Возникшее в конце XX в. в среде афроамериканских интеллектуалов, это течение поднимает на новый, мировой уровень претензии африканской культурно-цивилизационной идентичности, помещая в центр новой «модели мира» Африку и африканцев⁹.

Вместе с тем, и это надо подчеркнуть, деколониальный в своей глубинной культурно-психологической основе африканский цивилизационный транзит в постсовременность нельзя считать в полной мере определившимся и самодостаточным по своим духовным и коммуникативным ресурсам единым наднациональным процессом. Как целенаправленное формирование и восприятие высших принципов цивилизационного порядка, преодолевающих территориальные границы и отводящих государству с его политическими началами и интересами вторичное место, этот процесс проявляет себя в обширном и разнородном пространстве взаимодействия разных этнических, социальных, культурных и религиозных групп и общностей. Выход на уровень цивилизационного порядка, подчиненного высшим духовным целям и по определению выходящего за рамки наличного земного бытия, приобретает черты, «дух» крупных геокультурных и геополитических проектов, но практическая реализация цивилизационных начал этих проектов ограничивается целями и интересами консолидации постколониальных наций и сплочения в крупные религиозные движения конфессиональных течений христианства и ислама: афрохристианских церквей, суфизма, салафизма и т.д. Это не только привязывает постколониальный цивилизационный транзит Африки к геокультурной разнородности африканских стран и регионов, но и порождает ситуацию открытой и доходящей до конфликтного уровня конкуренции направлений и тенденций транзита.

На международном, геокультурном и геополитическом уровне неустойчивость формирования нового, деколониального по своей сути, цивилизационного порядка резко усиливается и приобретает ясно выраженный контекст благодаря сложному взаимодействию, продолжительной «встрече» в Африке южнее Сахары принципиально разных по своим духовным ценностям и принципам общественного устройства цивилизаций и культур: «доосевой» цивилизации Тропической Африки в разнообразных локальных формах ее самобытного

существования; исламской цивилизации – синтеза элементов арабo-мусульманской – в Западной Африке и прибрежной части Восточной Африки; секулярно-модернистской западной цивилизация и входящего в нее западного христианства в прибрежных районах Западной Африки, в регионе Южной Африки, городах Восточной и Центральной Африки¹⁰.

Длительное и неустойчивое (пограничное) состояние культурно-цивилизационного пространства Африки выдвигает на первый план в проблематике постколониального цивилизационного транзита межцивилизационную конкуренцию в формате исторических альтернатив ее направлений и результатов: сближение, взаимопроникновение или, напротив, расхождение (дивергенция), враждебность и противоборство субъектов транзита. Дополнительную остроту проблеме глобальной совместимости, уровня дисперсии транзита придает быстро нарастающая активность негосударственных акторов африканского развития: неправительственных международных структур, международных религиозных движений и организаций, транснациональных коммерческих компаний, международных СМИ, внутрисударственных регионов. В таких условиях решение проблем межцивилизационной конкуренции как глобального фактора и стратегического ресурса консолидации/деконсолидации цивилизационного транзита невозможно только в рамках межгосударственных отношений, необходимы рутинизация и институционализация образцов, культурных кодов, правил, объединяющих как государственных, так и негосударственных субъектов межцивилизационных взаимодействий.

В этой связи и в контексте глубинной деколонизации африканских культур и африканского самосознания – обеспечения самобытности постколониального транзита – первостепенное стратегическое и практическое значение приобретают вопросы транзитивного потенциала традиционной африканской этики в ее взаимодействии с западным христианством, взаимоотношений укорененного в африканском культурном наследии традиционалистского, мистического ислама (суфизма) и ислама фундаменталистского толка (салафизма), адаптации афрохристианских церквей и афрохристианской теологии к целям и идеалам успешного постколониального транзита. В самостоятельную проблему выделяется транзитивный потенциал современного африканского образования. Также нельзя обойти вниманием влияние на потенциал цивилизационного транзита глобальной цифровизации общественных отношений и межкультурных взаимодейст-

вий: взаимосвязь транзита с формированием техногенного общества и его глобальными проблемами, сохранение культурной самобытности как альтернативное, нетехногенное видение глобального цивилизационного мироустройства, сохранения возможностей междивизиационного диалога.

И конечно, требуют особого внимания когнитивно-дискурсивные модели цивилизационного транзита, в рамках которых формируются и утверждаются в качестве бесспорных форм власти-знания системы понятий и ценностей конкурирующих цивилизаций – секулярные, религиозные, создается аксиоматика их диалога, или, напротив, взаимоотталкивания и конфликтов. В более широком мировом и футурологическом контексте цивилизационного транзита возникают первостепенные по своей познавательной и дискурсивной значимости вопросы превращения постколониальности в глобальный вызов самой современности как цивилизационно-мировоззренческой модернистской категории перехода от традиционного общества к современному – вектор универсальной эмансипации человека от ограничений эпохи модернити.

Цель и задачи исследования направлены на широкое проблемное поле африканского цивилизационного транзита, рефлексию и разработку его наиболее важных аспектов. Цель исследования – определение современного уровня и потенциала цивилизационного транзита основных регионов Африки с точки зрения влияния его направлений, процессов, результатов на постколониальное состояние и динамику современного африканского развития: уровень его стабильности и степень консолидированности/альтернативности в транснациональных масштабах, на возможности ограничения деструктивных попыток крайней, тотальной реализации деколониальных представлений о надлежащем общественном устройстве.

Задачи исследования включают в себя постановку и рассмотрение на конкретном фактологическом материале следующих проблем:

1) конкурирующие модели понимания базовых духовных принципов цивилизационного транзита в традициях мировой интеллектуальной мысли;

2) переходные процессы и результаты взаимодействия (взаимовлияния) традиционной африканской этики и христианства;

3) влияние на условия и возможности постколониального цивилизационного транзита континента реформаторских и фундаменталистских религиозных движений и догматов: неопятидесятничества, салафизма, постисламизма;

4) возможности вовлечения местных сообществ, масс африканского населения в борьбу с вызовами и угрозами религиозного терроризма и раскола общества;

5) роль новых информационных технологий, глобальной информационной революции в переходных процессах развития африканской постколониальности;

6) постколониальный транзитивный потенциал развития образования в странах Африки южнее Сахары;

7) современные рамки (коридор) возможностей современного цивилизационного транзита Африки.

Методологическая основа исследования совмещает – в предметно-тематическом поле африканской переходности – положения постнеклассической теории цивилизаций, связанной с определенными проектами развития цивилизаций на глобальном и региональном уровнях (общетеоретический, парадигмальный подход к разработке темы), с моделью постколониальности как переходного процесса восстановления и утверждения субъектности народов бывших колониальных стран, в том числе в отношении своего будущего, на изломах постколониальной истории. Это концептуальная основа, ведущая идея работы.

В качестве инструментов решения конкретных исследовательских задач использованы методы теории цивилизаций и исторической синергетики (соотношение модернизации и самобытности, выбор исторических альтернатив в точках неравновесного состояния общества и культуры), религиоведения (анализ состояния и трансформации религиозного мировоззрения), политологии (сравнительный анализ форм политизации религий), культурологии и лингвистики (метод контекст-анализа, анализ социокодов культуры).

Комплекс исследовательских задач работы реализуется в содержании и структуре тома.

Во введении (автор *И.В. Следзевский*) определены проблемное поле, объект, предмет, цели и задачи исследования.

Глава 1 (автор *И.В. Пономарев*) содержит развернутый историографический и концептуальный анализ альтернативных (секулярных и религиозных) интеллектуальных интерпретаций мирового цивилизационного развития в трудах британского антрополога и культуролога XIX в. Э.Б. Тайлора и сенегальского политика, французского и африканского философа XX в. Л.С. Сенгора, значения этих концептов для становления межцивилизационного диалога на этапе перехода человечества к многополярному, полицивилизационному миру.

В главе 2 (авторы *А.Н. Мосейко, Е.В. Харитонова*) рассматриваются длительные и цивилизационные по своему значению переходные процессы взаимодействия (диалога, взаимовлияния) традиционной африканской этики и христианства, приведшие к образованию новой синкретической религии – афрохристианства.

Предмет главы 3 (автор *Л.А. Андреева*) – преобразующий (переходный) потенциал догматов «Евангелия процветания» – теологии неопятидесятничества как одного из главных, широко востребованных идейно-культурных направлений развития (переходного состояния) африканского христианства; в качестве особого и значимого социального аттрактора африканского постколониального транзита представлены идеалы «Евангелия процветания» и основная составляющая их культурно-цивилизационного потенциала – формирование наднациональной и надсоциальной по своему характеру религиозной идентичности «рожденных свыше», «детей Завета».

В главе 4 (автор *Н.А. Воронина*) анализируется культурно-цивилизационный потенциал проекта «Замбия – христианская нация»: зарождение, эволюция и значение проекта для современных замбийцев; сравнивается и противопоставляется проект «христианской нации» предыдущему цивилизационному проекту «замбийского гуманизма», который оказался менее успешным.

В главе 5 (автор *Р.С. Бобохонов*) представлены условия, возможности и перспективы развития в постколониальной Африке исламского движения салафизма как масштабного цивилизационного проекта, рассчитанного на возвращение в долгосрочной исторической перспективе к идеалам и ценностям «чистого» ислама времен существования изначальной мусульманской общины и использующего кризисное состояние в африканских странах традиционалистского (суфийского) ислама.

В главе 6 (автор *Н.А. Нефляшева*) исследуются на примере реализуемой в Нигерии государственной программы «Операция “Безопасный коридор”» проблемы и результаты дерадикализации исламистов-экстремистов с точки зрения возможностей вовлечения местных сообществ в борьбу с вызовами и угрозами религиозного терроризма и раскола общества.

В главе 7 (автор *Т.Р. Хайруллин*) проведен широкий, обобщающий анализ переходного состояния в странах Северной Африки и Сахеля религиозно-политической идеологии исламизма в практике его главных и конкурирующих течений – умеренного, консервативного (салафизм) и радикального; поставлена проблема развития в условиях постколони-

ального цивилизационного транзита и в качестве одного из его возможных направлений идеологии постисламизма – совокупности идей, сочетающих исламские и демократические ценности в политической борьбе в контексте приоритета прав личности, а не ее обязанностей.

В главе 8 (авторы *В.В. Грибанова, Н.С. Уланова*) рассматриваются цели и возможности постколониального транзита в сфере африканского образования: пересмотр основанной на европейских культурно-цивилизационных ценностях колониальной политики воспитания и обучения молодых поколений; наиболее важные проблемы развития африканского образования, определяющие его современное состояние и транзитивный потенциал выхода на новый постсовременный уровень развития; опыт и приоритеты цифровизации образования на современном этапе африканского цивилизационного транзита.

В главе 9 (автор *С.А. Мозговой*) представлена в широких предметно-аналитических рамках проблематика цифрового транзита африканской постколониальности, исследована роль в переходных процессах африканского развития новых информационных технологий, отмечена особая важность человекоориентированной цифровизации, которая может способствовать решению глобальных проблем современности.

В главе 10 (автор *И.В. Следзевский*) основное внимание уделено пространству возможностей постколониального цивилизационного транзита в масштабе всего континента в условиях геокультурного и геополитического разнообразия его стран и регионов, соперничества разных типов цивилизационного устройства и претендентов на культурно-цивилизационное доминирование, кризиса национальных государств и роста дестабилизационных процессов африканской постколониальности. Отмечены нестабильность и вариативность реализации транзита; сделан вывод о наибольшей вероятности сосуществования и взаимодействия в ближайшем будущем и более отдаленной исторической перспективе разных путей духовной трансформации и консолидации общества.

В заключении (автор *И.В. Следзевский*) обобщены результаты исследования.

¹ Цивилизационные альтернативы Африки. Т. I. М.: Институт Африки РАН, 2016. Ч. 1. 212 с.; Цивилизационные альтернативы Африки. Т. I. М.: Институт Африки РАН, 2016. Ч. 2. 158 с.

² Цивилизационные альтернативы Африки. Т. II. М.: Институт Африки РАН, 2017. 232 с.

³ Цивилизационные альтернативы Африки. Т. III. М.: Институт Африки РАН, 2020. 208 с.

⁴ *Бондаренко Д.М.* Постколониальные нации в историко-культурном контексте. М.: Издательский Дом ЯСК, 2022. С. 12–13; *Давидсон А.Б.* Перелом в судьбе Африки. К 60-летию «Года Африки» // Новая и новейшая история. 2020. № 3. Т. 64. С. 130–137; *Зеленев Е.И.* Исламский фактор в современной Африке: «переходный период» и «реисламизация» // Азия и Африка сегодня. 2019. № 7. С. 10–17; *O’Kane D., Bondarenko D.M.* Plural Trajectories: Introduction to African Futures // Ученые записки Института Африки РАН. 2019. № 2. С. 5–14; Перелом в истории Африки. Ожидания и реальность. К 60-летию «Года Африки» [Сборник статей]. М.: Институт востоковедения РАН, 2021. 257 с.; XVI Международная конференция африканистов. Новый миропорядок: от наследия колониализма к суверенитету и развитию. Тезисы. М.: Институт Африки РАН, 2024. 190 с.; Научный семинар Центра цивилизационных и региональных исследований Института Африки «Цивилизационный транзит современного мира и Африки: возможности и перспективы». М.: Институт Африки РАН, 2023. <https://inafran.ru/node/2853>; Неклесса А.И. Постколониальность как лейтмотив и ландшафт цивилизационного транзита // Век глобализации. Исследования современных глобальных процессов. 2024. № 3 (51). С. 6–8.

⁵ *Фитуни Л.Л., Абрамова И.О.* Политическая теория деколонизации: императивы современного прочтения // Полис. Политические исследования. 2020. № 6. С. 30..

⁶ Африка: постколониальный дискурс. Колл. монография. М.: Институт Африки РАН, 2020. С. 37–38.

⁷ *Ионов И.Н.* Теория цивилизаций и эволюция научного знания // Общественные науки и современность. 1997. № 6. С. 131–132.

⁸ *Малашенко А.* Исламская альтернатива и исламистский проект. М.: Весь Мир, 2006. 220 с.

⁹ *Гавристова Т.М., Хохолькова Н.Е.* «Постколониальная библиотека»: афроцентризм, афрополитизм, афропейство // Диалог со временем. 2021. № 75. С. 274–275.

¹⁰ *Саватеев А.Д.* Мировое цивилизационное пограничье: исламский цивилизационный проект в Тропической Африке // Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций. Междисциплинарное исследование. М.: Книжный Дом «Либроком», 2008. С. 149.

Глава 1

«НА ВЕРШИНЕ МИРОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ»: КОНЦЕПТЫ «АНИМИЗМ» И «ЦИВИЛИЗАЦИЯ» В ТРУДАХ Э.Б. ТАЙЛОРА И Л.С. СЕНГОРА

1. Введение

Как было отмечено в предыдущем томе издания «Цивилизационные альтернативы Африки», американский политолог С. Хантингтон использует концепты «цивилизация» и «культура» для того, чтобы противопоставить свою позицию, основанную на доктрине радикального либерализма и агрессивного секуляризма, системам понятий и ценностей исламской, православной и других, в его терминологии, «восточных» цивилизаций. Своеобразным антиподом этой наукообразной идеологии выступает риторика, широко распространившаяся в исламской умме в Западной и Восточной Африке, которая типологически строится на тех же началах, что и у западных политтехнологов: конструирование образа врага, распространение дезинформации, разжигание конфликтов и т.д.¹

Такая плоская идеологическая репрезентация сложной проблемы неудовлетворительна с научной точки зрения: необходим анализ концептуальных корней современного цивилизационного дискурса. Для достижения этой цели следует обратиться к началу зарождения системного научного дискурса о «цивилизации» в европейской научной традиции в XIX в., а затем представить хотя бы одну из его «восточных» альтернатив, появившихся в XX в., что приблизит исследование к современности.

В рамках одной главы можно представить анализ только ограниченного набора концептов и связанных с ними терминов. Известный антрополог Адам Купер выделяет следующие отправные понятия: «В 1830-х и 1840-х годах один из проектов Просвещения – изучение происхождения и разнообразия человеческих популяций – был превращен в естественно-научную дисциплину. Он был назван “этнография”, или (более амбициозно) “этнология”, или даже “антропология”, – все эти обозначения распространились в последней трети XVIII в. Новая наука сосредоточилась на вопросах “расы”, “культуры”, “цивилизации” и “прогресса”. Это тоже были только что изго-

товленные термины, ставшие крикливыми лозунгами в повседневных войнах за культуру»².

Одним из наиболее заметных проектов такого рода стала викторианская антропология, а в ее рамках особенно выделяется британский исследователь середины XIX в. Э.Б. Тайлор, так как его дискурс так или иначе охватывает все указанные понятия. Более того, он был одним из первых, кто в британской традиции связал (порой весьма эмоционально) указанные вопросы с демифологизацией (как он думал) мировой истории религии, а на самом деле – с идеологией западного либерализма и секуляризма.

Его порыв не был единичным: викторианская антропология стала попыткой заменить в ключевом вопросе о происхождении человека и общества религиозные предпосылки научно-секулярными. Ученый-византинист протоиерей Александр Шмеман так освещает эту ситуацию: «Секуляризм – это, прежде всего, отказ от религиозного обоснования всех форм человеческой жизни, это утверждение, что *смысл и закон* – будь то семьи, будь то политики, будь то форм общественного устройства – можно найти независимо от каких бы то ни было религиозных предпосылок. Пока что единственное, в чем согласен секуляризм, это то, что религиозные предпосылки нужно заменить *научными*. Секуляризм апеллирует к науке. Но если в том, что касается природы, наука в основном согласна, то в том, что относится к человеку и его жизни, такого “научного” согласия нет. Отсюда разделенность самого секуляризма по идеологиям, отрицающим одна другую и одна с другой борющимся»³.

Все дело, однако, в том, что научно-секулярные представления (исходные предпосылки) о первобытном обществе были приняты в викторианской антропологии на веру: как было показано позже, никаких доказательств в их защиту представлено не было⁴. В отечественной научной традиции этот вопрос остается сравнительно мало изученным⁵.

В середине XX в. евро-африканский философ и политик Л.С. Сенгор сделал попытку переосмыслить, наделить положительными коннотациями те западные научные термины (параллельно уточняя их предмет), за которыми была закреплена характеристика «примитивности» на эволюционной шкале викторианских антропологов: «анимизм» (Э.Б. Тайлор), «культ предков» (Г. Спенсер), «клан» и «каста» (Дж.Ф. Мак-Леннан), «тотемизм» и «магия» (Дж.Дж. Фрэзер) и др. В отечественной африканистике идеи Л.С. Сенгора привлекали внима-

ние исследователей как в советский, так и в постсоветский период, однако выявить их глубинный уровень оказалось не так просто: об этом свидетельствуют разные, порой диаметрально противоположные, характеристики его философского наследия⁶.

Сопоставление альтернативных интеллектуальных традиций позволяет более контрастно представить концепты, на которых они зиждутся. Поэтому в качестве своеобразного антипода Э.Б. Тайлора в данной главе выступает Л.С. Сенгор, делавший акцент на религиозных предпосылках цивилизационного развития. Таким образом, целью данной главы является анализ альтернативных концептов двух мыслителей, которые тесным образом связаны с цивилизационным уровнем обобщения. Это позволит в заключении сопоставить различия и сходства их цивилизационных подходов, охарактеризовать релевантность их взглядов для становления межцивилизационного диалога на этапе перехода к многополярному миру.

Такая постановка проблемы актуальна по нескольким причинам. Прежде всего, цивилизационный уровень обобщений обоих исследователей получил слабое отражение в научной литературе. Между тем оба они оказали существенное влияние – каждый в своей области: образования (высшей школы) и политического постколониального дискурса соответственно. С другой стороны, вторжение западного либерализма и секуляризма в жизнь африканских (и не только) обществ стало одной из острейших проблем эпохи постколониальности, ставящей на повестку дня вопрос о вариантах цивилизационного транзита.

Современные африканские ученые так заостряют некоторые аспекты европоцентричного «дискурса», призванного оправдать «гуманитарную интервенцию» в суверенные дела африканских стран: «Викторианские антропологи эволюционной школы сконструировали, замаскировали и возвысили этот дискурс до самой себя доказывающей теории человеческого и социального прогресса. Даже теория модернизации и политического развития, активно пропагандируемая американскими социальными учеными с 1950-х годов, а в недавнем времени переформатированная различными западными агентствами под видом различных универсализирующих эвфемизмов (напр., неолиберальный мир, демократизация, глобализация, девелопментализм, либеральный интернационализм, рыночные реформы и т.д.), является, по сути, замаскированным вариантом классической колониальной сказки о сострадании и доброй воле»⁷.

Глава опирается на метод контекстного анализа, разработанный применительно к спорным вопросам научной историографии Дж. Стокингом, в частности по отношению к наследию Э.Б. Тайлора⁸. Наряду с применением широко известных в интеллектуальной истории методик, для американского историка антропологии было характерно стремление избегать *репрезентатизма* – проекции более поздних данных и идей на оригинальную мысль того или иного ученого. Отсюда и отличительная для Дж. Стокинга методика цитирования источников, позволяющая максимально сохранить мысль того или иного ученого, дающая читателю возможность самому судить о его высказываниях. Следуя этой методике, глава делает особый акцент на контекстное цитирование анализируемых работ: все цитаты даются в переводе автора. В отношении Л.С. Сенгора это также оправдано тем, что его практически не переводили на русский язык, исключая поэтические произведения.

2. Концепты «анимизм» и «цивилизация» в работах Э.Б. Тайлора (1832–1917)

Первая книга, которую выпустил Эдвард Бёрнет Тайлор, стала результатом его путешествия по Мексике в течение четырех месяцев 1856 г.⁹ Книга не произвела впечатления на его соотечественников, так как в то время выходило много работ такого жанра, причем более высокого методологического уровня. Это неудивительно: родители Э.Б. Тайлора принадлежали к радикальной секте квакеров, что блокировало для него получение высшего образования¹⁰. Будучи, по меткой характеристике Дж. Стокинга, «пережитком Просвещения, новоявленным *философом*, атакующим теологию»¹¹, он наполнил свою первую книгу наиболее распространенными этноцентрическими (культурно-зависимыми) клише, в том числе и в отношении понятия цивилизации¹².

Основные работы Э.Б. Тайлора пришлось на годы «дарвиновской революции» (1859–1871). Осознав недостатки своей научной подготовки, он с большим упорством продолжил самообразование, что положительно отразилось на его второй книге «Исследования по ранней истории человечества и развитию цивилизации» (1865)¹³. Однако и этот труд не был воспринят академической публикой как новое слово в науке: его сочли излишне амбициозным, расплывчатым и компилятивным¹⁴. Свою третью и наиболее известную книгу «Первобытная

культура» (1871)¹⁵ Э.Б. Тайлор изначально планировал назвать «Ранняя цивилизация»¹⁶.

Только в 1883 г. Э.Б. Тайлор был приглашен в Оксфорд как «хранитель университетского музея и лектор по антропологии»¹⁷. Эти лекции он читал с 1884 г. в публичном зале того же музея. В их основу лег учебник, который и стал его последней книгой: «Антропология: введение в изучение человека и цивилизации» (1881)¹⁸. К концу XIX в. некоторые ученые в Англии с определенной долей иронии называли антропологию «наукой мистера Тайлора»¹⁹. Несомненно, однако, и то, что Э.Б. Тайлор более других викторианских антропологов делал акцент на цивилизационном дискурсе.

В своих книгах британский антрополог наделяет термин «цивилизация» двумя основными значениями – мировая и региональная: «...Разрушительные воздействия, которые приносят столько бед цивилизациям конкретных регионов, не могут повредить мировой цивилизации»²⁰. Именно «мировая цивилизация» является основным объектом его исследований²¹, хотя сам этот термин он использует нечасто²². Понятие региональной цивилизации Э.Б. Тайлор выражает чаще посредством конкретного референта: полинезийскую, новозеландскую и другие «цивилизации»²³ он относит к «более низкой ступени развития»²⁴, а центрально-американские и азиатские «цивилизации» к более высокой ступени, уступающей, по его мнению, европейской²⁵.

В книге «Первобытная культура» присутствует классическая трехступенчатая схема прогрессивного цивилизационного развития человечества: «дикость – варварство – цивилизация»²⁶, концептуализированная в эпоху французского и шотландского Просвещения, правда, вразрез с ней идут такие определения британского антрополога, как «варварская цивилизация»²⁷. Эта схема конкретизируется на основе экономической деятельности (подход шотландской школы моральной философии) только в учебнике «Антропология». Здесь он постулирует, что дикость – это присваивающее хозяйство, варварство отличает переход к сельскому хозяйству, а для цивилизации характерна, по его мысли, прежде всего письменность, позволяющая развивать науку и технологию²⁸.

Определяя понятие «культура» на первой странице двух своих основных книг, Э.Б. Тайлор указывает, что оно для него синонимично с понятием «цивилизация»²⁹. Соответственно, и термин «культура» имеет у него те же два базовых значения – глобальная и локальная. По Э.Б. Тайлору, уникальные локальные культуры не только развивают-

ся, но и деградируют, они могут воздействовать друг на друга в положительном и отрицательном плане. В этом подходе сказалось влияние немецкой традиции XIX в., сближавшей понятие культуры с биоорганическим понятием расы. Последний термин Э.Б. Тайлор наделяет все теми же двумя значениями: «человеческая раса» как единое целое³⁰ и «менее/более цивилизованные расы», расы на различных «ступенях цивилизации»³¹. Анализируя термин «раса» у Э.Б. Тайлора, Дж. Стокинг отмечает «повсеместную размытость при его использовании»³².

Таким образом, Э.Б. Тайлор смешал на эволюционной шкале понятия цивилизации, культуры и расы, их частные и общие характеристики, что можно квалифицировать, используя выражение того же Дж. Стокинга, как «затуманенность культурного и биологического на шкале Тайлора»³³. В той или иной степени смешение биологических и культурных, онто- и филогенетических характеристик было свойственно всей викторианской антропологии, так как она изначально была попыткой соединить несоединимое: методологию гуманитарных и естественных наук.

Уже в 1865 г. Э.Б. Тайлор усматривает предпосылки и логические причины идолопоклонства, магии и колдовства в «смещении субъективных и объективных отношений» в уме «дикаря»³⁴. Следовательно, предполагает он, первобытный человек не различал четко, «что происходит внутри него, а что вне его», а «его жизнь была более похожа на долгий сон»³⁵. По уровню интеллекта он смело приравнивает первобытного человека к «европейскому ребенку, играющему со своей куклой»³⁶. Эти идеи получают развернутое воплощение в книге «Первобытная культура», где Э.Б. Тайлор называет первобытную религию «детской наукой ранней эпохи»³⁷. В этом сказалось влияние А. Конта, на которого ученый ссылается, чтобы подкрепить свои наиболее важные аргументы.

А. Конт полагал, что ему удалось сформулировать «великий фундаментальный закон», состоящий в том, что «каждое из наших ведущих понятий – каждое направление нашего знания – проходит последовательно через три различные теоретические стадии: теологическую, или фиктивную; метафизическую, или абстрактную; научную, или позитивную»³⁸. Первая стадия, в свою очередь, делилась на три периода: преобладания фетишизма, политеизма и монотеизма³⁹. А. Купер отмечает: «То, что он [Тайлор. – *И.П.*] называл “анимизмом” едва ли можно отличить от того, что Конт называл “фетишизмом”»⁴⁰. Различие состояло в целях исследователей. А. Конт мечтал создать такой научный

метод, который позволил бы проводить политические преобразования, избегая ужасов французской революции⁴¹. Э.Б. Тайлор, желая очистить христианство и «цивилизованную» европейскую мысль от наслоений предыдущих стадий, думал, что у него в руках есть надежные инструменты – метод «пережитков» и концепция «анимизма». Эволюционная схема А. Конта родилась по аналогии с переходом от алхимии к химии: путем экстраполяции, то есть чисто умозрительно. Такого рода попытки сформулировать общие социальные законы неизбежно остаются бесплодными, но своими адептами они принимаются на веру – становятся базовой аксиоматической предпосылкой.

Если первый том «Первобытной культуры» во многом опирался на «Исследования по ранней истории...» (за исключением последней главы), то второй был посвящен «великой концепции Анимизма», как обозначил ее сам автор⁴². Основная аксиоматическая предпосылка этой концепции состояла в том, что все религии мира (от первобытных до позднейших) были созданы исключительно человеческим интеллектом: «Как если бы первобытный человек, пытаясь создать науку, вместо этого создал случайно религию, а все оставшееся время эволюции человечество потратило на то, чтобы исправить эту ошибку»⁴³. Именно поэтому подход Э.Б. Тайлора к изучению религии получил наименование «интеллектуализма»: «В его труде главное действующее лицо – “дикарь-философ”, который порой так и называется автором»⁴⁴. Если же допустить в религиях возможность контакта с трансцендентным, благодаря чему они только и могут привлечь столько последователей, то теоретические взгляды Э.Б. Тайлора выглядят еще наивнее. Но тут на первый план выходят его собственные «религиозные» воззрения.

Выходец из семьи богатых квакеров (его отец был владельцем медеплавильного завода), Э.Б. Тайлор очень эмоционально выступает против «учтиво-тупой приверженности к традиции более ранних и еще грубых веков» в британском законодательстве, но особенно против «узурпации интеллектуального авторитета клерикальной кастой», под которой он подразумевает англиканскую церковь⁴⁵. Безоговорочно веря в учение либерального утилитаризма, он противопоставляет его «тупости», «суевериям» и «консерватизму» английского общества: «...Какую же большую долю тупость, непрактичный консерватизм и бараньи (*sic!*) суеверия сыграли в том, чтобы сохранить для нас те черты истории нашей расы, которые практичный утилитаризм давно бы беспощадно уничтожил»⁴⁶. Именно эти «черты истории» он называет «пережитка-

ми», желая доказать, что это культурные рудименты, которые он уподобляет биологическим⁴⁷. Одним из таких «пережитков» Э.Б. Тайлор считает и веру в существование души: первый том своей книги он заканчивает словами: «Теория души [...] объединяет дикаря, поклоняющегося фетишам, и цивилизованного христианина»⁴⁸.

К середине XIX в. утилитаризм стал для ведущих британских интеллектуалов не просто философской доктриной, но «полемическим оружием радикализма среднего класса, готовившегося к окончательной победе над властью аристократов»⁴⁹. Рост влияния британского среднего класса сказывался как в науке, так и в политике, и важную роль в этом процессе играли квакеры. Основателями «Лондонского этнологического общества» (1843) были квакеры: врачи-физиологи Томас Ф. Бакстон и Томас Ходжкин; а среди его активных членов два других квакера – психиатр и видный ученый Джеймс К. Причард (председатель Общества с 1846 г.) и банкир Генри Кристи (близкий друг Э.Б. Тайлора)⁵⁰. Их политическая деятельность была направлена против старой аристократии и англиканского истеблишмента: многие из них, в том числе Э.Б. Тайлор, группировались вокруг Либеральной партии. Именно они стали ведущими идеологами нового «утилитарного либерализма», впитавшего в себя «социальный эволюционизм» как неотъемлемую часть, видя в этом удобное оправдание своих действий и своего растущего веса в обществе и политике⁵¹.

Анализируя контекст создания «Первобытной культуры», Дж. Стокинг подчеркивает, что «логический посыл этой книги, очевидно, был в том, чтобы низвести христианство к той же категории “мифологии”, с которой Э.Б. Тайлор начал обсуждение развития анимистических верований»⁵². А.А. Никишенков выделяет другой аспект того же контекста: «...Отказ от религии в условиях ее доминирования в обществе приводит к антирелигиозности, т.е. религиозности со знаком минус, одна вера заменяется другой»⁵³. Наконец, Э.Э. Эванс-Причард подводит итог «научной» теории анимизма: «При отсутствии каких-либо средств узнать, как возникли и как могли развиваться понятия души и духа, логическая конструкция из ума ученого проецируется на первобытного человека, выдвигаясь как объяснение его верований. Такая теория имеет ценности не больше, чем самоуверенные описания того, “как леопард получил свои пятна”»⁵⁴. Помимо прочего, в критике теории анимизма эти ученые опираются на систематические полевые исследования социальных антропологов XX в., показавшие, что мышление и верования людей традиционного общества нельзя приравнивать

к мышлению и взглядам ребенка, их нельзя считать примитивными даже по сравнению с современными.

В 1877 г. Э.Б. Тайлор обвинил своего старшего современника Герберта Спенсера в плагиате, на что тот не преминул ответить схожими обвинениями⁵⁵. Дж. Стокинг, исследовавший историю этого «научного» диалога, отмечает: «Что касается Спенсера, то его культ предков был пропитан “теорией духов”, настолько похожей на тайлоровский анимизм, что оба вступили в весьма некрасивый спор о том, кому принадлежит его авторство и приоритет»⁵⁶. Когда Э.Б. Тайлор наконец получил звание профессора и возглавил в 1896 г. первую кафедру антропологии в Великобритании (специально созданную для него в Оксфорде), он уже был глубоко больным человеком. Большинство биографических справок замалчивает тот факт, что в конце жизни Э.Б. Тайлор страдал психическим расстройством: с 1904 г. болезнь стала проявляться даже во время лекций⁵⁷.

3. Концепты «анимизм» и «цивилизация» в трудах Л.С. Сенгора (1906–2001)

Основные труды Леопольда Седара Сенгора в прозе собраны в собрании сочинений «*Liberté*» («Свобода»), пять томов которого были изданы с 1964 по 1992 г. Поскольку интересующие нас концепты наиболее подробно представлены в первых четырех томах этого собрания, мы сосредоточим основное внимание на них, делая некоторые дополнения.

В том «*Liberté 1: негритюд и гуманизм*» (1964) вошли речи и статьи Л.С. Сенгора с 1937 по 1963 г. Уже во второй статье этого тома (1939) сенегальский мыслитель дает следующее определение: «Под культурой я понимаю дух цивилизации; под цивилизацией – произведения и реализацию культуры»⁵⁸. И далее: «Цивилизация, я уточню, культура, которая рождается из взаимодействия расы, традиции и среды...»⁵⁹. Однако в статье (1937), открывающей том, он пишет: «Мы говорим, что Культура – это Образование, что художник – это творец. Она является воображением, активным духом, так как в самом этом слове содержится идея творческого динамизма»⁶⁰. И лишь затем он увязывает культуру с расой, средой и цивилизацией.

Это важный момент. Мысль Л.С. Сенгора никогда не стояла на месте, она развивалась от работы к работе: употребляя тот или иной термин, он часто опускал связанные с ним понятия, в которых он рас-

суждал ранее. Поэтому для правильного прочтения его работ синтагматический подход необходимо систематически дополнять парадигматическим.

На тех же страницах Л.С. Сенгор говорит и об анимизме: «Что имеет Негр, так это способность воспринимать сверхъестественное в естественном, чувство трансцендентного, которое сопровождает деятельная непринужденность – *непринужденность любви*. Именно анимизм является тем живучим элементом, который выражает его этническую индивидуальность»⁶¹. Стараясь реабилитировать слово «Негр» (отсюда его написание с большой буквы), имеющее уничижительный оттенок в европейской традиции, Л.С. Сенгор так же относится и к термину «анимизм». Переосмысление европоцентричных (и этноцентричных в целом) научных терминов становится одним из основных направлений его мысли.

В третьей статье того же тома (1945) Л.С. Сенгор обращается к теме «контакта цивилизаций», которая становится одной из основных в его творчестве. Здесь он старается возвысить понятие о «Негро-африканской цивилизации», увязывая его с концептом анимизма: «Так же как французская колонизация в своем “цивилизаторском” порыве не может игнорировать Негро-африканскую цивилизацию, Католицизм не может игнорировать *Анимизм* без того, чтобы не оказаться на грани банкротства. На песчаных равнинах этих стран* невозможно построить ничего твердого, долговечного, кроме как на каменном фундаменте Анимизма»⁶². Французский текст Л.С. Сенгора передает глубокий юмор автора, важность которого для общественной жизни негро-африканцев он не раз подчеркивал.

Наконец, в следующей статье (1947) сенегальский мыслитель пишет, что для него «*Анимизм*» состоит, «если коротко, в ощущении *пустостороннего мира*, в котором, с одной стороны, человек связан (как будет ясно далее) с другим человеком, а с другой – через посредничество *Духов Предков с Богом*»⁶³. Именно поэтому «анимизм был исключительно жизненным принципом наших цивилизаций»⁶⁴, то есть цивилизаций Африки южнее Сахары.

И все-таки европоцентричные коннотации термина «анимизм» (см. предыдущий раздел) не давали возможности Л.С. Сенгору раскрыть глубже то, что он называл «негро-африканской онтологией». Поэтому, не отбрасывая его вначале полностью⁶⁵, в 1950-е годы он пе-

* Имеются в виду страны пояса Сахары-Сахеля, к которым относится и Сенегал.

реносит акцент на другие термины. Парадокс ситуации заключается в том, что африканский философ все чаще и чаще использует европейские термины: «жизненная сила», «энергия» и пр.⁶⁶

Наиболее полное отражение его позиция в эти годы нашла в статье, посвященной экспликации характеристик «негро-африканской цивилизации» (1959). По его мысли, в «негро-африканской онтологии» можно выделить «две фундаментальные характеристики»: семью как «иерархию жизненных сил» и человека как «центр вселенной»⁶⁷. Обе характеристики взаимосвязаны и соединяются посредством «жизненной силы» в культе предков: «Бог, который правит единством вселенной (негро-африканец – монотеист), является Предком клановых предков, которые участвуют в его жизненной силе, происходят от нее»⁶⁸. Само понятие «культ предков» тоже становится предметом рефлексии для сенегальского мыслителя – он старается очистить его от уничижительных характеристик, данных ему европейскими антропологами⁶⁹.

Здесь же Л.С. Сенгор поясняет, что «негро-африканская метафизика» – это «онтология, наука о сущем (*l'être*)»⁷⁰. Развивая эту мысль, он предложил новое «негро-африканское понятие» – «понятие *l'Etre-Force-vitale**, которое ставит дух выше материи»⁷¹. В этой статье его мысль тесно смыкается с идеями католического священника (иезуита) П. Тейяра де Шардена (1881–1955), у которого он заимствует понятие универсума, существенно переосмысленное в рамках его цивилизационного дискурса (см. ниже)⁷².

Таким образом, концепция анимизма для Л.С. Сенгора – это не узко-этнологическая гипотеза: она задала одно из центральных направлений его мысли. О чем бы ни говорил африканский философ, он старался возвысить политику, мораль, историю и этнологию до их духовного (ср.: лат. *anima* – дух, душа) измерения. Более четко это будет видно из дальнейшего текста нашей главы.

Своеобразный каркас следующего тома, «*Liberté 2: нация и африканский путь к социализму*» (1971)⁷³, составили выступления Л.С. Сенгора во французском парламенте с 1946 по 1958 г. (всего 11) и его доклады на съездах Сенегальского Демократического Блока с 1949 по 1956 г. (всего 5). Однако название этому тому дала вошедшая в него одноименная книга (1961)⁷⁴, содержащая два программных выступления (1959 и 1960) африканского политика перед членами только что созданной Партии Африканской Федерации.

* Возможные переводы: «Жизненная сила Сущего» и «Жизненная сила Бытия».

В предисловии к книге 1961 г., не вошедшем в «*Liberté 2*», Л.С. Сенгор пишет: «В целом речь идет о том, чтобы Человек в Африке южнее Сахары реализовал себя в качестве Человека интегрированного, человека XX века, и внес таким образом свой вклад в Цивилизацию Универсума»⁷⁵. В той же книге (далее ссылки по «*Liberté 2*») он противопоставляет понятия «универсальная цивилизация» (фр. *civilisation universelle*) и «цивилизация универсума» (фр. *civilisation de l'universel*)⁷⁶, но более четко это противопоставление проводится в его речи 1961 г., вошедшей в «*Liberté 4*» (см. ниже).

Л.С. Сенгор неслучайно сближает понятия «цивилизация универсума» и «человек интегрированный». Развивая на их основе концепцию «африканского социализма», он настаивает на том, что она должна быть увязана с «духовным» содержанием человека и «религиозной» основой африканских обществ. В этой связи он переосмысляет и уже наличный опыт адаптации социалистических идей, отмечая, что Израиль и Китай «нашли свой, азиатский, путь социализма, адаптированный к духу и реалиям их почвы»⁷⁷.

Но наиболее диалектично (Л.С. Сенгор неоднократно подчеркивал необходимость переосмысления и развития марксистско-гегелевской диалектики) его отношение к практике строительства социализма в Советском Союзе. Ссылаясь на слова своего соотечественника Мамаду Диа, вернувшегося из Москвы, Л.С. Сенгор указывает, что в СССР «удалось построить социализм, но в ущерб религии, в ущерб душе»⁷⁸. Поэтому, утверждает сенегальский мыслитель, советский социализм «все более и более напоминает построенный в Соединенных Штатах Америки капитализм – *American way of life* – с его высокими зарплатами, холодильниками, стиральными машинами, телевизорами»⁷⁹. Отсюда, прозорливо отмечает Л.С. Сенгор, «тяга к свободе, голод “духовной пищи”», распространившиеся в советском обществе; отсюда популярность романа советского писателя В.Д. Дудинцева «Не хлебом единым» в СССР⁸⁰. Обладая глубоким предвидением, сенегальский мыслитель напоминает о «Святой Руси», которая «не умерла»: как в цитируемой работе «Нация и африканский путь к социализму», так и 10 лет спустя с высокой международной трибуны⁸¹. Его размышления о социальной системе в СССР этим не ограничиваются, но это выходит за рамки нашей темы.

Апелляция к духовному встречается повсеместно и на других страницах «*Liberté 2*», увязываясь не только с понятиями «цивилизация универсума» и «человек интегрированный», но и с критикой марксиз-

ма-ленинизма⁸². Л.С. Сенгор был весьма далек от идеализации классического марксизма, подчеркивая невозможность его безоглядного использования в Африке: «...Выводы “Капитала” приложимы только к Западной Европе, как писал Маркс в письме от 8 марта 1881 г. Вере Засулич, русской народнице»⁸³. Именно поэтому интеграция в «африканский социализм» религиозных ценностей не мыслится им как противоречие, тем более что современные «атеистические партии являются церквями и живут своей верой»⁸⁴.

Таким образом, абстрактно-философские построения Л.С. Сенгора часто увязываются им с политическими вопросами. Наиболее полно это направление мысли сенегальского философа и политика нашло отражение в томе «*Liberté 3: негритюд и Цивилизация Универсума*» (1977)⁸⁵. В него вошли в основном небольшие по формату и разные по своей направленности (целевой аудитории) речи и статьи сенегальского мыслителя с 1961 по 1974 г.* Наиболее важные из них издавались ранее как отдельно (см. сноски далее), так и в составе двух книг: «*Les fondements de l’Africanité ou négritude et arabité*» (1967)⁸⁶ и «*Négritude, arabité et francité. Réflexions sur le problém de la culture*» (1969)⁸⁷. При работе с этой частью философского наследия Л.С. Сенгора предпочтительно использовать именно эти отдельные издания, так как они содержат дополнительные тексты и иллюстрации, не вошедшие в «*Liberté 3*».

В 1964 г. Л.С. Сенгор посетил с официальным визитом Бразилию. Произнесенные им речи (числом 6) были опубликованы в брошюре⁸⁸, из которой в «*Liberté 3*» вошли только две. Между тем в этих выступлениях он самым подробным образом развивает идею «симбиоза цивилизаций», долженствующего привести к «Цивилизации Универсума»⁸⁹. Уже осуществленными примерами «меланжа рас и обмена цивилизаций» он считает Соединенные Штаты Бразилии, Соединенные Штаты Америки и даже СССР⁹⁰.

В международном контексте негритюд выступает у Л.С. Сенгора как африканская форма гуманизма, как «свод ценностей цивилизации Черных», которые необходимо интегрировать с европейскими ценностями⁹¹. Идею синтеза на равноправной основе европейского гуманизма и негритюда, «европейской цивилизации» и «негро-африканской цивилизации» он развивает в разных работах⁹². Увязывая свою кон-

* В конце одной из статей этого тома стоит дата «1977», но, возможно, это опечатка, так как статья выбивается из общего хронологического порядка тома.

цепцию «нового гуманизма» с политикой, он акцентирует, что его целью, как и целью негритюда, является «строительство *Цивилизации Универсума*»⁹³.

Вместе с тем африканский философ развивает само европейское понятие гуманизма, вкладывая в него новые значения: движения мысли и чувства, единства мышления дискурсивного и интуитивного в «*Духе*», который является «причиной и целью Человека»⁹⁴. Его мысль углубляется все более: «Негро-африканская Мифология Слова повествует, что все создания вышли из чрева Бога, чтобы *быть*, посредством *Слова ритмического* – посредством Поэзии», поэтому назначение истинного искусства состоит в том, чтобы «*у-силить (sic!) Жизненную силу Человека*, а не привлекать любопытство иностранных туристов»⁹⁵. И наоборот: «Именно этот дар, повторю еще раз, этот ритм Энергии, это движение Жизненной силы являются источником всякой мысли, всякого искусства»⁹⁶.

Понятие африканского анимизма, как менее удачное, замещается к этому времени у сенегальского мыслителя понятиями «жизненная сила» и «энергия», к чему мы еще вернемся. Но и в этом случае мысль Л.С. Сенгора остается достаточно конкретной, привязанной к политическим реалиям. Приведем полностью одно из его высказываний, которое отражает эту связь, опровергая также некоторые мифы, сложившиеся об этом мыслителе в историографии:

«Провозглашать “конец идеологий” означает для меня заходить слишком далеко. Но пришло время признать их *неэффективность* во второй половине XX века, когда буква убивает дух*, хотя бы сама идеология и не была предана. Я сказал “предана”: предана ради *национальной Идеи* или *Культуры*. Ибо сегодня, вы сами это знаете, вы это чувствуете, прежде чем быть “капиталистом” или “коммунистом”, “либералом” или “социалистом”, каждый является англичанином или французом, русским или китайцем, совсем не англосаксом или латинянином, арабом или негро-африканцем. Парадоксально, но в тот момент, когда капиталисты и коммунисты провозглашают, каждый по-своему, Общество Изобилия – материальное общество, Дух берет реванш в сфере *Культуры*»⁹⁷.

Эти слова стали своеобразным предвидением того, что идеологическое противостояние двух мировых военно-политических блоков со временем превратится в пустой фарс, что умами людей завладеет кине-

* Переосмысленная цитата из Нового Завета, см.: 2 Кор.: 3, 6.

матограф как в позитивном, так и в негативном смысле. Речь идет именно об идеологическом противостоянии, а не социально-экономическом, которое и стало определяющим для дальнейшего развития событий.

Для обоснования своих идей Л.С. Сенгор часто привлекал научные данные этнологии и палеоантропологии. Наиболее яркое выражение это нашло в его выступлении в Каирском университете в 1967 г., изданном затем отдельной брошюрой (с дополнениями)⁹⁸. Здесь он систематически проводит мысль, что зарождение *Homo sapiens* и цивилизации произошло в Африке южнее Сахары. Основные данные по этому вопросу он черпает из работ французских антропологов и философов, среди которых особо выделяется опять-таки П. Тейяр де Шарден.

Однако когда сенегальский мыслитель переходит на цивилизационный уровень анализа, он предпочитает опираться на немецкого этнолога Лео Фробениуса. Заимствуя его разделение на «эфиопическую» (негро-африканскую) и «хамитическую» (арабо-берберскую) цивилизации, он приписывает им характеристики оседлой («агрикультурной») и «кочевой» (скотоводческой) соответственно. Поэтому «фундаментальной социальной ячейкой» второй является «клан», а первой – «гент» (от лат. *gens/gentis* – род, племя). Последний Л.С. Сенгор понимает как «расширенную семью», существующую благодаря «жизненным силам»: «Жизнь гента регулируется жизнью растений, то есть жизнью окружающей среды, которая, в свою очередь, регулируется сменой сезонов. Эта природная общность одушевляется (*animée*) скрытыми *жизненными силами*, а человек лишь ее часть и должен соблюдать ее гармоничный порядок: этому таинственному порядку обучаются в школах и семинариях инициаций, которые проводятся не где-нибудь, а в *Священном лесу*»⁹⁹. Далее африканский философ старается углубить мысль Л. Фробениуса, выявлявшего в основном поверхностные цивилизационные характеристики.

В книге «*Négritude, arabité et francité*» (1969) Л.С. Сенгор возвращается к вопросу о «негро-африканской онтологии», неоднократно используя для разъяснения этой концепции понятия «дух», «жизненная сила» и «сверх-бытие». Здесь с ними увязывается и концепт «Цивилизация Универсума»¹⁰⁰.

Как и у П. Тейяра де Шардена, физический мир является для сенегальского мыслителя вторичным, производным от мира духовного, метафизического: «Таким образом, Бог – это Сила прочих сил. Негро-африканская онтология **унитарна**: единство Вселенной реализуется в Боге посредством конвергенции взаимно дополнительных сил, исхо-

дящих от Бога и возвращающихся к Богу»¹⁰¹. Именно «жизненная сила» играет роль связующего звена между физическим и метафизическим миром: «Негро-африканская онтология не только унитарна, но и **экзистенциальна**. Вся ее система основана на понятии жизненной силы, которая существовала до бытия, создала бытие. Бог дал жизненную силу животным, растениям, минералам, людям – кому бы то ни **было**»¹⁰².

На этой основе дихотомиям европейского разума африканский философ противопоставляет «диалог»: «Для дискурсивного мышления белого европейца любая вещь является верной или ложной, хорошей или плохой – это мир дихотомий и оппозиций. Для негро-африканца любая вещь, любая сила – это сцепление более элементарных сил, персональная реализация которых осуществляется только через уравновешивание, через согласование этих элементов – через их диалог»¹⁰³.

Займствуя у П. Тейяра де Шардена категорию «сверх-бытия» (фр. *plus-être*; ср. с церковно-славянским «пакибытие»), Л.С. Сенгор противопоставляет ее «наличному бытию/благосостоянию» (фр. *bien-être*). Он говорит о «Человеке», цель которого состоит в том, чтобы выйти «за пределы материального **наличного бытия** в духовное **сверх-бытие**»¹⁰⁴. Это возможно, по его мысли, только посредством соединения через «жизненную силу» с «**Сущим** (*l'Être*), который является **Духом**, который является **Силой**»¹⁰⁵.

Исходя из сказанного, сенегальский политик выделяет квинтэссенцию негритюда: «**единство, равновесие и гармония** негро-африканской цивилизации» – это то, что она могла бы дать «Цивилизации Универсума», «если бы манихейский дух Белых европейцев был открыт диалогу»¹⁰⁶.

Свои идеи о «жизненной силе» Л.С. Сенгор развивает и в политическом контексте. Во время официального визита в Брюссель в 1971 г. он подробно разъясняет представительной международной аудитории, что в негро-африканской онтологии «жизненная сила» исходит от единого Бога, передаваясь от предыдущих поколений последующим в ритуале единения с «умершими Предками»¹⁰⁷. С другой стороны, он приравнивает ее к (мета)физическому понятию «*энергии*», «объединяющему волны и частицы, материю и дух»¹⁰⁸.

Таким путем африканский философ пытается преодолеть дуализм Р. Декарта в вопросе о материи и духе, который возродил платонический взгляд на эту философскую проблему, утверждая, что души и ан-

гелы совершенно нематериальны¹⁰⁹. Именно эта дихотомия вынудила П. Тейяра де Шардена искать пути ее преодоления. Л.С. Сенгор следует в этом вопросе за французским теологом и движением «энергистов», отвергая «различие между материей и духом», постулируя, что «нет ничего, кроме Энергии, которая является системой сил»¹¹⁰.

Уже будучи всемирно признанным философом и политическим деятелем, в своих выступлениях перед международной аудиторией Л.С. Сенгор не считает для себя унизительным указать на своих учителей: «Как меня учили Марсель Мосс и Поль Риве, мои наставники в Парижском этнологическом институте, каждый этнос, каждый народ имеет свою цивилизацию, которая является созревшим плодом географического положения, но также истории, расы и даже языка – плодом социальной жизни»¹¹¹. Эта цитата свидетельствует о том, что на цивилизационный дискурс сенегальского мыслителя повлиял далеко не только Л. Фробениус или немецкий подход к культуре, что можно было бы заподозрить по приведенным в начале этого раздела цитатам.

Своеобразный каркас следующего тома «*Liberté 4: социализм и планирование*» (1983)¹¹² составили обширные доклады (до 100 страниц и более) Л.С. Сенгора на конгрессах Прогрессивного союза Сенегала (ПСС)*. В том вошли и некоторые другие речи и работы африканского мыслителя с 1960 по 1973 г.

В своей речи в ООН в 1961 г. Л.С. Сенгор делает акцент на задаче деятельности этой организации, которая состоит, по его мнению, в создании «цивилизации Универсума», основанной на принципах «Свободы, Равенства и Братства»¹¹³. Он обращается к международной аудитории с призывом: «Посмотрите, на горизонте показался рассвет нового дня – это цивилизация Универсума, создание которой, повторю, является высшей целью ООН»¹¹⁴. Первым шагом к ней будет «уничтожение напряженности, коренящейся в национальной, расовой, религиозной и даже идеологической ненависти»¹¹⁵. Здесь же президент Сенегала очень четко противопоставил понятия «универсальная цивилизация» и «цивилизация Универсума»¹¹⁶.

Каким же путем человечество должно идти к этой высшей цели? По мысли Л.С. Сенгора, это путь единения: «цивилизация Универсума» должна «симбиотически объединить ценности всех различных цивилизаций. Только такой синтез может быть прогрессивным, так как он будет полностью гуманным»¹¹⁷. Этот порыв к «светлому» завтра

* Правящая политическая партия Сенегала, генсеком которой был Л.С. Сенгор.

был в целом характерен для цивилизационного подхода африканского мыслителя, утверждавшего, что «в тот момент, когда мы движимы Будущим и для Будущего, анахронизмы прошлого не могут устоять»¹¹⁸.

В томе «*Liberté 4*» сенегальский мыслитель развивает и свои мысли о необходимости сочетания материального развития с духовным. Например, на VI Конгрессе ПСС он говорит о «человеке интегрированном», который должен на пути к «цивилизации Универсума» преодолеть материальное «наличное бытие» для достижения духовного «сверх-бытия»¹¹⁹.

4. Заключение

Если сопоставить цивилизационные подходы Э.Б. Тайлора и Л.С. Сенгора, то на первый взгляд очевидна их противоположная направленность. Для одного любой ценой необходимо было отсечь анимизм и религию, освободить от них мировую цивилизацию; для другого только о религиозно-духовной составляющей мировой цивилизации и имело смысл говорить даже в политическом контексте: только религия, по его мысли, может ее спасти. Эта ситуация отражает два варианта концептуального осмысления мирового цивилизационного транзита – осмысления, основанного либо на вере в социальный прогресс и секулярно-либеральный стандарт, либо на вере в традиционные религиозные ценности.

Однако концептуальные построения Э.Б. Тайлора и Л.С. Сенгора объединяет скрытое ощущение, будто они находятся на самой вершине планетарной цивилизации, то есть имеют возможность и право указывать, что лучше выбрать для дальнейшего развития человечества. Это ощущение остается и в том случае, когда современный человек берется судить (все чаще безапелляционно) обо всей истории человечества с высоты своего знания – далеко не полного и часто поврежденного.

Л.С. Сенгор стал одним из основоположников критики ориентализма в постколониальном дискурсе: его идеи уже в начале 1960-х годов (и даже ранее) были *цивилизационной альтернативой* – способом показать условному Западу, что можно мыслить иначе, в другом ключе знания. Поэтому они выступают насущным антиподом таких вариантов цивилизационного подхода, как агрессивный дискурс С. Хантингтона о «столкновении цивилизаций».

Идеи Э.Б. Тайлора тоже в чем-то сохраняют релевантность. В западной социокультурной антропологии они используются как пример

этноцентризма и волюнтаризма в развитии концепции первобытного общества, которая сама все более и более подвергается критике¹²⁰. В отечественной традиции – все еще наполняя собой философские, культурологические и религиоведческие словари и энциклопедии. Что касается цивилизационного подхода, то он развивался Э.Б. Тайлором исключительно в рамках линейно-стадиального мышления: оно было для него методом, который он превратил в реальность – в «истинное бытие», говоря словами Э. Гусерля.

¹ Пономарев И.В. Конструирование образа врага, разрушение цивилизационных ценностей и рост экстремизма на Африканском континенте // Цивилизационные альтернативы Африки. Т. 3 / Отв. ред. И.В. Следзевский. М.: Институт Африки РАН, 2020. С. 178–202.

² Kuper A. Civilization, culture, and race: anthropology in the nineteenth century // The Cambridge History of Modern European Thought / Eds. W. Breckman, P.E. Gordon. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. P. 398.

³ Шлеман А. Упадок или возрождение? // Собрание статей, 1947–1983 / сост. Е.Ю. Дорман. М.: Русский путь, 2011. С. 96. Здесь и далее курсив, выделение, заглавные буквы и пр. даны, как в оригинале.

⁴ См. подробнее: Kuper A. The Reinvention of Primitive Society. Transformations of a Myth. L. & N.Y.: Routledge, 2005.

⁵ См., однако: Никушиенков А.А. История британской социальной антропологии. СПб.: СПбГУ, 2008; Клейн Л.С. История антропологического учений. СПб.: СПбГУ, 2014.

⁶ См., напр.: Ерасов Б.С. Леопольд Сенгор и его концепция культуры // Народы Азии и Африки. 1967. № 2. С. 87–99; Мосейко А.И. Об одном идейном направлении в современной Африке // Вопросы философии. 1968. № 3. С. 171–179; Андреев И.Л. Афро-европейский интеллигент Леопольд Сенгор // Человек. 2010. № 4. С. 147–156; Гапристова Т.М. «Исправление ошибок»: об увековечении памяти Леопольда Сенгора // Вестник ЯрГУ. Сер. Гуманитарные науки. 2017. № 1. С. 23–27; Древис-Сылла Г. «Тоска по мировой культуре» и «Civilisation de l'universel» // Имагология и компаративистика. Ч. 1, 2. 2018. № 9–10.

⁷ Omeje K. Debating Postcoloniality in Africa // Crises of Postcoloniality / Ed. by K. Omeje. Dakar: CODESRIA, 2015. P. 15.

⁸ Stocking G.W. Victorian Anthropology. N.Y.–L.: Free press, Macmillan, 1987; Stocking G.W. After Tylor: British social anthropology, 1888–1951. Madison: University of Wisconsin, 1995.

⁹ Tylor E.B. Anahuac: or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern. L.: Longman, Green, Reader, & Dyee, 1861.

¹⁰ Stocking G.W. Victorian Anthropology... P. 157; Никушиенков А.А. История... С. 76.

¹¹ Stocking G.W. Victorian Anthropology... P. 156.

¹² Tylor E.B. Anahuac... Pp. 76, 85, 192.

¹³ Tylor E.B. Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization. L.: John Murray, 1865.

-
- ¹⁴ *Stocking G.W. Victorian Anthropology...* Pp. 158–160; *Никущенко А.А. История...* С. 76–77.
- ¹⁵ *Tylor E.B. Primitive Culture* (2 vols.). L.: John Murray, 1903 [1871].
- ¹⁶ *Kuper A. Civilization, culture, and race...* P. 409.
- ¹⁷ *Stocking G.W. The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology.* Madison: University of Wisconsin Press, 1992. P. 18.
- ¹⁸ *Tylor E.B. Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization.* N.Y.: Appleton and Company, 1896 [1881].
- ¹⁹ *Kuper J. The Reinvention of Primitive Society...* P. 85.
- ²⁰ *Tylor E.B. Primitive Culture...* Vol. I. P. 39.
- ²¹ *Tylor E.B. Researches into the Early History...* Pp. 1–3; *Tylor E.B. Primitive Culture...* Vol. I. Pp. 1–6.
- ²² *Tylor E.B. Primitive Culture...* Vol. I. P. 16; Vol. II. P. 16; *Tylor E.B. Researches into the Early History...* P. 368.
- ²³ *Tylor E.B. Researches into the Early History...* Pp. 161, 178, 228, *et passim*.
- ²⁴ *Ibid.* Pp. 110, 112, *et passim*.
- ²⁵ *Tylor E.B. Researches into the Early History...* Pp. 181, 202, 259, 263, 331; *Tylor E.B. Primitive Culture...* Vol. II. P. 100, *et passim*.
- ²⁶ *Tylor E.B. Primitive Culture...* Vol. I. Pp. 26–37; Vol. II. Pp. 443–448.
- ²⁷ *Ibid.* Vol. I. Pp. 55, 112.
- ²⁸ *Tylor E.B. Anthropology...* Pp. 24–25, 167–205.
- ²⁹ *Tylor E.B. Researches into the Early History...* P. 1; *Tylor E.B. Primitive Culture...* Vol. I. P. 1.
- ³⁰ *Tylor E.B. Primitive Culture...* Vol. I. Pp. 21, 48.
- ³¹ *Tylor E.B. Researches into the Early History...* Pp. 6, 107, *et passim*; *Tylor E.B. Primitive Culture...* Vol. I. Pp. 1, 160, *et passim*.
- ³² *Stocking G.W. Victorian Anthropology...* P. 235.
- ³³ *Ibid.*
- ³⁴ *Tylor E.B. Researches into the Early History...* P. 118.
- ³⁵ *Ibid.* P. 137.
- ³⁶ *Ibid.* P. 107.
- ³⁷ *Tylor E.B. Primitive Culture...* Vol. I. P. 332.
- ³⁸ Цит. по: *Kuper J. The Reinvention of Primitive Society...* P. 31.
- ³⁹ *Stocking G.W. Victorian Anthropology...* P. 29; *Эванс-Причард Э.Э. История антропологической мысли.* М.: Вост. лит., 2003. С. 63–64.
- ⁴⁰ *Kuper J. The Reinvention of Primitive Society...* P. 85.
- ⁴¹ *Stocking G.W. Victorian Anthropology...* Pp. 27–28; ср.: *Эванс-Причард Э.Э. История антропологической мысли...* С. 65.
- ⁴² *Tylor E.B. Primitive Culture...* Vol. II. P. 359.
- ⁴³ *Stocking G.W. Victorian Anthropology...* P. 192.
- ⁴⁴ *Никущенко А.А. История...* С. 105; ср.: *Stocking G.W. Victorian Anthropology...* P. 196.
- ⁴⁵ *Tylor E.B. Primitive Culture...* Vol. II. Pp. 449–450; ср.: Vol. I. Pp. 38–41.
- ⁴⁶ *Tylor E.B. Primitive Culture...* Vol. I. P. 156.
- ⁴⁷ *Никущенко А.А. История...* С. 78–79.
- ⁴⁸ *Tylor E.B. Primitive Culture...* Vol. I. Pp. 501–502.

-
- ⁴⁹ *Stocking G.W. Victorian Anthropology...* Pp. 132–143.
- ⁵⁰ *Ibid.* Pp. 241–247.
- ⁵¹ *Ibid.* Pp. 193, 232–233.
- ⁵² *Ibid.* P. 195.
- ⁵³ *Никущенко А.А. История...* С. 103.
- ⁵⁴ *Evans-Pritchard E.E. Theories of Primitive Religion.* Oxford: Clarendon Press, 1965.
- P. 25.
- ⁵⁵ *Stocking G.W. Victorian Anthropology...* P. 136.
- ⁵⁶ *Ibid.* P. 196.
- ⁵⁷ *Клейн Л.С. История...* С. 189.
- ⁵⁸ *Senghor L.S. Liberté 1. Négritude et humanism.* Paris: Édition du Seuil, 1964. P. 22.
- Здесь и далее сохранено написание в оригинале: курсив, заглавные буквы и пр.
- ⁵⁹ *Senghor L.S. Liberté 1...* P. 23.
- ⁶⁰ *Ibid.* P. 12.
- ⁶¹ *Ibid.* P. 27.
- ⁶² *Senghor L.S. Liberté 1...* P. 56.
- ⁶³ *Ibid.* P. 72.
- ⁶⁴ *Ibid.* P. 81.
- ⁶⁵ *Ibid.* Pp. 268, 274.
- ⁶⁶ *Ibid.* Pp. 120, 264, 323.
- ⁶⁷ *Ibid.* P. 266.
- ⁶⁸ *Ibid.* P. 266.
- ⁶⁹ *Ibid.* Pp. 26, 51, 74.
- ⁷⁰ *Ibid.* P. 264.
- ⁷¹ *Senghor L.S. Liberté 1...* P. 265.
- ⁷² См. самое полное на сегодняшний день издание трудов французского философа: *Тейяр де Шарден П. Феномен человека.* Сб. очерков и эссе. М.: Изд-во «АСТ», 2002; см. также: *Семенова С.Г. Паломник в будущее.* П. Тейяр де Шарден. СПб.: РХГА, 2009.
- ⁷³ *Senghor L.S. Liberté 2: Nation et voie africaine du socialism.* Paris: Édition du seuil, 1971.
- ⁷⁴ *Senghor L.S. Nation et voie africaine du socialism.* Paris: Présence africaine, 1961.
- Эта книга была переведена на англ. под названием «Об африканском социализме» (1964), однако с добавлением еще одной главы.
- ⁷⁵ *Ibid.* P. 9.
- ⁷⁶ *Senghor L.S. Liberté 2...* P. 284.
- ⁷⁷ *Ibid.* P. 293.
- ⁷⁸ *Ibid.* P. 253.
- ⁷⁹ *Ibid.*
- ⁸⁰ *Senghor L.S. Liberté 2...* Pp. 253, 295.
- ⁸¹ *Senghor L.S. Liberté 2...* P. 293; *Senghor L.S. Senghor à Bruxelles. La négritude est un humanisme du XX^e siècle.* Dakar: Grande imprimerie africaine, 1971. P. 44.
- ⁸² *Senghor L.S. Liberté 2...* Pp. 29–44, 55–59, 67–68, 254–270, 281–282, 298–304.
- ⁸³ *Ibid.* P. 55.
- ⁸⁴ *Ibid.* P. 72.
- ⁸⁵ *Senghor L.S. Liberté 3. Négritude et Civilisation de l'Universel.* Paris: Édition du Seuil, 1977.

⁸⁶ Senghor L.S. Les fondements de l'Africanité ou négritude et arabité. Paris: Présence africaine, 1967.

⁸⁷ Senghor L.S. Négritude, arabité et francité. Réflexions sur le problème de la culture. Beyrouth: DKA, 1969.

⁸⁸ Senghor L.S. Textes complets des discours allocution et toasts prononcés par S.E. Léopold Sédar SENGHOR (Président de la République du Sénégal) lors de son voyage officiel aux Etats-Unis du Brésil du 19 au 25 septembre 1964. Dakar: Publication du Commissariat à l'Information, à la Radiodiffusion et au Tourisme, 1964.

⁸⁹ Senghor L.S. Textes complets des discours... Pp. 14–16.

⁹⁰ Ibid. P. 19.

⁹¹ Ibid. P. 24.

⁹² Senghor L.S. Paroles. Dakar-Abidjan: LNEA, 1975. Pp. 12, 19, 21. Эту малоформатную брошюру составили краткие выдержки из самых различных речей Л.С. Сенгора.

⁹³ Senghor L.S. Paroles... Pp. 20, 37, 44; Senghor L.S. Textes complets des discours... Pp. 20, 24, 36.

⁹⁴ Senghor L.S. Textes complets des discours... Pp. 23–24.

⁹⁵ Ibid. P. 15.

⁹⁶ Ibid. P. 24.

⁹⁷ Senghor L.S. Textes complets des discours... P. 39.

⁹⁸ Senghor L.S. Les fondements de l'Africanité... Книга вошла в «Liberté 3»: Pp. 105–150.

⁹⁹ Senghor L.S. Les fondements de l'Africanité... Pp. 58–59. Африканский философ неслучайно называет традиционные африканские инициации «школами и семинариями» одновременно, так как они действительно играют ключевую роль в формировании мировоззрения на заключительном этапе возрастной социализации, см.: Пономарев И.В. Возрастная социализация в традиционном обществе. М.: Институт Африки, 2009.

¹⁰⁰ Senghor L.S. Négritude, arabité et francité... Pp. 14–16, 34–37, 39–41. Главы этой книги вошли в «Liberté 3» по частям: Pp. 90–101, 69–79, 80–89.

¹⁰¹ Senghor L.S. Négritude, arabité et francité... P. 7.

¹⁰² Ibid. P. 8. В этом аспекте Л.С. Сенгор, хотя он и был католиком, приближается к пониманию концепта «жизненная сила», принятому в восточной православной традиции, см.: Григорий Хусский, свт. Избранные творения. М.: Сретенский м-рь, 2014. С. 197, 286–288, *et passim*.

¹⁰³ Senghor L.S. Négritude, arabité et francité... Pp. 7–8.

¹⁰⁴ Ibid. P. 30; ср.: Ibid. Pp. 18, 39.

¹⁰⁵ Ibid. P. 32.

¹⁰⁶ Ibid. P. 34.

¹⁰⁷ Senghor L.S. Senghor à Bruxelles... Pp. 21–24, 27–29. Брошюра представлена в «Liberté 3» на след. стр.: Pp. 215–242.

¹⁰⁸ Senghor L.S. Senghor à Bruxelles... Pp. 21, 41.

¹⁰⁹ Восточная патристика признает абсолютно нематериальным только Бога, резко выступая против мнения Р. Декарта как богохульного. См.: Игнатий Брянчанинов, свт. Творения. Слово о чувственном и о духовном видении духов. Слово о смерти. Киев: Киево-Печерская лавра, 2018. С. 185–280.

¹¹⁰ *Senghor L.S. Négritude, arabité et francité... P. 17. Ср.: Senghor L.S. Liberté 1... Pp. 265–266. В начале XX в. всю сложность физических связей сводили к энергии несколько философов, что было неоправданной редукцией.*

¹¹¹ *Senghor L.S. Senghor à Bruxelles... P. 17; ср.: Senghor L.S. Textes complets des discours... P. 24.*

¹¹² *Senghor L.S. Liberté 4. Socialism et planification. Paris: Édition du seuil, 1983.*

¹¹³ *Senghor L.S. Liberté 4... Pp. 60–61.*

¹¹⁴ *Ibid. P. 60.*

¹¹⁵ *Ibid. P. 63.*

¹¹⁶ *Ibid. P. 61.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Senghor L.S. Textes complets des discours... P. 10.*

¹¹⁹ *Senghor L.S. Liberté 4... Pp. 119–120, 164–165.*

¹²⁰ *См. подробнее: Kuper J. The Reinvention of Primitive Society...*

Глава 2

ПЕРЕХОДНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СИСТЕМЕ АФРИКАНСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ ЭТИКИ В УСЛОВИЯХ ВСТРЕЧИ С ЗАПАДНЫМ ХРИСТИАНСТВОМ (ФОРМИРОВАНИЕ ПОГРАНИЧНОЙ ЭТИКО-РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ)

1. Введение. Постановка проблемы. Проблематика культурных кодов

В данной главе представлено теоретико-методологическое исследование, которое находится на стыке современной африканистики, культурологи и религиоведения. Предмет исследования – формы взаимоотношений традиционной африканской этики с христианством, цель – анализ основы традиционных африканских этических представлений, их специфики и противоречивости взаимодействия с «западным» христианством.

История Африки свидетельствует о многообразных и многоплановых взаимных культурных контактах различных этносов, стран, регионов, цивилизаций. В данной главе рассматривается широкая культурная проблема встречи и взаимоотношений африканской традиционной этики с моральными принципами и ценностями западного христианского вероучения и его практики. Встреча западно-христианской морали с традиционными морально-этическими комплексами африканских обществ понимается как частный случай европейской колониальной экспансии в Африку, одним из главных аспектов этой встречи была агрессивная аккультурация под покровом «цивилизаторской миссии» белого человека.

В современной науке этика понимается как нормативно-практическая философия и наука о морали (нравственности). Являясь знанием о морали, в большей своей части этика совпадает с самой моралью, а в общественном опыте эти понятия, как правило, не различаются.

В традиционной Африке этические ценности, идеалы, нормы не выделяются в особую сферу знания – они (как и религия, искусство и т.д.) вписываются в общий контекст культуры и в повседневную практику человеческой жизнедеятельности. В африканской общественной мысли только со второй половины XX в. стали появляться

работы африканских ученых, посвященные проблемам «африканской этики». В этих работах понятие «этика» часто пересекается с африканскими терминами «убунту», «цини», обозначающими в различных африканских языках «человечность», «единение», даже «правильные, хорошие поступки», а также «моральная оценка», «нравственная критика» и т.д.¹

Следует отметить, что в западной христианской теологии до XX века специально не рассматривалась тема христианской этики. Миссионеры, прибывавшие в Африку с целью обращения в христианство аборигенов, руководствовались в первую очередь библейскими этическими принципами, заповедями и прецедентами. Кроме того, миссионеры опирались на общеевропейские нравственные принципы, большая часть которых была выработана в эпоху Просвещения.

В процессе колонизации и христианизации Африки произошла встреча двух культурно-цивилизационных миров – непохожих, а часто противоположных друг другу. Встретились две культуры, базирующиеся на разных мировоззренческих основаниях.

Культура – явление широкое и всеобъемлющее. Все определения (их не менее двухсот) обращают внимание на отдельные аспекты культуры. В данной статье культура понимается как набор социокодов-программ, по аналогии с генетическими кодами живых организмов². Подобное понимание культуры достаточно широко представлено у многих ведущих ученых. Так, академик В.С. Степин пишет: «Культура может быть определена как система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях»³; это определение мы также встречаем у Клиффорда Гирца⁴, Д. Мацумото и др.⁵

Очевидно, что каждое общество имеет свой собственный набор культурных кодов (социокодов), универсальных, но выступающих в каждом обществе в специфической конфигурации; социокоды-программы своеобразно осуществляются в каждом сегменте культуры (в этике, религии, искусстве, политике и т.д.); социокоды динамичны, они способны приспосабливаться к ситуации, развиваться и изменяться во времени.

Необходимо отметить, что социокоды, обладая спецификой в каждом сегменте культуры, постоянно взаимодействуют, оказывая влияние друг на друга. Например, изменения политических кодов, вызывая

перемены в политике, оказывают влияние на правовые коды и, соответственно, на законодательство. Особенно велико значение кодов религий – они формируют универсальную культурную (цивилизационную) матрицу обществ, не затронутых широкой секуляризацией.

В социумах, подобных африканским, религиозные коды оказывают самое широкое воздействие на политические, правовые, нравственные коды, коды искусства и на соответствующие сферы культуры. В то же время и в секуляризованном западном обществе существует потребность в поисках ориентиров, прежде всего религиозно-нравственных.

Следует обратить внимание еще на один аспект теории культурных кодов – проблему социогеномов⁶. Социогеном – это структура, в которой сосредоточен набор социокодов-программ, необходимых для жизнедеятельности конкретных групп общества: этнических, религиозных, профессиональных, творческих, социальных, гендерных, возрастных, субкультурных и т.д. Эти группы составляют живую ткань повседневной жизни людей. Информация, сосредоточенная в социогеноме, как правило, закрепляется в культурных объектах, таких как особенности речи, сакральные предметы и ритуалы, орудия труда, типы жилищ, инструменты и образцы творчества, особенности костюмов, причесок, символические знаки и т.д. Эта информация наследуется внебиологическим способом и распространяется методами воспитания, обучения, инициации, свойственными данной группе.

Культура представляет собой целостную систему. Системообразующими факторами культуры являются некие общие ценности, правила, в которых реализуются социокоды-программы. Эти ценности и правила универсальны, но выступают в конкретной форме в каждой определенной культуре как результат ее социального опыта.

Существует два уровня культурных принципов, которые в совокупности представляют собой образ (картину) мира, общее мировоззрение. Эти принципы называются мировоззренческими универсалиями, которые аккумулируют социальный опыт конкретной культуры и в системе которых человек осмысливает, оценивает и переживает все явления действительности⁷.

Первый уровень мировоззренческих универсалий – это те принципы, категории, ценности, которые фиксируют особенности объектов, имеющих наиболее общий характер: Вселенная, мироздание, Бог, космос, хаос, пространство, время, движение, жизненная сила (жизненная энергия), человек, жизнь, смерть, природа, земля, небо, духи, предки.

Второй уровень – это категории, принципы, ценности, характеризующие жизненный мир человека, его отношение к другим людям и к обществу в целом, его переживания, отношение к себе (проблемы идентификации): индивид, личность, сообщество, справедливость, вера, свобода, долг, совесть, добро, зло, милосердие, надежда, любовь, страх, разочарование.

2. Основные ценностно-смысловые комплексы в Африке южнее Сахары

В рассматриваемом макрокультурном ареале – в Африке южнее Сахары (Субсахарской Африке) – на основе мировоззренческих универсалий формируются ценностно-смысловые комплексы, такие, например, как единство мира, всеобщие взаимосвязи и взаимодействия; место и роль Бога и человека в мироздании; жизненные силы, их место и роль в мире; жизнь и смерть как этапы в развитии человека; роль предков и т.д.

Ценностно-смысловые комплексы, как правило, находят свое выражение в мифах, легендах, преданиях, различных по степени знания и обобщения. Часть сложного мифологического материала (например, космогонические мифы) недоступна рядовому общиннику и обычно оформляется в эзотерическое знание, хранимое в тайных союзах или в советах старейшин и передаваемое в устной форме по наследству. Доступ к такому эзотерическому знанию догонов – африканского народа, живущего в горах, – французский этнолог Марсель Гриоль получил только по прошествии долгих лет работы с этим народом. Результатом его знакомства с космогоническими мифами догонов стала книга «Бог воды. Беседы с Оготеммели»⁸. Мифы, легенды о жизненной силе, о роли бога и человека в ее приумножении, а также о жизни, смерти, предках и т.д. вплетаются в пространство культуры, в повседневную жизнь, на их основе формируются ценности и общественные отношения – мировоззренческие универсалии второго уровня. Формируется миропонимание – картина мира и религиозные верования.

Можно очертить контуры общего мировоззрения, которое, различаясь в деталях, присуще всем народам Субсахарской Африки. Прежде всего, в африканской традиции нет образа раздвоенного мира: небесного – земного; идеального – материального; живого – неживого; мыслящего – немслящего. Мир един, и хотя в нем существуют различ-

ные, иногда противоположные субстраты, они гармонично взаимосвязаны.

Мир представлен в виде иерархии, или, как у ряда южноафриканских народов, – в виде сферы, в которой циркулирует жизненная сила как фундаментальная реальность мира. Центром этой сферы и источником жизненной силы является Бог или высший Дух. В ближайшем к Богу/Духу круге располагаются люди, обладающие наибольшей жизненной силой. Но этот круг – круг людей – неоднороден, он состоит из «живых мертвецов» – предков, имеющих больше жизненной силы, старейшин, вождей, мужчин, женщин. Далее располагаются животные, растения, реки, камни, озера, скалы. Жизненной силой Бог / высший Дух наделяет всех, но ее количество и качество неодинаковы. Например, вожди и старейшины имеют больше силы, чем рядовые общинники; мужчины – больше, чем женщины; люди – больше, чем животные. Чем шире круги и дальше от центра сферы, тем меньше жизненной силы. В то же время все круги сферы и все ее компоненты соединены гармоничными, партиципальными связями и могут воздействовать друг на друга⁹.

Интересно понимание роли Бога и человека в этой африканской схеме мироздания. Высшее божество выполняет главную роль распределителя жизненной силы, после чего оно нечасто вмешивается в дела людей. Как правило, с ним не связаны основные обряды и ритуалы, которые могут проводиться в честь других, более мелких божеств и духов, воздействующих на жизнь людей постоянно.

Очень важная роль отводится человеку. Он не только приумножает жизненную силу, создавая семьи и производя потомство; но, по словам африканского богослова Габриэля Сетилене, образует как бы магнитное или радиолокационное поле, распространяя свое влияние, и, будучи сопричастен к жизненным силам мира, способствует их увеличению. Он выращивает злаки, ухаживает за скотом, обрабатывает камни и т.д.¹⁰ Поэтому многие африканские ученые представляют африканскую картину мира как антропоцентричную, в отличие от теоцентричной картины мира в христианстве. Роль человека в мироздании понимается очень широко. Во всеобщих взаимосвязях в мире участвуют не только ныне живущие, но и ушедшие в мир иной – предки, которые способны помогать своим сородичам, делиться с ними присущей им жизненной энергией, ибо предки несут ответственность за ныне живущих. Ответственность несут друг за друга все члены сообщества. Жизненная сила, полученная от Бога, усиливается не только

сверху. Все члены сообщества помогают друг другу и тем самым способствуют приумножению жизненной силы¹¹.

Общие представления о мире находят отражение в общественных отношениях, определяя их сущность и нравственный характер. Нравственные представления, прежде всего о добре и зле, связаны с благоприятными или неблагоприятными условиями существования социума и людей в нем, с развитием и процветанием жизни¹².

Таким образом, первый уровень мировоззренческих универсалий, включающий в себя общие коды-программы, определяет второй уровень кодов-программ, на основе которых в культуре формируются, в частности, этические принципы, ценности, нормы поведения, а также религиозные верования, переплетенные с ними.

Коротко очерченная картина мира, существующая у африканцев, уже дает основание представить то потрясение, подлинный культурный шок, который испытали африканцы при встрече с западно-христианской картиной мира, с христианскими представлениями о нравственности. По существу, встретились две противоположные эτικο-религиозные системы. При этом все христианские представления навязывались африканцам как единственно правильные.

3. К вопросу о сопоставлении некоторых африканских нравственных принципов с христианскими

Следует, очевидно, сопоставить некоторые основные нравственные принципы африканцев с христианскими. Однако, прежде всего, необходимо обратить внимание на два основных тезиса, руководствуясь которыми христианские миссионеры начали приобщение африканцев к ценностям цивилизации и к истинам христианства.

Первый тезис – идея об универсальности западной морали, которая была сформулирована в «проекте Просвещения» и сыграла в свое время значительную роль в борьбе за права человека. В то же время применение этого тезиса к условиям Африки (и других незападных обществ) привело к утверждению, что все отклонения от моральных принципов и норм, принятых на Западе, являются неправильными, варварскими, опасными и должны быть отвергнуты¹³.

Второй тезис касается морального поведения христианских посланников (проповедников-миссионеров). Этот тезис был очень четко сформулирован американским теологом Филипом Вогаманом. Он пишет, что христианский проповедник сталкивается с дилеммой: эффек-

тивные формы стратегии не могут быть нравственными, а нравственные формы поведения не могут быть эффективными¹⁴.

При рассмотрении мировоззренческого различия африканцев и западных христиан (мы не останавливаемся на сущности западно-христианского миропонимания, т.к. этот вопрос достаточно изучен) ясно видно, что их основные этические представления резко отличаются друг от друга. Эти различия определяются разными моральными критериями, вытекающими из противоположных мировоззренческих парадигм, из несовпадения культурных кодов.

Основным критерием нравственного поведения для африканцев являются развитие и укрепление жизни, преумножение жизненных сил. Отсюда, в центре нравственного поля оказывается человек, его жизнь и здоровье – индивид, но не существующий сам по себе, а индивид как член сообщества, связанный с ним многочисленными нерасторжимыми узами. Во всех африканских языках в странах АЮС есть поговорка, на языке зулу звучащая как: *umuntu ngumuntu ngabantu* (человек становится человеком через людей)¹⁵. Популярна в Африке формула философа и религиоведа Дж. Мбити, выдвинутая им как противоположность декартовскому тезису «Мыслю, следовательно, существую». Мбити говорит: «Я существую, потому что мы существуем, и так как мы существуем – существую и я»¹⁶. Габриэль Сетилоан уточняет эту формулу, утверждая, что суть бытия человека – это соучастие в делах друг друга и в делах общины¹⁷.

Действительно, в африканской этике нормой является общинная солидарность, которая включает в себя постоянную заботу сообщества о детях, молодежи, старших поколениях. Сообщество организует воспитание молодого поколения и оплату учебы, если семья бедная. Постоянной заботой в сообществе окружено пожилые люди, вдовы, сироты, инвалиды и больные.

Интересно отношение к чужим – людям из другого этноса, беженцам из районов конфликтов, иностранцам. Нравственной нормой в африканском обществе признаются гостеприимство, дружелюбие к гостям. Спецификой африканской этики является возможность приема в сообщество беженцев, иностранцев, иноплеменников. Если эти пришельцы выражают желание поселиться в данном социуме, сообщество, получив согласие всех своих членов, дает пришельцу новое африканское имя, предоставляет ему жилье, может выделить землю для обработки. Если новый член сообщества проявляет доброжелательство по отношению к собратьям, готов работать и выполнять принятые в

сообществе правила общежития, он становится своим, может вступить в брак и создать собственную семью.

Таким образом, сообщество является главным смыслом, центральным понятием африканской традиционной этики. Западные принципы, такие как автономность индивида, ценность свободы личности, христианские принципы индивидуальной ответственности человека перед Богом, его личное духовное спасение, неприемлемы для традиционного африканского миропонимания, неприемлема и идея успеха как критерия развития личности и критерия нравственности. Существует другое понимание как личности, так и сообщества. Личность в африканском обществе может быть реализована, но ее реализация возможна только в сообществе. Личность свободна, но ее свобода проявляется лишь в тех условиях, которые способствуют жизни, здоровью других членов сообщества. В конфликтах между индивидами свобода кончается там, где возникает угроза жизни. Африканцы, стоящие на традиционных позициях, скажут, что они принадлежат к определенному сообществу, иначе невозможно определить себя и другого. Африканский теолог Мерси Одойнойе пишет: «Африканцы признают жизнь как “жизнь-в-сообществе”. Мы можем по-настоящему идентифицировать себя, если останемся верны нашей общине, ее прошлому и настоящему. Понятие индивидуального успеха или неудачи является вторичным. Этническая группа, село, местность имеют решающее значение в оценке самого себя»¹⁸.

Специфично в Африке и понимание сообщества. Во-первых, общество трактуется как совокупность ныне живущих, предков и будущих, еще не родившихся членов сообщества. Особое значение имеют предки – «живые мертвецы». Они выступают активными акторами сообщества. Члены общины поддерживают их ритуалами и жертвоприношениями, им оказывают почести. Предки, в свою очередь, помогают своим живым сородичам в трудных жизненных обстоятельствах – во время засухи, мора скота, при бесплодии женщины, тяжелой болезни. Проводятся ритуалы, цель которых – получить от предков совет, как излечить болезнь, вызвать дождь и т.д. Соавтор главы А.Н. Мосейко присутствовала на одном из таких ритуалов на Мадагаскаре¹⁹.

Африканцам также чужды правила функционирования сообществ, в которых решения принимаются простым большинством собравшихся. Решения принимаются только в тех случаях, когда все участники обсуждения приходят к единодушному мнению. Особенно важен консенсус

в обсуждении правил поведения в социуме и принятия решений. Многие вопросы в социуме решаются на Советах старейшин, состоящих из наиболее опытных и уважаемых людей, которым все сообщество предоставляет право принимать ответственные решения. Однако наиболее важные вопросы, касающиеся жизни члена социума, обсуждаются всем сообществом. Это, например, обвинения в тяжких преступлениях – в колдовстве, принесшем вред здоровью или жизни сородича; в убийстве сородича или в других преступлениях против общественных законов. За подобные преступления грозят самые строгие наказания. Это может быть изгнание преступника из сообщества (что равносильно смерти) или даже казнь – крайняя мера, которая часто принимает форму ордалии (испытания ядом). В любых случаях, если хотя бы один из участников обсуждения не согласен с предлагаемым решением, оно не может быть принято. Обсуждение может длиться не один день; идут разговоры или «болтовня» (как это называют многие авторы). Именно поэтому длительные заседания Совета старейшин или всего сообщества, на которых вырабатывается единодушное решение, получили наименование «палабра». В случаях длительных обсуждений принимаются во внимание все обстоятельства, связанные с обсуждаемым вопросом, – исторические, психологические, нравственные, правовые, контекстуальные. Обсуждения с достижением общего согласия проводятся во всех случаях. Часто в результате длительных обсуждений рождаются новые традиции взамен устаревших²⁰.

В научных дискуссиях африканских ученых оппоненты также пытаются использовать методiku палабры. Такая этика дискурса может быть определена как «этика солидарной ответственности всех тех, кто способен рассуждать обо всех проблемах, которые обсуждаются». Это предполагает «базовое равенство всех общающихся партнеров и их общую ответственность по поводу аргументов, которые, как и реплики, следует воспринимать всерьез»²¹.

Различия между африканской и христианской этикой как проявления противоположности выражающих их культурных кодов обнаруживаются особенно ярко в понимании семейно-брачных отношений. Семье и браку в традиционной африканской этике придается очень большое значение. Именно семья является той ячейкой, в которой реально воплощается главный нравственный идеал – сохранение и развитие жизни.

Виды брака в Африке, нормы взаимоотношений мужчин и женщин, отношение к детям – вот вопросы, которые вызывали особенно

негативное отношение у христианских миссионеров, прежде всего католических. На Западе, как правило, новая семья возникает после регистрации брака, у христиан – после освящения брака в церкви, венчания. В период встреч африканцев с христианским миссионерством (вторая половина XIX – начало XX в.) на Западе дети, рожденные до брака или вне брака, считались незаконнорожденными, что часто негативно сказывалось на их судьбе. Двусмысленным было и положение женщины, находящейся в незарегистрированных отношениях с мужчиной, и особенно имеющей ребенка.

В Африке молодые люди, достигшие возраста зрелости и решившие вступить в брак, ставят в известность свои семьи. Семья в Африке, как правило, большая, она включает не только родителей и детей, но и братьев и сестер матери, их детей (в матрилинейных семьях, где счет родства ведется по линии матери) или сестер и братьев отца и их детей (в патрилинейных семьях), а также бабушек, дедушек и других родственников. Если семьи согласны, молодые люди некоторое время присматриваются и привыкают друг к другу, сексуальные отношения в это время не возбраняются, приветствуется рождение ребенка, ибо это доказывает, что невеста не бесплодна. В некоторых этнических группах реализуется традиция «пробного брака» и определяются его сроки. Во время пробного брака семьи внимательно наблюдают за молодыми людьми, фиксируя их хорошие отношения, согласие или, наоборот, разногласия. По истечении намеченного срока обе семьи совместно обсуждают свои наблюдения и, если они позитивны, принимают единогласное решение о возможности брака. После этого проводятся брачные ритуалы – и брак заключен.

Трепетным в Африке является отношение к детям. Дети – всегда радость, рождены ли они в браке, до брака или вне брака. Внебрачные отношения осуждаются прежде всего в патрилинейных семьях, ибо они путают счет родства. Но в любом случае осуждаются взрослые, а дети, рожденные в этих отношениях, принимаются с радостью, ибо дети – главное богатство для африканцев, они гарантия вечного круговорота жизни.

По традиционным представлениям африканцев, жизнь никогда не кончается, она лишь переходит из одной формы в другую. Смерть – лишь временное инобытие в ранге предков, которые когда-нибудь вернуться в виде новорожденных детей.

Для африканцев чужда христианская идея «первородного греха», ей противостоит идея жизненной силы – жизнеутверждающего начала

африканского мировидения. Африканцами переосмыслиется и само понятие греха, ибо, по их мнению, это понятие может быть отнесено только к колонизаторам (а часто и к миссионерам), угнетавшим африканцев.

Сталкиваясь с такими нравственными представлениями африканцев, миссионеры приходили в ярость. По их мнению, это было миропонимание дикарей, варваров и бороться с такими нравами было необходимо самыми жесткими методами.

Африканский писатель из Камеруна Монго Бети, который сам до 14 лет воспитывался в католической миссии, в романе «Бедный Христос из Бомба»²² нарисовал чудовищную по своим методам борьбу миссионера отца Дрюмона с «варварскими» нравами жителей округа Бомба. Невест из округа он собирал в миссии, они несколько месяцев должны были непрерывно трудиться во славу Бога и изучать катехизис. Однако миссионеру было неизвестно, что девушек-невест по дешевке продавали европейцам и даже сотрудникам миссии, в результате чего место проживания девушек превратилось в публичный дом, где они жили в ужасных условиях. Особенно преследовал миссионер девушек-матерей – позорил их, запрещал им церковное венчание, привлекаясь женщин красотой обряда. Не справившись со своей «цивилизаторской» миссией, отец Дрюмон добился в колониальной администрации решения о строительстве дороги в окрестностях миссии Бомба. «И тогда они прибегут к преподобному отцу... Просто удивительно, до чего люди тянутся к Богу, когда по их спинам гуляет плеть», – эти слова Монго Бети вложил в уста мальчика-африканца, ученика миссионера, от лица которого в романе ведется рассказ.

Особое негодование у христианских «цивилизаторов» вызывал полигамный брак, распространенный в некоторых этнических группах. Согласно христианской доктрине, полигамия несовместима с Новым Заветом. Однако полигамный брак исходит из африканского миропонимания и африканских жизненных условий. Таким образом, африканская этика долгое время находилась в противоречии с западным христианским мышлением; противоречащими друг другу были принципы, ценности, стандарты этики. Это противоречие усугублялось тем, что христианство проникало в Африку вместе с колонизаторами. Христианские миссионеры неизбежно вступали в прямой сговор с колониальной администрацией, и вместе они крестом и плетью насаждали западную культуру, уничтожая культуру автохтонную и одновременно разрушая образ жизни африканских народов, а часто и их

жизнь. Великий гуманист Альберт Швейцер, который с 1913 г. долгое время работал врачом в одном из самых глухих и опасных для здоровья районов Экваториальной Африки, наблюдал деятельность колонизаторов и христианских проповедников. В своих «Письмах из Ламбарене» он написал жестокую и горькую правду о том, что «с появлением европейцев, прикрывавшихся высоким именем Иисуса, немало племен и народов было стерто с лица земли, а другие начали вымирать или же влачить самое жалкое существование... Великая вина лежит на нас и на нашей культуре»²³.

4. Африканские культурно-этические принципы и принципы западного христианства: взаимовлияние и взаимообогащение

Противоречия и столкновения западного христианства с африканской культурой, ее нравственными и религиозными ценностями и нормами сделали неизбежными их взаимное приспособление и изменение. При этом постепенно изменялись социокоды как африканской, так и западной культур, христианского мировоззрения. Африканцы (прежде всего, молодежь, получившая образование в миссионерских школах), познакомившись с Библией, увидели в христианстве черты, близкие их собственным верованиям. Прежде всего, их привлекал Ветхий Завет, его близкие африканцам нравственные истины, нормы общинного права иудеев. В жизненных перипетиях иудеев они обнаружили аналогию с собственными страданиями, а в их трудном пути освобождения из египетского рабства – надежду на собственное освобождение. Христианство, обогащенное африканским религиозно-этическим опытом, христианство, где подчеркнуты и заострены социальные мотивы (которыми проникнут весь Ветхий Завет), прежде всего идеи социальной справедливости, протеста и освобождения, – такое вероучение оказалось близко африканцам. Однако это уже было не каноническое христианство, это была новая синкретическая религия, получившая общее название афрохристианство. Афрохристианство в различных вариациях, но всегда проникнутое идеями протеста против колонизаторов и расистов, идеями социальной справедливости, оказалось с начала XX в. крайне популярным и стало специфической формой антиколониальных движений, таких, например, как кимбангизм в Конго²⁴.

Появление афрохристианства знаменовало не только рождение новой, во многом мифологизированной версии христианства, но и резкое

изменение картины мира у многих жителей Субсахарской Африки. У этих людей существенно изменилось мировоззрение, а отсюда – изменились и культурные коды в сфере религии и этики. Письменность, появившаяся у ряда африканских народов вместе с христианством, стала новой кодовой системой, что способствовало развитию культуры, появлению письменного права, литературы, а позже – африканской науки.

В постколониальной Африке растет уровень образования африканцев, очень медленно, но меняются традиции. Участились случаи отказа молодежи от некоторых ритуалов, связанных с переходом из одной возрастной группы в другую. Многие молодые люди, особенно после обретения независимости, начали заниматься индивидуальным предпринимательством, что ослабляло их связи с общиной, хотя родственные и общинные связи были еще очень сильны. Произошли изменения в семейно-брачных отношениях. В городских условиях преобладают небольшие семьи, хотя родители по-прежнему стремятся иметь много детей. Так как в городе чаще всего работает не только мужчина, но и женщина, детей часто посылают на воспитание в деревню, в семьи родственников.

Параллельно в Субсахарской Африке стали разворачиваться процессы формирования промежуточной, пограничной идентичности – религиозной и нравственной. В афрохристианской идентичности нет целостности самовосприятия. Человек называет себя христианином, но одновременно он чувствует себя частью своего, африканского мира с его богами и духами. Человек мучительно старается соединить в себе, согласовать эти две веры и с трудом это ему удается, хотя при различных обстоятельствах на первый план выходит то одна, то другая.

Так же получается и с нравственностью. Молодые люди стремятся к новому, им хочется быть свободными в своем поведении, в своем выборе. И в городе они получают эту личностную свободу, свободу от патронирования со стороны семьи, рода, общины. Часто они находят работу в иностранной компании, погружаются в мир с иными отношениями и ценностями. Они идентифицируют себя с этим миром. Но их – африканский – мир тоже им дорог: в нем теплота и надежность; без родных, без привычных связей молодой человек чувствует себя одиноким и незащищенным. Таким образом, современный африканец – член афрохристианской общины или сотрудник иностранной компании – оказывается между противоположными социокодами, на их границах. В этом состоит сущность пограничной идентичности.

Кроме изменений индивидуальных идентичностей, значительные изменения произошли с социогеномами, изоморфными группами, обладающими коллективной идентичностью. Многие группы обрели новые, современные социокоды, изменились существующие.

Значительные перемены произошли в профессиональных, творческих, гендерных группах. Существенно изменились гендерные конгломерации и их взаимоотношения. Особенно следует отметить новые социальные роли, которые получили женщины в семье и в обществе. После обретения независимости женщины оказались наиболее активными участниками новых (главным образом городских) социальных групп и сообществ. Женщины в городах стали осваивать новые профессии: медсестер, акушерок, стенографисток. Образованные женщины пошли в бизнес, стали работать во властных структурах различного уровня²⁵.

Большой интерес представляют женские организации. Некоторые из них выделяются широкой многофункциональностью – от ритуально-религиозных до социальных обязанностей: защиты своих прав в семье и социуме, овладения тайнами врачевания и т.д.²⁶

В современной Африке насчитывается множество женских организаций. После завоевания независимости африканские женщины начали активно участвовать в международных женских организациях и движениях, однако наибольшее значение приобрели внутривосточные организации, создаваемые для решения определенных задач. Так, еще в колониальную эпоху возникли многообразные женские группы взаимопомощи в деревнях и особенно в городах. В городских условиях трудно выжить семьям, приехавшим из деревни. Женщины объединяются, создавая кассы взаимопомощи, организуют небольшие швейные мастерские, детские ясли и садики. Эти организации не регистрируются в органах власти, им не помогает государство, они строятся исключительно на принципах традиционной этики, на принципах общинной солидарности и взаимответственности²⁷. В таких группах гармонично сочетаются традиционные социокоды с современными, ибо новые, современные условия жизни определяют и новые социoproграммы. Коллективная идентичность в этих группах также носит пограничный характер.

Группы солидарности, создаваемые для решения определенных задач, часто функционируют совместно с религиозными афрохристианскими общинами, а иногда существуют при них, под патронатом этих общин. Сходными с группами взаимопомощи являются женские не-

правительственные организации по защите прав женщин в семье и в современной социальной жизни.

Об оригинальной женской организации, возникшей в Кот-д'Ивуаре, рассказала российская женщина, вышедшая замуж за африканца и работающая в этой стране²⁸.

Африканские женщины выступили против широкой пропаганды западных стандартов женской красоты через мировые СМИ. В Субсахарской Африке существуют свои понятия о женской красоте, и африканки теперь противопоставляют их западным. Ивуарийские женщины в начале XXI в. создали ассоциацию под названием *Rondement belle*, что с французского переводится как «округло красивая». По данным на 2015 г., в ассоциации состояло 1250 женщин. Характерно, что эта женская ассоциация, параллельно с организацией конкурсов красоты и изданием литературы о канонах африканской красоты, занимается широкой социальной деятельностью – борьбой за женское образование и ликвидацию неграмотности; сотрудничает с Министерством здравоохранения в борьбе со СПИДом, в работе по выявлению рака груди и т.д.

Подобные организации стали возникать и в других африканских государствах.

Организация «Округло красивая» вписывается в широко развитую в постколониальной Субсахарской Африке тенденцию протеста против засилья всего западного: программ образования и учебников в школах и университетах; вещей из Европы и США в магазинах; западных лекарств (часто испорченных); западной моды и западных стандартов красоты. Идентичность рассмотренной организации сложна – она, скорее всего, может быть определена как протестно-пограничная. Эта организация, как и все формы антизападного протеста в Африке, пробуждает – под агрессивным напором современности – острое желание опереться на что-то свое, испытанное и проверенное, на свои традиции и обычаи предков, на свою нравственность, семейные устои и каноны красоты. В социогенеме этой организации, как и других женских организаций, соединены традиционно-этические социокоды с современными программами и идеями.

То же касается религиозных афрохристианских общин, которые, помимо религиозной деятельности, ведут широкую социокультурную и нравственную работу, они включены в социально-политическую активность своих государств.

Необходимо отметить, что после завоевания независимости и победы над апартеидом в ЮАР в Субсахарской Африке произошли серьез-

ные изменения и в афрохристианстве. Появилась профессиональная афрохристианская теология, изменились задачи и функции религиозных общин. Изменения эти коррелировали с переменами не только в Африке, но также и в западном христианстве.

Западное христианство исторически менялось как в Африке, так и в Европе и США. Первый этап этих изменений касается приспособления христианской практики к традициям обращаемых народов. В Африке это проявилось в переводах Библии на основные национальные языки африканцев, в использовании в богослужении местных языков, а также привычных для африканцев компонентов проведения собственных ритуалов: тамтамов, ритмичных телодвижений. Привлекательными для африканцев оказались духовные песнопения – псалмы, иногда сочиняемые ими самими. Важными моментами стали африканизация клира, а позже – создание независимых афрохристианских церквей.

Отмеченные перемены касались практики христианского прозелитизма. Однако с конца XIX – начала XX в. происходит реформирование сущности христианства, его функций и задач. Прорывом в этом плане стал «социальный евангелизм» – движение, возникшее в американском протестантизме. В теоретической основе этого движения лежало переосмысление догматики ортодоксального протестантизма – понимание Бога как трансцендентного миру, пребывающего по ту сторону человеческого опыта. Вместо этого догмата была принята концепция имманентности Бога миру и его присутствия в человеческом опыте. В социальном евангелизме была выдвинута проблема христианской этики. Ведущей для социального евангелизма стала программа социального реформирования посредством «идей и духа Христа». Теоретики этого движения выдвигали нравственные идеалы справедливости, милосердия, гуманизма. Они призывали церковь расширить свою общественную деятельность. Ими предлагалась идея, что церкви не следует ограничиваться заботой об индивидуальном спасении. На церкви лежит ответственность за состояние общества в целом, за его коренное преобразование на основе этики Христа²⁹.

Идеи социального евангелизма оказали влияние на все христианство. Особенно важными они оказались для афрохристианства, подтвердив актуальность его обращения к социально-этическим проблемам. Идеи социального евангелизма способствовали процессу образования в Африке, прежде всего в Южной, независимых афрохристианских церквей.

Таким образом, с начала XX в. и до наших дней идет процесс взаимного влияния передовых форм западного христианства и афрохристианства, а также процесс поворота западного христианства к проблемам современного мира, его изменения в духе христианской этики.

Все больше внимания уделялось идеям социальной справедливости, вопросам о специфике моральных проблем в различных культурах, вопросам взаимоотношения утилитарности и нравственности. Опыт прозелитизма в Африке и в других незападных обществах доказал неверность тезиса об универсальности западной морали и показал необходимость понимания и терпимости по отношению к моральным ценностям и нормам в незападных культурах³⁰.

Тезис о взаимоотношении морали и эффективности также был отвергнут, ибо было признано, что эффективность является «сомнительным нравственным понятием» и сопоставление некорректно³¹.

Серьезные перемены в христианстве коснулись как протестантской деноминации, так и католической. На II Ватиканском соборе (1963–1965) была выдвинута социальная доктрина католической церкви. Однако наибольший интерес представляют новые теологические концепции, появившиеся во второй половине XX в. Огромное значение для Африки и других стран третьего мира имеет «Политическая теология»³². Ее основателями были протестантские теологи Доротея Зёлле, Юрген Мольтман и католический теолог Иоганн Баптист Мец. Все они в подростковом возрасте пережили нацизм и ужас Освенцима и обратились к христианству, чтобы найти спасение и надежду. Однако события, происходившие после победы над нацизмом, привели их к разочарованию в современном христианстве. Доротея Зёлле писала: «Мы вдруг заметили, что Освенцим не ушел в прошлое вместе с нацистами. “Опыт” был продолжен на маленьком народе сборщиков риса. Война во Вьетнаме заставила меня в полной мере осознать, что капитализм и нравственность – понятия несовместимые»³³.

Иоганн Баптист Мец в статье «Будущее христианства. По ту сторону буржуазной религии»³⁴ говорит о неизбежности «антропологической революции» – революции «...против нас самих, нашего властительски-эксплуататорского самосознания...»³⁵. Эта революция «...есть одновременно и неизбежно практическая основа нашей солидарности с бедными и закабаленными нациями нашей Земли»³⁶. И.Б. Мец ставит вопрос о Второй Реформации церкви, которая, по его мнению, должна быть инициирована снизу, со стороны церковью в странах третьего мира. «В этих церквах, – пишет он, – сформировались так называемые базис-

ные общины, которые в наиболее существенных направлениях своей деятельности стремятся снизу, в базисном, так сказать, слое церкви и общества соединить мистику с политикой, религиозную практику с общественной... Так христиане (третьего мира. – *А.М., Е.Х.*) из объекта социального и церковного попечения становятся субъектами своей собственной религиозно-политической истории»³⁷.

Мец утверждает, что обновление церкви – Вторая Реформация – придет не из Западной Европы, она придет от освободительного христианства бедных церквей планеты, ибо именно в их недрах пробивает себе дорогу новый опыт христианской свободы, опыт справедливости и милосердия.

Юрген Мольтман в статье «Теология надежды»³⁸, опираясь на библейские постулаты о «вере», «любви» и «надежде» как краеугольные камни христианской этики, ставит вопрос: на что я могу надеяться сегодня? «Многие надежды, – пишет он, – развеялись в прах во второй половине XX века». И все же одна идея оказалась довольно живучей – это идея «...исторического освобождения и эсхатологического спасения». Эсхатологическое спасение Мольтман понимает не только как спасение души, но и как «реализацию эсхатологической правовой надежды, гуманизацию человека, социализацию человечества, мир всему Творению»³⁹.

Мольтман констатирует, что в мире уже существуют христианские движения, порожденные политической теологией, которые ставят перед собой задачу освобождения от эксплуатации, дискриминации, спасение от бедности, унижения и несправедливости, борьбу за социальную справедливость. Это такие идейные движения, как «теология освобождения» (Латинская Америка, США, ЮАР), «черная теология» (США – борьба афроамериканцев за права и свободы; ЮАР – борьба против апартеида), а также африканская теология.

5. Заключение

В этой главе представлен краткий анализ основ традиционных африканских этических концепций, а также их специфики. Особое внимание было уделено особенностям и противоречиям взаимодействия африканской традиционной этики с западным христианством.

Мы использовали теорию культурных кодов, или, иначе, социокодов, обращая внимание на тот факт, что особенностью функционирования социокодов различных сфер культуры является их взаимодейст-

вие и взаимовлияние, на то, что религиозные социокоды активно взаимодействуют с социокодами всех сфер культуры, оказывая на них значительное влияние. В традиционной Африке южнее Сахары этические социокоды переплетены с религиозными, в связи с этим изменения в религиозных социокодах неизбежно влияют на этические кодексы. Имеет место и обратное влияние.

На основе проведенного исследования сделан вывод, что процессы взаимовлияния западного христианства с традиционными религиями региона Африки южнее Сахары привели, прежде всего, к формированию новой синкретической религии – афрохристианству. При этом западное христианство также изменилось: например, были пересмотрены некоторые моральные принципы, в частности, принцип универсальности западной морали. Эти сложные процессы встречи и столкновения различных религиозных и этических систем авторы рассматривают в свете теории культурных кодов, причем особое внимание уделяется трансформации и изменению культурных кодов и социогеномов.

Также в данной главе рассмотрена малоизученная тема новых афрохристианских теологий, прежде всего «политической теологии». В свою очередь, «политическая теология» оказала влияние на социальные теологии, в том числе на те, которые приняты в Африке. Это «теология освобождения» и «черная теология».

Таким образом, современное христианство готово учиться у Африки и у других незападных стран, и оно учится у них. Современная африканская теология сотрудничает с представителями «политической теологии» и использует их опыт пасторской работы в духе «Веры, деятельной в любви», в духе развития христианской этики. Ю. Мольтман пишет о возникновении в странах третьего мира местных, локальных ячеек политической теологии, мобилизующих общины христиан на борьбу за социальную справедливость⁴⁰.

Налицо значительные изменения как африканских этико-религиозных кодов, так и кодов в современном западном христианстве. В обоих случаях эти процессы приводят к формированию пограничной этико-религиозной идентичности.

¹ Мосейко А.Н., Харитоновна Е.В. Африканская этика в контексте современности // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2015. № 6. С. 64–75.

² Степин В.С. Культура // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. II. М.: Мысль, 2010. С. 342.

³ Степин В.С. Человеческое познание и культура. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет профсоюзов, 2013.

-
- ⁴ *Гурц К.* Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета, 2006. С. 127.
- ⁵ *Мацумото Д.* Психология и культура. СПб.: Прайм-Еврознак, 2002. С. 31.
- ⁶ *Алексеева-Бескина Т.И.* Социогеном – основание и определяющий фактор развития социальных структур // Культура в эпоху цивилизационного слома // Материалы международной научной конференции РАН. М.: Российская академия наук, Научный совет по истории мировой культуры, 2001. С. 80–89.
- ⁷ *Стенун В.С.* Культура... С. 344.
- ⁸ *Griaule M.* Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmel. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1975 (Première édition: 1948).
- ⁹ *Shutte A.* Ubuntu as the African Ethical Vision // African Ethics. An Anthology of Comparative and Applied Ethics. Scottsville, South Africa: University of KwaZulu – Natal Press, 2009. Pp. 90–91.
- ¹⁰ *Setiloane G.M.* African Theology. An Introduction. Johannesburg: Skotavill Publisher, 1986. P. 13.
- ¹¹ *Bujo B.* Is There a Specific African Ethic? Towards a Discussion with Western Thought // African Ethics. An Anthology of Comparative and Applied Ethics... Pp. 115–116.
- ¹² *Ibid.*
- ¹³ *Richardson N.* Can Christian Ethics Find its Way and Itself in Africa // African Ethics. An Anthology of Comparative and Applied Ethics... Pp. 129–154.
- ¹⁴ *Wogaman F.P.* A Christian Moral Judgement. Philadelphia: The Westminster Press, 1976. Pp. 217–218.
- ¹⁵ *Shutte A.* Ubuntu as the African Ethical Vision... P. 91.
- ¹⁶ *Mbiti J.S.* African Religions and Philosophy. L.: Heinemann, 1969. Pp. 108–109.
- ¹⁷ *Setiloane G.M.* African Theology. An Introduction. Johannesburg: Skotavill Publishers, 1986. P. 14.
- ¹⁸ *Odoyuye M.A.* The Value of African Religious Beliefs and Practices for Christian Theology // Theology on Route, ed. by K. Appiah-Kubi and S. Torres. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1979. P. 110.
- ¹⁹ *Мосейко А.Н.* Мадагаскар. Особенности культурно-цивилизационного развития. М.: Институт Африки РАН, 2018. С. 79–80.
- ²⁰ *Bujo B.* African Theology in its Social Context. St. Paul Publications-Africa / Daughters of St. Paul. N.Y.: Orbis Books, 1992. P. 130.
- ²¹ *Apel K.* Diskurs und Verkantwörung. Das Problem des Übergangs zur Postkonventionellen Moral. Frankfurt: Suhrkamp, 1988. P. 116.
- ²² *Монго Бети.* Бедный Христос из Бомба. М.: Изд-во иностранной литературы, 1962.
- ²³ Швейцер А. Письма из Ламбарене. Ленинград: Наука, 1978. С. 107.
- ²⁴ Подробнее см.: *Мосейко А.Н., Харитоновна Е.В.* Афрохристианское самосознание и афрохристианская идентичность в Африке и в США // Человек. 2018. № 3. С. 124–144.
- ²⁵ *Гришина Н.В.* Женщины в современном сенегальском обществе // Сенегал вчера и сегодня. М.: Институт Африки РАН, 2018. С. 179–187.

²⁶ *Ксенофонтова Н.А.* Женские тайные общества // Женские организации как форма политического и социокультурного самовыражения (африканский опыт). М.: Институт Африки РАН, 2017. С. 11–18.

²⁷ *Иванченко О.В.* Женские группы взаимопомощи в современных городских сообществах Дар-эс-Салама. // Женские организации как форма политического и социокультурного самовыражения (африканский опыт). М.: Институт Африки РАН, 2017. С. 119–131.

²⁸ *Саркисова-Куамé В.* (Кот-д'Ивуар). Опыт социокультурного самовыражения женщин Кот-д'Ивуара: право быть «округло красивой» // Женские организации как форма политического и социокультурного самовыражения (африканский опыт). М.: Институт Африки РАН, 2017. С. 37–42.

²⁹ *Митрохин Л.Н.* Социальный евангелизм // Новая философская энциклопедия. Т. III. М.: Мысль, 2010. С. 613–614.

³⁰ *Macintyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theology. 3rd Ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007. P. 50.

³¹ *MacLagan W.* The Theological Frontier of Ethics. L.: Allan and Unwin, 1961. P. 89.

³² *Барabanов Е.В.* Новая политическая теология И.Б. Меца и Ю. Мольтмана // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 83–131.

³³ «Ответственность перед Христом и перед совестью...» Дискуссия на тему «Христианство и марксизм» (Западный Берлин, июнь 1989) // Иностранная литература. 1990. № 2. С. 245–246.

³⁴ Мец И.Б. Будущее христианства. По ту сторону буржуазной религии // Вопросы философии. 1990. № 9, С. 83–131.

³⁵ Там же. С. 109.

³⁶ Там же. С. 109.

³⁷ Там же. С. 121.

³⁸ *Мольтман Ю.* Теология надежды. // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 132–148.

³⁹ Там же. С. 136–137.

⁴⁰ Там же. С. 143.

Глава 3

НЕОПЯТИДЕСЯТНИЧЕСТВО КАК ЯВЛЕНИЕ ПОСТКОЛОНИАЛЬНОГО ТРАНЗИТА: «ТЕОЛОГИЯ ПРОЦВЕТАНИЯ» И ЕЕ ВОЗМОЖНОСТИ В ТРОПИЧЕСКОЙ АФРИКЕ

1. Введение

Христианство в культурно-цивилизационном наследии африканских народов прошло путь длиною в несколько веков: от европейского миссионерства эпохи колониализма до собственно африканских независимых церквей различных деноминаций как особого направления христианства. В конце XIX в. как в Южной Африке, так и в Западной Африке африканцы начали отделяться от западных миссионерских церквей и создавать отдельные христианские церкви. Используемые в прошлом термины, такие как «сепаратистские церкви», стали неудовлетворительными и местные Церкви, которые демонстрируют огромное разнообразие, теперь обычно называют «Африканские независимые церкви» (АИС). Этот термин указывает на общий элемент: АИС создаются и возглавляются африканцами. Эти африканские отклики на христианство описывались по-разному как африканские инициативы в христианстве или африканские церкви. Термин «африканские независимые» означает, что эти церкви возникли в Африке и не имеют никакого иностранного финансового или церковного контроля. Церкви, созданные африканцами, были образованы в результате африканской инициативы в африканских странах, но они могут входить в более широкие организации, в которые входят неафриканские члены. Самый крупный феномен роста АИС наблюдался в южной части Африки, Западной Африке, Центральной Африке и в Восточной Африке¹.

Во многих случаях основные причины, вызывавшие рост АИС, были связаны с сохранением африканских традиционных религиозных верований в западных проявлениях христианства. Другой причиной было то, что западные миссионеры занимали все руководящие посты в христианских деноминациях, лишая африканцев возможности продвижения в церковной иерархии. Еще одна из причин заключалась в том, что во многих районах Африки западные миссионеры были агентами

колониализма, что вызывало отторжение европейского миссионерства местным населением.

Особую роль в формировании африканских независимых церквей сыграло возникшее в начале XX в. в США протестантское движение пятидесятников. В колониальную и постколониальную эпохи за сравнительно длительную историю присутствия на континенте пятидесятничество приобрело множество проявлений и форм. В соответствии с глобальными волнами пятидесятничества и его местной спецификой исследователи разделяют движение на три типа:

1) африканские независимые церкви, возникшие независимо от западных миссионерских организаций или на их основе;

2) классические пятидесятнические церкви, основанные западными пятидесятническими организациями, например *Assembly of God*, *Apostolic Church*, *International Church of the Foursquare Gospel* и др.;

3) неопятидесятнические церкви, объединенные ценностями второй и третьей глобальной волны пятидесятничества и отличающиеся наибольшим разнообразием. Они включают в себя как харизматические церкви второй волны пятидесятничества, так и неохаризматические церкви третьей волны. К этому типу относят церкви, ориентированные на «Евангелие процветания»².

Пятидесятничество является одним из наиболее интенсивно растущих христианских течений в мире. Возникнув как одно из ответвлений протестантизма, пятидесятничество, благодаря своему фокусу на активную евангелизацию и миссионерство, стало к концу XX в. одной из самых быстрорастущих христианских деноминаций в странах Тропической Африки. «Хотя практически все формы христианства в Африке переживают взрывной рост, – отмечает британский исследователь П. Гиффорд, – наиболее впечатляюще растут церкви пятидесятнического, неопятидесятнического направления... У этих церквей есть одна общая черта – нацеленность на достижение успеха»³. Взрывной рост движения начался в 1950-х годах и пришелся на постколониальную эпоху. В 2015 г. число пятидесятников в Африке составляло около 86 млн человек⁴. Африканское пятидесятничество оказывает влияние и на мировое христианство. Африканские пятидесятники в лице «Искушенной христианской церкви Бога» из Нигерии и «Церкви пятидесятницы» из Ганы представлены более чем в 100 странах⁵.

Очевидно, что пятидесятничество стало ведущей силой в религиозной и общественной жизни современной Африки. Чтобы понять причину успеха и оценить потенциал его влияния на религиозное и

общественное сознание, необходимо более детально остановиться на теологических конструктах движения, а именно на «Евангелии процветания». Теология успеха и материального процветания, которая известна под этим названием, с 80-х годов XX в. стала одним из основных доктринальных направлений в современном неопятидесятничестве в Тропической Африке. По существу, «Евангелие процветания» является синонимом африканского неопятидесятнического христианства.

Предмет рассмотрения данной главы монографии – постколониальный цивилизационный переход (транзит) Африки в аспекте неопятидесятнической «теологии процветания» и выражаемых через нее материально-духовных ценностей, которые детерминируют культурно-духовное преобразование общества. Целью данной главы является характеристика неопятидесятнической «теологии процветания» как явления постколониального транзита, когда конфессиональные доктрины начинают играть роль трансцендентных идеалов и ценностей в их значении социальных аттракторов.

2. Три волны пятидесятничества в Тропической Африке

В истории пятидесятничества выделяют три основных этапа («волны») формирования и развития движения. Первый этап начался в 1906 г. в Лос-Анджелесе с проповедей нового учения американским евангелистом Уильямом Сеймуром («пробуждение на Азуза-Стрит»). По оценке российского африканиста-религиоведа И.А. Захарова, этап был связан с деятельностью «выходцев из разных традиционных протестантских направлений... В этот период были заложены основные идеи пятидесятничества, сетевой характер его организации, который впоследствии получил еще большее распространение. Пятидесятники выступали за равенство, провозглашая принцип “нет границ, только люди”, что еще более усилило мессианский характер и потенциал движения»⁶.

Основным вероучительным положением классического пятидесятничества является догмат «рождения свыше», когда искупительная жертва Иисуса Христа распространяется на всех людей. Чтобы спастись, необходимо покаяться в грехах, и покающийся («рожденный свыше») уже считается спасенным. «Рождение сверху» связано с крещением Духом Святым, которому оно предшествует, т.е. водное крещение завершает длительный процесс раскаяния и является не Таин-

ством, а только обрядом. Краеугольный камень пятидесятнического вероучения – слова Иисуса Христа, сказанные ученикам перед Вознесением: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет, а кто не будет веровать – осужден будет. Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: Именем Моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками, будут брать змей, и, если смертное что выпьют, не повредит им, возложат руки на больных, и они будут здоровы» (Мк. 16: 16–18). Следовательно, акт крещения Святым Духом в пятидесятничестве знаменуется таким внешним проявлением, как обретение способности говорить на иных языках (глоссолалия). Впервые пятидесятничество появилось на Африканском континенте в 1908 г. в Южной Африке, а к 1910 г., согласно Всемирной христианской базе данных, численность африканских пятидесятников уже составляла около 1,1 млн человек⁷.

Второй этап пятидесятничества, начавшийся в 60–70-е годы XX в. в США, привел к выделению из пятидесятнического движения неопятидесятничества. Причинами возникновения неопятидесятничества принято считать рутинизацию религиозной жизни классических пятидесятников. «От радости и задора, вызванных действием Святого Духа первого пробуждения, общины и новые церкви постепенно склонялись к опривыченной повседневной религиозной жизни, заботясь о мирской стороне жизни церкви, а не духовной. Подобное положение дел естественно для религиозных движений, но упорядоченность религиозной современности перестала устраивать второе поколение верующих...

Неотъемлемыми элементами религиозной жизни новых пятидесятников стали исцеление с возложением рук, чудотворение с пророчествами и откровениями. Неопятидесятники стремились привести трансцендентный божественный мир непосредственно в актуальную для них реальность»⁸. Именно на второй этап приходится взрывной рост численности африканских неопятидесятников. К 1970 г. их численность составляла 18,77 млн человек, или 13% от христианского населения региона⁹. С конца 1970-х годов характер африканского христианства резко изменился с приходом неопятидесятнического христианства. В этот период в Тропической Африке наблюдалось массовое сокращение государственных рабочих мест и услуг, рост цен на продукты питания и безработицы, а также появление новых т.н. «окультурных экономик», которые базировались на использовании, реальном или воображаемом, магических средств для достижения материальных целей. Они охватывали широкий спектр явлений: от ритуаль-

ных убийств, продажи частей тела и предполагаемого производства зомби до финансовых пирамид и других финансовых афер. И во многих местах они привели к жестоким реакциям против людей, обвиняемых в незаконном накоплении¹⁰.

Именно экономические проблемы, которые переживала в тот момент Африка, стали благоприятной почвой для распространения неопятидесятничества, делавшего акцент на мирском благополучии, которое доступно каждому верующему при соблюдении определенных религиозных догматов и ритуалов и которое несло надежду на преодоление жизненных проблем. Число пятидесятников «росло как грибы в контексте государственного спада, неолиберальной экономики, бедности и растущей политической нестабильности»¹¹. Именно в этот период в африканском неопятидесятничестве сформировалась концепция «Евангелия процветания», которая базируется на вере в то, что Бог благословляет верующих материальным процветанием, а также концепция т.н. «теологии освобождения», которая исходит из посыла, что Святой Дух может избавить истинно верующего от любого демона, блокирующего прогресс в жизни.

Третья волна пятидесятничества (неохаризматы) возникла в 1980-х годах и характеризуется особой ролью религиозных переживаний, таких как «священный смех», «полновластная молитва». Эта волна связана с «пауэр-ивэнгелизмом» – грандиозными и масштабными знаменаниями и чудесами в жизни христианских церквей¹². В неохаризматическом движении «происходит формальный отказ от иерархии и усложнение сетевых связей»¹³. С 1980-х годов весь стремительный прирост численности африканских пятидесятников проходил именно на последователей второй и третьей волн движения. Такому успеху способствовало обмирщение пятидесятничества последних двух волн. «В условиях нищеты значительной части африканского населения, – отмечает российский историк-исламовед Н.А. Мязин, – проповедники, которые уделяли большое внимание материальному благополучию, выглядели современно и привлекательно. Такие пасторы обращались к массовой аудитории в мегацерквях и активно использовали средства массовой информации. Под церкви перепрофилировали магазины, склады, рестораны и ночные клубы. Многие церкви стали вкладывать значительные средства в развитие церковной инфраструктуры. Возводились грандиозные молитвенные сооружения, школы, гостевые дома, общежития, виллы для VIP-гостей. Наряду с созданием мегацерквей, собирающих на воскресное служение десятки тысяч верующих, ре-

формированные пятидесятники проводили масштабные уличные богослужения и шествия “крестовые походы”»¹⁴.

К 2015 г. численность пятидесятников всех направлений в странах Африки к югу от Сахары оценочно составляла уже 36% от всего христианского населения региона (564,5 млн)¹⁵.

Некоторые африканские ученые утверждают, что африканское пятидесятничество по своей сути является местным, но эта позиция представляется спорной. Например, О. Калу¹⁶ полагает, что африканское пятидесятничество возникло не из-за внешних агентов религиозного влияния, а под воздействием традиционного африканского мировоззрения, т.е. тесно связано с традиционным африканским мировоззрением. М. Кгатле¹⁷ считает, что африканское пятидесятничество – это «часть христианства в Африке, находящаяся под влиянием мирового пятидесятнического движения, зародившегося в ранней церкви апостолов, что отражено в книге Деяний 2: 1–4, и происходит из пятидесятнического движения, которое началось в Соединенных Штатах Америки», т.е. африканское пятидесятничество является продуктом как местного, так и зарубежного опыта. Относительно связей африканских пятидесятников различных «волн» можно согласиться с мнением ученых Д. Орогуна и Д. Пиллэя, которые в своем исследовании показали, что между африканским и американским пятидесятничеством существовала и существует непрерывная связь¹⁸.

Под африканскими неопятидесятниками понимаются последователи второй и третьей волны. Оба этих течения в пятидесятничестве объединяет то, что они разделяют строгие кодексы личной этики и веру во второе пришествие Иисуса Христа, «обладают дарами Святого Духа»: крещением Святым Духом, глоссолалией, пророчествами, изгнанием нечистой силы, исцелением. Основное отличие от классических пятидесятников состоит в выраженном фокусе второй и третьей волн на индивидуальном материальном прогрессе в земной жизни. Также можно выделить следующие основные различия между классическими африканскими пятидесятниками и неопятидесятниками: пятидесятники строго конфессиональны, неопятидесятники участвуют во внеконфессиональных христианских сетях, часто включены в транснациональные религиозные движения и имеют в своих названиях слова «международный», «всемирный» и т.п. Именно у последователей второй и третьей волн «Евангелие процветания» является отличительной доктринальной особенностью и фундаментом религиозного вероучения.

3. Доктрина «Евангелия процветания»

Христианство в постколониальной Африке находится под сильным влиянием «Евангелия процветания» и формируется его постулатами. Прежде всего, это относится к различным направлениям пятидесятнического христианства. Опрос, проведенный Исследовательским центром Пью Форум, показал, что в большинстве стран Африки к югу от Сахары более половины христиан верят в «Евангелие процветания» – что Бог дарует богатство и крепкое здоровье людям, у которых достаточно веры¹⁹.

«Евангелие процветания» впервые приобрело известность как сформировавшаяся доктрина в США в 1950-е годы XX в. Истоки этого доктринального направления уходят корнями в несколько богословских течений западного протестантского христианства. Огромное влияние на все протестантское либеральное богословие оказал немецкий теолог Фридрих Шлейермахер (1768–1834), который был апологетом христианства, ориентированного на опыт религиозных чувств. Христианство он представлял как учение, в основе которого лежит религиозный опыт (чувства), поскольку человек не может познать Бога, как он есть, и способен познавать лишь свои чувства по отношению к Богу. Второй философской школой, оказавшей влияние на богословие «Евангелия процветания», стала школа «позитивного мышления» американского писателя, богослова, священника Нормана Винсента Пила (1898–1993). Квинтэссенция «позитивного мышления», в его представлении, – это вера в то, что действия человека всегда следуют за мыслью и, если долгое время держать в сознании мысль, что вам повезет, то эта мысль материализуется. Можно согласиться с мнением американского протестантского теолога Харви Кокса, который считал, что своим возникновением «Евангелие процветания» во многом обязано «позитивному мышлению» Н.В. Пила²⁰. И третьей идейной позицией, сыгравшей существенную роль в формировании теологии успеха, стала идеология «американской мечты», провозгласившая, что жизнь человека должна быть лучше, богаче, полнее и у каждого будет возможность получить то, что он заслуживает²¹.

С 1980-х годов «Евангелие процветания» стало одним из основных доктринальных направлений современного христианства в Африке. Архиепископ Бенсон А. Айдахоса (1939–1998), нигериец, первым стал распространять это доктринальное направление в большом масштабе среди африканских пятидесятников начиная с конца 1970-х годов.

В 1987 г. он проповедовал, что «Бог создал мужчин и женщин для лучшей жизни, чем жизнь многих... Бог никогда не хотел, чтобы кто-то прожил жизнь в плену собственных суеверий. Он открывает дверь успеха каждому верующему, который осмелится выйти и стремиться к хорошей жизни. Никому в Божьей семье никогда не было суждено существовать в болезни, страхе, невежестве, бедности, одиночестве или посредственности. Обильная благодать Бога будет превращена в наслаждение и будет использоваться теми, кто дисциплинирует себя, становится решительным, смелым, предприимчивым, верующим, рискующим и решительным»²².

Одна из самых заметных фигур в деле распространения «Евангелия процветания» – Дэвид Оланийи Ойедепо (родился 27 сентября 1954 г.), нигерийский проповедник, основатель «Всемирной церкви живой веры» и председательствующий епископ «Скинии веры» (штаб-квартира церкви) в Оте, штат Огун, Нигерия. Он был рукоположен в сан неопятидесятнического епископа в Айдахосе в 1987 г., в 1995 г. приступил к реализации стратегии распространения «Евангелия процветания» из Нигерии в другие африканские страны. В 1997 г. филиалы «Всемирной церкви живой веры» были открыты в тридцати африканских странах. Ойедепо проповедует, что христианам суждено испытать изобилие и материальное богатство в этом мире, поэтому они должны стремиться к процветанию. Ойедепо, по данным Форбс, по состоянию на 2023 г. является вторым самым богатым пастором в мире с собственным капиталом около \$200 млн. Мегацерковь штаб-квартиры «Всемирной церкви живой веры» вмещает более 50 000 верующих и занесена в Книгу рекордов Гиннеса как самая большая церковная аудитория в мире в начале XXI в. Ойедепо не только возглавляет одну из крупнейших церквей Нигерии, но также является успешным бизнесменом, будучи ректором двух процветающих частных университетов в Нигерии – Университета Лэндмарк в Ому-Аране, штат Квара, и Университета Ковенант в Оте, штат Огун; управляющим директором издательства *Dominion* и генеральным директором *Dominion Air*. Собственный капитал епископа Дэвида Ойедепо включает в себя множество земельных участков и зданий, дорогие автомобили, а также четыре частных самолета²³.

В проповедях Дэвида Ойедепо сконцентрировано теологическое обоснование «Евангелия процветания», например, в проповеди от 12 декабря 2023 г. под названием «Ворота к финансовому господству»: «“Бог силен сотворить для вас всякую благодать; чтобы вы,

всегда имея во всем достаточно, изобиловали во всяком добром деле” (2 Коринфянам 9:8). Мы признаем из Священных Писаний, что финансовое господство – это наше наследие во Христе. Это означает, что каждое дитя Божье является кандидатом на богатство и, благодаря искуплению, получает наследие финансового благополучия во Христе. Как написано: “Ибо вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что Он, хотя и был богат, но обнищал ради вас, чтобы вы обогатились Его нищетой” (2 Коринфянам 8:9). Написано также: “Достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость, и силу, и честь, и славу и благословение” (Откровение 5:12).

Это доказывает, что искупление – это наш путь к финансовому благополучию. Однако Бог дает нам силу для богатства через откровение и применение Завета. Таким образом, именно обмен тайнами Завета в Слове приводит людей к финансовому процветанию. Это потому, что в разгар кризиса Слово Божье всегда торжествует. Например, в моем стремлении узнать секрет процветания 20–22 марта 1982 г. я отправился в трехдневное приключение с молитвой и постом. Я взял свою Библию и книги Кеннета и Глории Коупленд (“Закон процветания и Божья воля есть процветание”), искал и просил Бога показать мне этот секрет. На третий день Бог указал мне на Второзаконие 8:18, где сказано: “Но помни Господа Бога твоего, ибо Он дает тебе силу приобретать богатство, чтобы утвердить Завет Свой, в котором Он клялся тебе”. Далее он сказал: “Сын Мой, Мой план процветания – это не обещание... Мой план процветания – это Завет, и пока вы не сыграете свою роль, я не буду выполнять свои обязательства”. Эта встреча навсегда изменила мою жизнь! Никто не может наделить себя полномочиями финансового господства, это может сделать только Бог; и пока Он не наделит нас силой, мы совершенно бессильны. Поэтому мы должны признать, что можем рассчитывать на Бога только на Его собственных условиях, а не на наших. То есть всегда есть определенная роль, которую мы должны сыграть, прежде чем сможем доверить Богу Его роль.

Следовательно, именно откровение условий Завета запускает и помещает людей в царство необъяснимого, но неоспоримого богатства. Но что такое Завет? Завет – это сделка, заключенная Богом, основанная на четко определенных условиях и скрепленная клятвой. Как мы все знаем, Библия – это книга Заветов. Ветхий и Новый Завет просто означают Ветхий и Новый Завет, а откровение касается доступа к Заветам Божьим по каждому интересующему нас вопросу, включая За-

вет процветания (Евреям 6:13–18). Важно отметить, что завет превосходит все преобладающие экономические ситуации и обстоятельства, потому что это Божий инструмент спасения от ВСЕХ тяжелых экономических ситуаций. Это означает экономические трудности; голод и засуха не могут остановить его (Псалмы 32:18–19, 37:1–819, 91: 15–17). Сегодня мир сталкивается с самой серьезной глобальной экономической проблемой в истории, но нынешний экономический голод не является чем-то странным. Хорошая новость заключается в том, что у Бога есть план по освобождению Своего народа. Из Священных Писаний мы понимаем, что каждое поколение людей, соблюдающее Завет, триумфально преодолевало экономические трудности. Например, Израиль жил в Гесеме в земле Египетской во дни голода, но, согласно Священным Писаниям, израильтяне имели там владения, росли и размножались чрезвычайно. Кроме того, Авраам разбогател скотом, серебром и золотом. К тому времени, когда он состарился, Господь благословил его во всем. Более того, Исаак, несмотря на господствовавшую засуху, шел вперед, стал очень великим, и филистимляне завидовали ему. Во времена Иакова в стране усилился голод, но у него было более чем достаточно денег, чтобы ввозить еду для своего дома. Иов также преуспел в финансах. В Библии записано, что он был величайшим из всех людей в свои дни и что его состояние значительно увеличилось на земле (Бытие 13:2; 24:1, 26:1, 12–14, 42:1–2, 43: 1, 11–12; 47:27; Иов 1:3). Это доказывает тот факт, что люди Завета особенные, и пока мы придерживаемся практики Завета, мы будем освобождены от экономических испытаний нашего времени (Исход 19:4–5; 1 Петра 2:9)... Это означает, что до тех пор, пока день и ночь продолжают менять свое положение, а солнце и луна продолжают управлять днем и ночью, все Божьи заветы в Священных Писаниях остаются в силе, включая завет финансового процветания. Это делает каждый завет Священных Писаний надежным, гарантированным и обязательным для исполнения Богом (Псалом 89:34)».

И далее Д. Ойедепо излагает основные требования общественного договора (ковенанта) для достижения финансового господства.

«**Десятина:** это основа завета для финансового благополучия. Это также первый плод, который придает смысл балансу. Как написано: “Внесите все десятины в хранилище, чтобы было мясо в доме Моем, и испытайте Меня этим, говорит Господь Саваоф, если Я не открою вам окна небесные и не налью вам из благословения, так что не будет места для его получения” (Малахия 3:10; Левит 27:30). Также написано:

“Чти Господа от имени твоего и от начатков всех произведений твоих: и житницы твои наполнятся до избытка, и точила твои переполнятся молодым вином” (Притчи 3:9–10). Все финансовые свидетельства в Теле Христовом основаны на регулярной десятина. Например, Авраам был десятиной и стал владельцем неба и земли. Чтобы получить доступ к благословениям Авраама, мы должны совершать дела Авраама. Помните, Христос искупил нас от проклятия закона, чтобы соединить нас с благословениями Авраама. Все, что нам нужно сделать, это идти по его стопам, чтобы течь теми благословениями, которые он испытал (Бытие 14:19–20; Иоанна 8:39; Галатам 3:13–14, 29). Таким образом, десятина остается заветным обязательством для финансового благополучия. Мы должны понимать, что наша десятина – это не пожертвование; скорее, это часть нашей духовной ответственности. Истина в том, что любой верующий, у которого нет десятины, останется с финансовыми трудностями. Это потому, что невозможно распоряжаться финансовым состоянием, не имея десятины.

Даяние для продвижения Царства: это одно из требований для того, чтобы находиться в финансовом владении. Как написано: “Не разжигайте огня в жилищах ваших в субботу. И сказал Моисей всему обществу сынов Израилевых, говоря: вот то, что повелел Господь, сказав: возьмите от себя приношение Господу: каждый по усердию пусть принесет приношение Господу, золото, серебро и медь” (Исход 35:3–5; см. также Исход 36:3–7; Аггей 1:3–15).

Приношения поклонения: Священные Писания увещевают нас не приходить в присутствие Бога с пустыми руками. Это потому, что Бог принимает во внимание каждое приношение, которое мы приносим во время поклонения (Исход 34:20; Притчи 3:9–10; Марка 12:41–44).

В заключение, важно понимать, что наше семя – это не финансовое пожертвование в пользу «помощи» Богу, церкви, служению или служителю. Скорее, это духовная сделка, которая, среди прочего, вызывает высвобождение финансового состояния. Хорошая новость в том, что завет никогда не терпел неудач и не потерпит неудачу в нашей жизни. Поэтому все, что нам нужно сделать, это сыграть свою роль, приняв участие в завете, чтобы заставить Божью честность проявиться в нашей жизни. Когда мы сделаем это, каждое финансовое потрясение в нашей жизни будет прекращено во имя Иисуса! Оставайтесь всегда благословенными!»²⁴

Богословской основой проповеди епископа Д. Ойедепо, как и всей доктрины «Евангелия процветания», является упор на книге пророка

Малахии (3:10–12, 4:2), входящей в состав еврейского Писания (Танаха) и Ветхого Завета, и рассмотрение Библии как договора между Богом и людьми: если люди верят в Бога, то он выполнит свои обещания об их безопасности и процветании. Заметим, что оппоненты «Евангелия процветания» критикуют в первую очередь именно метод толкования библейского текста, который весьма субъективен и произволен. Библейские стихи цитируются в изобилии без внимания к грамматическим показателям, смысловым нюансам и литературному и историческому контексту. В результате получается совокупность идей и принципов, основанных на искажении смысла текста²⁵.

Согласно «Евангелию процветания», основная цель Завета по отношению к Аврааму заключалась в том, чтобы Бог благословил Авраама материально. Поскольку адепты неопятидесятничества являются духовными детьми Авраама, они, следовательно, унаследовали эти финансовые благословения Завета. Искупительная жертва Иисуса Христа рассматривается как обещание благополучия, изобилия, победы над социальным застоєм, денег и средств для удовлетворения потребностей христиан, чтобы они могли жить жизнью духовного и материального изобилия в этом мире. Таким образом, неопятидесятники воспринимают богатство, здоровье и удачу как права, которые они могут ожидать или даже требовать от Бога²⁶. Поскольку Иисус Христос своей крестной жертвой искупил грехи всего человечества, то его искупительная жертва распространяется на всех людей, необходимо лишь покаяться в грехах, и покаявшийся «рожденный свыше» уже спасен.

Успех и процветание в рамках доктрины «Евангелия процветания» воспринимаются неопятидесятниками как формы исцеления, благодаря которым христианин преодолевает неудачи, бедность, отсталость и живет жизнью в достатке и изобилии. Чтобы человек мог добиться процветания, ожидается, что он будет делать пожертвования церкви. Благотворительность и даяние входят в число важных доктринальных требований теологии неопятидесятничества. Исследователь «Евангелия процветания» Ж. Собоеджо замечает, что «одной из наиболее поразительных характеристик теологов процветания является их кажущаяся заикленность на акте даяния. Последователей проповедников процветания призывают щедро жертвовать, им говорят, что “истинное процветание – это способность использовать Божью силу для удовлетворения потребностей человечества в любой сфере жизни” и “мы призваны финансировать Евангелие миру”. Хотя эти утверждения, на

первый взгляд, кажутся верными, более внимательное изучение стоящей за ними теологии показывает, что акцент “Евангелия процветания” на даянии не основан на филантропических или благочестивых мотивах. Движущей силой такого акцента на пожертвованиях является то, что Роберт Тилтон назвал “Законом компенсации”. Согласно этому закону, который, предположительно, основан на Евангелии от Марка (Марк 10:30), христианам необходимо щедро давать другим, потому что, когда они это делают, Бог возвращает им больше взамен... В то время как Иисус учил Своих учеников “отдавать, не ожидая ничего взамен” (Лк. 10:35), теологи процветания учат своих учеников давать, потому что они будут преуспевать больше»²⁷.

Один из выводов, который можно сделать, изучив доктрину «Евангелия процветания», заключается в том, что центр тяжести в теологии неопятидесятничества переносится с принципа Спасения в загробной жизни на принцип материализма, процветания в жизни земной. По мнению нигерийского исследователя неопятидесятничества К. Айдянта, «стремление к процветанию усилило стремление к материализму среди многих нигерийцев... материализм – это тенденция слишком высоко ценить материальные вещи, такие как богатство, деньги, автомобили, недвижимость, одежда, высокая прибыль от товаров и телесный комфорт, а моральные, духовные и интеллектуальные – слишком мало или не ценить вообще. Материализм плох не сам по себе, но жажда материальных благ заставила некоторых покончить с моралью, чтобы добиться процветания»²⁸.

Смещение центра тяжести на земное благополучие в «Евангелии процветания» является результатом принятия модели «выбирай и смешивай», которая характерна для европейского постмодернистского мышления с точки зрения принятия доктрины наслаждения земной жизнью без какого-либо чувства ответственности здесь, на земле; оно проповедует, что страшный суд является миражом или что Бога можно умиловить деньгами и земными приобретениями, чтобы избежать его окончательного суда»²⁹.

Одной из важнейших черт доктрины «Евангелия процветания» является упор на неприятие «функциональной рациональности». В своей проповеди от 2 мая 2024 г. Дэвид Ойедепо так обратился к верующим: «Что вы заботитесь об одежде? Рассмотрите полевые лилии, как они растут; они не трудятся и не прядут. Но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не был одет так, как одна из них. Итак, если Бог так оденет траву полевую, которая сегодня есть, а завтра брошена в печь,

то не тем ли более оденет Он вас, маловеры? Итак, не заботьтесь и не говорите: “Что нам есть?” или “Что нам пить?” или: “Во что нам одеться?” (Ибо всего этого ищут язычники, ибо знает Отец ваш Небесный, что вы имеете нужду во всем этом. Но ищите прежде Царства Божия и правды Его; и все это приложится вам (Матфея 6:28-33)»³⁰.

Теологический конструкт «Евангелия процветания» можно охарактеризовать как материализм без рациональности, материализм, основанный на вере в сверхъестественное вмешательство в дела земные. Для финансового благополучия не нужны никакие рациональные инструменты, например хорошее образование и т.п. Главной сутью этой теологической доктрины, на наш взгляд, стало прямое перенесение трансцендентных идеалов и ценностей (Завет Авраама с Богом) на земную материальную жизнь африканцев, что поднимает материальную деятельность на трансцендентный уровень. Привлекательность и жизненная сила «Евангелия процветания» для глубоко религиозной африканской ментальности состоят не в материализации, обмирщении христианских идеалов, а в придании земной материальной деятельности трансцендентной сакральности.

«Евангелие процветания» неразрывно связано с «теологией освобождения». Грех и демонические силы повинны в том, что человек не получает обещанного процветания; именно эти духовные силы удерживают человека от успеха и богатства, на которые он как христианин имеет право³¹. Именно «пророк», «помазанник божий» может снять эту блокировку, что видно из вышеприведенного отрывка из проповеди Ойедепо. П. Гиффорд описывает эту ситуацию так: «Помазанник Божий мог бы устранить вашу блокировку. Ему не нужна была анкета. Часто он не требовал, чтобы вы рассказывали ему о своей проблеме; и проблема, и средство ее решения либо очевидны для него благодаря его дарам, либо открыты ему. За последние несколько лет этот помазанник Божий, или пророк, стал стандартным средством освобождения. Часто еще до того как проситель заговорит (часто еще до того как человек узнает, что он проситель), пророк может сказать, какова духовная причина “застоя”, и может тут же повлиять на освобождение»³². Духовные силы, которые блокируют процветание, могут быть персонализированы, подобно духам предков. Чтобы добиться процветания, верующим необходимо порвать с прошлым, разорвать связи со своим домом и обременительными ожиданиями родственников³³. Для снятия блокировки необходим и акт «реституции», когда верующий «должен, насколько это возможно, искупить свои прошлые грехи,

ошибки и всякого рода нехристианские действия»³⁴ и предложить возмещение всем, кто пострадал от его действий.

На рубеже XX–XXI вв. религиозная ситуация в странах Африки к югу от Сахары претерпела большие трансформации. Наблюдается стремительный рост неопятидесятнических церквей, что можно рассматривать как смену направлений христианства в регионе; первое направление – это миссионерские церкви, второе – африканские независимые церкви, пик которых пришелся на 1960-е годы, а третье – эти неопятидесятнические церкви, основными характеристиками которых являются акцент на успехе или богатстве, а также устойчивость «зачарованного» воображения, которое видит духовные силы, действующие повсюду. Возникновение этого направления христианства нельзя отделить от экономического положения Африки³⁵. С одной стороны, «Евангелие процветания» вселяет в христиан уверенность в своих силах, с другой – поощряет ««очарованное религиозное воображение», которое преуменьшает значение “функциональной рациональности”», лежащей в основе современного мышления³⁶. Основной социальной проблемой «Евангелия процветания» в Африке является, на наш взгляд, то, что эта теологическая концепция, как сформулировал Думисан М. Метула, «оставляет вас без желания и страсти к социальной справедливости, структурным преобразованиям и преодолению проблем издержек капитализма»³⁷ и препятствует систематическому богословскому анализу экономической несправедливости и социальной маргинализации. Неопятидесятничество сохраняет в Африке и африканскую идентификационную составляющую: хотя доктринально все христиане – дети Завета, но африканцы верят, что именно они являются наиболее преданными «людьми Завета», в противоположность западному секулярному обществу.

4. «Евангелие процветания»: оценка перспектив

В начале XXI в. «теология процветания» стала одним из главных, широко востребованных идейно-культурных направлений развития (переходного состояния) африканского христианства. Главной целевой установкой этой доктрины является индивидуальное материальное обогащение и благополучная земная жизнь, достигаемые исключительно с помощью сверхъестественных сил. В этой целевой установке объединены материализм, предельное обмирщение религии, предельный индивидуализм с отсутствием даже функциональной ра-

циональности. Притягательность этой доктрины для верующих видится, главным образом, в том, что она вселяет надежду в людей, которые, во многих странах Африки находятся в тяжелом экономическом положении без возможности улучшения своего положения посредством экономических инструментов, системы здравоохранения и образования и т.п. Несмотря на определенные успехи в экономическом развитии, бедность по-прежнему остается острой проблемой во всех странах континента. В 2022 г. почти 38,3% голодающего населения мира проживало в Африке³⁸. Примечательно, что в Нигерии, которая является одним из центров африканского неопятидесятничества, в 2024 г. проживает более 11% населения мира, живущего в крайней нищете, с порогом бедности в \$2,15 в день³⁹. На наш взгляд, перспектива поддержки «теологии процветания» тесно увязана с темпами экономического развития Тропической Африки. Бедность остается питательной средой для распространения этой доктрины в ближайшей и среднесрочной перспективе.

С бедностью связан и демографический фактор низкой продолжительности жизни в Тропической Африке. Например, текущая ожидаемая продолжительность жизни в Нигерии, где проживает большое число адептов неопятидесятничества, в 2024 г. составляет всего лишь 56,05 года⁴⁰. При такой короткой жизни адепты «Евангелия процветания» «не успевают» разочароваться в обещаниях этой доктрины. Одним из важнейших демографических факторов, который обеспечивает успех «Евангелия процветания», является структура населения. Фундаментальной демографической характеристикой населения Африки остается его молодость. Африка – континент с самым молодым населением в мире. По состоянию на 2023 г. около 40% африканского населения были в возрасте 15 лет и моложе, по сравнению со средним мировым показателем в 25%. Хотя медианный возраст на континенте ежегодно увеличивается, он остается низким и составляет около 20 лет⁴¹, это делает Африканский континент самым молодым регионом мира и обеспечивает большую ресурсную базу притока в неопятидесятническое движение новых членов, ищущих возможности своей экономической реализации, но в условиях бедности не имеющих доступа к рациональным инструментам улучшения своего жизненного положения. В этом аспекте перспективы «Евангелия процветания» видятся также достаточно устойчивыми.

Важнейшим компонентом «теологии процветания» является вера во всемогущество сверхъестественных сил и их земных представите-

лей. Сверхъестественные силы пронизывают земной порядок – эта точка зрения, вера в чудеса характерна для традиционного африканского мировоззрения: так, 38% христиан ЮАР, 72% – Нигерии, 74% – Ганы, 54% – Кении и 60% – ДР Конго заявляют, что были свидетелями или испытали на себе божественное исцеление⁴². В уповании на божественное исцеление проявляется не только религиозная вера, которая неотделима от веры в чудеса (ведь Иисус Христос сотворил столько чудес и исцелений), но и недоступность здравоохранения для самых бедных слоев населения стран Тропической Африки. Таким образом, этот компонент доктрины прочно укоренен в традиционном африканском мировоззрении, что делает ее относительно устойчивой и адаптированной к массовом общественному сознанию африканцев.

Надо отметить, что постулаты «теологии процветания» подвергаются резкой теологической критике со стороны определенной части африканских христиан, что можно отчасти рассматривать в рамках конкуренции религиозных направлений. Например, баптистский пастор Конрад Мбеве из Лусаки (Замбия), так характеризует влияние «Евангелия процветания»: «Библия прежде всего говорит о спасении от греха и освящении образом Христа. Нам следовало бы восхищаться теми среди нас, чье благочестие сияет, как солнце в полдень, но мы быстро теряем этот взгляд. Вместо этого христиане восхищаются несколькими людьми с большими домами, роскошными автомобилями и одеждой, даже когда такие люди живут во грехе. Неизменно такой акцент приводит к тому, что церкви сотрясают скандалы, когда-то редкие в евангелических кругах. Кроме того, теология процветания заставляет людей думать, что здоровье и богатство – это результат молитв человека Божьего (которые он совершает за вас, когда вы сеете финансовое “семя”), несмотря на то, что здоровье и богатство – это результат хорошей гигиены, питательной еды и т.д., регулярные физические упражнения, медицинское лечение, честность, новаторство и трудолюбие. Это учение превратилось в мошенническую религиозную пирамиду, в которой так называемые “люди Божьи” пожидают состояние, в то время как их слепые последователи становятся беднее. Каждый день нам приходится иметь дело с разочарованными людьми, которые проснулись, когда уже слишком поздно. Это учение сеет хаос в жизни многих христиан»⁴³. Также «Евангелие процветания» подвергается критике и в рамках антиколониального дискурса. Например, исследователь из ЮАР Думисан М. Метула рассматривает теологию богатства и процветания как наследие колониальности, против которого

должно выступить подлинно африканское богословие: «Африканское богословское образование должно пророчески выступить против коммерциализации и превращения церкви в товар со стороны проповедников процветания, которые нормализуют, натурализуют и институционализируют странные капиталистические тенденции, характеризующиеся чрезмерной коммерциализацией священного, превращением в товар благодати, молитвы и пожертвований. Хотя нет ничего плохого в стремлении к здоровью, богатству, власти, продвижению по службе и благословениям, единственная проблема заключается в том, что члены церкви платят тысячи рандов, чтобы добиться прорыва на работе, в бизнесе и получить исцеление. Материализация духовности и религии становится проблематичной, поскольку она характеризуется чрезмерным материализмом, коммерциализацией и монетизацией церкви, которая сводится к церкви потребления. Следовательно, существует необходимость рассматривать образование с учетом вклада мыслителей панафриканизма и черного сознания в Южной Африке»⁴⁴.

Относительно влияния доктрины «Евангелия процветания» на состояние морали Ж. Собоеджо высказывается следующим образом: «Стремление к обогащению во что бы то ни стало отрицательно сказывается на африканских странах. Именно по этой причине возросло количество таких преступлений, как вооруженное ограбление, похищение людей, ритуализм и мошенничество. Некоторые из этих лжепроповедников используют социально-психологические манипуляции, чтобы контролировать и эксплуатировать своих жертв. Они используют такие методы, как измененные состояния сознания, давление со стороны сверстников, ожидания и гипнотические внушения, чтобы охотиться на своих жертв. Они ложно заявляют о помазании Божьем, продавая такие предметы, как носовые платки, воду, масло, свечи разных цветов и так далее. Последствия проповеди процветания для африканских стран включают потерю благочестивого характера, потерю веры, отсутствие личной экономической безопасности и общего благополучия людей»⁴⁵. Доводы критиков о деконструктивной роли неопятидесятничества базируются, прежде всего, на действиях отдельных представителей неопятидесятнического духовенства, но сама идея земного воплощения трансцендентного Завета Авраама с Богом не имеет ничего общего с отдельными «эксцессами исполнителей».

Системной критике «Евангелие процветание» подвергается со стороны католической церкви. Суть этой критики сформулировал Папа Римский Франциск: «Вы не можете служить одновременно Богу и бо-

гатству, потому что любовь к деньгам становится цепью, которая делает невозможным следование за Иисусом»⁴⁶. Католическая церковь в Тропической Африке предпринимает конкретные шаги по недопущению влияния этой доктрины на свою паству. Например, отец Пол Санди, генеральный секретарь Межтерриториальной конференции католических епископов Гамбии и Сьерра-Леоне высказал мнение, что, хотя в католической церкви эта доктрина еще не получила широкого распространения, пришлось предостеречь священников, чтобы они не поощряли «Евангелие процветания», особенно когда оно привнесено извне. По его словам, каждая католическая епархия имеет свой собственный пастырский план по борьбе с идеями «Евангелия процветания», которые подпитываются широко распространенной бедностью. Обеспокоенность Пола Санди перекликается с мнением Лазаруса Анонди, генерального секретаря конференции епископов Ганы, подтвердившего растущую популярность «Евангелия процветания» в ситуации, когда христианские проповедники привлекают молодых людей обещаниями рабочих мест и экономического вознаграждения: «Католическая церковь никогда не поддержит такие идеи, которые вводят людей в заблуждение, заставляя их думать, что каким-то так называемым чудом манна упадет с небес. Нужно работать, чтобы чего-то достичь, и церковь предпочитает расширять возможности людей посредством образования и профессиональной подготовки», – заявил Анонди⁴⁷. Однако системная критика католической церкви имеет ярко выраженный контекст религиозной конкуренции. В общественном сознании миссионеры католической церкви остаются проповедниками «церкви бедности», все еще прочно связанными с колониальной историей. В этом контексте усилия католической церкви по противодействию «теологии процветания» существенно ограничены и направлены, прежде всего, на недопущение влияния этой доктрины на свою паству, а не на борьбу с догматами «Евангелия процветания» как таковыми.

«Евангелие процветания» – это обещание и вера в чудо, а чудеса требуют свидетельств. Свидетельства чрезвычайно важны, поскольку не дают угаснуть вере в чудо у адептов. И здесь решающую роль играют средства информации, социальные сети. П. Гиффорд утверждает, что: «Свидетельства – важная помощь в установлении того, что представляет собой это новое христианство. Помимо постоянного потока свидетельств по радиоволнам и с готовностью предлагаемых свидетельств христиан, которых вы встречаете, у многих из этих церквей

есть время на служениях для свидетельств своих членов. Эти свидетельства почти всегда сосредоточены на материальной сфере, на финансах, браке, детях, визах, работе, продвижении по службе и путешествиях. Лишь небольшая часть, возможно, 10%, говорит о нравственной реформе или избавлении от лени или пьянства. Свидетельства подтверждают утверждение, что эти церкви добиваются успеха именно так, как описано выше»⁴⁸. Само неопятидесятничество является по своей сути транснациональным движением и носит сетевой характер. В этих условиях «чудо» широко транслируется и масштабируется. Без развития систем коммуникаций в Африке не был бы возможен и широкий прозелитизм неопятидесятничества.

5. Заключение

Целевые установки доктрины «Евангелия процветания» обладают притягательностью для населения, успешно инкорпорированы в массовое сознание, обладают мобилизационным, организационным, а также финансовым потенциалом и в этой совокупности являются религиозно-культурным проектом цивилизационного масштаба в рамках постколониального транзита. В рамках неопятидесятничества религиозная вера поднимается на более высокий и привлекательный уровень духовности – уровень трансцендентных идеалов и ценностей в их значении социальных аттракторов. Это нашло свое воплощение в том, что трансцендентные идеалы и ценности (Завет Авраама с Богом) были перенесены в рамках «теологии процветания» на профанную земную материальную жизнь африканцев, что подняло материальную деятельность на трансцендентный уровень. Привлекательность и жизненная сила «Евангелия процветания» для глубоко религиозной африканской ментальности состоят не в материализации, обмирщении христианских идеалов, а в придании земной профанной материальной деятельности трансцендентной сакральности.

Следует отметить, что основными адептами неопятидесятничества и, следовательно, доктрины «Евангелия процветания» являются прихожане «Африканских независимых церквей» (АИС), которые были созданы в результате африканской инициативы в африканских странах самими африканцами и не имеют финансового или церковного контроля со стороны западных религиозных организаций. История «Африканских независимых церквей» насчитывает уже более чем вековую историю. В этом аспекте постулаты доктрины «Евангелия процвета-

ния» не могут рассматриваться как навязанный извне западный религиозный проект, тем более что распространение неопятидесятничества приходится на постколониальную эпоху. В африканских странах существует реальная религиозная конкуренция различных христианских деноминаций и нигде государственные власти африканских стран не объявляли для неопятидесятничества привилегированный статус государственной религии.

Теология процветания применительно к Африканскому континенту может служить примером вариативности форм и направлений постколониального транзита. Придание земной профанной материальной деятельности трансцендентной сакральности может быть отнесено к реперным точкам африканского постколониального транзита. На примере догматов «Евангелия процветания» и его поразительной адаптивности к реалиям африканской постколониальности хорошо видно, что рамки африканской транзитивности выходят за пределы континента, формируются и определяются переходностью современных мировых изменений, развития трансграничных связей и взаимодействий.

Глобальное развитие информационных и социальных сетей сделало возможным такое широкое и стремительное распространение догматов теологии благоденствия в африканских странах. Основной, реформирующий (транзитивный) потенциал догматов «Евангелия процветания» и неопятидесятничества видится в формировании религиозной идентичности «рожденных свыше», «детей Завета». Эта идентичность носит наднациональный, надсоциальный характер. Поскольку Иисус Христос своей крестной жертвой искупил грехи всего человечества, то его искупительная жертва распространяется на всех людей, необходимо лишь покаяться в грехах, и покаявшийся «рожденный свыше» уже спасен. Таким образом, идентичность «рожденных свыше» находится в русле освобождения африканской идентичности от образа угнетенного и неразличимого в своей подавленности человека («субалтерна»). Таким образом, идеалы «Евангелия процветания» являются социальным аттрактором африканского постколониального транзита и выражаемых через него материальных и духовных ценностей, которые в рамках «теологии процветания» понимаются как материальное через духовное и духовное через материальное.

¹ Андреева Л.А. Вызов Линна Уайта: африканские независимые церкви (АИС) и экологическое сознание // Восток (Oriens). 2022. № 5. С. 126–127.

-
- ² Захаров И.А. Обновленческое движение в Африке: от африканских независимых церквей к неопятидесятническим мегацерквям // Христианство на Ближнем Востоке. 2023. Т. 7. № 4. С. 48–49.
- ³ Gifford P. Expecting Miracles: The Prosperity Gospel in Africa // Christian Century. 2007. No. 124 (14). P. 20.
- ⁴ Мязин Н.А. Пятидесятничество и социально-политические изменения в странах Тропической Африки // Азия и Африка сегодня. 2023. № 10. С. 61.
- ⁵ Forster J. African Pentecostalism has Grown Large Enough to Begin to Influence World Christianity. 20.12.2021. <https://evangelicalfocus.com/world/14667/african-pentecostalism-has-grown-large-enough-to-begin-to-influence-world-christianity> (дата обращения 10.01.2024)
- ⁶ Захаров И.А. Обновленческое движение в Африке... С. 47.
- ⁷ World Christian Database. <https://worldchristiandatabase.org/data> (дата обращения 12.01.2024).
- ⁸ Александрова А.Н. Религиозные практики в среде новых пятидесятников. 2017. <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznye-praktiki-v-srede-novyh-pyatidesyatnikov> (дата обращения 15.01.2024).
- ⁹ Wariboko N. Pentecostalism in Africa. 26.10.2017. https://oxfordre.com/africanhistory/display/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-120?ref_acrefore-9780190277734-e-120-note-19 (дата обращения 15.02.2024).
- ¹⁰ Comaroff J., Comaroff J.L. Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony // American Ethnologist. 1999. Vol. 26. No. 2. Pp. 279–303.
- ¹¹ Maxwell D. Post-colonial Christianity in Africa // World Christianities c. 1914 – c. 2000. Cambridge History of Christianity. Vol. 9. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 418 p.
- ¹² Александрова А.Н. Религиозные практики в среде новых пятидесятников...
- ¹³ Захаров И.А. Обновленческое движение в Африке... С. 48.
- ¹⁴ Мязин Н.А. Пятидесятничество и социально-политические изменения... С. 61.
- ¹⁵ Wariboko N. Pentecostalism in Africa...
- ¹⁶ Kalu O. A Discursive Interpretation of African Pentecostalism // Fides et Historia. 2009. No. 41 (1). Pp. 71–90.
- ¹⁷ Kgatle M. African Pentecostalism: The Christianity of Elias Letwaba from Early Years until his Death in 1959 // Scriptura. 2017. No. 116 (1). Pp. 1–9.
- ¹⁸ Orogun D., Pillay J. Between African and American Neo-Pentecostalism: An Examination of the Link, Influence, Merits and Demerits // Studia Historiae Ecclesiasticae. 2021. No. 47 (3). <https://unisapressjournals.co.za/index.php/SHE/article/view/8550/5193> (дата обращения 10.03.2024).
- ¹⁹ Niemandt CJP (Nelus). The Prosperity Gospel, the Decolonisation of Theology, and the Abduction of Missionary Imagination // Missionalia. 2017. No. 45 (3). P. 207.
- ²⁰ Cox H. Fire from Heaven: The Rise Of Pentecostal Spirituality And The Reshaping of Religion In The Twenty-first Century. Boston: Da Capo Press, 1995. Pp. 271–272.
- ²¹ Platt D. Radical: Taking Back Your Faith from the American Dream. Colorado Springs: Multnomah Books, 2010. P. 10.
- ²² Ojo M.A. The Prosperity Gospel Among Neo-Pentecostals in Africa. 2008. <https://ab316.org/the-prosperity-gospel-among-neo-pentecostals-in-africa> (дата обращения 25.01.2024)

-
- ²³ 10 Richest Pastors in The World & Net Worth 2023. 09.01.2023. <https://therichupdate.com/richest-pastors-in-the-world> (дата обращения 20.01.2024)
- ²⁴ *Bishop David O. Oyedepo*. Gateways to Financial Dominion! 13.12.2023. <https://flatimes.com/bishop-david-o-oyedepo-gateways-financial-dominion> (дата обращения 25.01.2024)
- ²⁵ *Soboyejo J.O.* Prosperity Gospel and Its Religious Impact on Sustainable Economic Development of African Nations // Open Access Library Journal. 2016. Vol. 3. <https://oalib.com/articles/5275975> (дата обращения 03.03.2024)
- ²⁶ *Gifford P.* Expecting Miracles...
- ²⁷ *Soboyejo J.O.* Prosperity Gospel...
- ²⁸ *Adedibu B.A., Igboin B.O.* Eschato-praxis and Accountability: A Study of Neo-African Pentecostal Movement in the Light of Prosperity Gospel // *Verbum et Ecclesia*. No. 40 (1). P. 6. http://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2074-77052019000100035&lng=en&nrm=iso (дата обращения 25.01.2024)
- ²⁹ *Igboin B.O.* Thus Says the Lord, Thou Shall not Fight Corruption // Paper presented at the 38th Nigerian Association for the Study of Religions (NASR) held at Adeleke University, Ede, Osun State, Nigeria, 11–14th September. Independent Nigeria. 2017.
- ³⁰ *Bishop David O. Oyedepo*. Signs & Wonders Sunday Service Provoking Speedy Fulfilment of Prophecies Through Kingdom Advancement Endeavour! 02.05.2024. <https://flatimes.com/david-oyedepo-provoking-speedyfulfilment-prophecies-kingdom-advancement-endeavour/> (дата обращения 25.06.2024)
- ³¹ *Gifford P.* Persistence and Change in Contemporary African Religion // *Social Compass*. 2004. No. 51 (2). P. 172.
- ³² *Ibid.* P. 173.
- ³³ *Meyer V.* Make a Complete Break with the Past: Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse // *Journal of Religion in Africa*. 1998. Vol. 28. Pp. 316–349.
- ³⁴ *Ojo M.* The Contextual Significance of the Charismatic Movements in Independent Nigeria // *Africa: Journal of the International African Institute*. 1988. Vol. 58. Iss. 2. P. 184.
- ³⁵ *Gifford P.* Persistence and Change... Pp. 169–176.
- ³⁶ *Gifford P.* Christianity, Development and Modernity in Africa. L.: Hurst & Company, 2015. P. 55.
- ³⁷ *Methula D.W.* Decolonising the Commercialisation and Commodification of the University and Theological Education in South Africa // *HTS Theologiese Studies / Theological Studies*. 2017. No. 73 (3). P. 6. http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222017000300088&lng=en&nrm=iso (дата обращения 10.03.2024)
- ³⁸ *Galal S.* Extreme poverty as share of global population in Africa 2024, by country. 24.03.2024. <https://statista.com/statistics/1228553/extreme-poverty-as-share-of-global-population-in-africa-by-country/> (дата обращения 01.07.2024)
- ³⁹ *Ibid.*
- ⁴⁰ Nigeria Life Expectancy 1950–2024. <https://www.macrotrends.net/global-metrics/countries/NGA/nigeria/life-expectancy> (дата обращения 01.07.2024)
- ⁴¹ Population of Africa. <https://www.statista.com/statistics/1226211/population-of-africa-by-age-group> (дата обращения 18.11.2024)
- ⁴² Drivers of Displacement in Africa. <https://africacenter.org/publication/shifting-borders-drivers/> (дата обращения 01.07.2024)

⁴³ *Андреева Л.А.* Миграционные потоки «южных» христиан из стран Тропической Африки в секулярную Европу в начале XXI века: встреча «северного» и «южного» христианств // *Контурь глобальных трансформаций*. Т. 11. № 4. С. 206–218.

⁴⁴ *Mbewe C.* Prosperity Teaching Has Replaced the True Gospel in Africa. 25.06.2015. <https://thegospelcoalition.org/article/prosperity-teaching-has-replaced-true-gospel-in-africa> (дата обращения 01.03.2024)

⁴⁵ *Methula D.W.* Decolonising the Commercialisation...

⁴⁶ *Soboyejo J.O.* Prosperity Gospel...

⁴⁷ *Scammel R.* Pope Francis rips 'bloodsucking' bosses and prosperity theology. 19.05.2016. <https://www.americamagazine.org/issue/pope-francis-rips-bloodsucking-bosses-and-prosperity-theology> (дата обращения 10.06.2024)

⁴⁸ *Luxmoore J.* African church warns against illusions of 'prosperity gospel'. 29.10.2018. <https://thetablet.co.uk/news/10933/african-church-warns-against-illusions-of-prosperity-gospel-> (дата обращения 10.06.2024)

Глава 4

КУЛЬТУРНЫЕ ПРОЕКТЫ РАЗВИТИЯ ПОСТКОЛОНИАЛЬНОЙ ЗАМБИИ: «ЗАМБИЙСКИЙ ГУМАНИЗМ» И «ЗАМБИЯ – ХРИСТИАНСКАЯ НАЦИЯ»

1. Введение

Сразу после получения странами Африканского континента политической независимости во второй половине XX в. перед политическими и интеллектуальными элитами новых государств остро встала необходимость формирования собственных идей и смыслов самоопределения своих стран, которые стали бы фундаментом строительства независимых государств, суверенных не только политически, но и идеологически. Переходность или цивилизационный транзит в этом контексте все больше воспринимается как особое качественное сознание, проявляющееся в возникновении переходного типа культуры. Характер социокультурных аспектов развития приобретают новые привлекательные идеалы и модели развития – так называемые социальные аттракторы. В связи с тем, что современным африканским государствам свойственна вовлеченность религиозных акторов во внутреннюю и внешнюю политику, а также в общественную жизнь¹, религиозная компонента играет особую роль в этом африканском цивилизационном постколониальном транзите и формировании новой действительности в качестве инструмента преодоления разрыва между божественными и мирскими порядками, обладая как разрушительным, так и мобилизационным потенциалом.

Показательным в этой связи является опыт социально-культурного проектирования Замбии. С момента получения независимости в 1964 г. Замбия, как и другие африканские страны, искала свой дальнейший путь развития, что требовало самостоятельной разработки национальных цивилизационных транзитных проектов, а также претворения их в жизнь.

Глава посвящена исследованию значимости для замбийцев на современном этапе постколониального проекта «Замбия – христианская нация», предложенного Ф. Чилубой (президент Замбии в 1991–2002 гг.) во время рождественского обращения к нации в 1991 г. Спустя пять лет Ф. Чилуба внес понятие христианской нации в преамбулу конституции

страны 1996 г.: «Мы, народ Замбии, осуществляем нашу конституционную власть; признаем верховенство Всемогущего Бога; объявляем Республику христианской нацией, поддерживая при этом право каждого человека пользоваться свободой совести и вероисповедания»².

В главе рассматривается история проекта «Замбия – христианская нация», а также делается попытка ответить на вопрос, почему этот проект, несмотря на сомнительный успех, оказался притягательным для замбийцев и остается популярным по сей день, даже после ухода в 2002 г. с президентского поста, а в 2011 г. и из жизни, автора проекта Ф. Чилубы. Исследование истории проекта может внести вклад в дискуссию о том, способен ли проект «христианской нации» играть объединяющую роль в других странах Африки с преобладающим христианским населением.

Для анализа причин долговечности цивилизационного проекта «христианской нации» в Замбии проводится сравнение с другим, менее успешным проектом, также рожденным и получившим развитие в замбийском постколониальном обществе – проектом «замбийского гуманизма». В обоих проектах делался акцент на повышении уровня жизни населения. Но, если атеистический проект «замбийского гуманизма» был быстро забыт населением страны, то идея христианской нации в ее широкой трактовке продолжает жить в умах и сердцах замбийцев даже после ухода с президентского поста автора идеи Ф. Чилубы. Таким образом, хотя сам проект христианской нации не был успешно воплощен в жизнь во время президентского срока Ф. Чилубы, идея Замбии как христианской нации остается популярной и на настоящий момент благодаря тому, что подкрепляет земные идеалы (фундаментальные права человека, равенство, достойный уровень жизни) сильной духовной составляющей.

2. Историография проблемы

Проекты «замбийского гуманизма» и «христианской нации» являются примером того, как уже самостоятельное независимое африканское государство ищет собственную национальную идею в ходе постколониального транзита. Вопросы постколониального цивилизационного транзита рассмотрены в серии работ, опубликованных И.В. Следзевским³ и под его руководством⁴. В изданных трудах рассмотрены основные тенденции и вызовы постколониального транзита, в них также делается вывод, что религиозная компонента пока не про-

демонстрировала универсальной способности сплотить и мобилизовать общество, но имеет огромный потенциал, исследование которого представляет интерес для мировой и отечественной африканистики. Фундаментальной теоретической основой таких работ является цивилизационный подход, содержание и методологическое значение которого раскрываются в работе Б.С. Ерасова «Цивилизации: универсалии и самобытность»⁵.

Отдельно рассмотрен интеграционный потенциал афрохристианства. Обзор роли христианства в странах АЮС на современном этапе представлен Л.А. Андреевой в статье «Христианство в начале XXI века в Африке южнее Сахары: количественные и качественные характеристики»⁶, в которой автор заявляет о доминировании «религиозной картины мироздания» в сознании африканцев⁷ и о том, что «религиозное сознание воздействует на мотивацию социальной деятельности». В частности, упоминается, что, согласно исследованию *Pew Research Centre*, около 60% респондентов признают Библию источником права, причем в Замбии этот процент был самым высоким – 77% (в Нигерии – 70%, Гане – 70%, Ботсване – 69%, ЮАР – 66%, Уганде – 64%, Танзании – 39%)⁸.

Феномен Замбии как христианской нации также уже достаточно глубоко изучен как российскими, так и зарубежными исследователями. Д.М. Бондаренко в статье «Становление наций в Танзании, Замбии и Уганде. Сравнительный анализ»⁹ обращает внимание на важность религии как объединяющего и стабилизирующего фактора для Замбии. Так, если «у Танзании объединяющим элементом был язык суахили и культура суахили, то у Замбии (и Уганды) не было такого соединительного элемента, так как язык общения – язык колонизаторов. Ни одна из местных культур не в состоянии играть эту роль; интеграция народов современных Замбии и Уганды началась только в колониальный период и благодаря колониализму. В этих странах государствам приходится пытаться интегрировать население в нации, стараясь усилить довольно слабое культурное единство, которое начало появляться только в границах колоний и на основе языка бывшей колониальной державы»¹⁰.

Особенно подробно вопрос Замбии как христианской нации исследован в работах российского африканиста Л.Я. Прокопенко¹¹. В работах последних лет, охватывающих период с момента получения Замбией независимости в 1964 г. до наших дней, Л.Я. Прокопенко подробно описывает эволюцию присутствия религиозной риторики в политическом дискурсе независимой Замбии, отталкиваясь от тезиса,

что «религиозные убеждения очередного политического лидера влияли на проводимую им политику и на религиозный дискурс в предвыборных кампаниях»¹².

Проблема «замбийского гуманизма» рассмотрена в работах зарубежных исследователей, в частности американского политолога и религиоведа П. Фрестона¹³ и южноафриканского исследователя из университета Квазулу-Наталь И. Фири¹⁴. Проект «Замбия – христианская нация» анализируется в работах замбийского религиоведа и преподавателя Университета Замбии О. Чейека¹⁵, британского исследователя П. Гиффорда¹⁶, американских исследователей Э. Спербер и Е. Херна¹⁷, профессора религиозных и африканских исследований в британском Университете Лидса Ван Клинка¹⁸, а также в работах социального антрополога из университета Эдинбурга Н. Хейнс¹⁹.

В этой главе автор активно использует наработки российских и зарубежных африканистов, но при этом старается пойти дальше и рассмотреть конструкт «Замбия – христианская нация» в качестве возвышенного идеала-аттрактора, рожденного в ходе внутривнутриполитической борьбы и, возможно, носившего изначально конъюнктурный характер, но получившего в дальнейшем самостоятельную жизнь, не привязанную к конкретному президенту или политической партии. Другим словами, идея «христианской нации» продолжила свое существование уже отдельно от своего создателя и стала принадлежать всему замбийскому обществу и одновременно никому.

3. «Замбийский гуманизм» как предшественник проекта «Замбия – христианская нация»

Первым постколониальным проектом культурного преобразования общества, провозглашенным в независимой Замбии, стал секулярный проект «замбийского гуманизма», сформулированный первым президентом независимой Замбии К. Каундой (*Kenneth Kaunda*) (1964–1991). В 1960 г. К. Каунда, сын протестантского миссионера, был избран главой Объединенной партии национальной независимости (*United National Independence Party, UNIP*), в 1962 г. он стал министром юстиции и управления и социального обеспечения, а в 1964 г. – президентом Замбии и занимал этот пост вплоть до 1991 г. В поиске нового постколониального пути для Замбии Каунда провозгласил в 1967 г. идеи «замбийского гуманизма», которые были приняты *UNIP* как официальная национальная идеология Замбии²⁰.

Концепция «замбийского гуманизма», озвученная К. Каундой на ряде публичных мероприятий, жила на традиционных африканских ценностях и идеалах социальной справедливости и носила светский характер. Идеи, прозвучавшие изначально в выступлениях, были в дальнейшем развиты в таких работах К. Каунды, как серия писем, опубликованных в журнале «Гуманист в Замбии» (1966), и в брошюре «Гуманизм в Замбии и руководство по его реализации»²¹.

«Замбийский гуманизм» представлял собой идейную форму африканского социализма, которая сочетала традиционные африканские ценности с западными социалистическими. Выбор этой идеологии был основан на убеждении, что в Африке всегда было много «местного традиционного социализма», который колонизаторы пытались уничтожить. «Замбийский гуманизм» рассматривался как попытка спасти доколониальные ценности и традиции и использовать их в качестве основы для построения современного государства. Как и любой другой гуманизм, он был нацелен на создание общества, в котором человеческая личность будет находиться в центре всех сфер деятельности – социальной, экономической и политической²².

По прошествии почти двух десятилетий с момента ухода со своего поста К. Каунда опубликовал ретроспективное обобщение концепции. В 2007 г. в работе «Замбийский гуманизм. 40 лет спустя» К. Каунда выделил следующие основные принципы «замбийского гуманизма»²³:

1. Во главу угла ставится человеческая личность. Каждая личность важна вне зависимости от цвета кожи, нации, религии, вероисповедания, политических взглядов и уровня богатства.

2. Во всех словах и поступках должно проявляться уважение к человеческой личности.

3. В гуманизме как системе социальных отношений нет места эксплуатации человека человеком.

4. Гуманизм подразумевает эгалитарное общество, где у всех есть равные возможности для развития.

5. Гуманизм призывает к трудолюбию, ведь без готовности усердно трудиться невозможно чего-либо достичь.

6. Гуманизм построен на коллективной работе, требует сплоченности и духа коллективизма.

7. Гуманистическое общество рассматривается как одна большая семья, где пожилых людей не бросают на произвол судьбы и не оставляют в домах престарелых.

8. Патриотизм и любовь к своей родине являются обязательными условиями для сплоченности общества на принципах гуманизма.

Как видно из публикации К. Каунды, «замбийский гуманизм» должен был реализовать коллективные ценности, принципы равенства и уважения прав человека, а также баланс между коллективизмом и уважением прав каждой конкретной личности. Принципы «замбийского гуманизма», сформулированные в работе, были представлены как долгосрочные цели, которых почти невозможно полностью достичь, но которые способны вдохновлять на новые свершения. Очевиден секулярный характер концепции. Хотя К. Каунда был сыном священника и уже в XXI в. активно использовал религиозную риторику в интервью и выступлениях, в ходе проработки идей «замбийского гуманизма» все более отчетливо прослеживался светский характер проекта, что вызывало недовольство церковью и их нежелание содействовать правительству в реализации проекта. Церкви по-прежнему участвовали в социальных проектах, инициированных правительством, но уже в 1976 г. отказались поддержать реформу образования, посчитав ее атеистической²⁴.

4. Реализация проекта «Замбийский гуманизм»

Для претворения идей «замбийского гуманизма» в жизнь был разработан комплекс мер вплоть до создания отдельного министерства для реализации проекта. Основы «замбийского гуманизма» преподавались в школах и университетах, а продвижение государственных служащих по службе могло зависеть от того, насколько хорошо они были знакомы с основными постулатами «замбийского гуманизма»²⁵.

На практике идеи «замбийского гуманизма» находили выражение в построении социалистической командно-административной экономики. Были национализированы крупнейшие предприятия, в т.ч. в горнодобывающей промышленности (напомним, что через Замбию проходит «медный пояс» Центральной Африки) и банковского сектора, с дальнейшей целью делить прибыль между всеми гражданами страны. Осуществлялся жесткий контроль над оставшимся в стране частным бизнесом²⁶.

Некоторые ученые скептически относятся к тому влиянию, которое оказал «замбийский гуманизм» на общество. А. Клинка утврждал, что «замбийский гуманизм» «не имел ничего общего с “гуманизмом” или социализмом, за исключением тех случаев, когда руководство

представляло их риторически»²⁷ и скорее представлял собой смесь «фабианского социализма, либерализма девятнадцатого века, христианской морали и идеализации общественных ценностей докапиталистического прошлого Замбии»²⁸.

Проект «Замбийский гуманизм» оказался под угрозой в 1980-е годы на фоне обострения экономических проблем в связи с падением цен на медь – основной источник экспортных доходов Замбии. К. Каунда и его партия *UNIP* все чаще подвергались критике, в т.ч. со стороны церкви и профсоюзов, за злоупотребление властью²⁹.

В связи с ухудшением экономической ситуации и необходимостью договариваться с международными кредиторами (МВФ) в 1990 г. К. Каунда подписал новую конституцию, а на выборах 1991 г. *UNIP* потерпела поражение от Движения за многопартийную демократию (*MMD*) под руководством Фредерика Дж. Чилубы, который сменил К. Каунду на посту президента, став вторым президентом Замбии³⁰. Уход К. Каунды с президентского поста положил конец проекту «Замбийский гуманизм», который был забыт в связи со сменой политического и экономического курса руководства страны.

По мнению нигерийского философа Энтони Кану, причина неуспешности проекта «Замбийский гуманизм» заключалась в том, что эта философия не была тесно связана с историей и культурой замбийцев³¹. Также можно предположить, что именно отсутствие религиозной компоненты и стало причиной неудачи проекта. Сам Каунда в своих более поздних работах предлагал переосмысление проекта «Замбийский гуманизм», пытаясь продемонстрировать, что этот проект носил не секулярный, а религиозный характер – просто христианские идеи лежали в самой основе философии гуманизма. Вместе с тем утверждение, что секулярность является причиной неудачи «замбийского гуманизма», можно подвергнуть сомнению. Так, например, проект «уджамаа» в Танзании, предложенный Дж. Ньерере (президент Танзании в 1964–1985 гг.) и провозглашавший африканский путь развития социализма общинного типа, оказался довольно успешным и до сих пор составляет предмет гордости многих танзанийцев.

5. Проект «Замбия – христианская нация»

С уходом Каунды и приходом на его место Фредерика Чилубы проект «замбийского гуманизма» уступил место проекту «христианской нации». Ф. Чилуба стал использовать религиозную риторику сразу же

после прихода к власти. Так, во время своего обращения к нации в праздник Рождества в 1991 г. Чилуба предложил провозгласить Замбию «христианской нацией»³². В своей инаугурационной речи Ф. Чилуба обратился к Богу с благодарностью³³, а в дальнейшем на многих публичных мероприятиях Чилуба выступал, держа в руках Библию.

Спустя пять лет Ф. Чилуба внес понятие христианской нации в преамбулу Конституции. С 1991 г. в Конституции Замбии сказано: «Мы, народ Замбии, осуществляем нашу конституционную власть; признаем верховенство Всемогущего Бога; объявляем Республику христианской нацией, поддерживая при этом право каждого человека пользоваться свободой совести или вероисповедания»³⁴.

Л.Я. Прокопенко отмечает такие возможные прагматические причины провозглашения Замбии «христианской нацией», как необходимость борьбы с коррупцией, создание условий для экономического роста³⁵. Другие исследователи³⁶ также выражают мнение, что религиозная риторика Ф. Чилубы была обусловлена его желанием выиграть выборы за счет противопоставления себя К. Каунде, потерявшему доверие церкви³⁷. Можно предположить, что эта стратегия оказалась эффективной и стала решающим фактором в победе Ф. Чилубы и его партии на выборах 1991 г.

Таким образом, провозглашение Замбии христианской нацией в большой степени носило конъюнктурный политический характер и стало одним из методов противопоставления себя предыдущему президенту и его наследию.

Для более глубокого понимания того, почему же проект христианской нации помог Ф. Чилубе в политической борьбе, необходимо понимать, что представляла собой концепция Замбии как христианского государства. Но именно тут исследователи сталкиваются с трудностями. При анализе официальных выступлений, программных документов и работ исследователей мы видим, что понятие «христианское государство» достаточно расплывчато и не раскрывается детально. Более того, точного определения этого понятия не дано до сих пор, можно лишь проследить эволюцию понятия – его появления, уточнения и значения для простых замбийцев.

Основное представление о том, какой смысл вкладывал сам Ф. Чилуба в понятие «Замбия – христианское государство» можно получить из его инаугурационной речи 1991 г., а также из текста Конституции в редакции 1996 г. Принося присягу в 1991 г., Ф. Чилуба в своем выступлении неоднократно упоминал Бога и обращался к нему с просьбой

помочь побороть коррупцию, несправедливость и достичь справедливости и стабильности. В связи с тем, что именно в этой речи изложены основные постулаты проекта «христианской нации», приведем ниже отрывки из нее (*перевод с англ.*):

«Дорогой Боже, как нация, мы сейчас приходим к твоему престолу Благодати, смиряемся и признаем свою вину. Мы раскаиваемся во всех наших греховных поступках идолопоклонства, колдовства, оккультизма, безнравственности, несправедливости и коррупции, а также во всех других грехах, которые нарушали твои праведные законы. Мы отрекаемся от всего этого во имя Иисуса. Мы просим твоего прощения, дорогой Отец, и очищения через кровь Иисуса. Поэтому мы благодарим тебя за то, что ты исцеляешь нашу землю. Мы молимся, чтобы Ты послал нам исцеление, восстановление, пробуждение, благословение и процветание нашей земле. Замбия, во имя Иисуса, аминь.

От имени нации мы сейчас заключили завет с живым Богом, и, следовательно, я хочу сделать следующее заявление. Сегодня я заявляю, что подчиняю себя как президента Господству Иисуса Христа. Я также подчиняю правительство и весь народ Замбии Господству Иисуса Христа.

Я заявляю, что Замбия – это христианская страна, которая руководствуется праведными принципами Слова Божьего. Праведность и правосудие должны одержать верх на всех уровнях власти, и тогда мы увидим, как праведность Божья увещевает Замбию.

Дорогие соотечественники-замбийцы, пусть это послание дойдет до всех государственных служащих во всех министерствах и департаментах. Время коррупции и взяточничества прошло. Слишком долго эти порочные методы разрушали нацию. Теперь настал час для нашего созидания. Настал час стабильности, ибо как сказано в Притче 29 [Ветхий Завет, кн. Притчей Соломоновых, гл. 29. – Прим. авт.], правосудием царь укрепляет страну, а жадный до взяток ее разоряет. Послание к Римлянам 13:11 призывает нас осознать настоящее время, поскольку для нас настал час пробудиться ото сна, потому что наше спасение почти завершено и день уже близок. Итак, давайте отложим дела тьмы и облачимся в доспехи света.

Соотечественники, братья-замбийцы, в Замбии наступил новый рассвет. Да благословит нас Господь и поможет нам всем жить по Его праведным законам³⁸».

Как мы видим, инаугурационная речь 1991 г. Ф. Чилубы пронизана религиозной риторикой, а ссылки на Библию приводятся в качест-

ве аргумента. При этом, ссылаясь на Священное Писание, Ф. Чилуба говорил не столько о духовных благах и чистоте души, сколько о верховенстве закона, отсутствии коррупции и взяточничества. Коррупция была поставлена в один ряд с оккультизмом и колдовством. Другими словами, президент обращался к Богу с просьбой помочь решить абсолютно земные проблемы, связанные с неэффективностью системы государственного правления. При этом ни в упомянутом выступлении, ни в последующих не было обещания ввести конкретные законы, касающиеся статуса церкви. По этой причине социолог П. Фрестон охарактеризовал декларацию Ф. Чилубы как «политически пустую»³⁹.

Намерения, озвученные Ф. Чилубой в 1991 г. были зафиксированы 5 лет спустя. В Конституции 1991 г. с поправками, внесенными Ф. Чилубой в 1996 г., упоминается, что Замбия провозглашена «христианским государством»⁴⁰, но при этом сохраняется «право каждого человека пользоваться своей свободой совести или вероисповедания» (...*DECLARE the Republic a Christian nation while upholding the right of every person to enjoy that person's freedom of conscience or religion*)⁴¹). Наряду с этим принципом, в Конституции были провозглашены равенство мужчин и женщин, фундаментальные права человека, а также принципы демократического управления. Другими словами, концепция христианской нации была поставлена в один ряд с ценностями свободы и прав человека.

Е. Фири⁴² и П. Фрестон⁴³ критиковали в своих работах Ф. Чилубу за отсутствие конкретных действий по разработке и реализации концепции «Замбия – христианская нация». Остин Чейека отмечает, что в некоторых публикациях сообщалось, что Ф. Чилуба создал Министерство по делам религий, но эта информация не соответствовала действительности. Ф. Чилуба ограничился учреждением религиозного отдела при Администрации президента во время своего второго президентского срока (1996–2001)⁴⁴.

Несмотря на то, что религиозный дискурс в инаугурационной речи нового президента, в Конституции с поправками от 1996 г., а также в последующих выступлениях руководителя государства носил достаточно расплывчатый характер, был лишен конкретики, Ф. Чилуба не просто использовал религиозную риторику в политических целях, но и на самом деле вовлекал церковные организации в общественную жизнь и строительство нового общества. В период его президентства из бюджета страны начали выделяться средства на под-

держку церквей, священникам стали выдавать дипломатические паспорта.

Отдельно следует отметить, что, несмотря на провозглашенный в конституции принцип свободы вероисповедания и отсутствие официально закрепленных привилегий для какого-либо одного направления в христианстве (как это, например, было в ЮАР в период режима апартеида, когда голландские реформатские церкви находились в привилегированном положении), принадлежность Ф. Чилубы к пятидесятникам (ответвление в протестантизме) наложила свой отпечаток на его религиозно-политические предпочтения. Так, многие члены правительства Ф. Чилубы являлись членами пятидесятнических церквей⁴⁵. И западные (О. Чейека, П. Гиффорд⁴⁶, П. Фрестон⁴⁷, И. Фири⁴⁸), и российские исследователи (Л.Я. Прокопенко) отмечают, что при Ф.Чилубе были созданы условия для распространения пятидесятничества в Замбии, в результате чего члены пятидесятнических церквей заметно усилили свои позиции⁴⁹.

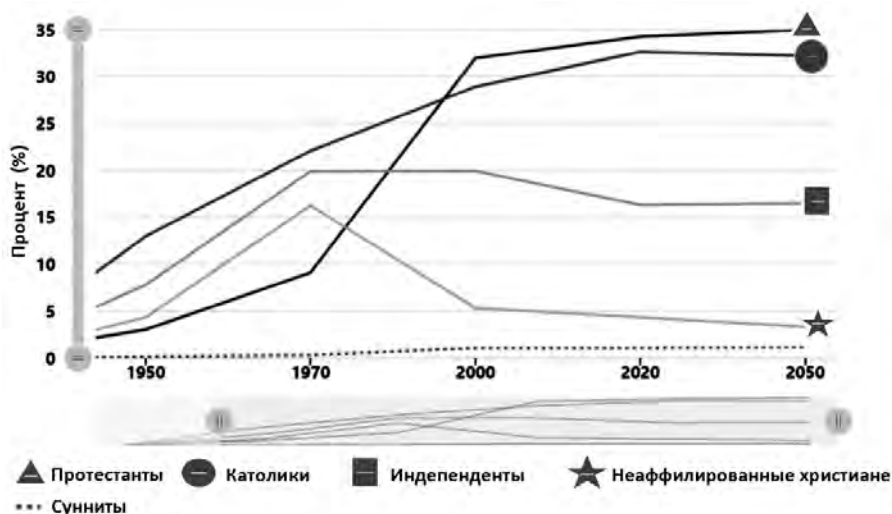


Рис. 1. Динамика религиозного состава Замбии (крупнейшие религиозные группы)

Источник: The Association of Religion Data Archives. National and regional profiles. <https://thearda.com/world-religion/national-profiles?u=245c>

Как мы видим из рис.1, доля протестантов в религиозном составе Замбии выросла за период 1970–2000 гг. с 9,1% до 32% соответствен-

но, после чего рост сохранился, но замедлился. На 2020 г. протестанты составляли 34,3% населения Замбии (средние показатели доли протестантов в Восточной Африке – 28,16%, а по миру – 7,51%⁵⁰). Во многом этот рост был связан именно с увеличением количества пятидесятников. Вместе с тем из графика видно, что приход к власти президента-пятидесятника Ф. Чилубы не задал новый тренд, а всего лишь создал условия для продления тренда, зародившегося в 1970 г. При этом замбийское общество в целом сохранило высокий уровень религиозности. Согласно информации *The Association of Religion Data Archives*, 94,2% замбийцев отмечают, что религия играет важную роль в их жизни, и 87,2% сообщают, что доверяют религиозным организациям⁵¹.

Несмотря на огромный рост доли пятидесятников в Замбии, протестанты (в том числе пятидесятники) составляют не более трети населения страны, что создало почву для противоречий. Так, католик Майкл Ч. Сата (президент Замбии в 2011–2014 гг.) принял решение дистанцироваться от религиозного дискурса, сделав ставку на личную харизму и экономическую программу.

Новая идеология дополнила новую экономическую политику, нацеленную на развитие рыночной экономики и привлечение иностранных инвестиций. Не все принятые меры позволили достичь желаемого результата. Приватизация крупных компаний (в т.ч. крупнейшего медного холдинга) не привела к заметному повышению эффективности и росту производительности труда в стране, а следствием отказа от сельскохозяйственных субсидий как протекционистской меры стало обнищание фермеров и банкротство фермерских хозяйств. Отмена протекционистских мер и открытие рынка также нанесло удар по замбийской текстильной промышленности, европейские товары вытеснили с рынка продукцию местных производителей.

Не все идеалы «христианского государства» удалось претворить в жизнь. Критики проекта отмечают, что большая часть населения Замбии все также проживает в бедности. Хотя, как может справедливо отметить читатель, идеи проекта скорее соотносятся с идеалами социального благополучия, а не с религиозными ценностями – социально-экономическая составляющая занимает большое место в концепции «христианской нации». Именно поэтому одним из критериев успешности проекта является повышение показателей уровня жизни, и именно этому критерию замбийское общество пока не соответствует.

В 2001 г., после двухлетнего срока пребывания на посту президента, Ф. Чилуба постарался внести поправки в Конституцию страны, чтобы иметь возможность быть избранным на третий срок, но потерпел неудачу. В 2002 г. против уже бывшего президента Ф. Чилубы были выдвинуты обвинения в коррупции, в 2003 г. он был арестован. После 6 лет судебных разбирательств все обвинения с него были сняты, но его здоровье было подорвано, и в 2011 г. он умер.

Хотя сам Ф. Чулуба потерял власть, до 2011 г. у власти находились представители его партии, в этот период религиозная риторика не использовалась активно, но все равно присутствовала в политическом поле. После ухода Ф. Чилубы в 2001 г. разработка и уточнение проекта «христианской нации» были поставлены на паузу.

Во время президентского срока М. Саты, члена католической церкви, религиозная риторика практически не использовалась*. По словам О. Чейека, М. Сата придерживался мнения, что нация должна быть христианской «не на словах, а на деле»⁵².

6. Новый виток реализации проекта: Конституция 2016 г. и план действий MNGRA

Логично было бы предположить, что с уходом Ф. Чилубы из политики, а потом и из жизни, его проект «Замбия – христианская нация» тоже был предан забвению. Тем не менее этого не случилось. После Ф. Чилубы никто не смог сформулировать идею, которая нашла бы столь же широкий отклик в сердцах граждан, как идея христианского национализма.

После достаточно продолжительного перерыва религиозный дискурс вернулся в политическую жизнь с приходом к власти Эдгара Лунгу от партии «Патриотический фронт» в 2015 г. Как отмечает Л.Я. Прокопенко, в ходе избирательной кампании по выборам президента 2015 г. и всеобщих выборов 2016 г. религиозная риторика вновь стала доминирующей⁵³, а следующий за Э. Лунгу президент Хакайна Хичилема также продолжил придерживаться религиозной риторики, представляя себя как богобоязненного человека, обращающегося к Богу за помощью в управлении страной⁵⁴.

* Более подробно о том, как менялась степень присутствия религиозной риторики в предвыборных и последующих выступлениях замбийских лидеров, а также официальных документах, см. статьи Л.Я. Прокопенко.

Придя к власти, Э. Лунгу занялся доработкой концепции Замбии как христианской нации. Конституция с поправками 2016 г.⁵⁵ уже начинается с религиозной риторики, где вера в Бога ставится в одну строку с правами человека:

«Мы, народ Замбии,

Признаем верховенство Всемогущего Бога;

Провозглашаем Республику христианской нацией, отстаивая при этом право человека на свободу совести, убеждений или религии;

Отстаиваем права человека и основные свободы каждого человека;

Обязуемся отстаивать принципы демократии и благого управления»⁵⁶.

В отличие от Ф. Чилубы, Э. Лунгу не ограничился внесением поправок в Конституцию и в 2016 г. создал отдельное министерство по делам религий (*Ministry of National Guidance and Religious Affairs, MNGRA*)^{*}. Годфрида Сумайли (*Rev. Godfridah Sumaili*), назначенная в 2016 г. на пост министра *MNGRA*, заявила, что видит свою задачу в том, чтобы прививать гражданам «позитивные» культурные ценности, такие как «уважение, трудолюбие, честность, добрососедство, командная работа и патриотизм»⁵⁷. «Наша цель заключается в том, чтобы изменить мышление, установки и поведение людей с целью ускорения социально-экономического развития и разрешения социальных проблем, раздирающих страну»⁵⁸. При этом она также предостерегла от слепого копирования традиций и религиозного наследия других стран.

С 2016 г. в министерстве проводилась работа по формированию организационной структуры, стратегии, устава ведомства, итогом которой стал План действий *MNGRA*⁵⁹, опубликованный 20 июня 2020 г. Согласно Плану, на министерство возложены такие обязанности, как формулирование национальных ценностей и стратегии по распространению их в обществе.

Функции, возложенные на *MNGRA*, – продвижение христианских ценностей, межконфессиональный диалог, национальное руководство, продвижение национальных ценностей, принципов и этики, проведение публичных религиозных праздников, сохранение христианских и религиозных объектов и рассмотрение религиозных вопро-

^{*} Впоследствии, в 2021 г., министерство было расформировано, а его функции переданы непосредственно администрации президента Замбии.

сов – демонстрируют, как Э. Лунгу смог объединить наследие К. Канды («замбийский гуманизм»), Ф. Чилубы (введение понятия «христианская нация»), а также предложить свое собственное видение «христианской нации»⁶⁰.

Новый виток дискуссий, посвященный тому, что же вкладывается в понятие «Замбия – христианская нация», после создания *MNGRA* был задан замбийским исследователем Остином Чейекой⁶¹. Ссылаясь на коллег, свои собственные исследования, а также на инсайдерскую информацию из государственных структур, О. Чейека приходит к выводу, что в период президентства Ф. Чилубы (1991–2002) понятие «христианская нация» использовалось в политических целях и не было подробно проработано, тогда как после прихода к власти в 2016 г. президента Лунгу теория «христианской нации» не просто возрождается в политике, а начинает вводиться заново с фундаментальной проработкой содержания этого понятия. Вместе с тем, как признал О. Чейека, даже в 2022 г. еще только предстояло дать наиболее полное, точное и развернутое определение Замбии как христианской нации⁶².

Свои выводы О. Чейека основывает на инсайдерской информации, полученной от бывшего чиновника *MNGRA*, расформированного в 2021 г. Так, отвечая на вопрос О. Чейеки о достижимости реализации Декларации и о том, воплотился ли в жизнь План, сотрудник упраздненного *MNGRA* написал в электронном письме от 24 июня 2022 г.: «...работа по актуализации понятия “христианская нация” все еще продолжается, хотя это и непростая работа, поскольку неясно, как это должно быть сделано, так как конституционно Замбия является многоконфессиональной страной, которая уважает, в частности, свободу совести». Другими словами, концепцию христианской нации еще предстоит уточнить, а план действий по ее реализации дополнить конкретными мерами.

Таким образом, мы видим, что, несмотря на все заявления в период правления Э. Лунге, создание отдельного министерства по религиозным вопросам *MNGRA*, а также на публикацию Плана действий от 2020 г., четкое подробное определение Замбии как христианской нации так и не было дано. Анализируя документы и официальные выступления, можно предположить, что в проекте Бог ассоциируется с социальной справедливостью и верховенством закона. Другими словами, несмотря на религиозную форму, можно предположить, что проект христианской нации в том виде, в каком его пытаются реализовать

на государственном уровне, носит сугубо прикладной характер и имеет цели в социально-экономической плоскости.

7. Универсальная значимость идеи христианской нации

Для понимания потенциала проекта «христианской нации» необходимо не только проследить эволюцию религиозной риторики в предвыборных кампаниях и анализ программных документов, но и понять, насколько важно для простых замбийцев быть христианской нацией.

Чтобы оценить значимость идей христианского национализма для замбийцев на сегодняшний день, британский исследователь Наоми Хейнс провела 22-месячное полевое исследование в Замбии, преимущественно в Нсофу (Nsofu) – пригороде города Китве (Kitwe), второго по величине города Замбии. В этом городе с населением 25 000 человек находится несколько десятков пятидесятнических церквей, большая часть которых появилась после 2000 г.⁶³

Как утверждает Н. Хейнс, прихожане пятидесятнических церквей в Нсофу до сих пор придают большое значение преамбуле конституции, в которой Замбия провозглашена христианской нацией. Многие респонденты отмечали, что для них первостепенное значение имеет то, что Замбия официально, в соответствии с высшим законом страны, является христианской страной, крайне важно, чтобы Замбия и далее оставалась христианской⁶⁴. Многие из опрошенных высказывали опасение, что «христианские» формулировки в конституции могут быть заменены на «более светские»⁶⁵.

Какой же смысл имеет для прихожан тезис о Замбии как христианской нации? Респонденты отмечали, что для них это мир в родной стране и отсутствие междоусобиц, жизнь без насилия, без диктаторских политических режимов. Согласно респондентам, такое широкое, не знающее исключений мирное сосуществование им обеспечило именно то, что Замбия является христианской нацией. Чаще всего опрашиваемые – верующие-христиане – указывали на практически непрерывный мир, который царит в стране с момента обретения независимости в 1964 г. Спокойное существование в Замбии особенно заметно на фоне конфликтов в других странах региона, переживших гражданскую войну, диктатуру и политическое насилие. Сравнительная стабильность страны, таким образом, не осталась незамеченной для ее граждан, возможно, особенно с учетом того, что Замбия принимала беженцев из таких отдаленных государств, как Руанда и Бурунди.

По мнению верующих из Коппербелта, мир в их стране – это не случайный результат истории и тем более не результат политики. Скорее всего, Замбия свободна от войн и серьезного насилия, потому что она была объявлена христианской страной.

Как мы видим, универсальная, цивилизационная по сути, концепция «христианской нации» прочно вошла в повседневную жизнь простых замбийцев и стала частью их национальной идентичности как общий элемент, сплачивающий нацию и защищающий ее от невзгод.

О. Чейека в одной из статей⁶⁶ представляет мнение церковных деятелей Замбии о понятии «христианская нация» и роли церкви в обществе, ссылаясь на свое интервью с Дэвидом Мусакой (от 14.12.2010, Лусака), главой крупной евангелической (и харизматической) церкви *Independent Churches of Zambia (ICOZ)*:

«Как *ICOZ*, мы вносим свой вклад в формирование духовного, социального и политического развития Замбии. Мы выступаем в роли советников, но... не вступаем в борьбу... с властями, ведь это может привести к гражданским беспорядкам или анархии. Единственный случай, когда мы, вероятно, сможем восстать против правительства, – это когда у нас отнимут наши основные права человека – на свободу вероисповедания и свободу собраний... Независимо от того, диктатура в стране или *демократия*, ... в Писании говорится, что власть от Бога»⁶⁷.

В своем интервью О. Чейеке (от 02.04.2014, Лусака) глава Евангелической церкви Замбии (*Evangelical Fellowship of Zambia (EFZ)*) Пукута Мванза отметил: «...мы будем выступать от имени тех, у кого нет голоса, и бедных. Что бы ни повлияло на *EFZ*, это в конечном итоге повлияет и на замбийцев. Мы должны быть зеркалом всего общества»⁶⁸.

Таким образом, официальная позиция пятидесятнических церквей заключается в том, что они не стремятся вмешиваться в политику и влиять на политический курс, но при этом и не считают себя совсем аполитичными. Это можно объяснить тем, что мирская и духовная жизнь для них переплетены и неразрывны. Земные проблемы, с которыми замбийцы обращаются в церковь, для них имеют сохраняющее непрерывность духовное измерение. Примером является еще одно интервью О. Чейеки с епископом Мщека (Лусака, ноябрь 2009), где респондент рассказывает, как он покинул церковь «Свидетелей Иеговы» и перешел в пятидесятническую. Его опыт был связан с болезнью жены. Когда он обратился к Богу со словами: «Покажи мне, что ты живой Бог!», его жена чудесным образом выздоровела, после чего он

стал прихожанином церкви «Служение Иисуса» (*Jesus Ministries*) в пригороде Лусаки Баулени, так как у пятидесятников он нашел «доступ к живому Богу»⁶⁹.

Таким образом, если в официальных государственных документах понятие «христианская нация» подразумевает общество без коррупции и с уважением прав человека, то у простых замбийцев «христианская нация» ассоциируется с миром в целом и отсутствием насилия. Примечательно, что, несмотря на то что на разных уровнях идея «христианской нации» трактуется по-разному и каждый вкладывает в нее что-то свое, у всех замбийцев она находит отклик в сердце как некая всеобщая путеводная звезда, дающая надежду на более светлое будущее.

Тем не менее, несмотря на живучесть самой идеи «христианской нации», реализацию проекта «Замбия – христианская нация» едва ли можно назвать успешной. Проблемы, которые предлагалось решить за счет обращения к Богу и христианским ценностям, – как экономические, так и социальные и моральные – во многом остаются нерешенными. К сожалению, как и в ситуации с предыдущим проектом «замбийского гуманизма», не все идеалы «христианского государства» удалось претворить в жизнь. Критики проекта «христианской нации» отмечают, что большая часть населения Замбии все так же проживает в бедности.

Вместе с тем, несмотря на неудачу с реализацией проекта «христианской нации», интерес исследователей вызывает духовная сила самой идеи и ее возможный интегрирующий потенциал, который может быть применен и в других странах Африканского континента.

Сколь бы абстрактной и ускользающей от понимания ни выглядела идея «христианской нации», она находит поддержку у африканцев и в других странах. Так, согласно опросу *Pew survey* о том, должна ли их страна быть христианской нацией или же церковь должна быть отделена, в ряде африканских стран, в т.ч. в Нигерии и в ЮАР, респонденты высказались за то, чтобы их страна официально считалась христианской нацией⁷⁰. Идея о единой религии способна помочь избежать «возникновения открытых кровопролитных конфликтов, угрожающих внутренней безопасности и стабильности»⁷¹.

Вместе с тем утверждение, что продвижение проекта «христианской нации» может быть эффективно использовано в других африканских странах, хотя бы с преимущественно христианским населением, представляется сомнительным, даже если принять во внимание уве-

ренность многих замбийцев в том, что именно их принадлежность к христианской нации спасла страну от многих бед. Не все страны, даже с преимущественно христианским населением, могут перенимать опыт Замбии. Ярким неудачным примером является Руанда, где церковь была вовлечена в оправдание геноцида против тутси 1994 г. и даже в совершение самого геноцида, что подробно описывается в статье И.В. Кривушина⁷². И.В. Кривушин приводит свидетельства очевидцев, что некоторые священники руководили процессом истребления тутси. В частности, Кривушин приводит слова свидетеля, пережившего геноцид: «Я видел отца Тадде Русингизандекве, ... возглавлявшего нападение на церковь. Он стоял у Святых врат, главного входа в церковь... У него был пистолет с цепью, перекинутой через спину спереди. Его сопровождал солдат, выходец из Кибехо, по имени Анастас Хакизима-на. Оба они стреляли прямо в беженцев в церкви. Именно Русингизандекве приказал выломать дверь церкви и атаковать беженцев с помощью слезоточивого газа»⁷³. Так «христианский храм, “захваченный” тутси, переставал быть таковым в глазах хуту и из священного места превращался в твердыню сатанинских сил»⁷⁴. Этот пример наглядно показывает, что религиозность населения и распространение церковью не способны сами по себе принести стране ни процветание, ни мир.

8. Заключение

Идея Замбии как христианской нации остается абстрактной и по-разному интерпретируется политиками и простыми гражданами. При этом важно различать значимость идеи/аттрактора «христианской нации», символизирующей проект, и степень практической успешности, реальной транзитивности проекта. Реализация проекта «Замбия – христианская нация» неоднократно подвергалась критике специалистов как внутри страны, так и за ее пределами. Но сама идея Замбии как христианской нации находит популярность у многих замбийцев и рассматривается как некий долгосрочный ориентир, который сплачивает нацию.

Сравнение проектов «замбийского гуманизма» и «христианской нации» выявляет много общего между ними. Оба проекта подчеркивают важность фундаментальных человеческих прав и свобод, оба направлены на сохранение традиционных ценностей. Основное различие проектов в том, что «замбийский гуманизм» носит более светский характер, в то время как проект «Замбия – христианская нация» основан

на вере во Всемогущего Бога (Преамбула Конституции в редакции 2016 г.). Можно предположить, что именно религиозная составляющая и является залогом исторического успеха этой концепции, что и позволило идее пережить ее автора (Ф. Чилубу), получить новое прочтение после 2016 г. и оставаться популярной в широких общественных кругах и в настоящее время.

Тезис «Замбия – христианская нация» находит отклик в сердцах многих замбийцев еще и в силу своей доктринальной неопределенности, мировоззренческой размытости. Он являет собой смешение представлений о религиозности, африканских традиционных ценностях, морали и о достойном образе жизни с его экономической составляющей. Вместе с тем, как показывают полевые исследования, для простых замбийцев важны не столько теологические постулаты и детали концепции Замбии как христианского государства, сколько просто осознание того, что в основе государственного строя лежит вера в Бога – пусть даже многие трактуют это по-разному.

Несмотря на то, что успешная реализация проекта «христианской нации» как инструмента разрешения конфликтов и обеспечения базы для социально-экономического роста невозможна повсеместно, попытка реализовать этот проект в Замбии иллюстрирует, как даже абстрактная, не до конца оформленная и сформулированная высокая, духовная идея способна вдохновлять и эволюционировать самостоятельно (без привязки к своему автору), если она «задевает за живое» и напоминает о чем-то высшем, универсальном, пусть не во всем, но в важном духовном ракурсе человеческой жизни. В случае идеи «христианской нации» это важно является комплексной составляющей, объединяющей божественное и мирские представления о благополучии, наполняя повседневную жизнь божественным содержанием и указывая путь праведной жизни как путь к благополучию. Дискуссии о том, что же такое «христианская нация», является ли Замбия христианской нацией и что надо сделать, чтобы Замбия приблизилась к идеалу христианской нации, широко присутствуют в информационном поле страны и в настоящий момент – более чем через 30 лет после того, как Ф. Чилуба предложил эту идею. Так, эта концепция, пусть и не четко сформулированная и не полностью реализованная, трактуемая многими по-разному, стала неотъемлемой частью национальной замбийской идентичности и приобрела значимый африканский цивилизационный контекст, воплощающий будущее Замбии и ее народа.

¹ *Захаров И.А., Уланова Н.С.* Мобилизационный потенциал пятидесятничества в современной Африке // Восток. 2022. № 2. С. 165–176.

² The Constitution of Zambia 1996 // The Zambian. 1996. <https://web.archive.org/web/20051231075411/http://www.thezambian.com/Constitution/1996constitution.aspx> (дата обращения 26.07.2024)

³ *Следзевский И.В.* Религиозный подъем в субсахарской Африке как фактор интеграции/дезинтеграции африканских обществ // Африка: региональная идентичность и традиции субсахарских обществ / РУДН. Африканские исследования. Ежегодник – 2021. М.: РУДН, 2021. С. 9–33; *Следзевский И.В., Неклесса А.И., Хайруллин Т.Р.* Цивилизационный транзит и постколониальность // Ученые записки Института Африки РАН. 2023. № 4 (35). С. 153–159.

⁴ Цивилизационные альтернативы Африки. В 3 т. / Отв. ред. И.В. Следзевский. М.: Институт Африки РАН, 2012–2020.

⁵ *Ерасов Б.С.* Цивилизации: универсалии и самобытность. М.: Наука, 2002. 522 с.

⁶ *Андреева Л.А.* Христианство в начале XXI века в Африке южнее Сахары: количественные и качественные характеристики // Восток. 2013. № 4. С. 35–43.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ *Бондаренко Д.М.* Становление наций в Танзании, Замбии и Уганде. Сравнительный анализ // Россия – Африка: от устной истории к постколониальному нарративу. Сб. материалов Всероссийской конференции с международным участием 18–20 мая 2022 года. Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова. С. 23. https://elibrary.ru/download/elibrary_49578392_59114053.pdf (дата обращения 01.08.2024)

¹⁰ Там же.

¹¹ *Прокопенко Л.Я.* Религиозный фактор в политическом процессе Замбии // Азия и Африка сегодня. 2021. № 8. С. 40–47; *Прокопенко Л.Я.* Христианская нация в Замбии: от провозглашения до перезагрузки // Ученые записки Института Африки РАН. № 3 (56). С. 66–85; *Прокопенко Л.Я.* Имидж политических партий Африки в электоральном процессе (Республика Замбия) // PolitBook. 2024 – 2; *Прокопенко Л.Я.* Метаморфозы политического имиджа: имидж президента Замбии в 1991–2001 гг. Ф. Чилубы // Политические системы и социальные структуры африканских стран: актуальные проблемы и векторы развития. Сб. тезисов. 2023. С. 26–27.

¹² *Прокопенко Л.Я.* Религиозный фактор... С. 40.

¹³ *Freston P.* Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

¹⁴ *Phiri I.A.* President Frederick J.T. Chiluba of Zambia: The Christian Nation and Democracy // Journal of Religion in Africa. 2003. No. 33 (4). Pp. 401–428.

¹⁵ *Cheyeka Au.* Actualising the Declaration of Zambia as a Christian Nation, 2016 to 2021 // Zango: Zambian Journal of Contemporary Issues. University of Zambia. 2022. Vol. 35. Pp. 18–41. <https://alumni.unza.zm/index.php/ZJOI/article/view/961/736> (дата обращения 07.06.2024); *Cheyeka Au.* Toward a History and Concept of Zambia as a “Christian Nation” // African Ecclesial Review. 2002. No. 44 (3). Pp. 169–84; *Cheyeka Au.* Zambia, a ‘Christian nation’ in the Post Movement for Multiparty Democracy (MMD) Era, 2011–2016 // International Journal of Humanities and Social Science. 2016. No. 6 (7). Pp. 159–172.

¹⁶ *Gifford P.* Chiluba’s Christian nation: Christianity as a Factor in Zambian Politics 1991–1996 // Journal of Contemporary Religion. 1998. No. 13. Pp. 363–381.

-
- ¹⁷ *Sperber E., Hern E.* Pentecostal Identity and Citizen Engagement in Sub-Saharan Africa: New Evidence from Zambia // *Politics and Religion*. 2018. No. 11 (4). Pp. 830–862.
- ¹⁸ *Van Klinken A.* Sexual Citizenship in Postcolonial Zambia: From Zambian Humanism to Christian Nationalism // *Christian Citizens and the Moral Regeneration of the African State* / B. Bompani, C. Valois (Eds.). Abingdon, Oxon: Routledge, 2017. Pp. 133–148.
- ¹⁹ *Haynes N.* “Zambia shall be saved!” Prosperity gospel politics in a self-proclaimed Christian nation // *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. 2015. No. 19 (1). Pp. 5–24; *Haynes H.* Concretizing the Christian Nation: Negotiating Zambia’s National House of Prayer // *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. 1 August 2021. No. 41 (2). Pp. 166–174.
- ²⁰ *Van Klinken A.* Sexual Citizenship in Postcolonial Zambia... P. 136.
- ²¹ *Ibid.* P. 137.
- ²² *Kanu A.I.* Kenneth Kaunda and the Quest for an African Humanist Philosophy // *International Journal of Scientific Research*. June 2012. No. 3 (8). P. 376.
- ²³ *Ibid.* P. 377.
- ²⁴ *Прокопенко Л.Я.* Религиозный фактор... С. 41.
- ²⁵ *Kanu A.I.* Kenneth Kaunda and the Quest... P. 377.
- ²⁶ *Abel A.* Zambia is a Christian Nation. What did President FTJ Chiluba mean by declaring Zambia as a Christian nation? // *University of Zambia*. June 2016. P. 3.
- ²⁷ *Van Klinken A.* Sexual Citizenship in Postcolonial Zambia... P. 136.
- ²⁸ *Ibid.* P. 137.
- ²⁹ *Ibid.* P. 136.
- ³⁰ *Ibid.* P. 140.
- ³¹ *Kanu A.I.* Kenneth Kaunda and the Quest... P. 377.
- ³² *Cheyeka Au.* Toward a History and Concept of Zambia as a “Christian Nation”... P. 171.
- ³³ Chiluba Inauguration speech 02.11.1991 // *Multimedia online*. Harvard. <https://youtube.com/watch?v=RhFX5kywvCs> (дата обращения 07.07.2024)
- ³⁴ *The Constitution of Zambia 1996...*
- ³⁵ *Прокопенко Л.Я.* Религиозный фактор... С. 41.
- ³⁶ Там же. С. 42.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ Chiluba Inauguration speech 02.11.1991...
- ³⁹ *Freston P.* Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America... P. 160.
- ⁴⁰ *The Constitution of Zambia 1996...*
- ⁴¹ *Ibid.*
- ⁴² *Phiri I.A.* President Frederick J.T. Chiluba of Zambia: The Christian Nation and Democracy... Pp. 401–428.
- ⁴³ *Freston P.* Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America... P. 160.
- ⁴⁴ *Cheyeka Au.* Actualising the Declaration of Zambia... P. 26.
- ⁴⁵ *Gifford P.* Chiluba’s Christian nation: Christianity as a Factor in Zambian Politics 1991–1996... Pp. 363–381.
- ⁴⁶ *Ibid.*
- ⁴⁷ *Freston P.* Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America... P. 160.
- ⁴⁸ *Phiri I.A.* President Frederick J.T. Chiluba of Zambia: The Christian Nation and Democracy... Pp. 401–428.

⁴⁹ Прокопенко Л.Я. Религиозный фактор... С. 41.

⁵⁰ Zambia. Major World Religions // The Association of Religion Data Archives (ARDA). National and Regional Profiles. <https://thearda.com/world-religion/national-profiles?u=245c> (дата обращения 15.07.2024)

⁵¹ Ibid.

⁵² *Cheyeka Au.* Zambia, a 'Christian nation' in the Post Movement for Multiparty Democracy (MMD) Era, 2011–2016... P. 162.

⁵³ Прокопенко Л.Я. Религиозный фактор... С. 40.

⁵⁴ God's Intervention to Help Zambia Remain Peaceful, United Vice-President // *Lusakatimes.* 04.12.2022. <https://lusakatimes.com/2022/12/04/gods-intervention-to-help-zambia-remain-peaceful-united-vice-president/> (дата обращения 20.07.2024)

⁵⁵ Constitution of Zambia (Amendment) No. 2 of 2016 // *Parliament.gov.zm.* https://parliament.gov.zm/sites/default/files/documents/amendment_act/Constitution%20of%20Zambia%20%20%28Amendment%29%2C%202016-Act%20No.%202_0.pdf (дата обращения 26.07.2024)

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Цит. по: *Cheyeka Au.* Actualising the Declaration of Zambia... P. 26.

⁵⁸ Ibid. P. 27.

⁵⁹ Ibid. P. 26.

⁶⁰ *Mwale N., Chita J., Cheyeka M.A.* The Ministry of National Guidance and Religious Affairs and Church-State Relations // *Competing for Caesar: Religion and Politics in Postcolonial Zambia* / C. Kaunda, M. Hinfelaar (Eds.). Minneapolis: Fortress Press, 2020. P. 33.

⁶¹ *Cheyeka Au.* Actualising the Declaration of Zambia... P. 26.

⁶² Ibid.

⁶³ *Haynes N.* "Zambia shall be saved!" Prosperity gospel politics in a self-proclaimed Christian nation... Pp. 5–24.

⁶⁴ Ibid. P. 13.

⁶⁵ Ibid. P. 13.

⁶⁶ *Cheyeka A.M., Hinfelaar, M. Udelhoven, B.* The Changing Face of Zambia's Christianity and its Implications for the Public Sphere: A Case Study of Bauleni ownership, Lusaka // *Journal of Southern African Studies.* 2014. No. 40 (5). Pp. 1031–1045.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ *Freston P.* Christianity: Protestantism // *Routledge Handbook of Religion and Politics* / J. Haynes (ed.). Taylor and Francis. 2008. P. 42. <http://ndl.ethernet.edu.et/bitstream/123456789/56392/1/pdf41.pdf> (дата обращения 21.07.2024)

⁷¹ Прокопенко Л.Я. Религиозный фактор... С. 40.

⁷² *Кривушин И.В.* Христианский храм как место геноцида (на примере Руанды) // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом.* 2022. № 3 (40). С. 108–135.

⁷³ Там же. С. 128.

⁷⁴ Там же. С. 128–129.

Глава 5

САЛАФИТСКИЙ ПРОЕКТ ПЕРЕУСТРОЙСТВА ОБЩЕСТВА В ПОСТКОЛОНИАЛЬНОЙ АФРИКЕ: ОТ МИССИОНЕРСТВА К ДЖИХАДУ И ТЕРРОРИЗМУ

1. Введение

После распада колониальной системы в Африке не все страны континента смогли определить направление своего постколониального транзита в будущее. С одной стороны, сохранилось огромное колониальное наследие в сферах политики, экономики и культуры: накопленный опыт деятельности институтов колониальной власти, иностранные компании, принадлежащие им промышленные и сельскохозяйственные предприятия, фермерское хозяйство, инфраструктурные проекты, автомобильные и железные дороги, религиозные и образовательные учреждения и т. д. Нужно было все это разумно использовать при включении унаследованных колониальных структур в новые государства. С другой стороны, в освободившихся странах появились возможности возрождения различных пластов африканской культуры и создания национальных государств на базе местных традиционных культур в идейном поле отторжения всего западного и колониального. В этих условиях возникла и приобрела огромное политическое и культурное значение необходимость выбора направления развития постколониальных обществ в рамках масштабного цивилизационного транзита.

На сегодняшний день нет краткого и однозначного определения понятия «постколониальный цивилизационный транзит». Даже в рамках широкого определения этого понятия продолжаются дискуссии о содержании постколониального перехода. Не определено главное направление африканского постколониального транзита. Переход куда? В сторону западной модели организации общества и глобального мироустройства или в направлении собственного Африканского Возрождения, своей культурной самобытности, обеспечивающей связь прошлого с настоящим и будущим? Цивилизационный транзит в африканских странах в постколониальный период продвигается в обоих этих направлениях.

Модель национальной государственности столкнулась с большими проблемами и в ряде случаев просто не утвердилась в качестве

признанной и эффективной основы социального порядка. Западные институты государственной власти существуют практически номинально. Институт президентской власти как форма авторитарного правления легитимируется несвободными выборами. Тем не менее западные неправительственные фонды, религиозные, образовательные и благотворительные организации стремятся продвигать светские, либеральные ценности.

Транснациональные компании продолжают осваивать и вывозить природные богатства африканских стран в рамках навязываемой этим странам неокOLONиальной системы подчинения и эксплуатации развитыми капиталистическими государствами молодых слаборазвитых стран и экономик. В то же время в сельской местности сохраняется традиционный уклад жизни, возрождаются архаичные элементы хозяйства, материальной и духовной культуры африканских народов. Больше того, принцип общинности становится первостепенным по своему историческому, культурно-цивилизационному значению параметром африканской идентичности.

Эта глава посвящена месту и роли в африканском постколониальном цивилизационном транзите одного из укрепляющих свои международные позиции течений суннитского ислама – движения салафизма, призывающего вернуться к временам первоначальной исламской общины. Цель главы заключается в исследовании условий, возможностей и перспектив развития салафитского движения в постколониальной Африке как масштабного, рассчитанного на долгосрочную историческую перспективу проекта переустройства общества: его исторических основ (корней), особенностей, трудностей и современных форм осуществления проекта в постколониальной Африке, его разрушительного характера для африканских социумов. В контексте условий и возможностей реализации разрушительного салафитского проекта рассматривается состояние традиционалистского (суфийского) ислама в африканских странах, которое многие исследователи определяют как «кризисное».

2. Исторические корни и особенности салафитского проекта

Как движение суннитского ислама, ориентированное на веру и образ жизни праведных предков и с этих позиций отрицающее все позднейшие нововведения в вере и жизни мусульман, салафизм (от арабского слова «салаф» – «предшествование») возник в конце VIII – начале IX в.

Создатель движения – Абу Абдалах Ахмад ибн Ханбал (780–855), хадисовед и правовед, основатель мазхаба (богословско-правовой школы в исламе) ханбалитов, жил и работал в центрах мусульманского богословия – Хиджазе, Сирии, Ираке. Мировоззренческую основу движения – принцип «чистого, первоначального ислама» сформировала разработанная ибн Ханбалом и ставшая популярной в кругах суннитской общественности концепция «недозволенных новшеств» (бидъа), согласно которой любая норма, не зафиксированная в Коране и хадисах или не одобренная согласным мнением (иджма) трех первых поколений мусульман, должна быть отвергнута. С именем Ахмада ибн Ханбала связывают сопротивление салафитов государственному реформированию ислама¹.

Ханбалитский мазхаб является одной из четырех официальных богословско-правовых школ ислама в Саудовской Аравии. Другой известный деятель салафитского движения – Таки ад-Дин Ибн Таймийя (1263–1328) – призывал к «чистоте» ислама в период монгольского нашествия. Следуя салафитской установке ханбалитов, Ибн Таймийя считал источниками религиозной истины Коран и Сунну, определяющие истинное вероучение ислама, выраженное в единогласном мнении сподвижников пророка Мухаммеда, непогрешимом и непререкаемом. Более поздние учения Ибн Таймийя порицал как недопустимые новшества (бидъа). Ибн Таймийя понимал Бога только согласно букве Корана и Сунны. Его отказ от символическо-аллегорического толкования антропоморфных описаний Бога, встречающихся в священных текстах, давал основание для обвинения его в антропоморфизме, а некоторые свидетельства прямо приписывают ему буквальное понимание таких описаний. Вразрез с господствующей в мусульманском богословии доктриной Ибн Таймийя допускал бесконечную в прошлом цепь созданий Божьих, отрицал творение мира «из ничего», учил о конечности наказания грешников в аду.

Многие последователи Ибн Таймийя не разделяли этих взглядов. Политическая концепция Ибн Таймийя, изложенная главным образом в его богословском труде «Религиозное управление» («*Ас-Сияса аш-шаръья*»), подчеркивала нерасторжимое единство государства и религии: без могущественной власти религия оказывается в опасности, без религиозного закона власть превращается в тиранию. Но, в отличие от традиционной суннитской доктрины государства, Ибн Таймийя не отстаивал необходимость института халифата; признавал возможность

существования одновременно более одного халифа, рассматривая мусульманскую общину (умма) как естественную конфедерацию множества государств².

Таким образом, доктрина «чистого, первоначального ислама» была заложена в салафизме исторически и продолжала существовать на протяжении многих веков, став «спасительной» идеей в кризисные периоды истории ислама. Возрожденческий дух «чистого ислама» активизировался в периоды нашествия монголов (XIII в.), создания государства саудитов (XVIII в.) и распада Османского Халифата (начало XX в.). Доктрина «чистого, первоначального ислама» превратилась в цивилизационный по своим масштабам и макроисторическому значению салафитский проект общественного переустройства в новейшей истории.

Стратегическая цель этого проекта – создание Исламского государства в любом регионе мира, где компактно проживает мусульманское население, и в дальнейшем объединение исламских государств в единый Всемирный Халифат. Тактическая цель проекта – создать общественные условия для формирования такого государственного строя, где все институты власти будут созданы на базе строгих законов шариата. Новая власть должна будет заниматься проблемами политики, экономики и религии общества согласно классическому шариату и принципам исламского фундаментализма – салафизма³.

Салафиты являются приверженцами одного из четырех суннитских мазхабов: ханбалия, ханафия, шафи'ия или маликия. Приверженец шиитского мазхаба – джа'фария должен перейти в суннитский ислам и выбрать один из вышеперечисленных мазхабов, чтобы стать салафитом. Таким образом, салафизм и шиизм несовместимы по многим вопросам религии и идеологии. Более того, салафизм ведет активную борьбу с любым видом – ветвями и сектами – шиизма. В последнее время эта борьба приобрела открытую форму⁴. Конфликтная позиция салафитов жестко критикуется не только со стороны улемов в суннитских и шиитских социумах, но и со стороны многих приверженцев концепции мирного и единого ислама.

3. Исторический опыт распространения салафизма в Африке: салафитское миссионерство

Салафитский проект переустройства общества уже имеет разрушительный международный опыт своего практического осуществления в

виде организации «Исламское государство»* в Сирии. Этот же проект Исламского государства сравнительно долго осуществлялся в Судане. Проект был реализован под руководством активного члена организации «Братья мусульмане» Хасана ат-Тураби (1932–2016). По сей день продолжают попытки осуществить салафитский проект в Нигерии (группировки «Боко харам»*), Ливии («Исламское государство»*), Мали («Ансар ад-дин»*), ЦАР («Селека»*), Сомали («Аш-Шабаб»*) и других странах Африки. В последние годы Африка становится объектом попытки реализации салафитами своего проекта общественного переустройства.

В Африке салафизм приобретал и укреплял значение макрорегионального проекта продолжительное время, перемещаясь из стран Северной Африки в сопредельные регионы южнее Сахары и изменяя формы своего влияния на общество. В северной части континента салафиты действовали активно на протяжении всего XX в. в рамках организации «Братья-мусульмане»*. В Арабской Африке появилось большое количество хорошо подготовленных и известных богословов-салафитов, разрабатывавших основы религиозной, философской и политической доктрины салафизма. Ярким примером может служить деятельность активного члена «Братьев мусульман» Сайида Кутба (1906–1966), который предложил принцип «такфир» – обвинения в неверии («куфр») всех тех, кто не разделяет идей последователей салафизма; главным объектом такфира выступают, прежде всего, те мусульмане, которые не согласны с салафитской трактовкой ислама и практикой салафизма. В начале XX в., когда все большее число политически организованных салафитов стало подвергаться репрессиям со стороны государственных властей, как, например, «Братья-мусульмане», многие из них бежали в Саудовскую Аравию, где салафизм является государственной религией. Там их включали в систему государственной религиозной власти, соединяющей принципы салафизма с доктринальными положениями и ценностями ваххабизма, являющегося государственной идеологией Саудовской Аравии⁵.

Среди самих салафитов существуют различные идейные течения. Одно из них — это пуристы, которые проповедуют истинный, с их точки зрения, ислам, не преследуя никаких политических целей и отвергая насилие. Второе течение – политические салафиты, которые выступают за создание богоугодного общества в рамках Исламского

* Здесь и далее – запрещенная в России террористическая организация.

государства. И наконец, радикальные салафиты, готовые к насилию во имя немедленного и быстрого строительства исламского халифата; таких в последнее время, к сожалению, становится все больше. Первая группа – салафиты-пуристы – сохраняет лояльность королевской династии Ас-Саудов. Политические салафиты и салафиты-джихадисты стремятся к созданию сугубо Исламского государства без участия королевской власти⁶.

Активное и широкое проникновение салафизма в Африку южнее Сахары началось в конце 60-х – начале 70-х годов XX в. в условиях распада колониальной системы Запада и продолжается по сей день. Основные временные рамки этого транзита следующие: период миссионерского и относительно мирного распространения салафизма (конец 60-х – начало 80-х годов), возникновение джихадистского направления салафизма (со второй половины 80-х годов по настоящее время), формирование политического салафизма и появление сетевого салафизма в период «арабской весны» 2010–2012 гг. и в последующий период.

Еще в начале 60-х годов XX в. религиозные центры, школы и университеты в Саудовской Аравии, которые финансировались государством и благотворительными фондами, начали готовить священнослужителей-миссионеров для распространения идеи салафизма по всему миру, в том числе в Африке. Как правило, будущий миссионер приезжал в отдаленный населенный пункт африканской страны, где компактно проживало мусульманское население, создавал религиозную школу или строил небольшую мечеть на деньги спонсоров из Саудовской Аравии. Затем среди местных учеников выбирал лучших и отправлял их на учебу в Саудовскую Аравию, откуда они возвращались на родину уже в качестве новых миссионеров и создавали свои религиозные школы, где училась местная молодежь. С помощью тех же покровителей из Саудовской Аравии строились новые мечети, где салафизм распространялся среди местного мусульманского населения. Первыми миссионерами были относительно мирные салафиты-пуристы, которые не вмешивались в политику и толерантно относились к представителям суфизма, христианских конфессий и к местным традиционным верованиям.

Тем не менее в Африке южнее Сахары салафитское миссионерство столкнулось с большими трудностями. Большинство шейхов – марабутов суфийских тарикатов, которые активно сотрудничали с местными, региональными и центральными властями, всячески препятствова-

ли созданию салафитских школ и мечетей по разным причинам. В салафизме они видели, прежде всего, конкурента и прямого противника суфизма в будущем. Правда, совершая хадж в Саудовскую Аравию и попадая под влияние саудовских религиозных центров, некоторые богатые и зажиточные местные шейхи уступали миссионерам-салафитам, предоставляя им возможность организовывать религиозные школы и строить мечети на спонсорские деньги. Была задействована, по мнению салафитов, и коррупционная схема – за взятки местным чиновникам и тем же марабутам салафиты получали разрешительную документацию на строительство школ и мечетей. Другая трудность была связана с посещением будущими учениками салафитских школ и мечетей. Большинство учеников суфийских тарикатов (талибе) либо попрошайничали и собирали деньги для общего котла тариката, либо работали на сельскохозяйственных плантациях или других предприятиях, принадлежавших зажиточным марабутам, поэтому не имели свободного времени для других занятий. Этот вопрос также решали коррупционным методом, выплачивая небольшие суммы попрошайкам-талибе, чтобы они имели немного свободного времени для посещения салафитских школ и мечетей. Взрослые мусульмане с интересом посещали салафитские школы и мечети.

В период миссионерского продвижения салафизма в Африке южнее Сахары принцип такфира не практиковался, что подчеркивало в основном мирный характер распространения салафизма в регионе. Салафизм распространялся путем обучения, убеждения и проповеди в мечетях. В этот период активизировали свою деятельность в странах региона исламские банки. Салафитские школы и мечети финансировались этими банками и со своей стороны повсеместно содействовали получению микрозаймов приверженцами салафизма. Принцип работы исламских банков в этих случаях был прост, микрозаймы давались без процентов, но прибыль делилась поровну между банком и заемщиком. В случае банкротства кредит можно было не возвращать. По мнению салафитов, постепенно выросло целое поколение салафитов, которые стремились избавиться от попрошайничества, зависимости от марабутов, занимаясь торговлей, сельским хозяйством и стараясь стать относительно благополучными людьми среди мусульманского населения.

Согласно правилам салафизма, вся салафитская община строго соблюдала законы шариата. В отличие от учеников-суфиев (талибе), которые строго подчинялись своим шейхам-марабутам и даже не имели права жениться без их разрешения, все члены салафитской общины

были равны между собой, совершали коллективный намаз, помогали друг другу, участвовали в обрядовой практике и чувствовали себя «истинными» мусульманами. Салафиты переставали ходить на могилы шейхов-марабутов, более того, осуждали талибе за их покорность и рабское положение в тарикатах. По мнению салафитов, настоящий мусульманин должен быть покорным Аллаху, а не марабутам. Недоверие к суфиям постепенно нарастало, подлинность их веры во Всевышнего Аллаха попадала под «подозрение»⁷. Конечно, салафиты направленно искажали, принижали высокие духовные деяния тарикатов, чтобы привлечь на свою сторону их последователей.

В период мирного распространения салафизма в Африке южнее Сахары не было открытых и противоправных конфликтов между салафитами и другими конфессиями, в том числе представителями суфизма, хотя имели место бытовые конфликты, которые решались старейшинами на уровне семейных и территориальных общин. Тем не менее различие между суфизмом и салафизмом становилось очевиднее не только в обрядовой практике, но и на бытовом уровне. Салафиты критиковали приверженцев суфизма за их лояльное отношение к традиционным африканским верованиям, за несоблюдение строгих норм шариата, ношения хиджаба и никаба, за употребление спиртных напитков и недозволенной (харам) пищи, изготовление деревянных масок, посещение колдунов и т.д. Правда, эта критика, как правило, не приводила к серьезным конфликтам, поскольку в 70-е – начале 80-х годов, как было отмечено выше, принцип такфира еще не практиковался среди африканских салафитов.

4. Возникновение и активизация джихадистского направления салафизма

Во второй половине 80-х годов XX в. активизация салафизма начала определяться участием салафитов в деятельности международных террористических организации, прежде всего «Аль-Каиды»*. Салафиты-пуристы в Саудовской Аравии более не контролировали деятельность этих организаций и перестали с ними сотрудничать, поскольку боялись реакции Запада, который активно взаимодействовал с саудитами во многих сферах экономики и геополитики. На базе международных террористических организаций постепенно сформировалось

* Запрещенная в России террористическая организация.

радикальное, боевое крыло – джихадистское направление салафизма. Салафиты-джихадисты пытались путем терактов, диверсий и вооруженной борьбы создать Исламское государство в любом регионе мира, прежде всего в мусульманских странах.

Джихадистское направление салафизма создало собственные радикальные группировки не только на Ближнем Востоке, в Южной и Юго-Восточной Азии, но и в Африке. Как правило, поначалу эти группировки были небольшими и либо являлись ячейками более крупных международных организаций типа «Аль-Каиды», либо финансировались ими на протяжении долгого времени. Например, салафитская организация «Талибан»* была вооруженной частью «Аль-Каиды». Некоторые члены нигерийской группировки «Боко Харам» проходили тренировки в лагерях «Талибана»⁸. Таким образом, «Аль-Каида» уже во второй половине 80-х годов координировала деятельность джихадистского направления салафизма во многих странах мира, в том числе в Африке⁹.

После теракта 2001 г. в США мир преобразился. Первостепенным по важности и масштабам фактором мировой геополитики стал конфликт ислама с Западом¹⁰. Главным врагом Запада в этом конфликте выступил салафизм. Во многих странах мира с короткой периодичностью последовали теракты, организованные салафитскими ячейками «Аль-Каиды». С приходом джихадистского салафизма началась активная практика такфира. Теперь врагами ислама становились не только Запад и христианство, но и некоторые мусульмане, проживающие в мусульманских странах и на Западе. Обвинение в неверии – такфир – стало главным оправданием практики «очищения» «истинного ислама» от неверных и «ненастоящих» мусульман. Объектом для преследования становились прежде всего мусульмане, которые не разделяли взглядов салафитов. Представители суфизма и шиизма также причислялись к «ненастоящим» мусульманам, им объявлялась беспощадная война. Принцип такфира позволял физически уничтожать не только неверных, но и «неподлинных» мусульман. Постепенно такфир стал идейным оружием нагнетания страха, насилия и террора в руках салафитов-джихадистов во всем мире.

Салафиты-пуристы пытались с помощью фетв (араб. – обязательное к исполнению решение, заключение, принимаемое для разъясне-

* Запрещенная в России террористическая организация.

ния применения норм шариата в области мусульманского права или культуры, дополнительный источник мусульманского права) исключить из гражданского оборота практики такфира, но безуспешно. Еще в 60-е годы XX в., когда был жив находившийся в египетской тюрьме Сайид Кутб, многие богословы призывали его и его сторонников отказаться от практики такфира, но эти обращения не были услышаны. В дальнейшем практика такфира получила широкое применение в деятельности салафитов-джихадистов. Известные улемы, ученые-исламоведы, политики и другие общественные деятели, выступающие за мирный и единый ислам, категорически осуждают принцип такфира, поскольку в руках салафитов-джихадистов он становится орудием насилия и террора.

5. Политизация салафитского проекта в начале XXI в. Новые формы проекта в Африке

«Арабская весна» 2010–2012 гг. стала отправной точкой политизации салафизма. В этот период появились салафитские партии и организации, которые активно включились в политическую борьбу в странах Магриба, прежде всего в Тунисе и Египте. Благодаря помощи салафитской партии «Ан-Нур», собравшей более 30% голосов избирателей на парламентских выборах 2011–2012 гг. в Египте, организация «Братья мусульмане» победила на этих выборах. Мухаммед Мурси (1951–2019), председатель Партии свободы и справедливости, образованной в 2011 г. организацией «Братья-мусульмане», стал пятым президентом Египта и занимал этот пост с 30 июня 2012 г. по 3 июля 2013 г. в качестве первого демократически избранного главы государства после 30-летнего правления Хосни Мубарака. Был свергнут в результате военного переворота 3 июля 2013 г. и арестован новыми египетскими властями, которые предъявили ему ряд обвинений и инициировали жесткую репрессивную кампанию в отношении «Братьев-мусульман», вскоре объявленных террористической организацией¹¹.

После прихода к власти в Египте организация «Братья-мусульмане» отмежевалась от политических салафитов, чтобы не допустить их участия в структурах новой государственной власти. Политические салафиты, поняв, что их использовали и убрали с политического поля, демонстративно покинули Египет и перебрались в Сирию, где соединились с салафитами-джихадистами со всего мира, создав организацию «Исламское государство». Таким образом, политические салафи-

ты временно обеспечили реализацию своего проекта переустройства общества и государства на территории Сирии и Ирака. Главными спонсорами реализации проекта стали международные террористические организации, прежде всего «Аль-Каида». «Исламское государство» начало активно сотрудничать с террористическими и радикальными группировками в Африке, членами которых являлись салафиты-джихадисты – участники организаций «Боко харам», «Аш-Шабаб», «Ансар ад-Дин», «Селека» и т.д. Более того, эти организации присягнули на верность «Исламскому государству». В марте 2015 г. Абу-Бакр Шекау (лидер «Боко харам» с 2010 г.) под давлением «шуры» – совета организации – присягнул на верность халифу ИГ Абу-Бакру аль-Багдади, назначившему Шекау «правителем» (вали) «Западноафриканской провинции Исламского государства» (ЗАПИГ, англ. *The Islamic State's West Africa Province* – новое официальное название «Боко харам» в рамках ИГ). В августе 2016 г. руководство ИГ сместило А. Шекау и объявило новым «вали провинции» Абу Мусаба аль-Барнави – сына Мохаммеда Юсуфа (основателя «Боко харам»). Шекау отказался подчиниться, и в результате «Боко харам» раскололась на две соперничающие группировки: собственно ЗАПИГ во главе с Абу Мусабом аль-Барнави и Мамманом Нуром и *Jama'atu Ahlis-Sunna Lidda'Awati Wal-Jihad, JAS* (араб. – «Люди, преданные распространению учения Пророка и джихада» – первоначальное официальное название «Боко харам», англ. *People Committed to the Prophet's Teachings for Propagation and Jihad*) под руководством Шекау (убит в 2021 г.)¹².

Приход политического и джихадистского салафизма в Африку обусловлен, прежде всего, возникновением салафитских боевых групп и началом их активной деятельности в регионах с мусульманским населением. Рядом с салафитскими школами и мечетями стали появляться боевые лагеря салафитов-джихадистов. Эти боевые лагеря вооружались и финансировались с помощью подразделений «Аль-Каиды» и других международных террористических организаций (примерно так был создан первый боевой лагерь организации «Боко харам»). Членами этих боевых групп, как правило, становятся ученики салафитских школ и мечетей на местах. Сегодня ученики салафитских школ изучают не только теорию, но и практику джихадистского салафизма в борьбе за «истинную веру» и создание Исламского государства в регионе.

С приходом джихадистского салафизма в Африку южнее Сахары закончился процесс мирного, миссионерского распространения салафиз-

ма в регионе. Теперь главными инструментами для осуществления салафитского проекта становятся такфир и джихад, который преподносится как вооруженная борьба, вменяемая в обязанность каждому мусульманину, против неверных (кяфи́ров). Необходимо при этом иметь в виду, что данные термины – не просто оценочные характеристики, а шариатско-правовые категории. Их использование по отношению к тому или иному мусульманину или группе мусульман предполагает обязательность применения конкретных санкций. Под эти санкции, конечно, попадают и представители суфизма. Строителями новой жизни в Исламском государстве могут быть только «истинные» мусульмане.

В период «арабской весны» параллельно с процессом политизации салафизма в Северной Африке постепенно сформировался сетевой ислам, активными членами которого стали политические салафиты и салафиты-джихадисты. Посещая интернет-кафе в странах Магриба, а затем в других частях мира, мусульманская молодежь начала активно включаться в социальные сети салафизма. Многие мусульманские общины в странах Запада стали активными участниками сетевого ислама, называя себя «Шари́а» (мусульманская община, которая живет строго по законам шариата). Сегодня сегмент салафизма является самой большой и активной частью глобального сетевого ислама, распространяя принципы и идеи салафизма по всему миру и вербуя новых членов – джихадистов для салафитских группировок в разных частях мира, в том числе в Африке.

Сетевой салафизм объединяет политических салафитов и салафитов-джихадистов во всем мире, помогая объяснять и доносить до каждого простого салафита стратегическую цель салафитского проекта – создание Всемирного халифата. Посещая сайты сетевого ислама, мусульманская и немусульманская молодежь попадает в салафитскую среду, где традиционные религиозные ценности, светское образование и секулярная картина мира попадают под жесткую критику салафизма, и обычный мусульманин начинает ощущать себя «неистинным» приверженцем ислама. Тут же ему предлагают исправиться и стать приверженцем салафизма, а если он колеблется или отказывается, то напоминают о принципе такфира и последствиях его применения. Через сетевой салафизм в салафитскую среду попадают и немусульмане – представители западной молодежи, увлеченные идеями джихадизма. Некоторые из них были завербованы для участия в боевых действиях в Сирии, где под воздействием полевых шариатских судов были вынуждены принять ислам и стать салафитами. Как мы видим, пропаганда насилия и террора

со стороны салафитов в системе сетевого ислама набирает обороты и разрушает психику мусульманской молодежи во всем мире.

Роль сетевого салафизма в Африке пока невелика из-за низкого уровня проникновения интернета по сравнению с регионами, имеющими развитую информационную инфраструктуру. Поэтому активизация салафизма в онлайн-формате в африканских странах – это, скорее, дело будущего. Африканские страны должны активизировать борьбу против салафизма в интернете уже сегодня, пока есть время и возможности.

6. Основные параметры африканского постколониального транзита в джихадистском варианте салафитского проекта

Теперь о главных параметрах исторического, постколониального транзита африканских стран в рамках Исламского государства, которые предлагают и отстаивают салафиты-джихадисты. Мы даем подробное описание основных параметров салафитского проекта, чтобы исследователи-африканисты лучше представляли себе практическую направленность его задач и форм реализации и понимали важность и необходимость решительной борьбы против реализации проекта в его экстремистских формах. Необходимость противостояния салафитам-джихадистам должен сознавать каждый исследователь религии и культуры ислама в современной Африке, условий и направлений африканского постколониального транзита.

По мнению салафитов-радикалов, после установления власти Исламского государства – твердого и бескомпромиссного – прежние формы и институты государственной власти, включая армию, политические партии и организации, а также не подчиненные шариату сферы и формы экономической деятельности, религии, традиционные культуры, должны быть отменены, запрещены, трансформированы полностью или частично.

Салафиты считают, что в течение переходного периода Исламским государством может управлять эмир (в переводе с арабского – повелитель, в мусульманских странах военачальник, правитель, князь; в Арабском халифате при первых халифах и при Омейядах эмирами назывались командующие отдельными армиями, которые обычно становились наместниками завоеванных областей)¹³. Исламским государством в Сирии и Ираке руководил эмир, поскольку шла война за окончательное установление халифата.

В соответствии с практическими задачами проекта салафитские политические партии и организации не только могут, но и должны создаваться и функционировать накануне прихода Исламского государства. Главная их задача – помочь и поддержать джихадистов во всем, в том числе в создании «благоприятного» информационного поля для прихода новой, «праведной» власти. К концу переходного периода эти организации должны постепенно прекратить свою деятельность и слиться в структурах новой власти в качестве чиновничьего аппарата в центре и на местах. По мнению салафитов, «истинная и божественная политика» заключена в самом исламе и может ответить на все запросы общества и удовлетворить их в течение суток. Поэтому после прихода Исламского государства ислам больше не нуждается в политической поддержке. Все законы строго прописаны в шариате, и они настолько совершенны, что больше не нуждаются в поправках и изменениях со стороны политиков. Сила законов шариата заключается в их первоизданном – кораническом – написании и содержании. Исполнительная, законодательная и судебная власть в Исламском государстве должна будет строго контролироваться халифом – заместником Аллаха. Шариатские суды, считают салафиты-радикалы, будут применять тафир на «законном» основании повсеместно.

Особые переходные параметры в салафитском проекте обретает экономика Исламского государства. В самом начале переходного периода должны быть национализированы все отрасли экономики, за исключением частного сектора. После окончания переходного периода могут быть переданы коммерческим путем инвесторам и частным лицам некоторые отрасли экономики как в промышленности, так и в сельском хозяйстве. Мелкий и средний бизнес будет обеспечивать внутренние потребности общества во всех товарах и услугах. Национализированные транснациональные компании энергетического и сырьевого сектора будут обязаны приносить экспортную прибыль в валюте (как это делало Исламское государство контрабандным путем в Сирии и Ираке). Исламский банк должен взять под свой контроль все финансовые операции, хотя в дальнейшем допускается участие в этих операциях иностранного капитала и международных финансовых структур, прежде всего из мусульманских стран. Финансовый и экономический суверенитет Исламского государства должен быть достигнут де-факто, возможно, в течение продолжительного времени.

Религия в Исламском государстве – это ислам суннитского толка. Другие формы бытования ислама строго запрещаются. В переходный

период, заявляют непримиримые салафиты-джихадисты, будет объявлена беспощадная война всем «ненастоящим» мусульманам, прежде всего представителям суфизма. Принципы такфира и джихада за «очищение веры» должны применяться на «законном» основании повсеместно. Шариатские полевые суды будут контролировать процесс зачистки мусульманского сообщества на местах. В этот период должны активно проводиться проповеди и агитация среди христианского населения, чтобы христиане добровольно приняли ислам. В случае отказа их права ограничат, обяжут выплачивать дополнительные налоги. Для христиан будут созданы специальные резервации, чтобы они меньше контактировали с мусульманским населением (такая практика уже применялась в отношении христиан-езидов в Сирии). Иметь равные права с «истинными» мусульманами и жить в человеческих условиях бывшие христиане смогут только после перехода в ислам. Будут разрушены все мазары, святые и культовые места последователей суфизма. Шейхи-марбуты либо примут салафизм, либо их уничтожат физически. Тарикаты будут распущены, закрыты и запрещены. Ученики-талибе, полагают салафиты-радикалы, перейдут на сторону Исламского государства и примут «истинный ислам». Полному уничтожению подлежит историческая память суфизма. Для этого должны быть уничтожены все суфийские книги, манускрипты, литературные произведения, музыкальные инструменты, тексты песен и хореография танцев суфизма. (Салафиты группировки «Ансар ад-Дин» уже уничтожили часть суфийских манускриптов в Мали).

Суфийские тарикаты, которые имеют предприятия в городах и плантации в сельской местности, будут обязаны передать их безвозмездно в собственность новому государству. Учеников-талибе, работающих на этих предприятиях, обяжут прекратить эту работу, принять салафизм и стать «свободными и полноправными» членами нового мусульманского общества. Такие суфийские священные города, как Туба (Сенегал) и Тимбукту (Мали), будут разрушены до основания. Суфийская духовная практика будет запрещена в любом формате. Закроются все христианские церкви, школы, духовные центры и места собраний христиан. Большие храмы будут уничтожены как символы христианской веры, чтобы ускорить переход африканских христиан в ислам. Будут закрыты западные университеты, чтобы исключить получение светского образования (как этого добиваются сторонники «Боко харам», провозглашающие практической целью своей деятельности запрет всего западного). Новые исламские университеты и ме-

чети станут центрами образования и религии во всех исламских странах. Для строительства новых образовательных и религиозных центров нужны большие деньги, и салафиты рассчитывают на спонсорские средства и инвестиции со стороны многих мусульманских стран. Подчеркивается, что салафиты не будут обращать внимания на негативную реакцию международного сообщества при реализации своего проекта переустройства общества.

После перехода значительной части христиан в ислам, согласно проекту, наступит этап борьбы салафитов против традиционных верований африканцев. Будет запрещена любая традиционная обрядовая практика, прежде всего магия и колдовство. Колдуны, как главные фигуры в обрядовой практике африканских верований, будут уничтожены, поскольку магия и колдовство в исламе строго и категорически запрещены. Африканцы не смогут обращаться (даже тайно) к колдунам и магам, поскольку их уже не будет в живых. Колдуна и мага заменит салафитский мулла, который сможет ответить на любые вопросы африканского мусульманина.

Вышеизложенные задачи и методы реализации джихадистского салафитского проекта широко обсуждаются на сайтах и порталах сетевого ислама. Автор, используя материалы этих обсуждений, категорически осуждает основные параметры африканского постколониального транзита в джихадистском варианте салафизма.

7. Углубляющийся кризис суфизма в Африке

Кризис суфийских тарикатов в Африке южнее Сахары, на наш взгляд, начался с приходом салафизма в регион. Более того, риторика кризиса суфизма стала частью пропаганды салафитского проекта в африканских социумах. До прихода салафизма суфизм существовал в комфортных и привилегированных условиях. (Об этом см. подробнее в работе известного исламоведа и африканиста А.Д. Саватеева¹⁴). Шейхи-марабуты суфийских тарикатов активно участвовали во всех этнополитических и социокультурных процессах стран региона. Сами тарикаты создавали предприятия в городах и плантации в сельской местности, где работали ученики-талибе. Таким образом, существовала духовная и производственная форма практики в тарикатах. В качестве примера можно привести деятельность тариката Мюридия в Сенегале¹⁵. Все новоизбранные президенты, прежде чем вступить в должность, должны были посетить суфийский священный город Туба

(Сенегал), чтобы получить благословение шейхов-марабутов. Марабу-ты также являлись частью политической и культурной элиты африканских стран.

По мнению салафитов, существуют и бедные тарикаты, последователи которых, помимо духовной практики, большую часть времени проводят на улицах городов и сельской местности, прося милостыню у прохожих. Конечно, бедное и даже нищенское существование приверженцев таких тарикатов не прибавляет им и их шейхам-марабутам авторитета в мусульманских регионах Африки; более того, это обстоятельство становится поводом для жесткой критики со стороны представителей салафизма. Если к этому прибавить употребление нечистой пищи (харам), состояние транса в суфийских танцах, хождение по колдунам некоторых талибе, состояния бездомности, отсутствия семьи и т.д., то картина повседневной жизни африканских суфиев приобретает неприятный, отталкивающий характер и выходит из шариатского гражданского оборота. Об этом часто говорят салафиты.

Марабу-ты толерантно относятся к бытованию христианских конфессий и местных традиционных верований. Более того, они принимают участие в календарных праздниках и других мероприятиях, которые организуют адепты христианства и местных традиционных верований. Участники празднеств и других массовых встреч употребляют вино, недозволенную пищу (свинину или кровь с молоком), проводят магические обряды, танцы с обнаженными частями тела и т.п. Между тем мусульманам, согласно законам шариата, категорически запрещено посещать подобные мероприятия. Лояльность тарикатов к таким чувствительным нарушениям шариата, по мнению салафитов, усугубляет кризис суфизма, подрывая на протяжении многих веков культурно-цивилизационный статус ислама в Африке.

По мнению салафитов, суфийская форма бытования довела деградацию ислама до самой низкой точки в регионе. Поэтому надо спасать ислам, а для этого обратиться за помощью к салафитам. Спасение ислама и возвращение его к «первозданному» и «чистому» состоянию – таков главный ценностный ориентир, идеал салафитского проекта в Африке. Этот проект противопоставляется суфизму не только как форма бытования ислама, но и как цивилизационная модель мироустройства, которая может коренным образом изменить жизнь и деятельность африканских мусульман в обозримом будущем. Как мы видим, концепция «кризиса суфизма» отчасти придумана салафитами-джихадистами и используется в качестве одного из

главных пропагандистских инструментов реализации проекта утверждения «чистого ислама».

8. Заключение

Салафитский проект трансформации общества в постколониальной Африке существует уже много лет. В рамках модели Исламского халифата салафиты предлагают свою собственную цивилизационную по своим макроисторическим рамкам и духовно-культурным ценностям модель общественного устройства. Есть разрушительный опыт реализации этого проекта в Сирии и Ираке. Сегодня осуществление проекта в его главной цели и практических задачах перестает контролироваться Саудовской Аравией и ее союзниками – Египтом и арабскими странами Персидского залива – и приобретает крайне агрессивный, неконсолидированный и институционально неконтролируемый характер. Призывы с помощью фетв официальных духовных деятелей ислама (улемов) не воспринимаются серьезно большинством салафитов. Традиционные салафиты-пуристы практически уже не связаны с политически активированными и джихадистскими салафитами, во всяком случае, нет открытых источников, подтверждающих такую связь. Новые салафиты-радикалы не только не отрицают, но пропагандируют свои связи с международными террористическими организациями. Большое число вооруженных салафитских группировок действует в африканских странах. Часто происходят конфликты между ними и правительственными войсками. Военные группировки особенно активны в тех африканских регионах и странах, где слабы или находятся в кризисном состоянии структуры государственной власти. Идеологическая борьба салафитов среди мусульманского населения Африки нарастает с каждым годом.

Первостепенной по значимости практической задачей салафитского проекта в его радикальном варианте становится организация в странах континента в качестве «большого джихада» открытой войны против христиан, язычников и «неистинных» мусульман. Путь к решению этой задачи «расчищает» углубляющийся культурно-цивилизационный кризис африканского суфизма, падение традиционной действенности его норм и принципов. В качестве главного и обязательного условия реализации своего глобального проекта – создания Всемирного халифата – салафиты-джихадисты выдвигают решение непосредственной задачи «большого джихада» – вытеснение и унич-

тожение суфийского ислама не только в Африке, но и во всем мире. После «очищения» ислама от суфизма радикально настроенные салафиты намерены начать джихад против адептов христианства и местных африканских религий, полагая, что именно успех военного джихада может создать условия для прихода в Африку победоносного Исламского государства.

Жесткий тандем политического и джихадистского салафизма, придающий борьбе за «чистый ислам» очевидную экстремистскую, мотивированную религиозной ненавистью направленность, существенно ограничивает рамки и возможности салафитской радикальной программы постколониального переустройства африканских обществ как цивилизационного проекта. Возникает вероятность превращения этой программы в разрушительный проект контрцивилизации – преобразования высших, гуманитарных и универсальных принципов цивилизации в свою противоположность – нормы беспорядка, насилия и терроризма. Дерадикализация салафизма как одного из направлений постколониальности становится важной, насущной задачей успешного национально-государственного строительства в африканских странах и цивилизационного транзита континента в целом.

¹ Ахмад ибн Ханбаль // Большая российская энциклопедия 2004–2017. https://old.bigenc.ru/religious_studies/text/1997737 (дата обращения 24.07.2024)

² Ибн Таймийя Таки ад-Дин // Большая российская энциклопедия 2004–2017. https://old.bigenc.ru/religious_studies/text/1997737 (дата обращения 24.07.2024)

³ *Бобохонов Р.С., Следзевский И.В.* Потенциал исламского радикализма в современной Африке: салафитский проект переустройства общества // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Т. V. Дерадикализация исламистов: международный и российский опыт. Отв. ред. Н.А. Нефляшева, О.В. Карпачева. М.: Институт Африки РАН, 2023.

⁴ *Тенк А.* Братоубийственная война шиитов и суннитов // ИНОСМИ.РУ. 18.04.2015. <http://inosmi.ru/world/20150418/227582602.html>. (дата обращения 24.07.2024); *Мануков С.* Что стоит за войной суннитов против шиитов // Expert Online. 07.03.2015. <http://expert.ru/2015/04/7/sunniti-protiv-shiitov> (дата обращения 24.07.2024)

⁵ *Бобохонов Р.С.* Молодёжь в мировом салафитском движении. <https://centrasia.org/newsA.php?st=1460412240> (дата обращения 24.07.2024)

⁶ *Игнатенко А.А.* Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 2 (8), с. 124–125.

⁷ *Бобохонов Р.С.* Суфизм и дерадикализации салафитов в Тропической Африке // Дерадикализация религиозно мотивированных экстремистов: возможности и перспективы. Сб. материалов научной конференции, Институт Африки РАН, 30 мая 2023. М.: Московская редакция изд-ва «Учитель», 2023. С. 7–9.

⁸ *Бобохонов Р.С.* Боко харам: хроника событий // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Т. IV. Зона Сахеля и Африканский Рог. Отв. ред. И.В. Пономарев. М.: Институт Африки РАН, 2020. С. 280–308.

⁹ *Бобохонов Р.С.* Салафизм движения «Боко харам» как фактор дестабилизационных процессов // Перспективы процессов дестабилизации в странах Африки. Сб. материалов научной конференции, Институт Африки РАН, 5 декабря 2023. М.: Московская редакция изд-ва «Учитель». С. 15–18.

¹⁰ *Бобохонов Р.С., Следзевский И.В.* Конфликт между Западом и миром Ислама: причины и динамика в историческом измерении // Азия и Африка сегодня. 2022. № 12. С. 62–69.

¹¹ Мурси, Мухаммед // Рувики. https://ru.ruwiki.ru/wiki/Мурси,_Мухаммед (дата обращения 04.08.2024)

¹² Боевики «Боко харам» присягнули на верность «Исламскому государству» // РБК. 05.03.2015. <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/54fb5ec29a79472431e42b95> (дата обращения 07.08.2024)

¹³ Эмир // Советская историческая энциклопедия. <https://gufo.me/dict/history-encyclopedia/ЭМИР> (дата обращения 03.08.2024)

¹⁴ *Саватеев А.Д.* Мусульманские духовные ордена в Тропической Африке. М.: Издательский Дом «XXI век – Согласие», 1998.

¹⁵ *Бобохонов Р.С.* Суфийские тарикаты в Тропической Африке. История и современность // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Гуманитарные науки». № 12/2, 2023. С. 6–14.

ПРОБЛЕМЫ И РЕЗУЛЬТАТЫ ДЕРАДИКАЛИЗАЦИИ ИСЛАМИСТОВ В АФРИКАНСКИХ СТРАНАХ: ОПЫТ НИГЕРИИ

1. Введение

Актуальность проблематики дерадикализации исламистов в условиях африканского цивилизационного транзита подтверждается современной мировой повесткой противодействия терроризму и экстремизму. Опыт стран Европы, Ближнего Востока, Африки показал, что силовой подход и масштабные контртеррористические военные кампании, направленные на борьбу с экстремистами, дают кратковременный, но не долгосрочный эффект. Ликвидированные в ходе боевых операций лидеры и группы сменяются новыми, практики внесудебно-го насилия трансформируются и принимают новые формы.

В этих условиях концепция сочетания силового подхода с «мягкой силой» стала находить все больше сторонников среди политиков и экспертов. В широких концептуальных рамках «мягкой силы» в разных странах работают и программы дерадикализации.

Мы разделяем подход ученых, считающих, что дерадикализация – это процесс изменения не только поведения человека – его отказ от применения насилия, но и изменение его системы убеждений – отказ от экстремистской идеологии и принятие основных общечеловеческих ценностей. Дерадикализация включает в себя превентивные меры, направленные на формирование благоприятной среды человеческих взаимоотношений, а также стратегии реабилитации и реинтеграции людей, прошедших программы дерадикализации.

Нигерия, одна из нестабильных африканских стран, где реализуются программы дерадикализации исламистов, является самой густонаселенной страной Африки: по данным на 2024 г., здесь проживает 229 млн чел.^{*}, из них мусульман – 105 млн^{**}.

^{*} Worldometer. Nigeria Population. <https://www.worldometers.info/world-population/nigeria-population/> (дата обращения 29.07.2024)

^{**} Muslim population in Africa 2024, by country. <https://statista.com/statistics/1368589/muslim-population-in-africa-by-country/#:~:text=In%202024%2C%20Nigeria%20had%20the,and%2039.4%20million%20Muslims%2C%20respectively> (дата обращения 29.07.2024)

По данным *Global Terrorism Index* за 2024 г., Нигерия занимает 8-е место в мире по уровню терроризма и относится к группе стран с высоким уровнем террористических угроз*. При всех широких масштабах возобновления насилия в странах Ближнего Востока и Северной Африки, зона Сахеля, в которой располагается территория Нигерии, сегодня остается эпицентром терроризма в Африке. На регион пришлось 48% общего числа смертей от терроризма в мире в 2023 г. по сравнению с 42% в 2022 г. и всего лишь 1% в 2007 г. В Буркина-Фасо, Нигере, Нигерии и Камеруне число погибших увеличилось на 33% за 2023 г. Даже с учетом снижения числа смертей в Мали и Чаде общее число смертей в результате террористических актов в Сахеле в 2023 г. было на 38% выше, чем в 2022 г.

В течение последних трех лет в Нигерии отмечен рост терроризма, при этом общее число погибших в 2023 г. выросло на 34%. В 2023 г. в Нигерии зафиксировано самое большое число погибших с 2020 г., что обусловлено всплеском конфликта между группировками, возникшими в результате раскола в 2016 г. нигерийской террористической организации «Боко Харам» на две соперничающие группировки: *Islamic State's West Africa Province (ISWAP)* и *People Committed to the Prophet's Teachings for Propagation and Jihad* (см. гл. 6).

За последние годы *ISWAP* значительно расширила свое присутствие в соседних странах – Мали, Камеруне и Нигере, создав серьезную угрозу для безопасности региона и превратившись в наиболее опасную террористическую группировку Нигерии. В 2023 г. на ее долю пришлось 53% смертей, связанных с терроризмом в стране, и 37% террористических актов. Конфликт внутри «Боко Харам» привел к значительной эскалации терроризма в нигерийском штате Борно, где число жертв терроризма в 2023 г. увеличилось на 63% по сравнению с предыдущим годом. По данным *Nigerian Security Tracker* (Система отслеживания политического насилия в Нигерии), с 2011 по 2022 г. погибло более 50 000 человек, в основном гражданских лиц**. По данным ООН, 2,2 млн чел. были перемещены, 8,4 млн чел. нуждаются в гума-

* Institute for Economics & Peace. *Global Terrorism Index 2024: Measuring the Impact of Terrorism*, Sydney, February 2024. <http://visionofhumanity.org/resources> (дата обращения 29.07.2024)

** *Nigeria Security Tracker*. <https://cfr.org/nigeria/nigeria-security-tracker/p29483> (дата обращения 21.05.2023)

нитарной помощи^{*}. С 2012 г. приверженцы «Боко Харам» и ее группировок похитили не менее 2000 женщин и девочек, в т.ч. в 2014 г. более 200 девочек из средней школы в районе местного самоуправления Чибок в штате Борно^{**}.

За годы борьбы с «Боко Харам» правительство Нигерии выработало как правовые (принятие комплекса антитеррористических законов и концепций) и силовые ответы (в виде масштабных военных операций), так и программы дерадикализации исламистов из групп «Боко Харам».

Сегодня в Нигерии действуют три программы дерадикализации. «Тюремная программа» в тюрьме в Кудже действует с 2014 г. и направлена на лиц, осужденных или ожидающих суда. Программа «Желтая лента», учрежденная неправительственной организацией *Neem Foundation* в 2017 г., нацелена на оказание психологической, медицинской и социальной помощи женщинам и девочкам, пережившим насилие и вернувшимся из экстремистских группировок. Среди участниц этой программы как идеологически мотивированные женщины, находившиеся в рядах «Боко Харам» в качестве боевиков или жен боевиков, так и женщины, вынужденно оказавшиеся в зонах террористической активности. Программа *Operation Safe Corridor* (Операция «Безопасный коридор», далее – *OSC*) работает с 2016 г. в штате Гомбе.

Цель данного раздела – анализ на примере программы *OSC* проблем и результатов дерадикализации исламистов-экстремистов с точки зрения возможностей вовлечения местных сообществ в борьбу с вызовами и угрозами религиозного терроризма и раскола общества. Это расширяет проблемное поле программ и политики дерадикализации религиозных течений в Африке, связывая его с проблемой уровня и возможностей современного африканского цивилизационного транзита. Анализ опирается на комплекс исследований африканских ученых, посвященных изучению предпосылок создания *OSC*, ее структуры, сложностям реализации, возможным перспективам привлечения местных сообществ к ее разработке и реализации, а также критериям

^{*} Nigeria: crisis in northeast will worsen without urgent help, says OCHA // UN News. 21.06.2022. <https://news.un.org/en/story/2022/06/1120912> (дата обращения 29.11.2023)

^{**} Girls released from Boko Haram captivity rejected by society – new report // International Alert. February 2016. <https://www.international-alert.org/news/girls-released-boko-haram-captivity-rejected-society-new-report> (дата обращения 21.05.2023)

успешной реализации программы. Анализируя то, как видят программу *OSC* ученые из Африки, для многих из которых активность «Боко Харам» в Нигерии пришлась на их юность и зрелость, можно значительно расширить проблемное поле исследований дерадикализации исламистов в Африке, услышав «голоса с мест». Для анализа нами выбраны статьи ученых африканского происхождения из различных африканских университетов, опубликованные как в региональных журналах, посвященных проблемам терроризма, как и в ведущих европейских изданиях в 2020–2022 гг.

2. Программа «Операция “Безопасный коридор”»

Программа *OSC* действует в Нигерии с 2016 г. Возможность участия в программе предоставляется только раскаявшимся бывшим боевикам, к которым нет претензий от соответствующих государственных органов. Потенциальные участники *OSC* («клиенты», в терминологии ее авторов) делятся на категории риска. К категории *A* относятся рядовые боевики и командиры среднего звена группировок «Боко Харам», добровольно сдавшиеся правительственным войскам в ходе спецопераций и заявившие о готовности пройти программу дерадикализации. Категория *B* – это идеологически мотивированные преступники, не подлежащие реабилитации. Они относятся к группе высокого риска и остаются в СИЗО в казармах Гива. Боевики категории *A* направляются для прохождения программы *OSC*.

Программа *OSC* финансируется правительством Нигерии и координируется военными. В рамках программы работают около 400 человек – сотрудники различных министерств, эксперты, имамы, психологи, медики, социальные работники, педагоги, наркологи, представители общественных организаций. В программу вовлечены 13 министерств и ведомств правительства Нигерии. Первоначально программа была рассчитана на 16 недель, в дальнейшем правительство увеличило срок до 52 недель.

Реализация программы включает в себя 4 основных этапа. На первом проводится профилирование, т.е. определяется, к какой категории риска относится потенциальный участник программы, его личные данные сверяются с базой данных лиц, находящихся в розыске. Об участнике программы собирается комплексная информация, «клиенты» проходят медицинское обследование и регистрируются в базе данных ДНК.

Второй этап – «поддержка, или доверие» – направлен на то, чтобы завоевать доверие «клиентов» к программе и ее сотрудникам. Сотрудники учреждения разъясняют цель программы, гарантируют конфиденциальность и защиту от уголовного преследования. Сотрудники центра (имам, психолог, нарколог, социальный работник и т.д.) работают с группами по 30 человек. Ключевое место на этом этапе занимает работа имама. Для бывших бойцов «Боко Харам», религиозно мотивированных к применению насилия, взаимодействие с имамом имеет огромное значение. Именно авторитетные и образованные имамы, основываясь на религиозных текстах, помогают опровергнуть интерпретации насилия, которые транслируют идеологи террористических группировок – наследников «Боко Харам».

Третий этап – дерадикализация бывших боевиков. Участников программы обучают основам грамоты, математики и навыкам гражданского участия для понимания работы системы государственной власти, возможностей легального участия в политической деятельности и взаимодействия с органами власти. На этом этапе участник программы получает помощь психотерапевта, обучается прикладной профессии – например, учится столярным навыкам, пошиву одежды и изготовлению обуви.

Заключительный этап – реинтеграция бывших боевиков «Боко Харам» в общество – является важной частью программы дерадикализации. «Клиенты» после окончания программы выбирают место для переезда, и часто это место проживания их семей. При согласии членов семьи принять бывшего боевика к процессу реинтеграции привлекаются местные общественные и религиозные лидеры, чтобы подготовить сообщество к его возвращению. Реинтеграция участников *OSC* – один из наиболее сложных этапов реализации программы, поскольку местные сообщества, как правило, не готовы принять дерадикализованных боевиков. Если участник не готов вернуться к мирной жизни, а местное сообщество не готово принять его обратно, прогресс, достигнутый в программе, будет нивелирован.

В период с 2016 г., когда *OSC* начала осуществлять учебные программы, по июль 2020 г. более 1300 членов группировок «Боко Харам» сдались военным, из них около 880 боевиков прошли программу дерадикализации*.

* 602 repentant ex-terrorists swear oath of allegiance to Nigeria // The Sun. 16.07.2020. <https://sunnewsonline.com/602-repentant-ex-terrorists-swear-oath-of-allegiance-to-nigeria/> (дата обращения 21.05.2024)

3. Необходимость применения «мягкой силы»

В течение последних 10 лет ученые из Африки активно изучают проблематику формирования и деятельности организации «Боко Харам». В многочисленных академических работах исследуются предпосылки и история появления этой организации, ее идеология, эволюция методов и тактик, социальные и гуманитарные последствия террористической деятельности. Большой блок работ посвящен силовым ответам государства на усиливающуюся террористическую активность «Боко Харам». Результаты этих исследований существенно расширяют границы академических знаний о контекстах и природе терроризма в Нигерии и в Западной Африке в целом¹.

Уже в 2010-е годы африканские исследователи отмечали, что правительство Нигерии делает ставку на силовой подход к борьбе с «Боко Харам», в то время как потенциал «мягкой силы» не принимается во внимание². В 2018 г. О. Телла (Университет Южной Африки) обратил внимание на то, что сама «Боко Харам» обладала мягкой силой в период своего становления, компенсируя отсутствие институтов государственной власти и замещая их на оккупированных территориях северо-востока Нигерии³. С ним согласен и исследователь А. Олоджо (в настоящее время сотрудник независимого Института исследований безопасности Африки, ЮАР). По мнению ученого, «Боко Харам» удалось использовать политические, социально-экономические и этнорелигиозные разломы нигерийского государства: «Боко Харам» умело приспособилась к своим целям «дискурсы антизападной риторики, порожденной региональными и глобальными негосударственными акторами»⁴.

В вышеупомянутой статье О. Телла подчеркнул, что неэффективность усилий администрации президента Нигерии Гудлака Джонатана (2010–2015) в борьбе с террористами «Боко Харам» была связана с неспособностью правительства страны эффективно мобилизовать не только жесткую, но и «мягкую силу». Администрация президента Мухаммаду Бухари (2015–2023) продвинулась в борьбе с наследниками «Боко Харам», вытеснив их вооруженные отряды с захваченных территорий на северо-востоке, однако в ее политических и военных решениях также преобладал жесткий силовой подход. Телла писал, что «в то время как жесткая сила важна для уничтожения группы, мягкая сила необходима для предотвращения появления новобранцев»⁵.

По существу, сама программа дерадикализации Нигерии, как пишут Х. Онападжо и К. Озден из нигерийско-турецкого университета Нила в Абудже, возникла на фоне постоянных призывов к правительству выработать альтернативу военному подходу, доминировавшему в политике правительства в последнее десятилетие. Исследователи указали, что чрезмерное неоправданное применение силы в ходе правительственных операций не только вело к арестам, задержаниям и убийствам мирных граждан, но и порождало факторы, способствующие радикализации молодежи в зоне конфликта⁶.

4. Системные недостатки программы

На фоне большого числа публикаций⁷, посвященных ненасильственным методам борьбы с «Боко Харам», выделяется работа ученых из нигерийского университета Нсукка М. Угвуэзе, Е. Нгву и Ф. Онуоха. В их статье исследуются природа и характер реализации *OSC*⁸. Авторам удалось доказать, что количественные показатели, характеризующие успех реабилитации бывших террористов, не свидетельствуют о качественном успехе в их реинтеграции в местные сообщества.

Основные проблемы реализации *OSC* авторы разделили на три группы: управленческие, операционные и идентификационные. К 1-й группе относится преобладающая роль военных в управлении *OSC*; непрозрачность управления программой для общества, амнистия бывших террористов без правосудия. Ко 2-й группе относятся: чрезмерный акцент на исламском религиозном перевоспитании, что умаляет роль традиционных религий и традиционной культуры в процессах миростроительства; неприятие прошедших программу со стороны местных сообществ; нечеткие сроки проведения программы. К 3-й группе относятся отсутствие четких критериев для разделения боевиков на группы и отсутствие наблюдения за участниками программы после ее окончания.

На основании результатов своих полевых исследований авторы пришли к выводу, что существует три фактора, мешающих успеху программы. Во-первых, со стороны политиков Нигерии отсутствует политическая поддержка концепции программы; во-вторых, не проводятся консультации с членами принимающих сообществ при разработке *OSC*; в-третьих, жертвы террористов не получают финансовых компенсаций. «Эти факторы могут закрепить, а не нивелировать структурное недовольство программой дерадикализации»⁹.

Ученые подробно рассмотрели инициативу сенатора И. Гайдама, бывшего губернатора штата Йобе, представляющего восточный округ Йобе. Гайдам внес на рассмотрение в Сенат Нигерии законопроект о создании Национального агентства по дерадикализации, реабилитации и реинтеграции раскаявшихся боевиков. Законопроект, направленный на благие цели – «поощрение дезертирства и реабилитацию членов “Боко Харам” и предотвращение насильственного экстремизма в Нигерии» – встретил яростное сопротивление со стороны ряда политиков и рядовых граждан. Результаты онлайн-опроса населения, проведенного интернет-изданием *Premium Times* в марте 2020 г., показали, что подавляющее большинство из 22 тыс. участников опроса было против создания такого агентства. Более 14 тыс. (92% участников) и 5,5 тыс. (91,9% участников) респондентов в социальных сетях *Facebook* и *Twitter* (заблокированы Роскомнадзором в России с марта 2022 г.) проголосовали против программы *OSC* и самой идеи амнистии бывших боевиков «Боко Харам». «Движение за восстановление суверенного государства Биафра» (*The Movement for the Actualization of the Sovereign State of Biafra – MASSOB*) и социально-культурная организация народа *игбо** *Ohaneze Ndigbo* дали резко негативные оценки инициативы федерального правительства, заявив, что создание агентства для бывших террористов является попыткой расколоть Нигерию. «Попытка внести законопроект о создании национального агентства для раскаявшихся террористов “Боко Харам” Сенатом Нигерии, в котором доминируют мусульмане, является еще одним грандиозным заговором... по переброске большого количества подготовленных террористов “Боко Харам” на юг Нигерии», – сказал лидер *MASSOB* У. Маду¹⁰.

5. Проблемы безопасности и реинтеграции бывших боевиков «Боко Харам» в местные сообщества

В настоящее время программа *OSC* реализуется на фоне падения общественного доверия нигерийцев к своему правительству. Как показывают исследования Американского института изучения общественного мнения – Института Гэллапа (*Gallup*), к лету 2021 г. уровень доверия к правительству упал до 25% – это самый низкий за 12 лет в

* *Игбо* (или *йио*, самоназвание – «лесные жители») – народ в юго-восточной Нигерии. Численность свыше 35 млн чел.

стране и на тот момент самый низкий показатель в Африке в целом¹¹. Как считают 94% нигерийцев, коррупция широко распространена в правительстве страны, и это один из самых высоких показателей недоверия в мире. Доля граждан, доверяющих судебной системе Нигерии, упала с 53% в 2019 г. всего до 36% в 2021 г.¹²

Кризис общественного доверия отрицательно влияет на решение боевиков о сдаче правительственным войскам и об их последующем участии в программе дерадикализации. По мнению экспертов, государство не может гарантировать безопасность сдавшихся боевиков, в т.ч. оградить их от мести лидеров групп, в которых они ранее состояли. Некоторые из добровольно сдавшихся бойцов «Боко Харам», прошедших через центр содержания в казармах Гива, сожалели о том, что сдались военным. По мнению М. Угвуезе, Е. Нгву и Ф. Онуохи, это может быть основным фактором, удерживающим многих боевиков от рассмотрения возможности государственной амнистии¹³.

Другим недостатком программы является отсутствие в ней стратегий работы с молодыми людьми, уязвимыми в условиях своего вынужденного проживания в зоне конфликта. «Не существует превентивных мер для предотвращения радикализации, таких как образовательные и социально-экономические программы, которые бы защитили молодежь от легкой вербовки террористическими группами»¹⁴. Аудитория программы – только бывшие террористы, а мирные жители, находящиеся в зоне риска, из нее исключены. «Исключение этих лиц из программы дерадикализации усиливает потенциальную угрозу безопасности, которую не замечает правительство».

Структурные недостатки программы дерадикализации *OSC* были подробно проанализированы Х. Онападжо и К. Озденом¹⁵. Ученые подчеркивают, что основные проблемы, угрожающие успеху программы, касаются общественного восприятия бывших членов «Боко Харам» на этапе реинтеграции. Сообщества, куда они возвращаются после прохождения программы, относятся к ним как к потенциально опасным людям, интеграция которых невозможна. Авторы статьи писали о случаях нападения соплеменников, местных групп самообороны и членов Гражданской объединенной оперативной группы (*CJTF*) на возвратившихся участников программы¹⁶. Некоторые из участников программы дерадикализации после ее завершения должны были покинуть реабилитационные центры, но оставались в них, поскольку их общины и семьи отказались их принять. Об этом ранее писала и В. Фелбаб-Браун в своей фундаментальной работе¹⁷.

Авторы видят причину неприятия, отторжения и стигматизации участников программы принимающими сообществами в отсутствии механизмов, обеспечивающих вовлечение лидеров сообществ в разработку программы дерадикализации. Правительство не осознает, что общинам, пережившим травматический опыт из-за деятельности группировок «Боко Харам», будет трудно принять бывших боевиков или людей, приверженных ее идеологии. Любая программа дерадикализации без комплексного подхода с привлечением семьи и общества будет далека от достижения положительного результата¹⁸. По мнению авторов, неудачи в реализации программы дерадикализации сами по себе создают риски, поскольку участники программы, прошедшие ее полный курс, но не полностью дерадикализованные, могут вернуться в террористические группы и продолжить свою экстремистскую деятельность¹⁹.

Э. Ммакве, научный сотрудник Нигерийского института юридических исследований, также обращается к теме отторжения бывших террористов принимающим сообществом и указывает на необходимость расширения программы дерадикализации за счет введения другой программы, в которой федеральное правительство могло бы предпринять шаги по примирению между жертвами преступлений, членами сообщества и бывшими террористами²⁰. Местные сообщества, – подчеркивает Э. Ммакве, – необходимо вовлекать в разработку и реализацию программ дерадикализации, системно и комплексно готовить к тому, что им предстоит участвовать в реинтеграции бывших боевиков. «Сообщества нуждаются в механизме восстановления после психологической травмы, нанесенной им вследствие криминального конфликта, – механизме, включающем ритуалы прощения и освобождения от гнева»²¹. Как считает ученый, стремление жертв к справедливости, вероятно, приведет к тому, что Нигерия примет меры по примирению, аналогичные мерам в Руанде, когда основное внимание уделялось форме общественного правосудия, известной как система переходных судов *gacaca**. По мнению автора, «опыт других юрисдикций показы-

* Система судов *gacaca* начала функционировать в Руанде в 2001 г. и завершила судопроизводство в 2012 г., было рассмотрено примерно 2 млн дел. Суды *gacaca* были правомочны привлекать к судебной ответственности всех лиц, подозреваемых в геноциде, за исключением его главных организаторов. Помимо задачи по оперативному рассмотрению основной части дел, связанных с геноцидом 1994 г., суды *gacaca* служили инструментом примирения между лицами, пережившими геноцид, и лицами, его развязавшими. Некоторые дела, требующие пересмотра и апелляции, рассматривались обыч-

вает, что не может быть какого-либо значимого или прочного мира или восстановления без рассмотрения и устранения недовольства и коренных причин конфликта с помощью процесса, в котором участвуют все затронутые группы»²². Ммакве считает, что правительству Нигерии необходимо больше инвестировать в открытые и всесторонние дискуссии с обществом о реабилитации, реинтеграции, снисхождении и правах жертв. Ммакве предложил правительству создать Комитет для созыва собрания с участием жертв, бывших преступников, членов сообщества и обученных инструкторов.

М. Угвезе и его коллеги в своей статье делают вывод о рисках для общества и для прошедших программу *OSC* на этапе реинтеграции. «Во-первых, неприятие сообществом либо приведет к карательным атакам, либо заставит раскаявшихся бойцов покинуть сообщество или присоединиться к группировкам “Боко Харам”. Во-вторых, столь разрекламированный мир и вклад раскаявшихся борцов в развитие могут ускользнуть от местных сообществ, члены которых недовольны тем, как осуществляется программа»²³.

Очень важные исследования программы *OSC* проведены группой английских ученых, среди которых есть исследователи африканского происхождения²⁴. В их работах, новаторских по своей проблематике, основное внимание уделено изучению того, как местные африканские сообщества воспринимают бывших террористов и их реинтеграцию. Недостаток исследований заключается в том, что основу их источниковой базы составили не результаты эмпирических исследований, а данные, извлеченные из исследований других авторов. Кроме того, в выбранных авторами районах (штаты Лагос и Плато) нет сообществ, подвергшихся нападениям «Боко харам»; очагами активности террористов являются штаты Борно, Йобе и Адамава.

Вопрос реинтеграции бывших боевиков поставлен в статье С.Б. Овоникоко, исследователя из Технологического университета Модиббо Адама (г. Йола). Автор высоко оценивает программу *OSC*: «...программа стала региональным подходом к прекращению движения “Боко Харам”». По мнению автора, основной недостаток программы – неприятие сообществом бывших боевиков, прошедших программу. Недоверие сообществ базируется на том, что правитель-

ными судами, а дела по вопросам собственности рассматривались общинными посредниками. См.: Geraghty M.A. Gacaca, Genocide, Genocide Ideology: The Violent Aftermaths of Transitional Justice in the New Rwanda // Comparative Studies in Society and History. 2020. No. 62 (3). Pp. 588–618.

ство отдает приоритет их финансовой поддержке, тогда как жертвы их нападений остаются без внимания. «Самый надежный способ сделать эту программу более действенной – это помочь правительству облегчить тяжелое положение жертв атак “Боко Харам”. Это не только уменьшит их травму, но также может быть использовано в качестве меры для начала принятия сообществом раскаявшихся бывших боевиков “Боко Харам”»²⁵. Кроме того, по мнению автора, необходимо на уровне общин проводить сессии по вопросам правосудия и примирения в переходный период для примирения раскаявшихся членов «Боко Харам», которые в настоящее время реинтегрируются, с их жертвами.

Одним из главных препятствий на пути интеграции бывших террористов в местные сообщества остается сложная экономическая ситуация в стране. За годы президентства М. Бухари, как отмечает российский африканист Т.С. Денисова, страна достигла если не заметного прогресса, то относительной стабильности, сохранив за собой позицию первой экономики Африки²⁶. Валовой внутренний продукт в годовом исчислении в Нигерии во II кв. 2022 г. увеличился на 3,54%, наибольший вклад в рост ВВП внесла добыча и переработка нефти, которая выросла во II кв. на 11,77%. При этом нефтяные секторы экономики тоже выросли на 4,77%. Из них сельское хозяйство поднялось на 1,2%, промышленное производство увеличилось на 2,3%, сектор услуг – на 6,7%*. Тем не менее уровень бедности в Нигерии остается одним из самых высоких в мире – за чертой бедности живет 133 млн человек, или 63% населения**. По данным Национального бюро статистики Нигерии, в настоящее время в стране высокий уровень безработицы – 33,3%, безработица среди молодежи составляет 42,5%. 45% нигерийцев заявили, что им трудно прожить на свой нынешний доход. Более половины (53%), говорят, что хотели бы навсегда переехать в другую страну, если бы у них была такая возможность²⁷. В подобных условиях люди, прошедшие программу дерадикализации, не могут вписаться в экономические реалии и найти себе применение. По мнению многих ученых, высока вероятность их возвращения в террористические группы.

* GDP grows by 3.54% in Q2 2022 – NBS // Punch. 26.08.2022. <https://punchng.com/gdp-grows-by-3-54-in-q2-2022-nbs/> (дата обращения 27.05.2024)

** Nigeria launches its most extensive national measure of multidimensional poverty // National Bureau of Statistics. 17.11.2022. <https://nigerianstat.gov.ng/news/78> (дата обращения 29.04.2024)

Программа в ее финансовом измерении вызывает недовольство жертв «Боко Харам». По их мнению, экономическая и финансовая поддержка бывших террористов несправедлива на фоне невнимания к проблемам пострадавших. В то время как помощь жертвам «Боко Харам» оказывают общественные организации, структуры ООН и ЕС, федеральное правительство Нигерии ежемесячно выплачивает стипендию в размере около \$43 реабилитированным бывшим боевикам «Боко Харам»²⁸. Наконец, многие критики программы считают, что терроризм «Боко Харам» и ее новых группировок является средством финансовых манипуляций со стороны некоторых привилегированных элит²⁹.

6. Заключение

Проведенный анализ позволяет сделать вывод, что в современной африканской академической науке сложилось направление, связанное с изучением программ дерадикализации исламистов в Нигерии. Большая группа работ посвящена исследованию одной из трех программ дерадикализации – *Operation Safe Corridor*. Ученые проанализировали предпосылки создания *OSC*, ее структуру, сложности реализации, возможные перспективы и критерии успеха. Ученые единодушны в том, что программа *OSC* является закономерным шагом правительства Нигерии наряду с силовым подходом, преобладавшим в последнее десятилетие. Вместе с тем программа, согласно современным исследованиям, не лишена системных недостатков. К ним относятся преобладающая роль военных в управлении *OSC*; непрозрачность управления программой для общества, амнистия бывших террористов без правосудия. По мнению ученых, необходимо выработать систему финансовой поддержки не только участников программы дерадикализации, но и пострадавших от «Боко Харам». Ученые отмечают и сложности реинтеграции прошедших программу, и отторжение со стороны местных сообществ. В своих работах они рекомендуют правительству включить местные сообщества в обсуждение концепции, структуры и реализации *OSC*, а также наладить открытые и всесторонние дискуссии с обществом о реабилитации, примирении бывших боевиков и их жертв. Необходимо расширение программы дерадикализации за счет введения другой программы, в которой федеральное правительство могло бы предпринять шаги по примирению жертв преступлений, членов сообществ и бывших боевиков.

Из оценок африканскими учеными опыта создания и реализации программы *OSC* вытекает и более общее заключение относительно современного уровня вовлечения местных сообществ в борьбу с вызовами и угрозами религиозного терроризма и преодоления раскола общества как необходимого условия успешного продвижения в масштабах всего континента постколониального цивилизационного транзита. На сегодняшний день программа не имеет значимого общественного потенциала противостояния экстремизму и терроризму – механизма вовлечения в разработку и осуществление программы лидеров общественного мнения, конфессиональных групп и сообществ страны. Отсутствие механизмов, обеспечивающих вовлечение общественных и религиозных лидеров сообществ в разработку и реализацию программы, нивелирует ее цели. Концепция программы не находит поддержки у многих политиков Нигерии. В этих условиях трудно говорить о наличии у программы значимых для всей страны возможностей консолидации нигерийского общества и стабилизирующего транзитивного потенциала.

¹ *Maiangwa B., Uzodike U.O., Whetho A., Onapajo H.* “Baptism by Fire”: Boko Haram and the reign of terror in Nigeria // *Africa Today*. 2012. Vol. 59 (2). Pp. 41–57; *Onapajo H., Uzodike U.O.* Boko Haram terrorism in Nigeria: Man, the state and international system // *African Security Review*. 2012. Vol. 21. No. 3. Pp. 24–39.

² *Onapajo H.* Has Nigeria Defeated Boko Haram? An Appraisal of the Counter-Terrorism Approach under the Buhari Administration // *Strategic Analysis*. 2017. Vol. 41 (1). Pp. 61–73; *Nwankpa M.* Dialoguing and negotiating with terrorists: Any prospect for Boko Haram? // *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression*. 2017. Vol. 9. Iss. 2. Pp. 106–124.

³ *Tella O.* Boko Haram Terrorism and Counter-Terrorism: The Soft Power Context // *Journal of Asian and African Studies*. 2018. Vol. 53. Iss. 6. Pp. 815–829.

⁴ *Olojo A.* Nigeria’s Troubled North: Interrogating the Drivers of Public Support for Boko Haram. ICCT Research Paper. October 2013. https://icct.nl/download/file/ICCT_Olojo_Nigerians_Troubled_North_October_2013.pdf (дата обращения 29.01.2024)

⁵ *Tella O.* Boko Haram Terrorism and Counter-Terrorism... P. 828.

⁶ *Onapajo H., Ozden K.* Non-military approach against terrorism in Nigeria: deradicalization strategies and challenges in countering Boko Haram // *Security Journal*. 2020. Vol. 33. Iss. 3. P. 485.

⁷ *Bukarti A.B., Bryson R.* Dealing with Boko Haram Defectors in the Lake Chad Basin: Lessons from Nigeria. L.: Tony Blair Institute for Global Change, 2019; Entrenching peace. Assessing community resilience and peace-building initiatives in northeast Nigeria. Nextier SPD. Policy Brief. 2020. <https://reliefweb.int/report/nigeria/entrenching-peace-assessing-community-resilience-and-peace-building-initiatives> (дата обращения 01.08.2024); *Ogbo-gu J.C.* Nigeria’s approach to terrorist rehabilitation // *Counter Terrorist Trends and Analy-*

ses. 2016. Vol. 8. No. 4. Pp. 16–21; *Ugwueze M.I., Onuoha F.C.* Hard versus soft measures to security: Explaining the failures of counter-terrorism strategy in Nigeria // *Journal of Applied Security Research*. 2020. Vol. 15. Iss. 4. Pp. 547–567. <https://doi.org/10.1080/19361610.2020.1811936> (дата обращения 08.05.2023)

⁸ *Ugwueze M., Ngwu E., Onuoha F.* Operation Safe Corridor Programme and Reintegration of Ex-Boko Haram Fighters in Nigeria // *Journal of Asian and African Studies*. 2022. Vol. 57. Iss. 6. Pp. 1229–1248.

⁹ *Ibid.* P. 11.

¹⁰ *Njoku L.E.* Amnesty for terrorists, call for breakup, says MASSOB, Ohanaeze // *The Guardian*. 23.02.2020. <https://guardian.ng/news/amnesty-for-terrorists-call-for-breakup-says-massob-ohanaeze/> (дата обращения 29.12.2023)

¹¹ *Vigers B., Bikus Z.* 3 Key Issues Facing Nigerians Ahead of Their Election // Gallup. 23.02.2023. <https://news.gallup.com/poll/470945/key-issues-facing-nigerians-ahead-election.aspx> (дата обращения 08.05.2023)

¹² *Bikus Z.* Nigerians' Confidence in Government Falls to Lowest in Africa // Gallup. 21.06.2022. <https://news.gallup.com/poll/393953/nigerians-confidence-government-falls-lowest-africa.aspx> (дата обращения 09.05.2023)

¹³ *Ugwueze M., Ngwu E., Onuoha F.* Operation Safe Corridor Programme...

¹⁴ *Onapajo H., Ozden K.* Non-military approach against terrorism in Nigeria... P. 488.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* P. 487.

¹⁷ *Felbab-Braun V.* “In Nigeria, We Don’t Want Them Back: Amnesty, Defectors’ Programs, Leniency Measures, Informal Reconciliation, and Punitive Responses to Boko Haram”. *The Limits of Punishment: Transitional Justice and Violent Extremism*. UN University Centre for Policy Research and Institute for Integrated Transitions, May 2018. <https://i.unu.edu/media/cpr.unu.edu/attachment/2766/FINALThe-Limits-of-Punishment-01062018.pdf>

¹⁸ *Onapajo H., Ozden K.* Non-military approach against terrorism in Nigeria... P. 488.

¹⁹ *Ibid.* P. 487.

²⁰ *Mmakwe A.O.* De-Radicalization and Reintegration of Nigerian Repentant Terrorists in Restorative Justice: Issues and Challenges // *Nnamdi Azikiwe University Journal of Commercial and Property Law (nau.jcpl)*. 2022. Vol. 9. No. 2. P. 36.

²¹ *Ibid.* P. 43

²² *Ibid.* P. 44.

²³ *Ugwueze M., Ngwu E., Onuoha F.* Operation Safe Corridor Programme... Pp. 1229–1248.

²⁴ *Ike J.T., Singh D., Murphy S., Jidong D.E., Porrit F., Ayobi E.E.* Community perspectives of former terrorist combatants, militants and reintegration programmes in Nigeria: A systematic review // *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression*. 2022. Vol. 14. Iss. 2. Pp. 142–168; *Ike J.T., Singh D., Murphy S., Jidong D.E., Porrit F., Ayobi E.E.* Rethinking reintegration in Nigeria: Community perceptions of former Boko Haram combatants // *Third World Quarterly*. 2021. Vol. 42. Iss. 4. Pp. 661–678.

²⁵ *Owonikoko S.B.* “Take them to Government House or Aso Rock”: Community receptivity to reintegration of Operation Safe Corridor’s deradicalised Ex-Boko Haram members in Northeastern Nigeria // *Cogent Social Sciences*. 2022. Vol. 8. Iss. 1. <https://tandfonline.com/doi/epdf/10.1080/23311886.2021.2015884?needAccess=true&role=button> (дата обращения 01.08.2024)

²⁶ Денисова Т.С. Нигерия: итоги первого срока президентства Мохаммаду Бухари и всеобщие выборы 2019 г. // *Азия и Африка сегодня*. 2019. № 8. С. 39.

²⁷ Bikus Z. Nigerians' Confidence in Government Falls to Lowest in Africa // Gallup. 21.06.2022. <https://news.gallup.com/poll/393953/nigerians-confidence-government-falls-lowest-africa.aspx> (дата обращения 09.05.2023)

²⁸ Ugwueze M., Ngwu E., Onuoha F. Operation Safe Corridor Programme... P. 15.

²⁹ Afoaku O.G. Islamist terrorism and state failure in northern Nigeria // *Africa Today*. 2017. Vol. 63. No. 4. Pp. 21–42; Onuoha F.C. Dilemma of voluntary surrender to state security forces by Boko Haram recruits in Nigeria // *African Journal of Terrorism and Insurgency Research*. 2020. Vol. 1. No. 1. Pp. 199–218. <http://dx.doi.org/10.31920/2732-5008/2020/S1n1a11>; Onuoha J.I., Ugwueze M.I. United States security strategy and the management of Boko Haram crisis in Nigeria // *Global Journal of Arts, Humanities and Social Sciences*. 2014. Vol. 2. No. 3. Pp. 22–43.

ИДЕЙНЫЙ ТРАНЗИТ ИСЛАМИЗМА В СТРАНАХ СЕВЕРНОЙ АФРИКИ И САХЕЛЯ

1. Введение

Северная Африка и Сахель на сегодняшний день, пожалуй, являются самыми нестабильными в социально-политическом, экономическом, этнорелигиозном и др. отношениях регионами Африки. В некотором смысле это связано с ростом самостоятельности внутренней и внешней политики государств регионов, которая идет вразрез с навязанным западными партнерами курсом сдерживания развития Африканского континента. Так называемый процесс деколонизации, связанный с конструированием самостоятельной национальной идентичности, происходил в государствах Африканского континента довольно неравномерно. Кроме того, изменение общественного сознания в процессе деколонизации демонстрировало и продолжает демонстрировать различные вариации идеологических конструкций, характерных для цивилизационного транзита Африки¹.

Важную роль в этом процессе играла и продолжает играть идеология, такая как исламизм / политический ислам, которая оказывает существенное влияние на общественно-политическое развитие регионов Северной Африки и Сахеля². Под исламизмом в данном случае мы понимаем следующее: «политическое направление и идеология, широко распространенная в мусульманских, особенно арабских странах. Исламизм основывается на идеях превосходства (или высокой ценности) ислама, его правилах и традициях, на необходимости вести (в том или ином объеме) образ жизни согласно принципам ислама, на том, чтобы в рамках современных реалий консолидироваться вокруг людей, ставящих постулаты ислама во главу угла политической жизни»³. В настоящем исследовании исламизм рассматривается исключительно как современное явление, организационно оформившееся в XX в., хотя и имеющее некоторые корни, уходящие вглубь веков.

Актуальность исследования связана с возросшей ролью исламистских движений и исламизма в целом в общественно-политической жизни стран Северной Африки и Сахеля, а также трансформационны-

ми идеологическими сдвигами, связанными с процессом деколонизации.

Хотя в настоящее время появилось немало работ, которые посвящены роли исламизма в Африке, все же большинство из них сосредоточены на изучении его роли и места в отдельно взятом регионе либо стране⁴. Кроме того, отсутствует комплексное изучение роли исламизма в Северной Африке и Сахеле, которое на наш взгляд было бы уместным, поскольку эти два региона связаны не только непосредственно территориальной границей, но и историческим развитием.

Исходя из этого, целью данного исследования является изучение места исламизма как важной идеологической компоненты в Северной Африке и Сахеле, а также роли исламизма как фактора стабилизации/дестабилизации социально-политической обстановки в вышеуказанных регионах. Достижение поставленной цели требует выполнения ряда задач: выяснения роли исламизма в странах Северной Африки; выявления роли исламизма в странах Сахеля до и после «арабской весны»; определения перспектив формирования умеренного исламизма и постисламизма.

Важно, что эти два региона имеют существенные различия по целому ряду факторов, но наиболее существенным является различие в этническом и религиозном отношении⁵. Северная Африка представлена преимущественно арабо-мусульманскими странами, в то время как в регион Сахеля входят африканские страны, испытывавшие как арабское влияние, так и влияние традиционной африканской цивилизации. Поэтому правильным будет рассмотреть место и роль исламизма в данных регионах по отдельности.

2. Роль исламизма в странах Северной Африки

В странах Северной Африки исламистские идеи, организационно оформившись на рубеже 1970–1980-х годов, заменили собой главенствовавшие ранее идеи арабского национализма, который не сумел справиться с поставленными задачами: объединение всех арабов под «единой крышей», решение сионистского вопроса, полное избавление от колониальной зависимости. Отметим, что именно в период популярности исламизма ряд монархий Персидского залива и государств Африканского континента окончательно получили независимость, освободившись из-под колониального гнета⁶. Кульминационным событием, положившим конец арабскому национализму и начало господства

исламистской идеологии, стала Исламская революция в Иране 1979 г.⁷ Иранский пример построения исламского государства продемонстрировал возможность отказа от западных ценностей, в т.ч. модели светского государства, и следования по пути, основанному на традициях и самобытности народов региона⁸. Несмотря на шиитский характер, революция в Иране придала большой импульс всему суннитскому миру, вдохновив многие исламистские движения на поиск путей для достижения политической власти⁹. Рост популярности исламизма совпал с возвышением роли Саудовской Аравии, которая на фоне роста цен на нефть сумела проявить свои региональные амбиции и стать лидером в продвижении консервативного салафитского исламизма.

Однако в конце 1980-х – начале 1990-х годов стал наблюдаться «кризис исламизма», который выразился в снижении активности саудовского королевства на внешнеполитической арене. Этому способствовало вторжение Ирака в Кувейт в 1990 г. и появление американских войск на территории Саудовской Аравии, а также временное падение цен на нефть. Кувейтский кризис серьезно ударил по имиджу Саудовской Аравии как хранительницы двух святынь, пригласившей на помощь в борьбе с Ираком «безбожников» во главе с США. А падение цен на нефть затормозило финансовую активность саудовцев в деле распространения консервативного салафитского исламизма¹⁰.

Наступивший идеологический кризис заставил задуматься о «закате исламизма» и провале исламистского проекта по созданию всемирного исламского государства всеобщего благоденствия. Этому препятствовали также авторитарные недемократические режимы, отвергавшие исламистские движения из-за несоответствия светскости первых и религиозности последних. Более того, уход арабского национализма с геополитической повестки дня, а также последующее крушение социалистического блока во главе с СССР привели к ослаблению политики антиимпериализма и переориентации на сотрудничество с Западом.

Отметим, что «кризис исламизма» привел к его переосмыслению и развитию в рамках отдельно взятых государств¹¹. В частности, утверждалось, что целостная, популистская и часто революционная идеология, целью которой является создание исламского государства и управление всеми аспектами общества в соответствии с исламскими принципами, зашла в тупик¹². В качестве выхода из кризисной ситуации предлагалась новая альтернативная модель в виде постисламизма.

Постисламизм представляет собой попытку объединить религиозность и права, веру и свободу. Это попытка перевернуть основополагающие принципы исламизма с ног на голову, сделав акцент на правах вместо обязанностей, плюрализме в пространстве единственного авторитарного голоса, историчности вместо фиксированного Священного Писания и будущем вместо прошлого¹³. При этом постисламизм не является антиисламским, а скорее отражает тенденцию к ресекюляризации религии. В первую очередь он призывает ограничить политическую роль религии¹⁴. В качестве стран, попытавшихся применить постисламистские идеи на практике, выступили Иран и Турция. В Иране кульминацией исламистских процессов стала громкая победа Исламской революции над режимом шаха в 1979 г. Постепенный переход к постисламизму произошел позже, после того как политическое разочарование началось в Иране в середине 1980-х годов и усилилось в начале 1990-х годов с приходом к власти либерально настроенной элиты, которая не верила в осуществимость «экспорта исламской революции» по всему мусульманскому миру. Очевидный прагматизм нового подхода к исламистскому проекту заключался в стремлении исламизировать те общины и государства, которые проявляют лояльность по отношению к Тегерану. Во внутренних делах, по мнению А. Баята, постисламизм выражался в идее слияния ислама (как персонафицированной веры) с индивидуальной свободой и выбором, ассоциируясь с ценностями демократии и аспектами современности¹⁵.

В Турции правящая исламистская Партия справедливости и развития (ПСР) представила интересный пример того, как неудачи исламистов в правительстве в середине 1990-х годов привели к их переосмыслению и в конечном итоге приходу к власти ПСР в 2003 г. Победив на выборах, ПСР изменила свои приоритеты с глобальной шариатизации на демократию и национальное государство. Более того, при исламистах сохранилась многопартийная демократия и наблюдался значительный экономический рост¹⁶. ПСР отрицает, что является исламистской партией, а ее лидер Р.Т. Эрдоган выступает за неосекюляризм, который, по его мнению, не противоречит исламу¹⁷.

Несмотря на то, что на рубеже 1990–2000-х годов Иран и Турция предприняли активные действия в сторону демократизации, отнесение их моделей государственно-политического развития к постисламистским является, на наш взгляд, преждевременным. К примеру, в Турции расширение гражданских прав в начале 2000-х годов было связано со стремлением государства войти в Европейский союз. Несмотря

на то, что ПСР отрицает свою принадлежность к разряду исламистских партий, она имеет тесные связи с транснациональной организацией «Братья-мусульмане»¹⁸. В 2008 г. ПСР в ходе разбирательств в Конституционном суде с большим трудом избежала своего закрытия из-за обвинений в нарушении «секулярных» статей конституции¹⁹. События «арабской весны» подтвердили «поворот Турции на Восток», когда она совместно с Катаром предприняла активные действия по поддержке «Братьев-мусульман» в ряде арабских стран для укрепления своих региональных позиций. Что касается концепции секуляризма правящей исламистской партии, то она имеет существенные отличия от классической интерпретации секуляризма и носит, скорее, тактический характер, чтобы показать, что Турция является развитым демократическим государством.

В Иране политика либерализации политической, экономической и социальной жизни, а также терпимого отношения к культуре и установления более тесных связей со странами Запада в 1990-е годы сменилась консервативно-охранительной политикой президента М. Ахмадинежада, выступавшего за возрождение традиционной исламской культуры и ограничение внешнеполитических связей со странами Запада²⁰.

Более того, применимость идей постисламизма в рассматриваемый период была поставлена под сомнение, поскольку некоторые исламистские партии, далекие от политического истощения, на протяжении 2000-х годов доказывали, что их электоральный потенциал все еще силен и что достижение политической власти является важнейшей целью. К примеру, репрессии и жесткие ограничения в избирательных правилах не помешали египетским «Братьям-мусульманам» показать хорошие результаты на выборах в законодательные органы в 2005 г. Марокканская Партия справедливости и развития также хорошо зарекомендовала себя на рубеже 1990–2000-х годов, показав позитивную динамику роста депутатских мандатов в законодательном органе страны. Здесь можно согласиться с американским ученым Г. Лозьером, отмечавшим еще в 2005 г., что постисламистские идеи находятся в зародышевом состоянии²¹.

Таким образом, временное снижение влияния исламизма, наблюдавшееся в 1990-х годах, сменилось очередным постепенным ростом популярности исламистских движений в начале 2000-х годов.

* Запрещенная в РФ организация.

Рост популярности исламизма достиг своего пика в период событий «арабской весны». В качестве выхода из ситуации предлагалась усовершенствованная модель в виде постисламизма, который подразумевал создание «исламского государства» в рамках отдельных стран с учетом демократических принципов, не противоречащих исламу. Умеренным исламистам удалось достичь политической победы в результате свободных демократических выборов в Египте, Тунисе, Марокко, что дало повод говорить о переходе к построению постисламистских обществ²². Однако потеря лидерских позиций Партией свободы и справедливости в 2013 г., Партией возрождения в 2014 г. и Партией справедливости и развития в 2021 г. затормозила постисламистские тенденции²³. Утрата лидерства умеренными исламистами и усилившееся влияние радикальных исламистских группировок в Северной Африке может ускорить процессы дестабилизации и свести на нет результаты «арабской весны» как важного антиколониального этапа в арабском мире.

3. Роль исламизма в странах Сахеля

Получение независимости странами Сахеля шло в контексте их освобождения от колониального господства европейских держав, которые в течение долгого времени угнетали местное население, выкачивали природные ресурсы и тормозили общественно-политическое развитие. Отметим, что 1960 г. стал знаковым в деле перехода от колониальной эпохи к постколониальной – практически все страны Сахеля (Сенегал, Мали, Нигер, Чад) получили в этот год независимость. Важную идеологическую поддержку в этом им оказал СССР, приложивший большие усилия для продвижения антиколониальной повестки на международной арене и налаживания отношений с африканскими странами. Поэтому неслучайно, что молодые независимые государства Сахеля объявляли о некапиталистическом пути дальнейшего развития.

Однако эти страны не стали строить социализм и коммунизм по советскому образцу, а придерживались скорее прозападного курса с риторикой левого национализма, подразумевающего социальное равенство, народный суверенитет и национальное самоопределение. Иногда сюда включалось сочетание элементов социализма, коммунизма и принципов ислама. Но т.н. левый национализм стал объединяющим фактором лишь в совместных усилиях африканских стран по освобождению

дению из-под колониального гнета, после чего он утратил свой интеграционный потенциал и развивался в рамках отдельно взятых государств, локально. Такого рода идеологию трудно сравнить с движением арабского национализма, расцвет которого в арабском мире приходился на 1950–1960-е годы. Сюда преимущественно относятся страны Северной Африки и Ближнего Востока, поскольку население, проживавшее в этих регионах, этнически было более однородным и имело общую историю языка, культуры и т.д. Чего нельзя сказать об африканских странах региона Сахель, где проживают от нескольких десятков до нескольких сотен этнических групп. Например, в Сенегале, по оценочным данным, этнический состав следующий: волоф – 43,3%, пулар – 23,8%, серер – 14,7%, мандинка – 3%, другие – 15,2%²⁴. В Мали в составе населения насчитывается около 25 этнических групп: бамбара (36%), фулани (17%), сонинке (8%), сонгаи (7%), туареги (5%) и др.²⁵ В Нигере более 56% населения относятся к этнической группе хауса, джерма (зарма) и сонгай – 22%, фульбе – 8,5%, туареги – 8%, канури – 5,5% и др.²⁶ В Чаде проживает более 200 этнических групп. В северных и центральных областях: арабы, горан (тубу, даза, креда), загава, канембу, вадаи, багирми, фульбе, котоко, хауса, булала, маба, французы. В южных областях: сара, муси, масса²⁷. Пожалуй, единственным исключением в рассматриваемом регионе является Республика Судан, где арабы составляют 70%, беджа (кушиты) – 6%, прочие – 3%. Большинство населения Южного Судана принадлежит к негроидной расе, основную группу составляют представители нилотских народов, наиболее многочисленными из которых являются динка, нуэр, азанде, бари и шиллук²⁸.

Однако начальный период после обретения независимости оказался переходным периодом к установлению долгосрочных авторитарных режимов с культом вождя, мощным репрессивным аппаратом и т.д. Так, в Сенегале после получения независимости с 1960 по 1980 г. действовал режим Седара Сенгора. В Мали после очередного военного переворота в 1968 г. утвердился «пожизненный» авторитарный режим Мусы Траоре, прекративший свое существование в 1991 г. В Чаде после обретения независимости установился авторитарный режим Томбалбая, чье правление привело к межэтнической и межконфессиональной напряженности и дальнейшей гражданской войне. Однако после очередного военного переворота с 1982 по 1990 г. сохранялся жесткий авторитарный режим Хиссена Хабре. В Нигере один авторитарный режим Амани Диори (1960–1974) сменился в ходе военного пере-

воротами другим авторитарным режимом – Сейни Кунче (1974–1987). Отметим, что в период господства авторитарных режимов в странах Сахеля исламистские идеи также находились в глубокой обороне, несмотря на то, что в соседнем регионе – в Северной Африке и на Ближнем Востоке – исламизм был популярной идеологией. В Судане в период с 1969 по 1985 г. действовал социалистический режим М. Нимейри.

Важным препятствием на пути развития исламистской идеологии в Сахеле стал фактор поликонфессиональности²⁹. В общем комплексе духовной культуры народов стран Сахеля значительное место занимает религия – религиозные верования и организация культа³⁰. Тесно переплетаясь с родоплеменными институтами, с искусством и – что особенно важно – с политикой, бытующие ныне в разных странах Сахеля религии, вернее, религиозные организации, играют значительную роль в современной общественно-политической жизни всех народов Сахеля. Если в странах Северной Африки доминирующей религией продолжает оставаться ислам, то в странах Сахеля ислам делит лидирующие позиции как минимум с христианством и местными традиционными верованиями. Единственным исключением здесь, пожалуй, является Судан, где в этническом отношении подавляющее большинство населения – арабы, а доминирующая религия – ислам суннитского толка.

Трансформационные сдвиги, связанные с падением авторитарных режимов, начались на рубеже 1980–1990-х годов. Практически во всех рассматриваемых странах региона (кроме Судана), произошло существенное ослабление режима, связанное с пересмотром прав и свобод, принятием новых законодательных актов и т.д.³¹ После ухода Седара Сенгора с поста президента Сенегала возглавил представитель той же Социалистической партии. Только в 2000 г. к власти пришел кандидат от Демократической партии Абдулай Вад, значительно поднявший такие показатели, как уровень образования, продолжительность жизни, экономическое благополучие в результате проведенных реформ³². Сменивший в 2012 г. А. Вада Маки Саль продолжил проведение демократических преобразований. В Мали к концу правления Муссы Траоре началось обострение внутривосточной ситуации, связанной с неудачно проведенными реформами, приведшими к заметному снижению уровня жизни населения. Последующее принятие конституции в 1992 г. наметило переход к многопартийной демократии³³. В Чаде после падения режима Хиссена Хабре новый президент попытался стабилизировать внутреннюю ситуацию, примирив враждующие стороны

и приняв новую конституцию, однако неудачи с доходами от нефтяных месторождений, а также незаконное продление собственных полномочий на посту президента вновь обострили ситуацию в стране³⁴. В Нигере авторитарный режим Сейни Кунче прекратил свое существование и начался переход к гражданскому правлению и многопартийности. При этом демократические изменения носили кратковременный характер и на протяжении 1990-х годов в стране ухудшалась внутренняя обстановка вплоть до восстания туарегов на севере страны³⁵. При этом военные и государственные перевороты стали важной составляющей внутривластной жизни страны до 2023 г., когда военные свергли легитимного правителя Мохамеда Базума за якобы ненадлежащее исполнение своих обязанностей.

Однако падение авторитарных режимов и приход новых правителей не избавил страны Сахеля от очередного скатывания к авторитарному стилю управления. Это неминуемо приводило к недовольству со стороны населения. Таким образом, рубеж 1990–2000-х годов характеризуется попыткой демократического перехода и борьбой за власть между отдельными политическими силами в странах с поликонфессиональной и многонациональной составляющими. Отметим, что эти две составляющие, как упоминалось ранее, исключили возможность развития исламистской идеологии, которая в странах Ближнего Востока и Северной Африки (БВСА) заняла важное место в политической жизни. С другой стороны, не только поликонфессиональность и полиэтничность препятствовали закреплению исламизма в рассматриваемом регионе. Важным дополнительным фактором является разная традиция ведения политической борьбы, закрепившаяся в странах Сахеля. К примеру, в таких странах, как Мали, Нигер, военные перевороты в последние несколько десятилетий стали неотъемлемой частью политической жизни.

4. «Арабская весна» и Сахель

Так называемая «арабская весна», затронувшая преимущественно регион БВСА, сопровождалась не только падением авторитарных режимов, но и очередным ростом популярности исламизма³⁶. Африку южнее Сахары и регион Сахель, в частности, «арабская весна», казалось бы, не затронула. Однако ее последствия, приведшие к гражданской войне в соседней Ливии, воспроизвели дестабилизационный эффект в странах Сахеля. По мнению камерунского исследователя

Д.М. Кенфака, «подъем джихадистов в Мали..., в Чаде и в Нигере является следствием интервенционистской и империалистической политики Запада в Ливии»³⁷. Действительно, неконтролируемый поток оружия, поставлявшегося в Ливию в период противостояния ливийских повстанцев с правительственными силами М. Каддафи в 2011 г., привел к его контрабанде в страны Сахеля.

В январе 2012 г. на севере Мали вспыхнул вооруженный конфликт, в ходе которого повстанцы-туареги взяли под контроль территорию на севере, а в апреле объявили о создании нового государства Азавад³⁸. Это привело к военному вмешательству Франции (сначала операция «Серваль», а затем «Бархан») и Африканского союза (военная миссия *AFISMA*). Дестабилизация подогревалась не только большим количеством оружия, но и наемниками, приезжавшими со всех уголков мира и оседавшими на приграничных с Ливией территориях³⁹. Обострение ситуации в Мали закончилось подписанием мирного соглашения в Алжире в 2015 г. Однако это не стабилизировало социально-политическую ситуацию в регионе, которая в последние годы подогревается лозунгами борьбы против неокOLONиализма.

К примеру, в Нигере США строят крупную базу беспилотных летательных аппаратов в районе города Агадес и развернули на местах охранение численностью 800 человек. На территории страны также присутствуют немецкие войска, а также ограниченный итальянский контингент из 470 солдат. Норвегия недавно объявила, что заключила соглашение с Нигером о военной тренировочной миссии и направила инструкторов для оказания помощи в обучении армии Нигера⁴⁰. Поэтому неслучайно беспокойство международных организаций, опасующихся распространения нестабильности на территорию Нигера и соседних стран. Несмотря на то, что Нигер обладает многими из характеристик, что и Мали, он продемонстрировал гораздо больший уровень устойчивости к насильственным конфликтам. В Нигере также есть туарегское меньшинство; но, за исключением периода с 2007 по 2009 г., там не было по-настоящему активных насильственных мятежей туарегов. Ситуация в других частях Сахеля пока не такая тяжелая, как в Мали, но все государства региона страдают от нестабильности разной степени и слабого государственного потенциала.

Между тем рост нестабильности в регионе Сахель связан не только с последствиями разрушительной гражданской войны в Ливии, но и с той «благодатной почвой», которая способствовала усилению дестабилизационных процессов. Сюда относятся слабость центральной вла-

сти, которая по целому ряду причин способствует дезинтеграционным процессам в стране. Рост сепаратистских тенденций на примере мятежей туарегов в Мали и Нигере отражает, с одной стороны, неспособность центрального правительства эффективно решать социально-политические проблемы, а с другой – является следствием привнесенных сепаратистских настроений радикальных исламистских сил, борющихся с помощью оружия за свои политические права. В этом отношении можно говорить лишь о торжестве радикального исламизма без признаков конструктивной «здоровой» исламской политической борьбы. Отчасти радикальный исламизм выступает здесь как реакция на новый этап неокOLONиализма.

Не секрет, что, по демографическим прогнозам ООН, население Африканского континента к середине XXI в. составит не менее 2,5 млрд человек⁴¹. Регион Сахеля в этом отношении занимает лидирующие позиции. Уже сегодня так называемый демографический взрыв тесно связан с увеличением доли молодежи в общей численности населения. А молодежь, как известно, склонна к радикализму и горячности. Неслучайно исследователь из Лейденского университета А. Идрисса отмечает, что «Сахель – это регион, где “несостоявшимся государствам” противостоят “террористы” и “джихадисты”, которые способны вербовать своих боевиков из огромного числа “отчаянно бедных” молодых людей или внутри “маргинализированных сообществ”»⁴². Таким образом, традиционно находящийся на грани гуманитарной катастрофы, связанной с продовольственной безопасностью, низким уровнем жизни, высокой детской и младенческой смертностью, с одной стороны, и ростом молодежи в общей численности населения – с другой, будут способствовать дестабилизационным процессам в регионе⁴³. Усугублению ситуации будет способствовать практически неконтролируемое проникновение оружия, а там, где много оружия, как известно, высока вероятность роста нестабильности.

Эскалация конфликтов и их затягивание связаны также в некоторой степени с периферийностью отдельных районов Сахеля, которые представляют собой неуправляемое пространство – географическую область, характеризующуюся отсутствием государственного контроля и государственного суверенитета, где царит беззаконие. Во многом ослабление центральной власти и физическая невозможность контроля территорий пустынь и полупустынь способствовали переходу отдельных территорий в неуправляемое пространство, находящееся во

власти коалиции сил транснациональной преступности и радикальных исламистских группировок.

Укреплению позиций радикального исламизма способствуют доминирующие в странах региона салафитские идеи. Салафизм – это сложное философско-религиозное направление в суннитском исламе, призывающее вернуться к настоящему, чистому исламу времен пророка Мухаммеда и четырех праведных халифов⁴⁴. Современный ислам, по мнению салафитов, подвергся искажению из-за многочисленных нововведений (бид'а)⁴⁵. Часть нововведений современности, таких как телефон, компьютер и т.д., по мнению ортодоксальных представителей данного направления (отвергающих принцип полезности в шариате), являются наследием западного колониального мира и поэтому не могут использоваться в исламе. Кроме того, встречаются и гибридные формы салафизма, выступающие за установление глобального халифата. В целом скорее категоричное толкование и радикальная позиция отдельных ортодоксальных представителей салафизма заставляют безработную, необразованную молодежь вести вооруженную борьбу за политические свободы, забывая, что основным профилем салафизма является просветительская и проповедническая деятельность.

Укоренению такого рода идей способствуют многочисленные факторы. К их числу относится ухудшение социально-экономической ситуации, которое связывается с продолжающимся процессом неокониализма. Если в столицах и крупных городах можно наблюдать определенный порядок, то за их пределами, особенно в сельской местности, проявляется отсутствие признаков государственности. Это проявляется в нехватке представителей органов правопорядка и, как следствие, усилении криминогенной обстановки, дефиците объектов инфраструктуры – школ, детских садов, поликлиник, больниц, дорог и т.д. Эти проблемы влекут за собой осознание отсутствия государства. Население перестает ощущать свою гражданскую принадлежность, считая государство явлением, навязанным колонизаторами. К числу радикальных исламистских группировок можно отнести нигерийскую «Бокко Харам»⁴⁶, укрепившую свои позиции после присоединения в 2015 г. к транснациональной террористической группировке «Исламское государство» (ИГ)*. Не менее влиятельным радикальным исламистским движением, действующим преимущественно на территории Сомали, является созданный в 2004 г. «Аш-Шабаб». В 2012 г. «Аш-

* Запрещенная в РФ организация.

Шабаб» формально присоединился к «Аль-Каиде», составив определенную конкуренцию ИГ. На территории Мали с 2011 г. действует радикальная исламистская группировка туарегов – «Ансар ад-Дин».

5. Проблемы формирования умеренного исламизма и постисламизма

Так называемый умеренный исламизм представляет собой более мягкое «прочтение» консервативного (салафитского) исламизма и уж точно является противоположностью радикальному направлению в исламизме. Умеренные исламисты также стремятся достичь политической власти ради установления исламского государства всеобщего благоденствия, но только не путем проповедей, как салафиты, или с помощью оружия, как радикальные его представители, а с помощью легальных методов борьбы, присущих современной политической системе, преимущественно через выборы. Это означает, что представители умеренного исламизма принимают современные реалии и политические правила игры и пытаются адаптироваться к ним, не забывая при этом о своей основной цели. Таким образом, умеренный исламизм допускает сочетание с принципами демократии, если это не противоречит основным принципам ислама. В этом отношении они чаще всего выступают за республиканскую форму правления как наиболее оптимальную форму современного государственного образования. Пример Исламской Республики Иран доказывает сочетаемость республики с принципами ислама, несмотря на то, что современное иранское государство довольно консервативно и что это пример исламизма в довольно специфическом шиитском исполнении. Неслучайно умеренные исламисты являются едва ли не главными врагами консервативных исламистов⁴⁷.

В условиях роста нестабильности, связанного с ухудшением социально-экономической ситуации в странах Сахеля, с высокой долей вероятности будет ухудшаться работа органов государственного управления, в т.ч. парламента и кабинета министров. Этому способствуют многочисленные военные перевороты, ставшие неотъемлемым элементом политической культуры стран рассматриваемого региона. В свою очередь, слабость государственных институтов отнимает возможность проведения свободных демократических выборов, а вместе с тем возникновения легальных исламских политических партий. Поэтому развитие умеренных исламистских партий уступает развитию

радикально настроенных исламистских движений. С другой стороны, стабилизация общественно-политической обстановки, а также налаживание ситуации в экономике в отдельно взятой стране могут способствовать ускоренному развитию умеренных исламистских партий.

Определенные перспективы сохраняются у постисламистской идеологии, которая выступает за расширение исламского права и сохранение африканской идентичности в условиях глобализационных процессов⁴⁸. Поскольку постисламизм является эволюционным продолжением умеренного исламизма, его развитие может продолжаться по мере того, как отдельные страны региона стабилизируют внутривнутриполитическую ситуацию, ускорив модернизацию правовой системы и установив партнерские отношения с мировыми державами.

Кроме того, постисламистская идеология более приспособлена к условиям глобализированного мира. Как отмечает Х. Амин, постисламисты отошли от спора исламского и светского государства в пользу демократического государства, а также отказались от исламистских представлений об исламизации государства и сосредоточились на идее реисламизации личности и общества. Например, в постисламистском дискурсе *джихад* (в противовес идеям С. Кутба и М. Маудуди*) в смысле вооруженной борьбы становится инструментом защиты человеческой свободы и поддержания правопорядка, а не священной самоцелью в деле распространения религии и не вооруженным джихадом, а оборонительным⁴⁹. Профессор из сингапурского исследовательского центра М. Осман определяет постисламизм как отказ от строгого соблюдения исламских законов и сосредоточение на более эгалитарных аспектах ислама, таких как социальная справедливость, защита прав человека и создание политической системы, свободной от коррупции⁵⁰.

В постисламистской интерпретации исламизм как политическая идеология «обращен в прошлое», в то время как постисламизм является идеологией, которая в состоянии подстроиться под современные реалии и не несет угрозы политическим системам⁵¹. Отметим, что, поскольку исламизм неоднозначен, границы между ним и постисламизмом до сих пор размыты и неточны. В любом случае постисламизм представляет собой более интеллектуальный дискурс об исламе и его месте в современном мире и обществе.

* С. Кутб (1906–1966) и М. Маудуди (1903–1979) – мусульманские философы и богословы. Теоретики исламизма, в т.ч. его радикального направления (*прим. авт.*).

6. Заключение

Таким образом, исламизм играет важную роль в политической жизни стран Северной Африки и Сахеля. Однако, если в североафриканских странах роль исламизма была комплексной и выражалась в действиях умеренных, консервативных (салафитских) и радикальных движений, то в регионе Сахеля преимущественно действуют радикальные группировки, существенным образом дестабилизирующие обстановку в регионе. Некоторым исключением здесь, пожалуй, является Судан, где в период длительного правления О. аль-Башира доминирующую роль в жизни страны играли умеренные исламисты, тесно связанные с транснациональной организацией «Братья-мусульмане». Стабилизация ситуации в Сахеле может способствовать здоровому политическому процессу с участием в т.ч. умеренных исламистских сил с последующим развитием постисламистской идеологии в условиях цивилизационного транзита.

Трансформационные сдвиги, произошедшие в период событий «арабской весны» показали глубокий потенциал и практическую применимость идей постисламизма в странах Северной Африки. Сохраняется вероятность, что череда военных переворотов и гражданских волнений в странах Сахеля станут важным толчком для демократического перехода с последующим снижением роли консервативного и радикального исламизма и укреплением умеренного и постисламистского направлений. Постисламизм как следующий эволюционный этап в развитии исламизма может стать важным стабилизирующим фактором в Северной Африке и в Сахеле. Однако пока рано списывать со счетов исламизм как идеологический этап, поскольку неудачи исламистов в вопросах достижения политической власти и создания исламского государства являются, скорее, тактическими, чем стратегическими. Многие исламистские движения отказались от своей цели создания исламского государства с полноценным применением исламского права.

Немаловажной проблемой является наличие религиозных и этнических противоречий в Африке южнее Сахары. В религиозном отношении наблюдается столкновение двух мировых религий – христианства и ислама, чьи адепты, опираясь на мировоззренческие и идеологические концепты, пытаются продвигать собственные интеграционные проекты. В этническом плане противоречия между многочисленными кланово-племенными формированиями способствуют дестабилизационным процессам. Однако наличие мощного демографи-

ческого ресурса, редкоземельных металлов, а также прагматично настроенных африканских элит может привести к тому, что страны Сахеля и Африка в целом станут играть весомую роль в международных отношениях.

¹ Следзевский И.В., Неклесса А.И., Хайруллин Т.Р. Идея постколониальности в современных цивилизационных представлениях // История и современность. 2023. № 1 (47). С. 22–62.

² Хайруллин Т.Р. Роль идеологии в формировании постколониальной эпохи в Арабском мире // Ученые записки Института Африки РАН. 2022. № 2 (59). С. 49–56.

³ Хайруллин Т.Р. Современный исламизм в Арабском мире. М.: Ленанд, 2022. С. 27.

⁴ Видясова М.Ф., Орлов В.В. Политический ислам в странах Северной Африки. М.: Изд-во МГУ им. М.В. Ломоносова, 2008; Гринин Л.Е. Радикальный исламизм, религиозный фактор и дестабилизация в странах Африканской макрорегиональной нестабильности // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков. Т. 11. Ч. 2. Волгоград: Изд-во «Учитель», 2020. С. 810–828; Долгов Б. Радикальный исламизм в Алжире, Марокко и Тунисе // Россия и мусульманский мир. 2010. № 3. С. 156–170; Бабкин С.Э. Политическая конфликтология о реорганизации джихадистских группировок в Сахеле // Вестник Института востоковедения РАН. 2018. № 2. С. 118–127; Коротаев А.В., Устюжанин В.В. О структурно-демографических факторах вооруженных исламистских революционных выступлений в странах группы G5 Сахель // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков. Ежегодник. Т. 11. Волгоград: Изд-во «Учитель», 2021. С. 451–474; Campana A., Jourde C. Introduction: Islamism and social movements in North Africa, the Sahel and Beyond: transregional and local perspectives // Islamism and Social Movements in North Africa, the Sahel and Beyond. Oxfordshire: Routledge, 2018. Pp. 1–15; Kitissou M. An architecture of complexity: the challenges of radicalization of Islam and Islamization of radicalism in Western Sahel // African Journal of Terrorism and Insurgency Research. 2020. Vol. 1. No. 1. Pp. 33–55; Sulemana M., Azeez G. Rethinking Islamism in Western Africa // Australasian Review of African Studies. 2015. Vol. 36. No. 1. Pp. 51–67.

⁵ Следзевский И.В., Неклесса А.И., Хайруллин Т.Р. Цивилизационный транзит и постколониальность // Ученые записки Института Африки РАН. 2023. № 4 (65). С. 153–159.

⁶ Хайруллин Т.Р. Перспективы процессов дестабилизации на Ближнем Востоке и в Северной Африке: до и после пандемии // Ученые записки Института Африки РАН. 2021. № 1 (54). С. 17–45.

⁷ Хайруллин Т.Р. Идеология и Арабский мир в XX веке // Евразия-2022: Социально-гуманитарное пространство в эпоху глобализации и цифровизации. Материалы Международного научного культурно-образовательного форума. Челябинск, 2022. С. 251–253.

⁸ Долгов Б.В. Исламистский вызов и алжирское общество (1970–2004 гг.). М.: Институт изучения Израиля и Ближ. Востока, 2004. С. 7.

⁹ Малащенко А.В. Исламская альтернатива и исламистский проект. М.: Изд-во «Весь мир», 2006. С. 86.

¹⁰ Vasiliev A.M. The Wahhabis and the Muslim Brothers: From Alliance to Alienation. Regional and Global Implications // Journal of Globalization Studies. 2020. Vol. 11. No. 2. Pp. 55–62.

¹¹ Хайруллин Т.Р. Исламизм в зарубежном дискурсе XXI века // Ученые записки Института Африки РАН. 2022. № 4 (61). С. 70–83.

¹² Bayat A. Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn. Stanford: Stanford University Press, 2007; Bayat A. The Coming of a Post-Islamist Society // Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East. 1996. Vol. 5. No. 9. Pp. 43–52; Roy O. Le post-islamisme // Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée. 1999. Vol. 85, No. 1. Pp. 11–30; Roy O. Globalized Islam: The Search for a New Ummah. N.Y.: Columbia University Press, 2004; Kepel G. Jihad: The Trial of Political Islam, 2nd ed. L.: I.B.Tauris, 2002.

¹³ Bayat A. Making Islam Democratic...

¹⁴ Bayat A. The Coming of a Post-Islamist Society... Pp. 43–52.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ White J. The End of Islamism? Turkey's Muslimhood Model. Hefner R. ed., Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization. Princeton: NJ. 2005. Pp. 87–111; Crowder G., Griffiths M., Hasan M. Islam, Islamism, and Post-Islamism: Re-discovering Politics after the War on Terror // Australian Journal of Politics & History. 2014. Vol. 60. No. 1. Pp. 110–124.

¹⁷ Kuru A.T. Muslim politics without an “Islamic state”: can Turkey's justice and development party be a model for Arab Islamists? Policy Briefing. Doha: Brookings Doha Center, 2013.

¹⁸ Khayrullin T.R., Korotayev A.V. The roots of the Turkish-Qatari-Ikhvani alliance and its activities in North Africa and the Middle East // South African Journal of International Affairs. 2023. Vol. 30. No. 4. Pp. 619–640.

¹⁹ Chamkhi T. Neo-Islamism in the post-Arab spring // Contemporary Politics. 2014. Vol. 20, No. 4. Pp. 453–468.

²⁰ Khairullin T.R. Trends in Political Islam: Transition Towards Liberalization // Herald of the Russian Academy of Sciences. 2022. T. 92. No. S2. Pp. 100–104.

²¹ Lauzière H. Post-Islamism and the Religious Discourse of ‘Abd al-Salam Yasin // International Journal of Middle East Studies. 2005. Vol. 37. Iss. 2. Pp. 241–261.

²² Хайруллин Т.Р. Постисламизм: особенности, процессы и перспективы // Азия и Африка сегодня. 2021. № 9. С. 34–39.

²³ Хайруллин Т.Р. «Братья-мусульмане»: идеологический и организационный кризис после «арабской весны» // Проблемы современного востоковедения. Материалы II международной научно-практической конференции. Минск, 2022. С. 93–97.

²⁴ Политические системы современных государств: энциклопедический справочник. Т. 4. Африка. М.: Аспект Пресс, 2014. С. 393.

²⁵ Там же. С. 283.

²⁶ Там же. С. 316.

²⁷ Там же. С. 501.

²⁸ Там же. С. 412.

²⁹ *Следзевский И.В., Хайруллин Т.П.* Роль христианства и ислама в цивилизационном развитии современной Африки // Ученые записки Института Африки РАН. 2021. № 3 (56). С. 96–119.

³⁰ *Шпажников Г.А.* Религии стран Африки. М.: Наука, 1967.

³¹ Niger general Tchiani named head of transitional government after coup. Al-Jazeera. 28.07.2023. <https://www.aljazeera.com/news/2023/7/28/niger-general-tchiani-named-head-of-transitional-government-after-coup>

³² *Gellar S.* Senegal: an African nation between Islam and the West. L.: Routledge, 2020.

³³ *Soares B.F.* Islam in Mali in the neoliberal era // African affairs. 2006. Vol. 105. No. 418. Pp. 77–95.

³⁴ *Azevedo M.J.* The roots of violence: A history of war in Chad. L.: Routledge, 2005.

³⁵ *Gervais M.* Niger: regime change, economic crisis, and perpetuation of privilege // Political reform in francophone Africa. L.: Routledge, 2018. Pp. 86–108.

³⁶ *Хайруллин Т.П.* Современный исламизм в зарубежном дискурсе // Вестник Омского университета. Серия: Исторические науки. 2022. Т. 9. № 3 (35). С. 192–205.

³⁷ *Kenfack D.M.* The Arab Spring and Security Challenges in Africa: from Decolonization to Neocolonialism // Freska. 2022. Vol. 1. No. 1. Pp. 79–86.

³⁸ *Polgreen L., Cowell A.* Mali Rebels Proclaim Independent State in North. The New York Times. 06.04.2012. <https://web.archive.org/web/20200728182302/> https://nytimes.com/2012/04/07/world/africa/mali-rebels-proclaim-independent-state-in-north.html?_r=1&adxnnl=1&adxnnlx=1333728086-ZXpwSz3KFqUnA4lteq4j4w

³⁹ *Коротаев А.В., Исаев Л.М., Шишкина А.П.* Вторая волна ливийской гражданской войны: факторы и акторы // Мировая экономика и международные отношения. 2021. Т. 21. № 3. С. 111–119.

⁴⁰ *Bøås M.* The Sahel crisis and the need for international support. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2019.

⁴¹ Forecast of the total population of Africa from 2020 to 2050. Statista. 28.04.2023. <https://www.statista.com/statistics/1224205/forecast-of-the-total-population-of-africa/>

⁴² *Idrissa R.* The Politics of Islam in the Sahel: between persuasion and violence. L.: Taylor & Francis, 2017.

⁴³ *Зинькина Ю.В., Коротаев А.В.* Социально-демографическое развитие стран Тропической Африки: Ключевые факторы риска, модифицируемые управляющие параметры, рекомендации. М.: Ленанд/URSS, 2017.

⁴⁴ *Хайруллин Т.П.* Влияние «арабской весны» на политизацию салафизма в регионе Ближнего Востока и Северной Африки // Ученые записки Института Африки РАН. 2020. № 4 (53). С. 119–128.

⁴⁵ *Хайруллин Т.П.* Политизация салафизма на Ближнем Востоке и в Северной Африке // Азия и Африка сегодня. 2020. № 12. С. 19–26.

⁴⁶ *Хайруллин Т.П.* Боко Харам: особенности, состояние и перспективы // Перспективы процессов дестабилизации в странах Африки. Сб. материалов конференции. Институт Африки РАН, Центр цивилизационных и региональных исследований, Комиссия по социальным и культурным проблемам глобализации Научного Совета «Истории мировой культуры» при Президиуме РАН. 2022. С. 129–133.

⁴⁷ *Хайруллин Т.П.* Современный исламизм в Арабском мире. М.: Ленанд, 2022.

⁴⁸ *Хайруллин Т.Р.* Тенденции в политическом исламе: переход в сторону либерализации // *Общественные науки и современность.* 2022. № 1. С. 91–99.

⁴⁹ *Amin H.* From Islamism to Post-Islamism: A Study of a New Intellectual Discourse on Islam and Modernity in Pakistan. Pakistan: Dissertation, 2010.

⁵⁰ *Osman M.N.M.* Reforming PAS: From Islamism to post-Islamism. Singapore: Rajaratnam School of International Studies Commentaries, 2008.

⁵¹ *Хайруллин Т.Р.* Постисламизм как реакция на нестабильность социально-политических систем в регионе БВСА // *Россия и Азия.* 2021. № 2 (16). С. 35–42.

Глава 8

ТРАНЗИТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ РАЗВИТИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В СТРАНАХ ЮЖНЕЕ САХАРЫ: ВОЗМОЖНОСТИ И РЕЗУЛЬТАТЫ ЦИФРОВИЗАЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ

1. Введение

Рассматривая условия и возможности современного цивилизационного транзита в практиках его фактического осуществления, нельзя обойти вниманием проблему транзитивного потенциала развития образования в национальных и транснациональных (макрорегиональных) рамках. В широком культурно-историческом контексте образование как система воспитания и обучения личности имеет своей далеко идущей целью приобщение человека к достижениям и ценностям цивилизации вместе с передачей и сохранением ее культурного достояния. Но реализуя эту цель, образование ориентирует человека – устойчиво и целенаправленно – на выбор и созидание нового, включая изменения и обновление существующего культурно-цивилизационного порядка. Качеством транзитивности обладает уже сам образовательный процесс как постоянное движение, переход от незнания к знанию, непонимания к пониманию, порождающий активный настрой на созидание нового, пересоздание самого человека. В ходе исторического развития образование превращается в действенный и необходимый механизм обновления культуры и всей общественной жизни, мобилизации резервов человека и социума. От потенциала этого механизма зависит не только настоящее, но и будущее: непосредственно воздействуя на развитие человека, его природу как творца культуры («второй природы»), образование превращается, по определению Л.И. Иванкиной и Л.С. Сысоевой* в «природно-социальную систему, связывающую судьбу субъекта с судьбой цивилизации».

Особую, цивилизационную по своей направленности значимость транзитивный потенциал образования приобретает в переломных фа-

* Иванкина Л.И., Сысоева Л.С. Транзитивный потенциал образования в контексте современной цивилизационной парадигмы // Известия Томского политехнического университета. 2007. № 2. С. 221.

зах (точках бифуркации) исторического развития, когда уровень и состояние образования – от условий самостоятельного осуществления образовательного процесса до уровня достижений обучаемых – становятся во многом ключевыми факторами быстрого и стабильного или замедленного и неустойчивого выбора новых путей исторического развития на уровне человеческой личности. Как отмечают Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов*, в процессе фазовых переходов образования происходит качественная перестройка аттракторов общественного развития, обуславливающих качественные преобразования в личностных структурах, и человек становится иным.

Масштабный, глобальный и макрорегиональный уровень проблематика транзитивности образования, условий и потенциала его исторического развития в контексте постколониальности приобретает в странах Африки южнее Сахары. Исторический путь развития образования в Африке в последние столетия, несомненно, органически взаимосвязан с основными этапами общего исторического и социально-экономического движения стран континента от состояния колониальной зависимости к поиску путей постколониального самоопределения и обретения социокультурной самобытности развития.

Последовавший за колониальной эпохой период политической независимости не принес странам Африки южнее Сахары значимого прорыва в развитии полноценных в плане транзитивного потенциала национальных систем образования. Политика просвещения, продвигаемая колониальными властями и миссионерами, была основана на европейских принципах построения воспитания и обучения, а также зачастую служила ограниченным целям сегрегации и утилитарной узконаправленной подготовки необходимой рабочей силы. Преодоление последствий такого подхода стало приоритетной задачей большинства стран региона в постколониальный период. Несмотря на все усилия в этом направлении, можно констатировать, что к концу XX в. форма прямого управления сферой образования со стороны западных стран сменилась донативной формой зависимости. Финансовые вливания в образовательные проекты локального и межнационального уровней не привели к прогнозируемым донорами прорывным сдвигам ни на количественном, ни на качественном уровнях образованности населения.

* Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Трансдисциплинарность синергетики: следствия для образования // Синергетическая парадигма, Человек и общество в условиях нестабильности. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 355.

В настоящее время очередной виток надежд на кардинальное изменение в этой области как внешние, так и внутренние акторы связывают с цифровизацией образования. Тем не менее все очевидней становится, что дальнейший рост зависимости от внешнего финансирования не отвечает интересам стран региона, переживающим период цивилизационного транзита: отхода от западных ценностей и поиска собственной идентичности. Нарастающие противоречия в сложившейся ситуации, с одной стороны, ставят перед властями более сложные задачи в реформировании образования, а с другой стороны, дают необходимые возможности для движения в сторону независимой социокультурной политики, продвигаемой посредством различных форм образования, включая цифровые.

Цель данной главы – определение и представление общей картины транзитивного потенциала развития образования в странах Африки южнее Сахары в исторической ретроспективе и в области развития и внедрения современных программ цифровизации образования. Наличие такой картины позволяет развернуто выделить и оценить проблемное поле развития африканского образования, в котором на практическом уровне разворачивается современный этап цивилизационного транзита постколониальной Африки.

2. Образование в странах Африки южнее Сахары на современном этапе постколониального развития

Несмотря на значительные усилия миссионеров по развитию образования, к началу 1960-х годов, к моменту провозглашения независимости большинством африканских стран, 81% африканцев старше 15 лет оставались неграмотными¹.

Перед независимыми государствами Африки встала задача создания национальных систем образования и их ускоренного развития. В 1961 г. в Аддис-Абебе была проведена первая конференция африканских государств по развитию образования в Африке. На ней было запланировано ввести к 1981 г. во всех странах континента всеобщее, обязательное, бесплатное 6-летнее образование, увеличить охват молодежи средним образованием до 20%, а высшим – до 2%, существенно снизить неграмотность среди взрослого населения. Хотя до конца поставленные цели реализованы так и не были, все же были достигнуты впечатляющие успехи. Численность учащихся начальной школы составила в среднем 62% детей соответствующего возраста и почти

80% детей с учетом старших возрастов, по среднему и высшему образованию план был даже перевыполнен – 23 и 3% соответственно².

Начало 1980-х годов было временем расцвета национальных систем образования африканских стран. Со второй половины 1980-х годов в связи с ухудшением экономического положения начинают снижаться государственные расходы на образование. Также сказались ежегодные темпы демографического роста, что резко снизило ежегодные темпы роста числа учащихся всех ступеней (по сравнению с 1970-ми). В 1990-е годы ситуация только ухудшалась, ни о каких заявленных в начале 1980-х годов реформах в обучении думать уже не приходилось. Ситуацию осложнило и ухудшение внутривосточной ситуации во многих африканских странах, начало множества внутренних конфликтов и межгосударственных столкновений, рост исламского экстремизма и терроризма.

В последние десятилетия на развитие образования и состояние его транзитивного потенциала в Африке активно влияет общемировая политика. В последние 20 лет мировое сообщество уделяло большое внимание развитию образования в развивающихся странах. На прошедшем в 2000 г. в Нью-Йорке (США) Саммите тысячелетия государства – члены ООН приняли программу «Цели развития тысячелетия» (ЦРТ), где был обозначен комплекс мер по развитию 190 стран в 10 регионах. В ЦРТ были сформулированы и приняты 8 целей в области развития, призванных значительно улучшить условия жизни миллионов людей во всем мире, их достижение планировалось к 2015 г. Среди основных задач в области развития была и цель № 2 – обеспечение всеобщего начального образования³.

Проблема достижения всеобщего начального образования стала одной из приоритетных в деятельности ООН на рубеже тысячелетий. В 2015 г. закончилась еще одна масштабная кампания ЮНЕСКО – «Образование для всех», предусматривавшая обеспечение всеобщего качественного начального образования к 2015 г. На Всемирном форуме по образованию, проходившем в Дакаре (Сенегал) в 2000 г.; 1100 его участников приняли план действий для реализации этой программы.

Были сформулированы следующие задачи повышения транзитивности образовательного процесса: расширение и совершенствование комплексных мер по уходу за детьми младшего возраста и их воспитанию; обеспечение к 2015 г. для всех детей, особенно девочек, детей из неблагополучной среды и из этнических меньшинств, бесплатного, обязательного, высококачественного начального образования; повы-

шение на 50% к 2015 г. уровня грамотности взрослых, особенно женщин, и предоставление всем взрослым равного доступа к базовому и непрерывному образованию; достижение гендерного равенства в области образования к 2015 г.; всестороннее повышение качества образования⁴.

В целом с 1990 г. число детей в мире, лишенных школьного образования, значительно сократилось (со 100 до 57 млн человек). Но из более чем 50 млн детей, не посещающих школу, 33 млн проживают в странах Африки к югу от Сахары, а более половины (55%) из них – девочки. По предварительным прогнозам, в мире в целом 43% детей, не посещающих школу, не пойдут в нее никогда. А в странах Африки к югу от Сахары эта доля составляет 50%. Среди девочек доля тех, кто не пойдет в школу, составляет половину, а среди мальчиков – 37%, но мальчики с большей вероятностью покинут ее до окончания. Особую тревогу вызывает ситуация в Южном Судане и Сомали, где более половины детей школьного возраста не посещают школу⁵.

Хотя с 2000 г. достигнут огромный прогресс в реализации задачи транзитивного достижения всеобщего начального образования, надо отметить, что он был неустойчивым. В период до принятия ЦРТ – с 1990 до 2000 г. – показатель охвата начальным образованием в развивающихся регионах увеличился всего на 3% (с 80 до 83). После 2000 г. темпы его роста ускорились, и в 2007 г. коэффициент охвата детей начальным образованием достиг 90%. После 2007 г. процесс начал буксовать. За 2008–2015 гг. охват школьным образованием существенно не увеличился. В 2015 г. каждый десятый ребенок по-прежнему не посещал школу. Кроме того, этот показатель оставался разным по субрегионам.

Развитие образования в странах Африки южнее Сахары остается одной из главных задач в достижении общедоступного образования. В регион включают около 50 стран, расположенных к югу от пустыни Сахара, 33 из которых ООН относит к наименее развитым странам мира. Среди наиболее важных проблем региона, влияющих на систему образования и потенциал ее транзитивности, выделяются: быстрый рост численности населения младшего школьного возраста (увеличившегося за период 1990–2015 гг. на 86%), высокий уровень нищеты, вооруженные конфликты и другие чрезвычайные ситуации. Родители часто не могут позволить себе прямые и косвенные затраты, необходимые для обучения их детей в школе, – школьные учебники, форма и т.п. Многие школы расположены далеко от мест проживания детей,

что затрудняет получение образования, в частности, для девочек, так как поездка в школу связана с определенным риском физического насилия. Для девочек барьером на пути к обучению может оказаться даже отсутствие отдельного туалета.

Тем не менее коэффициент охвата начальным образованием в регионе АЮС вырос с 52% в 1990 г. до 78% в 2014 г. В абсолютных цифрах за указанный период этот региональный показатель вырос более чем вдвое: с 62 до 149 млн детей⁶. Хотя существуют значительные различия между странами. Так, в Эритрее охват детей начальным образованием составляет всего 37% для мальчиков и 34% для девочек, а в Танзании он увеличился до 98% для всех⁷.

Вместе с тем доступность начального образования в странах АЮС понизила его качество и уровень его транзитивности, главным образом из-за возросшего количества учеников на одного учителя и низкого уровня подготовки учителей. Система подготовки учителей в регионе не может справиться с приростом числа учеников начальных классов и требует большего числа квалифицированных специалистов. В странах АЮС от 60 до 80% учителей, работающих по контракту, имеют минимальную профессиональную подготовку или не имеют ее совсем. Это сказывается на качестве обучения, и проблема обучения педагогических кадров остается крайне актуальной⁸.

Еще одной значимой проблемой развития образования и повышения уровня его транзитивности в регионе является недостаточное материальное оснащение. Ветхие школьные здания, неукомплектованность классов мебелью, их переполненность, отсутствие достаточного количества учебников и пособий – все это снижает эффективность образовательного процесса.

Несмотря на то, что при помощи мирового сообщества удалось обеспечить почти 100% доступ детей к начальному образованию, низкое качество обучения, отмечаемое повсеместно в странах Африки, снижает вероятность того, что дети останутся в школе и получат какую-либо квалификацию. Имеющиеся у правительств ресурсы для повышения качества и транзитивности обучения весьма ограничены, большая часть средств идет на оплату труда педагогического персонала. Остается совсем немного на повышение материального обеспечения школ. Родители также несут расходы на учебники, школьное питание, форму и транспорт. Понятно, что для детей из малообеспеченных и многодетных семей это может стать конкретным препятствием к обучению в школе.

Гана является характерным примером страны, в которой наблюдался значительный рост показателей зачисления в начальную школу, но качество обучения здесь еще очень сильно отстает от мировых стандартов. Чистый охват начальным образованием вырос с 62% в 1999 г. до 91% в 2015 г. Коэффициент окончивших начальную школу увеличился с 65% до более чем 90%, доля прошедших обучение учителей возросла с 29,2 до 45,5%. Несмотря на эти значительные успехи, еще существуют большие трудности в предоставлении качественного образования, особенно в сельской местности. В 2015 г. 55% учителей не прошли должную подготовку, 16% учащихся начальных школ были старше положенного возраста, а 8,1% детей младшего школьного возраста не посещали школу. Согласно международным отчетам, 21,1% шестиклассников (последний класс начальной школы) Ганы не научились читать, а 43,1% не изучали математику⁹.

Если сравнивать такие достаточно показательные страны региона АЮС, как Уганда и Кения, то, несмотря на значительные различия, указанные тенденции прослеживаются и здесь. Уганда – довольно бедная страна со скудными ресурсами. Обязательное начальное образование здесь бесплатное, как и везде. С 2006 г. введено обязательное среднее образование. Образование в Уганде характеризуется, как и везде в регионе, большим количеством учеников начальных классов, недостатком учителей, плохой материальной обеспеченностью школ и низкой подготовкой педагогических кадров. Кроме того, можно отметить низкую результативность процесса обучения и большой процент детей, выпадающих из обучения в процессе учебы и при переходе в среднюю школу. По данным ЮНИСЕФ, в 2016 г. 84% детей от 6 до 12 лет посещали начальную школу и только 19,7% подростков посещали среднюю¹⁰.

В отличие от Уганды систему образования в Республике Кения называют одной из лучших в странах Экваториальной Африки. Однако, несмотря на более чем полувековой период государственной независимости, необходимо констатировать, что система образования в Кении все еще находится в поиске своего пути. В 2003 г. начальное образование было объявлено бесплатным, что должно было привести к его большей доступности для разных слоев общества без какой-либо дискриминации. Это решение было принято в рамках реализации проекта ЦРТ ООН по обеспечению всеобщего начального образования к 2015 г.

К 2012 г. в начальные общеобразовательные школы поступало 90% детей соответствующего возраста. В среднюю же школу поступало

только 20–30% выпускников начальных школ. Проведенное в то время исследование грамотности учащихся и качества обучения показало неутешительные результаты: увеличение числа учеников и переполненность классов стали причиной снижения качества образования¹¹. Для решения этих задач правительством при активном участии негосударственных организаций и крупных глобальных корпораций были реализованы некоторые проекты.

Но до настоящего времени показатель окончания школы остается одной из острейших проблем системы образования Кении. Только 58% из поступивших учеников оканчивают начальную школу. И этот процент уменьшается по мере прохождения следующих ступеней обучения. Понятно, что ранний уход из школы препятствует развитию как гражданина, так и общества в целом. Факторы, определяющие эту проблему, достаточно разнообразны. Конечно, в первую очередь влияет доход семьи. Родители, несмотря на то что образование стало бесплатным, несут другие расходы: форма, школьное питание, проживание в интернатах, транспортные расходы. Не все семьи могут себе это позволить. Но есть и другие факторы. Как показали исследования, одним из главных определяющих факторов стал уровень образования родителей. Чем он был выше, тем больше была вероятность окончания ребенком школы. С другой стороны, учащиеся из малообеспеченных семей, получающие начальное образование в государственных школах с обычно высоким числом учащихся на одного учителя и плохими материальными условиями обучения, гораздо чаще получают плохие итоговые оценки, не позволяющие им попасть в среднюю школу, а значит, и получить государственную стипендию для поступления в университет¹².

3. Перспективные планы и преувеличенные ожидания

1 января 2003 г. Генеральная Ассамблея ООН провозгласила начало Десятилетия грамотности. ЮНЕСКО также взяла на себя роль координатора мероприятий, проводимых в рамках Десятилетия. С 1990-х годов во всем мире наблюдается медленный, но неуклонный рост грамотности молодежи. Доля грамотных среди молодежи в возрасте от 15 до 24 лет выросла в мире с 83% в 1990 г. до 91% в 2015 г. Показатели грамотности среди молодежи составляют 93% среди юношей и 91% среди девушек. Наибольшего прогресса в повышении уровня грамотности молодежи, особенно среди девушек, добились Северная Африка и Южная Азия.

Вместе с тем, за время действия программы ЦРТ страны Африки к югу от Сахары также добились значительного успеха в этой области. Если в 1990 г. доля девушек, умеющих читать и писать, составляла здесь 58%, юношей – 73%, то к 2015 г. эти показатели увеличились соответственно до 70 и 78%. Вместе с тем в этом регионе доля грамотной молодежи меньше, чем в любом другом¹³.

Новые задачи были поставлены перед мировым сообществом 25 сентября 2015 г. на заседании Генеральной Ассамблеи ООН. Резолюцией Генеральной Ассамблеи был утвержден Итоговый документ саммита ООН по принятию повестки дня в области устойчивого развития на 2015–2030 гг.: «17 целей в области устойчивого развития» (ЦУР).

Эти цели носят комплексный характер и включают три компонента: экономический, социальный и экологический. Страны приняли 17 глобальных целей и 169 соответствующих задач, среди которых основное место отводится ликвидации нищеты и голода в мировом масштабе, а также борьбе с экологическими проблемами. Среди 17 целей есть и цель № 4 – обеспечение всеохватного и справедливого качественного образования и поощрение возможности обучения на протяжении всей жизни для всех¹⁴.

Неслучайно все большее внимание уделяется средней ступени образования. Многие эксперты видят именно в развитии средней ступени образования ключ к решению многих проблем. Специалистов, которые могут развивать экономику своих стран на современном этапе, а значит улучшать жизнь в обществе и свою лично, готовят учреждения высшего и профессионального образования. Но в настоящее время для Африки характерен разрыв между доступностью начального образования и возможностью успешно пройти среднюю ступень обучения и поступить в вуз.

Низкий уровень подготовки выпускников средних школ остается серьезной проблемой для развития системы высшего образования и повышения ее транзитивного потенциала. Так, средний уровень подготовки в школах ЮАР остается неудовлетворительным. Также для него характерна неравномерность по провинциям. Правительство ЮАР признает проблемы, существующие в школьном образовании. В 2016 г. министр базового образования Энджи Мотшекга заявила, что страна находится на грани национального кризиса, поскольку 25% студентов не смогли получить проходной балл на выпускных экзаменах, а более 26% вообще не смогли сдать выпускные экзамены. При

этом показатель успеваемости вырос почти до 79% в 2018 г. и более чем до 81% в 2019 г.¹⁵ Очевидно, что это связано с неравномерным развитием школьного образования по стране в целом, а также с тем, что долгое время основная часть инвестиций в образование шла не на повышение его качества, а на развитие инфраструктуры, что до сих пор остается одним из слабых мест.

Чтобы облегчить молодым людям доступ к высшему образованию, правительство ЮАР не только предоставляет новые возможности для оплаты обучения, но и снижает академические требования для выпускников средних школ, чтобы расширить их доступ к программам бакалавриата. С 1 августа 2018 г. приняты новые минимальные требования для получения высшего национального сертификата¹⁶.

В последние годы цифровизация стала новой надеждой на изменение ситуации в сфере образования в странах АЮС, повышение уровня его транзитивности. Несмотря на неутешительные прогнозы в начале 2000-х годов, темпы распространения интернета в регионе значительно увеличились, в первую очередь за счет увеличения числа пользователей сотовых телефонов и смартфонов. Эта тенденция породила волну интереса к транзитивному потенциалу развития цифровых программ на всех уровнях образования.

Такие проекты стали реализовываться в разных странах в рамках ряда крупных и локальных проектов. Полученный опыт уже позволяет дать некоторую оценку тому, насколько легко цифровые технологии смогут решить ряд образовательных проблем, характерных для всех стран региона.

Предполагается, что именно цифровизация упростит доступ к информации и компенсирует слабое материальное оснащение школ в странах АЮС. Ставку делают в первую очередь на использование мобильных телефонов в качестве образовательной платформы. Тем не менее в ходе большого исследования в Гане, Малави и ЮАР лишь некоторые ученики отмечали, что используют мобильный телефон для улучшения успеваемости в школе¹⁷. Среди прочих были выделены следующие негативные последствия использования мобильной связи: ухудшение успеваемости из-за постоянного отвлечения на телефоны; большие потери времени на общение в социальных сетях; онлайн домогательства и издевательства; свободный доступ к порнографии.

Принимая во внимание изначально низкую подготовку учителей в бедных странах АЮС, предполагалось, что расширение доступа к ин-

формационному полю должно позитивно отразиться на качестве обучения, его транзитивном потенциале. В 2019 г. были опубликованы результаты исследования корреляции двух параметров (доступа к мобильной связи и распространения проводного интернета) с качеством начального обучения в 49 странах АЮС¹⁸. Результаты статистического анализа большого объема данных за 12 первых лет XXI столетия показали, что в целом расширение доступа к мобильной связи снижает показатель низкого качества обучения. Но в качестве показательного был взят только один параметр: уменьшение числа учеников, приходящихся на одного учителя. Это и должно было способствовать улучшению качества и повышению транзитивности образования, так как меньшее количество детей в классах позволит учителям уделять большее внимание каждому ученику. Однако исследователи не брали в расчет профессиональную квалификацию учителей и показатели академической успеваемости.

Именно поэтому на онлайн программы обучения и поддержки педагогов и возлагаются в регионе большие надежды. Среди самых заметных международных программ выделяются совместный проект ЮНЕСКО и КНР «Улучшение педагогического образования для преодоления разрыва в качестве образования в Африке» (*Enhancing Teacher Education for Bridging the Education Quality Gap in Africa*)¹⁹ и такие платформы, как *iEARN (International Education and Resource Network)*²⁰ и *TESSA (Teacher Education in Sub-Saharan Africa)*²¹. Все эти широкомасштабные проекты строятся как «зонтичные», то есть рассчитаны на внедрение в разных странах региона, и сталкиваются со значительными трудностями. В рамках первого была создана сеть из 15 национальных и международных организаций, действующих в Гане, Кении, Нигерии, Руанде, Южной Африке, Судане, Танзании, Того, Уганде и Замбии. В рамках этого проекта учителям предоставляется бесплатный доступ к 75 электронным образовательным модулям по пяти основным направлениям на четырех языках²².

Вместе с тем внедрение этого проекта в педагогическую практику потребовало специальных усилий для подготовки учителей как со стороны педагогических учреждений, так и со стороны школьной администрации на местах, а также особого внимания к корректировке содержания образовательных программ в соответствии с местным контекстом. Последнее крайне важно для региона, который в процессе глобализации и пересмотра традиционных ценностей сталкивается с развитием острого цивилизационного кризиса²³.

В связи с вышесказанным, можно предположить, что большей транзитивной эффективностью по сравнению с «зонтичными» наднациональными проектами будут обладать государственные программы в области цифровизации, так как они смогут обеспечить полноценную преемственность в подготовке учителей и успешнее адаптироваться к местным условиям. В этом смысле интересно обратиться к опыту Уганды и Кении. Обе эти страны имеют схожие исторические тенденции развития и начали в недавнем времени крупные проекты по цифровизации образования.

В Уганде, для которой также характерны плохая материальная обеспеченность школ и низкая подготовка педагогических кадров, государственные структуры, как и везде в регионе, для решения этих проблем привлекают к финансированию внешние средства от так называемых доноров – общественных неправительственных организаций, частных инвесторов, коммерческих компаний, а также средства, получаемые напрямую от других стран. Можно отметить, что именно в Уганде эта тенденция прослеживается особенно отчетливо. Наряду с государственными школами широко распространены частные и общинные школы с частичным государственным субсидированием. Реализуется целый ряд программ при финансовой поддержке ЮНИСЕФ, ЮНЕСКО и третьих стран²⁴.

Тем не менее не все проекты получают положительную оценку со стороны общественности. Крупный проект по поддержке детской грамотности и здоровья (*Supporting Children's Literacy and Health in Uganda*), поддерживаемый Агентством США по международному развитию (*USAID*)²⁵, должен был облегчить проведение реформы по стандартизации преподавания родных языков в младших классах. Однако программа получила неоднозначную оценку со стороны учителей. Созданная без учета местных социокультурных аспектов программа по-разному была воспринята на местном уровне, что спровоцировало волну недовольства и обвинений угандийскими областями в адрес друг друга и организаторов программы²⁶. Несмотря на это, в вопросе общей цифровизации школьного образования угандийские власти решили действовать по той же схеме.

При поддержке КНР и под эгидой ЮНЕСКО в стране была реализована программа по разработке стандартов подготовки учителей в области ИКТ (*ICT Competency Standards Framework for Teachers in Uganda*). Эта программа была частью большого совместного проекта ЮНЕСКО и КНР по подготовке и переподготовке учителей в 2012–

2017 г., имевшего своей целью улучшить ситуацию с нехваткой педагогических кадров и низким уровнем их подготовки в АЮС. Итогом угандийской части программы стали 685 обученных учителей, 9 учебных пособий, 1 обучающая онлайн платформа и 272 единиц закупленной техники²⁷. В отчетных документах отсутствует какая-либо качественная оценка результатов программы или данные о дальнейшем применении учителями полученных компетенций в профессиональной практике. Нет никаких данных и о долгосрочных результатах реализации программы. Все это, как и сами масштабы программы, наталкивает на мысль о фрагментарности этого проекта.

Этот пример подтверждает мнение экспертов о том, что кардинально изменить ситуацию в борьбе за повышение качества и транзитивного потенциала образования на Африканском континенте можно, лишь строя долгосрочные национальные программы, хотя и с привлечением иностранного финансирования²⁸.

В Кении после нескольких локальных проектов по цифровизации образования в 2013 г. Министерство образования объявило о крупномасштабной трехступенчатой Программе цифровой грамотности (*Digital Literacy Programme*), обещавшей решить проблемы в образовании и поднять систему на новый уровень²⁹. Опираясь на свою развитую информационную инфраструктуру, кенийское правительство решилось на массовое техническое оснащение школ. Всего планировалось закупить 1,2 млн планшетных компьютеров, ноутбуки для преподавателей, электронные книги, школьные роутеры, а также обеспечить школы электричеством от сети или от солнечных батарей³⁰. В настоящее время в рамках проекта разработка обучающего контента строится на основе хорошо себя зарекомендовавшей программы по обучению счету и чтению на суахили *Tusome*. Для наполнения ее контента Кенийский институт разработки учебных программ (*Kenya Institute of Curriculum Development – KICD*) вступил в технологическое партнерство с частным сектором, в результате чего на поставленных в школы устройствах были установлены материалы для учащихся младших классов.

В целом осторожные оценки программы были неоднозначными. Прозвучали сомнения в целесообразности опоры на учебные программы, разработанные при внешнем участии, призывы не забывать о материальной поддержке учителей при таких масштабных нововведениях и обеспокоенность неконтролируемым доступом школьников ко всему спектру мирового интернет-контента³¹. Также подчеркивается, что, помимо зависимости программы от технического состояния

аппаратных средств и сетей, центральным остается вопрос о разработке эффективного, повышающего потенциальные возможности образовательного процесса учебного контента для более старших классов. Видимо, понимая это, правительство не только анонсировало запуск второго этапа программы в ближайшее время³², но и объявило о начале крупной и давно назревшей реформы школьной системы в целом, включающей разработку новых приоритетов в обучении и создание целостных учебных планов для всей страны³³.

Вместе с тем популярность внутри страны набирают независимые платформы, предоставляющие доступ к образовательным ресурсам и их потенциалу на личном телефоне. В Кении при поддержке местного оператора мобильной связи было разработано специальное программное обеспечение, предоставляющее доступ к авторским учебным материалам начальной и средней школы, ставшее популярным у миллионов пользователей³⁴.

Представленный сравнительный анализ первых итогов цифровизации образования в Уганде и Кении позволяет отметить актуальные для всего региона тенденции.

Наметившийся рост количественных показателей при увеличении доступа к новым формам цифровых образовательных продуктов не всегда ведет к росту других показателей качества образования, таких как результативность обучения и квалификационный уровень преподавательского состава. В то же время полная замена традиционных форм обучения цифровыми аналогами, включая полную замену печатных носителей информации, равно как и зонтичные межнациональные проекты, не учитывают важных социально-поведенческих и этнокультурных факторов транзитивности образования. Использование унифицированных стандартных цифровых платформ для подготовки и переподготовки педагогов, с одной стороны, открывает возможности для большего количественного охвата специалистов из разных стран, но с другой — в большинстве случаев не может обеспечить необходимой вариативности материала в соответствии с национальным контекстом.

Реализация масштабных проектов цифровизации образования на государственном уровне не снимает необходимости развития полноценных транзитивно-автономных образовательных систем в странах региона, учитывающих возрастные и культурные особенности детей и подростков. Кроме того, массовый перевод образования в цифровую форму должен учитывать проблемы, с которыми столкнулись другие страны мира, уже имеющие аналогичный опыт.

Внедрение локальных изменений в школьный образовательный процесс посредством точечных проектов дает определенные транзитивные результаты. Но привлекаемые для этого внешние источники финансирования вносят свои требования к образовательному контенту, зачастую не учитывающие социокультурную специфику общности или даже неприемлемые с моральной или религиозной позиции родителей и учителей. Все это приводит к сопротивлению инновациям, и сводит положительные транзитивные тенденции на нет.

Кроме того, такая зависимость от зарубежных источников финансирования в условиях современного экономического и политического кризиса может существенно повлиять на темпы цифровизации образования в регионе, а в некоторых странах и на развитие образования и повышение его транзитивного потенциала в целом.

Аналогичная ситуация наблюдается и в области религиозного образования. Влияние христианских конгрегаций различного толка на становление образовательных систем по европейскому образцу имеет богатую колониальную историю и широкое распространение во всем регионе АЮС. И если в период, последовавший после обретения независимости, многие страны провели реформы, направленные на светскую транзитивную переориентацию образовательной политики, то к концу XX в. вместе с ростом финансовой зависимости от прохристианских неправительственных организаций ситуация снова стала меняться в обратную сторону. Но, как отмечают исследователи, новый этап взаимодействия с номинально христианскими бенефициарами из стран Европы и Нового Света характеризуется тем, что на практике зачастую предлагаемые программы продвигают далеко не только религиозные ценности, но и идеологические и политические ценности стран-доноров³⁵. Это касается также программ цифровизации образования, а именно расширения практики использования цифрового образовательного материала, разрабатываемого в рамках и по требованиям программ внешнего финансирования.

Влияние образовательных программ с участием стороннего финансирования вызывает обеспокоенность и у исламской общественности стран региона, столкнувшихся с ростом радикализации молодежи через учебные программы и посредством просветительского интернет-контента.

Ответом на такое влияние стала активизация местных и зарубежных традиционных общин в области образования: открытие независимых религиозных школ, способных как обеспечить высокий уровень

обучения по основным предметам, так и предложить обучающимся традиционные религиозные ценности. Эта же тенденция набирает обороты и в области производства цифрового контента для детей и молодежи, продвигающего национальное и традиционное религиозное мировоззрение.

В связи с этими выводами можно обозначить следующие центральные транзитивные направления в области цифровизации образования в странах АЮС:

1. Развитие государственных образовательных систем с цифровой составляющей. Стремление к автономному развитию и привлечению партнеров, способных обеспечить независимое многогранное развитие государственных образовательных систем с применением адекватных цифровых решений, учитывающих возрастные и психологические особенности обучающихся, а также этническую и культурную уникальность региона.

2. Ориентация на самостоятельную культурную, религиозную социальную политику в области цифровой трансформации значимых социальных сфер.

Современная ситуация изменения сфер мирового политического и финансового влияния может быть использована для снижения уровня зависимости стран региона от государственных и негосударственных зарубежных инвесторов и культурно-религиозных объединений, оказывавших существенное воздействие на образовательную политику многих стран АЮС.

Параллельно с расширением доступности цифровой среды для детей особое внимание необходимо уделить обеспечению необходимого транзитивного уровня безопасности и информационной защищенности детей и подростков. Именно с этой областью связывают основные негативные последствия широкого использования цифровых технологий в образовательной практике. Основными партнерами стран Африки в этой сфере традиционно выступали глобальные институты мирового сотрудничества. Однако актуальные изменения последних лет требуют поиска новых партнеров и внедрения прямого сотрудничества стран в этой важной сфере.

4. Заключение

Обзор современного состояния образовательных систем и первых итогов цифровизации образования в странах Африки южнее Сахары

позволяет дать сдержанную оценку перспективам значительных транзитивных изменений в этой сфере, связанных с внедрением цифровых технологий. Уже на данном этапе становится все очевиднее, что внедрение информационных технологий не может стать единственным условием улучшений в области образования.

С одной стороны, следование формальной «моде» на цифровизацию образования грозит многими явными и пока еще скрытыми негативными факторами как для большинства стран вне зависимости от формальных критериев уровня экономического развития, так и для стран Африки южнее Сахары в особенности. Это связано как с их финансовой зависимостью, так и с общим положением этнических и конфессиональных общностей региона, находящихся в процессе цивилизационного выбора и самоопределения. Необдуманная политика в этой области может привести лишь к формированию еще большей зависимости от зарубежных финансовых доноров и еще большим рискам стирания собственной идентичности под натиском ангажированного цифрового контента, на практике не подверженного ограничению и какому бы то ни было влиянию со стороны национальных властей.

С другой стороны, сам вопрос необходимости тотальной цифровизации всех сфер социальной деятельности, включая образование, является дискуссионным как с точки зрения актуальных психолого-педагогических исследований, так и в свете цивилизационного подхода к оценке данной тенденции. Доктор философских наук, выпускник мехмата МГУ В.Н. Катасонов так характеризует современную ситуацию: «Человек подсознательно чувствует, что то направление цивилизации, которое мы реализуем, включая и информационные технологии, не совсем естественное, если не сказать противоестественное. Во всяком случае экологические кризисы, связанные с жизнедеятельностью нашей цивилизации, прямо на это указывают. Причем информационные технологии, несомненно, гораздо опаснее всего того, что было прежде. Они не просто создают новую искусственную среду для нашего тела, они уже внедряются в наше сознание, они требуют, чтобы мы *мыслили* по законам машин. Компьютерный интерфейс требует, чтобы мы мыслили так, как мыслит машина, чтобы мы говорили на языке машины, на языке логических деревьев. Поэтому, конечно, здесь налицо *кризис цивилизации*, и в нем серьезнейшую роль играют новые информационные технологии»³⁶.

Именно поэтому в вопросе цифровизации социальной и образовательной сфер странам Африки южнее Сахары следует руководство

ваться собственной государственной и национальной политикой, принимая во внимание, что осознанное применение этого инструмента должно ставить перед собой цели транзитивного расширения возможностей цивилизационного выбора проектов-аттракторов будущего, а не накладывать очередные ограничения на пути развития региона.

¹ Энциклопедия Африка. Т. 1 / Гл. ред. А.М. Васильев. М.: Изд-во «Энциклопедия», 2010. С. 254.

² Там же. С. 255.

³ ООН «Цели развития тысячелетия». Доклад за 2015 г. <http://un.org/ru/millennium-goals/mdreport2015.pdf> (дата обращения 10.07.2024)

⁴ Программа ЮНЕСКО «Образование для всех». <http://unesco.ru/rus/pages/bythemes/efa.pdf> (дата обращения 10.09.2019)

⁵ ООН «Цели развития тысячелетия». Доклад за 2015 г....

⁶ Там же.

⁷ Образование и гендерное равенство. http://unicef.org/esaro/5481_education_gender.html (дата обращения 10.08.2024)

⁸ Грибанова В.В., Пономарев И.В. Школа и политика. Из истории создания и реформирования школьной системы в странах Восточной и Южной Африки. М.: Институт Африки РАН, 2018. С. 6.

⁹ Better school quality encourages parents in Ghana to invest more in children // The Conversation. 28.03.2021. <https://theconversation.com/better-school-quality-encourages-parents-in-ghana-to-invest-more-in-children-157246> (дата обращения 05.05.2024)

¹⁰ Uganda Annual Report 2019 // UNICEF. 2019. https://unicef.org/uganda/media/6806/file/UNICEF_UgandaAR2019-WEBhighres.pdf (дата обращения 10.01.2024)

¹¹ Образование в Африке. М.: Институт Африки РАН, 2013. С. 9.

¹² How to keep Kenyan children in school longer: it's not only about money // The Conversation. 01.04.2021. <https://theconversation.com/how-to-keep-kenyan-children-in-school-longer-its-not-only-about-money-157461> (дата обращения 09.05.2024).

¹³ ООН «Цели развития тысячелетия». Доклад за 2015 г....

¹⁴ 17 целей в области устойчивого развития. Итоговый документ саммита ООН. <http://documents-dds-ny.un.org/doc/undoc/> (дата обращения 15.09.2024)

¹⁵ ЮАР сегодня. Колл. монография / Отв. ред. В.Г. Шубин. М.: Институт Африки РАН, 2020. С. 50.

¹⁶ Government changes minimum entry requirements for a Bachelor's degree in South Africa. <https://businessstech.co.za/news/lifestyle/294654/minister-wants-to-decolonise-education-in-south-africa/> (дата обращения 20.01.2020)

¹⁷ Porter G., Hampshire K., Milner J., Munthali A., Robson E., de Lannoy A., Bango A., Gunguluza N., Mashiri M., Tanle A., Abane A. Mobile phones and education in sub-Saharan Africa: from youth practice to public policy // Journal of International Development. 2016. Vol. 28 (1). Pp. 22–39.

¹⁸ Asongu S., Odhiambo N. Enhancing ICT for Quality Education in Sub-Saharan Africa // Education and Information Technologies. 2019. Vol. 24 (5). Pp. 2823–2839.

¹⁹ Enhancing teacher education in Africa. <https://en.unesco.org/themes/teachers/cfit-teachers> (дата обращения 15.12.2020)

-
- ²⁰ iEARN Collaboration Centre. <https://www.iearn.org/> (дата обращения 29.12. 2024)
- ²¹ Digital services for education in Africa. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000231867.locale> (дата обращения 12.12.2020)
- ²² *Murphy P., Wolfenden F.* Developing a pedagogy of mutuality in a capability approach: Teachers' experiences of using the Open Educational Resources (OER) of the teacher education in sub-Saharan Africa (TESSA) programme // *International Journal of Educational Development*. 2013. Vol. 33 (3). Pp. 263–271.
- ²³ *Пономарев И.В.* Конструирование образа врага, разрушение цивилизационных ценностей и рост экстремизма на Африканском континенте // *Цивилизационные альтернативы Африки*. Т. 3. М.: Институт Африки, 2020. С. 178–202.
- ²⁴ Ministry of Education and Sports. <http://www.education.go.ug/> (дата обращения 29.12.2024)
- ²⁵ Supporting Children's Literacy and Health in Uganda // RTI. <https://rti.org/impact/supporting-child-literacy-and-health-uganda> (дата обращения 29.02.2024). Отметим, что USAID хорошо известно уже более 40 лет как инструмент США для продвижения своей политики в развивающихся странах.
- ²⁶ *Wenske R.S., Ssentanda M.E.* "I think it was a trick to fail Eastern": A multi-level analysis of teachers' views on the implementation of the SHRP Program in Uganda // *International Journal of Educational Development*. 2021. Vol. 80. No. 1. Pp. 102–309.
- ²⁷ In much of sub-Saharan Africa, mobile phones are more common than access to electricity. Graphic detail // *Economist*. 08.11.2017. <https://www.economist.com/graphic-detail/2017/11/08/in-much-of-sub-saharan-africa-mobile-phones-are-more-common-than-access-to-electricity> (дата обращения 15.11.2023)
- ²⁸ *Панцеров К.А.* Страны Тропической Африки на пути в глобальное информационное общество: проблемы и перспективы. СПб.: СПбГУ, 2010. 256 с.
- ²⁹ DigiSchool. <http://icta.go.ke/digischool/> (дата обращения 05.12.2024)
- ³⁰ *Гэйбл Э.* Цифровая трансформация школьного образования. Международный опыт, тренды, глобальные рекомендации / пер. с англ.; под науч. ред. П.А. Сергомана. М.: НИУ ВШЭ, 2019.
- ³¹ From Jubilation to Condemnation: Kenya's Digital Literacy programmer – Top Tips for Success. <https://www.panoplydigital.com/blog/from-jubilation-to-condemnation-kenyas-digital-literacy-programme-top-tips-for-success> (дата обращения 23.12. 2023)
- ³² Digital Literacy Programmer on Course, says ICT CS. <https://ict.go.ke/digital-literacy-programme-on-course-says-ict-cs/> (дата обращения 21.12. 2023)
- ³³ Basic Education Curriculum Framework. <https://kicd.ac.ke/curriculum-reform/basic-education-curriculum-framework/> (дата обращения 05.01.2024)
- ³⁴ Eneza Education. <https://enezaeducation.com/> (дата обращения 12.01.2021)
- ³⁵ *Грибанова В.В., Пономарев И.В.* Школа и политика. Из истории создания и реформирования школьной системы в странах Восточной и Южной Африки. М.: Институт Африки РАН, 2018. С. 151.
- ³⁶ *Катасонов В.Н.* Информация и реальность / О границах науки. М.: Издательский дом «Познание», 2016. С. 103.

ВЛИЯНИЕ ЦИФРОВЫХ ТЕХНОЛОГИЙ НА ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЙ ТРАНЗИТ АФРИКИ

1. Введение

Отправной точкой в формировании большинства африканских государств явилась деколонизация Африки (1950–1970-е годы). Постколониальные политические системы во многом сформировались как наследие колониальной эпохи. После завоевания независимости правящие элиты стран Африки столкнулись с необходимостью становления национальной государственности.

В Африке, в силу ее многовековой зависимости и экономической отсталости, накопилось огромное количество проблем, которые включают значительную бедность населения, голод и войны, хищническую эксплуатацию природных ресурсов, опустынивание, эпидемии и связанные с этим риски, проблемы внутренней миграции, сопровождающейся конфликтами и др.

Постколониальный период длится уже более полувека, но до сих пор на континенте не закончилось формирование эффективно работающих политических структур. Решение многих проблем усложняется вследствие этнического и религиозного многообразия, недостаточного уровня образования широких масс. Это тесно связано с бедностью, коррупцией, проблемой межэтнических и межрелигиозных противоречий. Серьезным дестабилизирующим фактором является «фундаментализм и терроризм под флагом ислама»¹.

И тем не менее Африка, как и другие части света, вступила в эпоху быстрых перемен. В XXI в. мир достиг глобальной взаимосвязанности, чему способствовала цифровая революция. Африканские страны приступили к созданию национальных, независимых от бывших метрополий, служащих новым странам, масс-медиа, рассматривая их как средство укрепления национального единства, создания и поддержания национальной культурной идентичности². В Африке наряду со стремительным ростом населения и экономики мы наблюдаем резкое ускорение урбанизации, внедрение и использование цифровых технологий.

Данная глава не ставит своей целью дать исчерпывающий и однозначный ответ на вопрос о характере влияния новых информационных

технологий на цивилизационный транзит. И хотя это влияние наблюдается повсеместно, скорее это «зарисовка» переживаемого момента, постановка ряда проблем и вопросов, которые необходимо продолжать исследовать, показать, как в этот переходный период нестабильного состояния, используя инструменты эпохи глобализации (новые цифровые технологии), африканские страны стремятся добиться развития и безопасности. Эти процессы проиллюстрированы примерами активно внедряемых на Африканском континенте информационных технологий, которые революционным образом меняют жизнь человека, государств и регионов.

Мы исходим из того объективного обстоятельства, что в современную эпоху глобализации в мире наблюдается активная информационно-коммуникативная деятельность, которая кардинальным образом усложняет и меняет культурно-цивилизационную конфигурацию стран и регионов по всему миру, включая Африку. Становление информационного общества обеспечивает широкий доступ больших групп населения к социальным, культурным и экономическим преобразованиям, что способствует цивилизационному транзиту.

2. Актуальность новых информационных технологий для Африки

С давних времен человечество прошло в своем развитии несколько периодов, завершившихся в новейшей истории постиндустриальной эпохой глобализации, вступившей сегодня в этап электронной цифровизации.

В новейшей истории этап «постиндустриализации» (согласно Д. Беллу)³ или «сверхиндустриализации» (по Э. Тоффлеру)⁴, характеризуется смещением характера производства от промышленного к информационно-интеллектуальному труду и технологической революции, сопровождающейся наукоемким производством. По мнению К. Шваба, ныне человечество переживает цифровую революцию в рамках Четвертой промышленной революции, которая связана с развитием интернета, искусственного интеллекта, генной инженерии, нано- и биотехнологий и др.⁵ Таким образом, «электронно-цифровая цивилизация»⁶ является характерной чертой современного этапа глобальной производственной революции. На цифровые технологии во всем мире смотрят как на «новую нефть»⁷.

Глобальные процессы 4.0. в полной мере затронули Африканский континент. Африка, как и другие регионы мира, вовлечена в объективно протекающие глобальные процессы. Она находится в центре внимания крупных геополитических и экономических игроков и транснациональных корпораций. Цифровая глобализация общественных отношений, а также связанных с ними иных взаимодействий – в основном объективный процесс⁸. Африканские страны являются участниками процесса цифровизации в различных областях (политической, экономической, социальной, военной и др.), а также в деятельности межстрановых союзов и объединений, направленной на расширение технологий искусственного интеллекта (ИИ) и коммуникационных каналов.

Сегодня ученые развивают идею, что мы живем в цивилизации, где процветают высокие технологии, включающие в себя электронику и робототехнику, коммуникационные сети (прежде всего в интернете) и ИИ, создающий одновременно усовершенствованный высокоинтеллектуальный мир. В то же время, по мнению ряда исследователей, новые технологии и связанный с ними ИИ обладает разрушительным потенциалом⁹. Поэтому рост технологий и ИИ ставит перед странами задачу их правомерного использования и своевременного внедрения в государственный реестр¹⁰.

Объективно глобальные процессы направлены на формирование единой планетарной социально-природной системы. Однако субъективно человечество оказалось к этому не вполне готовым, что наиболее наглядно проявляется в виде вооруженных конфликтов¹¹. Мир действительно находится в тисках старого мирового порядка. Многие страны в течение долгих лет пребывали в поисках собственного пути национально-культурной самобытности, что отражалось на внутренней и внешней политике, сущности военной политики и силовых структур государства, состоянии государственно-конфессиональных (включая военно-религиозные) отношений и проблемах реализации прав человека в условиях глобализации¹². Однако задача и ответственность ученых (в т.ч. в области права) и политических лидеров перед настоящим и будущими поколениями состоит в том, чтобы новый мир был не разрушающим, а созидающим, чтобы обеспечивалось устойчивое и динамичное развитие.

По нашему мнению, которое опирается на исторический процесс и генеральный мировой тренд, общество должно быть свободным, динамично развивающимся с развитыми демократическими институтами и

социально ориентированной экономической политикой. Но на практике мы наблюдаем усиливающееся неравенство людей, вооруженные конфликты и войны, сопровождающиеся геноцидом людей, экологические катастрофы, другие бедствия и проблемы человечества¹³. Таким образом, выстрадавшие и давно назревшие потребности общества в мире, развитии и справедливом мироустройстве сталкиваются с устаревшими политическими (и, соответственно, правовыми) институтами, которые оказались неспособными служить задачам сегодняшнего дня. Речь идет как о национальных политических институтах ряда стран, так и о международных институтах.

Глобальные проблемы человечества, вооруженные конфликты и войны, увеличивающееся неравенство, угрозы экологии и окружающей среде поставили на повестку дня вопрос преодоления этих проблем совместными усилиями мирового сообщества. Поэтому на первый план была выдвинута концепция устойчивого развития, которая овладела умами интеллектуалов конца XX – начала XXI в. Например, Н.Н. Моисеев, опираясь на научное наследие В.И. Вернадского, трактует понятие «устойчивое развитие» как совместную, скоординированную эволюцию (коэволюцию) человека и биосферы, являющейся экологической нишей человечества. Таким образом, устойчивое развитие обеспечивает развитие общества, приемлемое для сохранения экологической ниши человека и создания благоприятных условий для выживания цивилизации¹⁴.

Однако мир столкнулся с рядом препятствий в виде эгоистических интересов отдельных национальных правительств и транснациональных корпораций, которые для удержания власти манипулируют общественным мнением и проводят безнравственную и тупиковую политику, используя религиозный и национальный факторы, мифы и историческую память, включая механизм ресентимента. Для этого используют древний и многократно себя зарекомендовавший механизм разделения людей, основанный на этнических и конфессиональных различиях, неудовлетворенности и обидах. Власти ряда стран осуществляют клерикализацию (в т.ч. исламизацию) государства, навязывая обществу религиозно-политическое мировоззрение¹⁵. Такая тенденция идет вразрез с объективными процессами модернизации и, напротив, служит демодернизации и ослаблению государств.

Перед научным сообществом стоит задача, чтобы исторические закономерности развития общества, включающие в себя развитие науки,

культуры и образования, более эффективно препятствовали мракобесию, тоталитаризму и демодернизационным процессам.

Цифровизация – результат и одновременно инструмент глобализации, которая заметно меняет жизнь африканцев. Она затрагивает все большее количество людей и входит в их повседневную жизнь. Одним удается встроиться в новую глобальную систему коммуникаций и социально-экономических отношений, другие испытывают стресс и напряженность, так как затрагивается их традиционный образ жизни и культуры. С одной стороны, глобальные процессы и модернизация приносят космополитизм, культурное многообразие и толерантность, с другой – разрушают традиционные институты, что вызывает реакцию, которая способствует возникновению фундаментализма. Глобальные процессы в Африке сопровождаются проявлениями религиозного возрождения, быстрым распространением и политизацией африканских религиозно-фундаменталистских движений в условиях социального кризиса и кризиса государственности в регионе. Кроме того, глобализация является причиной возрождения местной культурной идентичности, в т.ч. на Африканском континенте. Таким образом, глобализация перестраивает образ жизни многих африканцев.

Безусловно, цифровизация оказывает влияние на создание и развитие нового общества, способствует экономическому, научному и межкультурному обмену и сотрудничеству, что при условии правового регулирования может быть фактором устойчивого развития без войн и вооруженных конфликтов. На наших глазах цифровизация уже оказывает революционное влияние на экономическую трансформацию и успехи в области создания искусственного интеллекта. В то же время некоторыми исследователями (С.А. Бурьянов, М.С. Бурьянов) предприняты шаги по изучению вопросов правового регулирования цифровых технологий для предотвращения ряда глобальных угроз¹⁶, что заслуживает внимания. Также требуют изучения вопросы влияния цифровизации на культурную трансформацию и формирование ценностей, что также мало изучено, ведь именно отношение людей и общества в целом к конкретным ценностям лежит в основе общественного договора во внутригосударственных отношениях и является одним из факторов устойчивого развития. На повестке дня ряда государств стоит необходимость политической трансформации и создания демократических институтов республиканской формы государственности, ориентированной на нужды и потребности человека и общества, т.е. социально-ориентированной. Необходимо изучить возможности новых научных

подходов в применении инновационных цифровых технологий (и разработать их) для развития демократических институтов управления и реализации властных полномочий, обеспечения доступа африканцев к цифровым технологиям и реализации цифровых прав человека.

Современные глобальные проблемы и процессы, включая цифровизацию, оказывают значительное влияние на состояние и динамику политических систем, вопросы безопасности, экономику и инфраструктуру, человеческие и природные ресурсы. Поэтому актуальным является вопрос эффективного влияния Глобализации 4.0 на формирование новых политических элит африканских государств, создание эффективных институтов управления и права в этих государствах, т.е. возможность сформировать архитектуру управления государством, а также на процесс появления африканских межгосударственных образований (союзов, политических групп и т.п.).

Глобальная цифровизация, или цифровая революция, является одним из эволюционных периодов в развитии общества и создает качественно новое информационное общество. Цифровые технологии охватывают все больше отраслей экономики и жизни общества, затрагивается сознание человека и его культурная самоидентификация. Поэтому невозможно проигнорировать ее влияние на человека, его мышление и поведение, открывающиеся новые возможности. Неслучайно ряд исследователей считают, что применение информационных технологий сопровождается пересмотром ценностей, как моральных, так и духовных. Данный феномен запустил коренные изменения не только в политической, экономической, духовной сферах общества, но и сильно повлиял на преобразование культурной среды современного социума. Внедрение технологий в повседневную жизнь людей влияет как на социальную структуру общества, так и на внутреннюю жизнь человека. Влияние цифровизации на культуру также связано с использованием инноваций в адаптации культурных и образовательных программ, использованием права для защиты объектов культурного наследия, интеллектуальной собственности, аудиовизуального контента и др. Цифровизация усиливает впечатление от объекта культуры и историко-культурного наследия¹⁷.

Заместитель директора Института экономики РАН В.Ю. Музычук определяет цифровую культуру как «совокупность социальных институтов, организуемых на основе средств ИКТ в целях продвижения концепции цифрового общества»¹⁸.

Современная парадигма «цифровой культуры» представляет собой доктринально-правовые основы и «цифровые» нравственно-этические стандарты, относящиеся к человеку и его творчеству, и направлена на обеспечение сохранения и доступа к цифровым объектам культуры, «цифрового культурного достояния», «цифрового наследия»¹⁹. Данное положение было закреплено в Хартии, принятой ЮНЕСКО 15 октября 2003 г. на Генеральной конференции, где была высказана точка зрения, что информационные ресурсы и творческие произведения создаются, распространяются, становятся доступными и сохраняются в цифровой форме, образуя тем самым новый вид наследия – «цифровое наследие»²⁰. Ведь культура предстает также через совокупность достижений и творчества людей, в т.ч. в области современных информационных технологий и в создании цифрового наследия исторической памяти.

Культурное наследие несет жизненно важную миссию общества – поддержание социальной памяти, которая является основой идентичности и необходимым условием морально-нравственного воспитания и сохранения нации. Оцифровывание документального наследия и создание цифровых архивов – одна из характеристик инновационных изменений в культурной сфере²¹. Также принято считать, что широкое применение информационных технологий кардинально улучшает качество жизни²².

Телекоммуникационные и цифровые технологии активно участвуют в жизни людей, преобразовывая общественные отношения и культурную среду. Технологии позволяют не только изменить представления людей о культуре в целом, но и усовершенствовать способы общения людей разных поколений к духовным ценностям²³. По мнению Е.С. Василенко, направления цифровизации культурной сферы можно разделить на пять категорий:

1. Изучение культурных ценностей – процесс диджитализации в культурной среде позволяет не только ученым со всего мира, но и простым людям изучать культурные ценности. Новые технологии дают возможности оцифровать и заархивировать все историческое наследие.

2. Создание культурных благ, в т.ч. с помощью искусственного интеллекта.

3. Распространение и потребление культурных ценностей – цифровизация культуры позволяет популяризировать приобщение к прекрасному среди населения.

4. Решение организационных и экономических вопросов в культурной среде.
5. Электронная система учета культурных ценностей²⁴.

3. Современные процессы цифровизации Африки

Сегодня Африка – один из самых стремительно развивающихся регионов мира. При этом важным фактором экономического роста становится цифровизация²⁵. «Важнейшее значение для повышения качества управления в государственном секторе приобретает работа с большими данными (*big data*), которые представляют собой действенный инструмент поддержки принятия решений. Цифровые платформы проникают в ключевые сферы государственного управления, повсеместно появляются платформы открытых данных, реестры избирателей, электронные паспорта, паспорта земельных участков, реестры лицензий, природных ресурсов, промышленных и инфраструктурных объектов и т.п.»²⁶

Следует отметить, что в Африке быстрыми темпами осуществляется цифровая идентификация личности: почти 50 стран континента уже внедрили или находятся в процессе внедрения электронных паспортов. С 2024 г. Мали, Буркина-Фасо и Нигер вводят новые биометрические паспорта в рамках Альянса государств Сахеля (AES). Предполагается, что унифицированные документы упростят для граждан перемещение между странами. В тоже время из-за излишней бюрократизации эти процессы в ряде стран идут с трудом и сталкиваются с сопротивлением отдельных представителей населения.

Основные показатели ИКТ-сектора Африки в 2022 г. были следующими: 92% населения находилось в зоне покрытия мобильной сети, 83% – в зоне покрытия 3G, 50% – в зоне покрытия 4G, 43% населения использовали интернет, 81% – мобильную связь, 55% подключались к мобильной сети через смартфоны. Особенно активно внедряют цифровые технологии рынки, связанные с частным сектором. Активными темпами развивается цифровизация финансовых услуг. В 2022 г. на страны Африки приходилось 66% от мирового объема денежных переводов по системе мобильных платежей, более 50% новых аккаунтов в мире было открыто пользователями из Африки южнее Сахары²⁷. Однако эти показатели недостаточны и значительно уступают аналогичным показателям на других континентах. По данным Отчета МСЭ ООН за 2023 г. «Цифры и факты», в Африке доступ к интернету

имеют 37% – намного меньше, чем где-либо в мире – даже в АТР 66%, а в Европе – 91%²⁸.

В скором времени жители трех крупных африканских государств – ЮАР, Египта и Эфиопии – смогут в рамках БРИКС переводить деньги между собой с помощью аналога *SWIFT* на базе блокчейна, работающего по принципу движения криптовалют. Это позволит делать переводы без ограничений и защитит их от всепилья банков и западных санкций²⁹. Следовательно, можно ожидать, что впоследствии к этой системе захотят присоединиться другие африканские страны.

Например, в Кении проводят конференции *Africa Bitcoin Conference (ABC)* и «День разработчика» для экспертов технологии *Bitcoin* и ее приложений, чтобы мотивировать разработчиков предоставлять информацию и доступ к новейшим технологическим достижениям, а также освещать перспективы африканской экосистемы *Bitcoin*, в которых приоритет отдается африканскому контексту³⁰.

Существенное влияние на формирование государств Африки оказывает решение продовольственной проблемы, а достаточно быстрая урбанизация и необходимость удовлетворения растущего в городах спроса на продовольствие формируют и спрос на повышение продуктивности сельского хозяйства, которое в настоящее время также зависит от цифровизации, приносящей в него новые возможности: современные цифровые платформы на базе искусственного интеллекта дают возможность инвестировать капиталы в эту отрасль и управлять своими активами с помощью мобильного приложения, арендовать сельхозтехнику и другой инвентарь, отслеживать эффективность работы³¹.

Цифровизация может оказать и, безусловно, окажет значительное влияние на процессы африканской (панафриканской) интеграции, о необходимости которой не раз заявляли ведущие государственно-политические акторы Африканского континента. Очень важным условием является человекоориентированная цифровизация, которая может способствовать преодолению ряда глобальных проблем современности³². Тогда она сможет и будет способствовать решению множества проблем и задач: повышению уровня образования и науки, внедрению новых технологий, развитию городов и повышению продуктивности сельского хозяйства, упорядочению использования водных ресурсов, решению проблем экологии, энергетики и обеспечению энергетической безопасности, преодолению потерь от неэффективного природопользования, контролю и надзору за эксплуатацией природных ресур-

сов, развитию информационно-коммуникационных систем, созданию внутриафриканской транспортной инфраструктуры, и, в конечном счете, созданию рабочих мест, улучшению качества жизни и замедлению миграции, т.е. сбережению человеческого потенциала. Новые, прежде всего цифровые, технологии дадут новые навыки, возможности и доступ к социальной среде и будут способствовать ее улучшению. А выстраивание эффективно работающих демократических институтов на основе современных информационных технологий может способствовать сохранению суверенитета африканских государств в политической и экономической сферах, включая сферу природопользования, осуществлению эффективного контроля за природными ресурсами и экосистемами, освоению возобновляемых водных ресурсов, очистке, транспортировке и хранению воды³³.

Одним из примеров цифровой интеграции является проект Восточноафриканского сообщества (ВАС) стоимостью \$310 млн, который финансируется Всемирным банком. В рамках проекта планируется развитие и интеграция рынка услуг связи, развитие и интеграция рынка данных, развитие и интеграция онлайн-рынка, управление проектами и поддержка их реализации, а также развитие и интеграция интернет-рынка, оперативное реагирование на чрезвычайные ситуации. В конечном итоге проект позволит расширить региональную и трансграничную широкополосную связь, потоки данных и цифровую торговлю в регионе; обеспечить благоприятную среду для трансграничных цифровых услуг³⁴.

В современном африканском обществе ИИ становится все более популярным и стремится охватить все аспекты человеческой деятельности. Технологии искусственного интеллекта (ИИ) рассматриваются африканскими странами в качестве ключевого инструмента, который способен придать новый импульс развитию их экономики, сделав ее более инновационной. В этой связи многие африканские страны стали предпринимать различные шаги по развитию своего научно-технологического потенциала³⁵. Однако объем внедрения и использования этих современных технологий в африканском контексте в настоящее время невелик³⁶.

Лидирующие позиции среди стран Африки по цифровизации и объему внедрения технологий ИИ на данный момент занимает ЮАР, где 726 компаний задействуют в своей работе искусственный интеллект. ЮАР имеет самые высокие баллы среди других африканских стран по индексу готовности правительства к использованию ИИ³⁷.

В стране действуют несколько передовых центров: Центр Четвертой промышленной революции (*Centre for the Fourth Industrial Revolution, CAIR SA*), созданный 23 декабря 2021 г. министерством науки и инноваций ЮАР (*Ministry of Science and Innovation of South Africa*) и управляемый Советом по научным и промышленным исследованиям (*Council for Scientific and Industrial Research of South Africa, CSIR*), а также сетевой международный Центр исследований в области искусственного интеллекта (*Artificial Intelligence in South Africa, CAIR*). Центр Четвертой промышленной революции в Южной Африке был создан министром науки и инноваций и находится в ведении и управлении Совета по научным и промышленным исследованиям (*CSIR*).

Чтобы ускорить воздействие на социально-экономические процессы и стимулировать изменения, Центр объединил государственные структуры, предприятия, гражданское общество и научные круги, а также использовал опыт глобальных сетей со всего мира для совместной работы в четырех взаимосвязанных технологических областях в различных секторах: политику управления данными, интернет, блокчейн и искусственный интеллект. Они включают пилотные проекты, направленные на сокращение цифрового неравенства путем предоставления предприятиям и населению широкого доступа к интернету и преимуществам новых информационных технологий, вхождение в глобальный альянс «умных городов» *G20* с целью продвижения ответственного и этичного использования технологий «умного города», внедрение искусственного интеллекта, ориентированного на человека и управление человеческими ресурсами (в интересах организаций, работников и общества), создание новых гибких моделей управления данными, позволяющих объединять данные из личных, коммерческих и государственных источников, при этом соблюдая права каждого субъекта, что должно помочь устранить мешающие политические барьеры.

Технологические возможности Четвертой промышленной революции направлены на создание защищающей общество экосистемы ИИ и на социально-экономическое развитие в Южной Африке³⁸. Технологии ИИ активно применяются в ЮАР для развития социальной сферы, в т.ч. системы здравоохранения. Например, Национальный департамент здравоохранения создал специальный чат-бот *Mom Connect* для виртуального ведения беременности, услугами которого воспользовались уже 1,8 млн женщин³⁹. Также одной из целей *CSIR* является по-

вышение конкурентоспособности ЮАР за счет перехода к цифровой экономике⁴⁰. Политика в области преодоления цифрового разрыва и неравенства путем доступа в интернет становится все более активной. В ЮАР доля населения, пользовавшегося интернетом в 2020 г. составляла 67,91%, а к 2024 г. показатель вырос до 84,65%⁴¹.

MTN Ghana – ганское подразделение южноафриканского телекоммуникационного гиганта *MTN Group* – сосредоточилось на модернизации инфраструктуры в регионе Большой Аккры и других частях страны. В 2024 г. оно инвестировало около \$200 млн в цифровизацию страны, что способствовало финансовому росту. В первой половине 2024 г. выручка компании от услуг выросла на 31,2% в годовом исчислении, в основном за счет роста выручки от данных на 55% и роста выручки от мобильных денег (*MoMo*) на 44,8%. Несмотря на небольшое снижение выручки от голосовой связи, использование данных выросло на 24,2%, что отражает растущий спрос на интернет-услуги. Также существенный рост выручки показали цифровые услуги *MTN* (на 59,4%), что обусловлено возросшим спросом на видео, игры и цифровые развлечения. Одновременно такие приложения компании, как *ayoba* и *MyMTN*, показали значительное увеличение числа пользователей цифровых услуг. В течение следующих пяти лет для расширения своей сети и улучшения предоставления услуг по всей стране *MTN Ghana* обязалась инвестировать \$1 млрд в капитальные затраты (*CAPEX*)⁴².

Также Кения запускает стратегию ликвидации цифрового неравенства, модернизации бизнес-процессов и улучшению цифрового ландшафта страны стоимостью \$2,4 млрд. Стратегия будет определять реализацию организацией приоритетных государственных политик, программ и проектов с упором на цифровизацию и «креативную экономику». План, рассчитанный на четыре года, также должен создать основу для преобразовательных проектов, включая общенациональные программы цифровой грамотности, расширение защищенной широкополосной инфраструктуры и внедрение услуг электронного правительства. В стране ведется активная работа по расширению покрытия оптоволоконной сетью Кении на национальном уровне (100 000 км оптоволоконного кабеля), созданию 25 000 общественных точек доступа *Wi-Fi* и развитию 1450 интеллектуальных центров *Digital Village* по всей стране⁴³.

Кенийская телекоммуникационная компания *Safaricom* объединилась с коалицией предприятий с целью внедрения в Кении интегриро-

ванной системы информационных технологий в здравоохранении (*IHTS*) стоимостью несколько миллионов долларов. *Safaricom* возглавит партнерство, в которое войдут *Apeiro Ltd* и *Konvergenz Network Solutions Ltd*, по предоставлению *IHTS*. Эти три партнера специализируются на медицинских технологиях, цифровой инфраструктуре и управлении здравоохранением. Три компании в течение десяти лет инвестируют около \$815 млн в разработку, управление и поддержку системы *IHTS* начиная с февраля 2025 г. Ключевым компонентом проекта является организация информационного обмена в сфере здравоохранения, который призван повысить совместимость всех систем здравоохранения в стране. Это позволит унифицировать записи пациентов во всех медицинских учреждениях, что повысит эффективность и непрерывность обслуживания. Новая цифровая экосистема здравоохранения Кении будет включать встроенные конечные устройства, такие как планшеты и ПК для медицинского персонала, а также защищенную мобильную и стационарную сетевую инфраструктуру в государственных медицинских учреждениях⁴⁴.

Также власти Кении начали проводить политику по привлечению профессионалов в области цифровых технологий из других стран. Эти шаги нацелены на реализацию более широкой стратегии Кении по развитию туризма и привлечению иностранных инвестиций. «Мы готовы принять профессионалов в сфере *IT* со всего мира, чтобы они могли жить, работать и знакомиться с богатой культурой и потрясающей природой Кении», – заявил президент Уильям Руто⁴⁵.

Цифровизация и ИИ сейчас активно внедряются в Руанде. Эта страна по примеру Сингапура собирается внедрить руандийское цифровое удостоверение личности, аналогичное национальной цифровой идентификации Сингапура, известной как *SingPass*. В сценарии Цифрового форума малых государств (*Digital FOSS*), разработанном специально для малых государств, будут рассмотрены проблемы, связанные с безопасным проектированием, разработкой, оценкой и внедрением систем искусственного интеллекта. Целью программы декларируется «облегчить сотрудничество между политиками в сфере *FOSS* и создать надежную экосистему, в которой технологии искусственного интеллекта будут использоваться на благо общества». Руководитель Центра Четвертой промышленной революции в Руанде Йорис Сизере объясняет, что их вклад в закон страны о защите данных и конфиденциальности позволяет безопасно и надежно обмениваться данными, чтобы улучшить показатели в сфере здравоохранения⁴⁶. В результате

этого пациенты могут пользоваться передовыми медицинскими технологиями.

В октябре 2024 г. в Того начата работа по созданию Национального центра цифрового здравоохранения (*CNSD*) в Ломе. Создание *CNSD* финансируется Программой развития ООН (ПРООН). Этот центр станет первым в Западной Африке и будет способствовать повышению доступности медицинской помощи за счет использования новых технологий. По словам национального координатора здравоохранения Аристида Афейнинду Гнассингбе, *CNSD* должен обеспечить оперативное управление деятельностью в области цифрового здравоохранения, а также сбор медицинских данных для участия в эпидемиологическом надзоре. В первую очередь этот проект облегчит доступ к медицинской помощи населению, живущему в сельских и отдаленных районах, путем внедрения телеконсультаций, телеэкспертизы, телемониторинга и телеультразвуковых решений. Инициатива является частью национальной стратегии Того *Digital 2025* и способствует продлению проекта всеобщего медицинского страхования (*AMU*), действующего с января 2024 г. Новая медицинская инфраструктура также будет играть центральную роль в разработке цифровых решений в целях укрепления потенциала реагирования страны на кризисы в области здравоохранения. Это достигается за счет внедрения автоматизированных систем мониторинга и оптимизации управления медицинскими ресурсами.

Данная инициатива в сфере здравоохранения дополняет меры, принятые ранее властями для обеспечения медицинского обслуживания населения. По официальным данным, это позволило повысить уровень доступности медицинской помощи с 71% в 2020 г. до 90,7% в 2023 г.⁴⁷

В Сенегале с июня 2024 г. официально запустили *5G*. Компания *Sonatel (Orange)* приобрела лицензию на эксплуатацию сети *5G* в Сенегале в управлении по регулированию телекоммуникаций и почты (*ARTP*) за 34,5 млрд франков *CFA*. Для клиентов, владеющих совместимыми устройствами, скорость загрузки станет в 10 раз быстрее, чем в *4G*. По мнению регулятора связи, это также усилит конкуренцию и положит начало соревнованию компаний за рынок высокоскоростной связи *5G* в Сенегале⁴⁸.

В связи с бедностью широких слоев населения африканских стран, в них растет спрос на подержанные и отремонтированные телефоны. Однако сам рост спроса свидетельствует о вовлечении большего числа населения в цифровые коммуникации. Здесь, как и на Ближнем Восто-

ке, процветает рынок подержанных и отремонтированных смартфонов. В отчете *Canalys*, посвященном растущему спросу на отремонтированные смартфоны на Ближнем Востоке и в Африке, было установлено, что рынок смартфонов *MEA* считался самым быстрорастущим в 2023 г. (8%), и рост был обусловлен такими факторами, как повышение доступности, расширение цифровизации и растущий потребительский спрос на технологии⁴⁹. При этом уровень потребительского спроса на смартфоны сильно колеблется между странами из-за цен на этот товар. Например, в Кении самые популярные отремонтированные смартфоны стоят около \$45, в то время как цена почти 80% отремонтированных смартфонов опускается едва ли ниже \$100⁵⁰.

В отчете выделено несколько факторов, стимулирующих рост рынка подержанных смартфонов на Ближнем Востоке и в Африке. Одним из перечисленных факторов стал растущий уровень инфляции, который привел к тому, что производители телефонов повысили цены на новые устройства, особенно на устройства премиум-класса *Samsung* и *Apple*, стоимость которых превышает отметку в \$1000. Еще одним важным фактором, упомянутым в отчете, было отсутствие у потребителей оснований для обновления своих смартфонов.

Одновременно ряд стран (Намибия, Ботсвана и др.) снижают плату за звонки, передачу данных и текстовые сообщения в роуминге. Новые тарифы предусматривают скидки до 94% на передачу данных и 89% на звонки. Эта инициатива стала результатом политики по созданию единой сетевой зоны в Сообществе по развитию Юга Африки (САДК) с целью гармонизации там затрат на связь. С августа 2023 г. Зимбабве, Ботсвана, Малави и Замбия отменили плату за мобильный роуминг между собой⁵¹.

Цифровизация активно внедряется во все производственные, банковские и транспортные сферы. Например, Гамбия активно внедряет цифровую систему управления портом. Для этого портовое управление Гамбии выбрало испанскую компанию *Prodevelop* в партнерстве с местной фирмой *Lasting Solutions* для внедрения информационной системы управления портом (*PMIS*) *Posidonia Management*. Внедрение системы *Posidonia Management* обеспечит портовому управлению ряд преимуществ, включая оптимизацию обработки судов и грузов, сокращение времени оборота судов, усиление мер безопасности на портовых объектах Гамбии, обеспечение соблюдения международных морских правил и улучшение возможностей управления данными и отчетности⁵². Также порт Того запускает цифровую логистическую плат-

форму *Adetikopé Industrial Platform (PIA)* для управления логистикой. Новая платформа предусматривает упрощение и улучшение операций в сухом порту. С ее помощью пользователи могут отслеживать контейнеры в режиме реального времени – от прибытия в порт Ломе до маршрутизации в сухой порт *PIA*. Платформа также позволяет пользователям управлять различными запросами, такими как выставление счетов, загрузка контейнеров и оформление накладных. Она также включает платежное решение, разработанное в партнерстве с *Ecobank*⁵³.

Этим процессам способствует активная информационная экспансия США, Китая и европейских стран на Африканском континенте. Так, например, вице-президент США Камала Харрис объявила о создании нового партнерства, которое поможет обеспечить доступ к интернету 80% стран Африки к 2030 г., по сравнению примерно с 40% сейчас. Группа Африканского банка развития вместе с *Mastercard* и другими организациями будет формировать т.н. Альянс мобилизационного доступа к цифровой экономике (*MADE*). Альянс начнет пилотную программу по предоставлению цифрового доступа 3 млн фермеров в Кении, Танзании и Нигерии, а затем расширится в других местах. Помимо запуска некоммерческого партнерства по доступу к цифровым технологиям в Африке, Камала Харрис объявила об инициативе, направленной на предоставление 100 млн африканцев, работающим в сельскохозяйственном секторе, доступа к цифровой экономике⁵⁴.

Спрос на широкополосную связь в Африке растет. И свою продукцию активно продвигает Илон Маск, который с этой целью встретился с несколькими лидерами африканских стран в Нью-Йорке. В кулуарах 79-й Генеральной Ассамблеи ООН он обменялся мнениями с президентами Намибии и ЮАР, а также премьером Лесото о будущем запуске *Starlink* в этих странах. Кроме того, Илон Маск объявил о запуске сервиса в Бурунди. Ранее компания объявляла, что в настоящее время «ее главным приоритетом» является Либерия. *Starlink* уже присутствует в 15 странах континента. Компания хотела бы нарастить показатель до 22 стран.

Власти Либерии считают, что появление *Starlink* должно способствовать «здоровой конкуренции в телекоммуникационном секторе». В настоящее время интернет-рынок в основном контролируется операторами связи *LTC*, *Lonestar Cell MTN* и *Orange Liberia*. В стране также есть несколько интернет-провайдеров, таких как *Power Net*, *iConnect*, *Spectrum Communications* и *Telecel*.

Более 76% населения Либерии (5,3 млн человек, по данным Всемирного банка) охвачены мобильным интернетом. Однако, по данным регулятора телекоммуникаций, только 51% либерийцев пользуются этой услугой⁵⁵.

Также и британцы приняли решение вложить \$1 млрд в цифровые технологии Зимбабве. 22 сентября 2024 г. телекоммуникационная компания *Clear Mobitel* (Великобритания) подписала меморандум о взаимопонимании с Минфином Зимбабве. *Clear Mobitel* вложит средства в телекоммуникации, строительство центров обработки данных, создание центра знаний в области финансовых технологий (*fintech*). Предполагается, что последний компонент должен «помочь компаниям, владельцам бизнеса и потребителям лучше управлять своими финансовыми операциями и процессами». В совместном исследовании Международной финансовой корпорации (*IFC*) и *Google* прогнозируется, что к 2050 г. цифровая экономика в Африке будет стоить не менее \$712 млрд, что составит 8,5% ВВП континента⁵⁶.

Китайская компания *Shandong Hi-Speed Group Co. Ltd.* построит дата-центр для государственного оператора Эфиопии *Ethio Telecom*. «*Shandong* выразил готовность сотрудничать с *Ethio Telecom* в строительстве и финансировании центра обработки данных, тем самым формируя стратегическое партнерство, направленное на развитие цифровой инфраструктуры Эфиопии», – говорится в сообщении *Ethio Telecom* в соцсети X. Кроме того, *Ethio Telecom* планирует в 2024/2025 финансовом году увеличить число абонентов на 6% – до 83 млн пользователей, а также получить доход в размере \$1,4 млрд⁵⁷.

Фондовые биржи Кении, Уганды и Танзании активно включились в бизнес по продаже данных, чтобы увеличить свои доходы и обеспечить акционерам достойную отдачу. Так Найробийская фондовая биржа (*NSE*) зафиксировала рост выручки от продажи своих данных на 24,6% – до \$895 994 в 2023 г. по сравнению с \$719 040 в 2022 г., что помогло увеличить ее чистую прибыль на 34%. Фондовая биржа Уганды (*USE*) ввела услуги по продаже данных, сосредоточившись на своей программе диверсификации и увеличении неторговых доходов как основной части своей стратегии роста бизнеса и устойчивого развития. Фондовая биржа Дар-эс-Салама (*DSE*) в Танзании начиная с 2021 г. проводит политику по распространению рыночных данных посредством продажи данных и подписки. Для улучшения финансового положения к клубу Фондовых рынков Восточной Африки присоединилась Руандийская фондовая биржа (*RSE*), которая наряду с торговлей, лис-

тингом и другими операциями также начала заниматься продажей данных, так как эта деятельность может принести больше дохода⁵⁸.

Ожидается, что к 2028 г. сектор электронной коммерции в Африке вырастет на 49% (на \$15 млрд). Такой прогноз дает *fin.tech Nikulipe*. Например, в 2017 г. только 13% африканцев совершали покупки онлайн, но уже к концу 2025 г. эта цифра может достичь почти 50%⁵⁹.

Некоторые африканские страны объявили о создании «умных городов» на базе цифровых технологий. Так, в Ливии первым таким городом будет портовый город Рас-Лануф, расположенный примерно в 600 км от столицы Триполи. Соответствующее соглашение подписали ливийские государственные операторы связи (*Libya Telecom, Al-Madar Al-Jadeed* и *Libyana Mobile Phone*) и Национальная нефтяная корпорация. «Это соглашение направлено на создание и развитие цифровой инфраструктуры в нефтяных городах путем интеграции новейших телекоммуникационных и информационных технологий для повышения эффективности нефтяных операций и повышения устойчивости добычи», – говорится в заявлении компаний. Экономика Ливии зависит от нефти и газа, на которые приходится 97% экспорта, более 90% налоговых поступлений и 68% ВВП. Страна намерена использовать автоматизированные системы и цифровые технологии для оптимизации управления нефтяными операциями (добыча, транспортировка, переработка), сокращения выбросов углекислого газа и повышения энергоэффективности⁶⁰.

Также министерство градостроительства и развития Эфиопии заявило о своих планах по созданию через два года 275 «умных городов». В «умных городах» планируется повысить уровень жизни, улучшить систему общественного транспорта и создать озелененную среду. Власти намерены модернизировать предоставление государственных услуг, внедрять электронные сервисы. После создания пилотных 275 «умных городов» планируется к 2026 г. значительно увеличить их количество⁶¹.

Африканская финансовая корпорация (*AFC*) в партнерстве с *Itana* приступила к созданию первой в истории континента цифровой экономической зоны *Itana*, расположенной в Лагосе, Нигерия. Она задумана как онлайн-юрисдикция, служащая воротами для глобальных компаний, желающих открыть свои предприятия в Нигерии. Ожидается, что она обеспечит оптимизированную правовую и налоговую базу для цифровой экономики, а также иммиграционные и банковские стимулы.

Цифровая экономическая зона *Itana* будет размещена в многофункциональном интегрированном городе Аларо-Сити, запланированном на территории площадью более 2000 га в свободной экономической зоне Лекки. Генеральный директор *Itana* выразил стремление сделать *Itana* для Нигерии и Африки тем, чем являются Делавэр и Кремниевая долина в США, *DIFC* в Дубае и Электронная Эстония в Европейском союзе⁶².

Безусловно, цифровые технологии способствуют повышению производительности труда, экономическому и социальному развитию африканских стран. Ведь благодаря грамотно выстроенной цифровой экономике страны Африки могут меньше зависеть от внешнего технологического давления, в первую очередь со стороны США, но также Китая и ряда европейских стран, что может способствовать обретению ими цифрового суверенитета, а гармоничное развитие цифровой экономики может благоприятно отразиться на экономической деятельности.

Однако бурный рост новейших технологий на основе ИИ одновременно ставит под угрозу сектор кибербезопасности и может быть использован для проведения информационно-психологических и экономических операций, направленных на подрыв самостоятельности и независимости государств в интересах политики неокOLONIALИЗМА. Речь идет о киберугрозах, направленных на подрыв государственного суверенитета африканских государств, контроль и влияние на их деятельность, о злонамеренном использовании искусственного интеллекта с применением специальных программ (например, американской программы *PRISM*) с целью установления электронной слежки⁶³. Например, в числе технологий ИИ применяется дипфейк (*deepfake*) для дискредитации политических лидеров. Так, в 2023 г. провокационный дипфейк был направлен против президента ЮАР Сирила Рамапосы (2018 – н.в.). В социальной сети *Twitter* было размещено фейковое видео с выдуманным планом правительства, на котором действующий президент якобы обращается к стране, излагая «ложный план правительства» по преодолению продолжающегося энергетического кризиса. В видеоролике, который выглядит как новостной сюжет, Рамапоса говорит, что это будет сделано путем сноса памятника *Voortrekker* и регбийного стадиона *Loftus Versfeld*, которые находятся в административной столице страны Претории, чтобы освободить место для новых «крупных дизельных генераторов». В этом же фейковом материале якобы Рамапоса говорит, что будут внедрены «стоянки такси на сол-

нечных батареях», которые освободят владельцев таксомоторного бизнеса от уплаты налогов, и что эти меры позволят «построить процветающее будущее для южноафриканцев»⁶⁴. Таким образом, целый ряд инструментов искусственного интеллекта (ИИ) становятся все более доступными и недорогими, а потому их легко использовать людям, распространяющим дезинформацию.

С «кампаниями по дезинформации» сталкивается Альянс государств Сахеля (АГС, *AES*). Африканские страны видят угрозы и принимают шаги по обеспечению кибербезопасности. Поэтому Буркина-Фасо, Мали и Нигер решили взять на себя инициативу, создав новую коммуникационную платформу. После закрытия французских новостных агентств страны Сахеля планируют запустить собственное веб-телевидение⁶⁵. А пять африканских стран даже добились лидерства по кибербезопасности. Так, в рейтинге Международного союза электросвязи среди стран – лидеров кибербезопасности оказались Руанда, Маврикий, Гана, Кения и Танзания⁶⁶. (Всего к этой категории отнесено 46 стран мира, среди них – Япония, Соединенные Штаты, Катар, Объединенные Арабские Эмираты, Южная Корея и др.).

Конфедерация государств Сахеля разрабатывает совместный проект по созданию и запуску спутника для стран АГС в сотрудничестве с российской компанией «Роскосмос». Спутник связи позволит странам АГС транслировать телевизионные и радиосигналы на всей территории Альянса, а также обеспечит связь (интернет, телефония) в труднодоступных регионах. Он также будет предоставлять высокоскоростной интернет и защищенные каналы связи. Спутник дистанционного зондирования поможет получать космические снимки для контроля границ и повышения национальной безопасности, а также для мониторинга природных ресурсов и экстренных ситуаций, таких как наводнения или засухи⁶⁷.

Следует отметить, что в странах Африки в настоящее время нет четко выработанной стратегии по искусственному интеллекту. Это обстоятельство даже было признано в докладе президентской комиссии ЮАР по Четвертой промышленной революции, опубликованном в 2020 г., где ИИ признается одной из высокотехнологичных отраслей, в которых страна серьезно отстает. Это при том, что ЮАР занимает лидирующие позиции в Африке по объему внедрения технологий ИИ.

Ключевой проблемой, тормозящей работу по внедрению технологий ИИ в деятельности африканских стран, является их цифровое отставание от стран других континентов. Уязвимость стран Африки,

как, впрочем, и других стран, обусловлена зависимостью от американских технологических гигантов, которые являются основными поставщиками передовых технологий ИИ. Серьезную угрозу также представляет нерегламентированная политика в области применения технологий ИИ, оказывающих влияние на политические институты стран⁶⁸. На основании рекомендаций, которые директор Научно-исследовательского центра «Технологии искусственного интеллекта в международных отношениях» (НИЦТИМО) Е.А. Виноградова предложила для стран *BRICS*⁶⁹, изложим рекомендации, которые, по нашему мнению, подходят для стран Африки:

- разработка общей для стран законодательно-правовой основы для регулирования применения ряда технологий ИИ в политической сфере;

- создание лабораторий для разработок дипфейк-детекторов и других инструментов, выявляющих дезинформационные провокации, осуществляемые при помощи технологий ИИ;

- разработка национальных чат-ботов и введение ограничений на использование чат-бота *GPT* в связи с участившимися случаями его злонамеренного использования как инструмента фишинговых атак и дезинформационной деятельности;

- активное сотрудничество между ведущими научными и образовательными центрами, занимающимися разработкой технологий ИИ.

Представляется, что необходимо будет выработать стратегию использования передовых технологий ИИ для развития цифровой коммуникации между странами Африки, а также расширить стратегическое партнерство африканских стран в области экономики, энергетики, транспорта, коммуникаций и в других областях при помощи цифровых технологий на основе ИИ. Также потребуется классификация основных киберугроз и информационно-психологических операций, направленных на подрыв деятельности африканских стран. Ряд исследователей считает, что необходима разработка и принятие законодательства в сфере использования информационных технологий и, в частности, ИИ⁷⁰. Требуется переосмысление нормативно-правовой базы ИКТ в эпоху Четвертой промышленной революции.

В отдельных странах эта работа уже ведется. Президент Кении заявил, что правительство совершенствует законы и политику Кении, чтобы соответствовать требованиям международных инвесторов. В ходе круглого стола по вопросам бизнеса и инвестиций между США и Кенией, организованного Корпоративным советом по Африке в рам-

ках 79-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН, президент Кении Уильям Руто рассказал о реформах, которые правительство проводит для поддержки инвесторов, заявив, что они приводят систему защиты данных в стране в соответствие с международными стандартами⁷¹. Он объяснил, что это позволило 100%-но владеть компаниями ИКТ без необходимости привлечения местных партнеров, как это было ранее. По его словам, корпоративная налоговая политика также была приведена в соответствие с мировыми стандартами⁷².

«Мы также работаем над тем, чтобы сделать зоны экспортной переработки и особые экономические зоны Кении самыми конкурентоспособными в Африке», – добавил он. Кроме того, пояснил У. Руто, правительство расширяет инфраструктуру ИКТ для преодоления цифрового разрыва, открытия возможностей в цифровой экономике и стимулирования инноваций. Руто добавил, что Кения обеспечивает непревзойденный доступ к Африканскому континенту через крупнейшую в мире зону свободной торговли – Африканскую континентальную зону свободной торговли (АфКЗСТ)⁷³. Вместе с тем следует отметить, что, несмотря на планы и заявления властей Кении, бюрократические методы внедрения цифровых технологий, коррупция и полицейщина вызывают массовые протесты населения.

Например, в 2019 г. кенийцы выразили протест против предъявляемых Иммиграционной службой Кении строгих требований к получению электронных паспортов, в числе которых было обязательное наличие рекомендателя из числа узкого круга лиц: юриста, религиозного деятеля, врача, банкира или чиновника⁷⁴. В настоящее время в Кении еще недостаточно политических свобод для социального развития. Согласно Индексу свободы в мире Кения получила среднюю оценку «4» по гражданским и политическим свободам по шкале от «1» (наиболее свободная) до «7» (наименее свободная)⁷⁵. Несмотря на создание в 2013 г. правительственного органа – Совета по СМИ, призванного защищать свободу СМИ, его практическая деятельность обернулась контролем и жесткой регламентацией СМИ. А принятие закона о защите общественной безопасности позволило усилить цензуру, значительно ограничить свободу прессы и дало правительству возможность объявлять любую распространяемую информацию угрозой национальной безопасности.

По этим и другим причинам Коалиция организаций гражданского общества выступила против кандидатуры Кении на месте в Совете ООН по правам человека (СПЧ ООН), заявив, что Найроби не обеспе-

чил сохранение гражданских свобод. Коалиция организаций, включая Комиссию по правам человека в Кении (*KRHCC*) и организацию «Мусульмане за права человека» (*Muhuri*), заявила, что систематические нарушения, такие как похищения и убийства людей, жестокость полиции, продолжаются, подрывая обязательства Кении в рамках как национальных, так и международных норм в области прав человека⁷⁶. Однако, несмотря на протесты групп гражданского общества, в 2024 г. Кения получила место в Совете ООН по правам человека.

К серьезным проблемам африканского развития относится кадровый голод, прежде всего нехватка высококвалифицированных *IT*-специалистов в социально значимых отраслях (здравоохранение и др.). Для успешного решения кадровых проблем требуется соответствующий уровень образования. Однако уровень массового образования в африканских странах остается очень низким. По оценкам Международного экономического форума, при существующем уровне развития системы образования к 2030 г. только 52% трудоспособного населения континента сможет получить среднее образование. По данным Всемирного банка, ожидается, что в Африке к югу от Сахары более 230 млн рабочих мест к 2030 г. будут требовать наличия цифровых навыков⁷⁷.

Качественное образование, в том числе правовое воспитание молодежи (обучение правам человека, формирование основ правового государства и реализация права на свободу совести в условиях глобальных процессов) и создание демократических институтов являются одним из важнейших и ключевых факторов достижения устойчивого управляемого развития⁷⁸.

Перспективы развития африканских государств зависят от развития международного права в эпоху глобализации и связаны с иностранными инвестициями, обеспечением суверенитета при сближении национальных законодательств, их унификации и гармонизации, справедливого правового регулирования международных экономических отношений, соблюдения минимального «международного стандарта цивилизованности»⁷⁹.

4. Заключение

Современный цивилизационный транзит проходит в то время, когда Африканский континент вступил в эпоху глобализации, основанную на цифровых технологиях. Наряду с технологическим, экономическим и социально-культурным развитием эти объективные процес-

сы размывают этническую и религиозную идентичность, рождают цивилизационные конфликты с мультикультурализмом, который является следствием глобальных процессов.

Другой проблемой является стирание грани между классической культурой и миром цифровых развлечений. По мнению Г.М. Шаповаловой, изменить ситуацию способен процесс интеграции традиционной культуры, органически соединяющей в человеке его лучшие природные и социальные качества, с вовлечением высокохудожественной «цифровой культуры»⁸⁰.

Однако ключевая проблема находится не в человеческих различиях, связанных со стремлением сохранить идентичность и привнесенным мультикультурализмом, а в политике, сталкивающей их, злоупотреблении религией в достижении политических целей, особенно использовании радикальных религиозных движений. Поэтому важнейшие решения для успешного транзита в интересах народов Африки необходимо искать в политической и правовой плоскости.

Цифровизация является важным фактором экономического роста стран Африки. Однако в регионе по-прежнему остается множество барьеров, препятствующих развитию процесса цифровизации, среди которых: ограниченный доступ к электричеству, низкий уровень развития интернет-инфраструктуры, гендерный разрыв в использовании цифровых технологий, а также недостаточный уровень финансирования цифровой трансформации⁸¹. Эти обстоятельства влияют на скорость и качество цивилизационного транзита.

Необходимо сосредоточиться на преодолении цифрового неравенства (разрыва) в доступе не только к интернету, но и к технологиям 4.0 и их плодам. Переход к человекоориентированному внедрению цифровых технологий может и должен проходить через реализацию нового поколения цифровых прав человека⁸². Причем это проблемы не только Африки, но и всего мира.

Цифровизация служит усилению взаимосвязи различных факторов (культурных, социальных, политических, экономических, военных и др.), способствует повышению эффективности социального управления и реорганизации социальной системы. Однако, несмотря на всепроникающую «цифру», мир еще не стал более управляемым. Напротив, все чаще мы видим, как ряд регионов и территорий выходят из-под контроля прежних политических структур и всемогущих транснациональных корпораций. Как отмечает известный социолог Энтони Гидденс, «глобализация становится все более децентрализованным

процессом – она неподконтрольна ни одной группе государств, а уж тем более крупным корпорациям...»⁸³. Это явление еще предстоит изучить, хотя на первый взгляд это продолжающаяся борьба между модернизацией и архаикой, «триумфальным» шествием мультикультуризма и реакцией на него традиционализма, стремящегося сохранить свою идентичность.

Новые информационные технологии способствуют диджитализации культуры, что открывает новые возможности хранения, записи и распространения информации, а также трансформирует взаимодействие с искусством, стирает грани между прошлым и будущим, влияет на трансформацию ценностей (культурных, моральных, этических), связанных с внутренним миром человека и среды его обитания. Они способствует переосмыслению индивидуумом своих мировоззренческих взглядов, норм и ценностей, морально-этических установок, а потому, безусловно, оказывают влияние на цивилизационный транзит. При этом велика роль социальных сетей, оказывающих влияние на сознание и психику людей, прежде всего молодежи. Трансформация ценностей повышает активность контркультур и социально-протестных движений и может привести к различным результатам – как положительным, так и отрицательным. Поэтому проблема всестороннего влияния феномена цифровой революции на африканское общество является актуальной и подлежит изучению в разных областях науки.

Учитывая, что процесс перехода к информационному обществу не завершен, к тому же это сложный социально-культурный процесс, порождающий множество противоречий, в настоящее время сложно прогнозировать будущие изменения в образе жизни, ценностно-смысловых и мировоззренческих установках африканцев. Смогут ли новые информационные технологии способствовать утверждению демократических институтов или станут оружием в руках фундаменталистов и радикальных исламистов – это вопрос, который требует продолжения исследований.

Отсюда возникает необходимость понимания общих интересов, поиска новых методов международного, прежде всего межстранового, управления и сотрудничества, урегулирования конфликтных процессов, включая процессы межкультурной коммуникации, создания социальных и политических институтов для достижения экономических, социальных и экологических целей устойчивого развития на основе права и общих интересов. Необходима дальнейшая демократизация существующих институтов исходя из проблем, тенденций, закономер-

ностей и требований глобальной эпохи и с учетом исторического опыта африканского диалога и сотрудничества. Среди важнейших задач: преодоление цифрового неравенства, разработка человекоориентированных цифровых технологий с целью обеспечения цифровых прав человека.

Представляется, что у африканского общества есть возможности рационального мышления и сотрудничества, обычаи согласования мнений и действий сложились в африканской саванне много тысяч лет назад⁸⁴. Поэтому нет сомнений, что современные цифровые технологии могут способствовать социокультурной регуляции, преодолению состояния зависимости и угнетенности, выбору путей цивилизационного самоопределения и независимого развития постколониальных обществ Африки, т.е. реальной деколонизации.

Качественное образование, в том числе правовое воспитание молодежи (обучение правам человека), формирование основ правового государства, реализация права на свободу совести в условиях глобальных процессов и создание демократических институтов являются одним из важнейших и ключевых факторов достижения устойчивого управляемого развития⁸⁵.

Перспективы развития африканских государств зависят от развития международного права в эпоху глобализации и связаны с обеспечением суверенитета при сближении национальных законодательств, их унификации и гармонизации, справедливом правовом регулировании международных экономических отношений, соблюдении необходимого международного стандарта «цивилизованности».

¹ *Иванеев С.В.* Экстремизм, фундаментализм и терроризм под флагом ислама // Военно-юридический журнал. 2010. № 12. С. 18–23.

² XVI Международная конференция африканистов. Новый миропорядок: от наследия колониализма к суверенитету и развитию. Тезисы / Отв. ред. Н.А. Жерлицына. М.: Институт Африки РАН, 2024. С. 85.

³ *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт постиндустриального прогнозирования. М.: Academia, 2004.

⁴ *Торфлер Э.* Третья волна. М.: ООО Изд-во «АСТ», 1999.

⁵ *Шваб К.* Четвертая промышленная революция. М.: Изд-во «Эксмо», 2016.

⁶ *Садовничий В.А., Осипов Г.В.* Социальные науки и образование в условиях становления электронно-цифровой цивилизации. СПб.: ООО «Нестор-История», 2020. С. 18.

⁷ Центр Четвертой промышленной революции в Южной Африке. <https://c4ir.co.za/> (дата обращения 15.09.2024)

⁸ *Бурьянов М.С.* Цифровые права ребенка. М.: Русайнс, 2023.

⁹ *Исаева К.В.* Периодизация технологического развития общества. Электронно-цифровая цивилизация. // Вестник МГУ им. М.В. Ломоносова. Серия 18. «Социология и политология». 2022. Т. 28. № 4. С. 150.

¹⁰ *Виноградова Е.А.* Технологии искусственного интеллекта в политической повестке BRICS // Латинская Америка. 2024. № 1. С.46.

¹¹ *Бурьянов С.А.* Принцип неприменения силы или угрозы силой в условиях усиления глобальных процессов // Евразийский юридический журнал. 2016. № 9 (100). С. 52–57.

¹² *Мозговой С.А.* Мир в тисках старого мирового порядка. Россия в поисках собственного пути национально-культурной самобытности. Армия, политика, религия и права человека в условиях глобализации // Альтернативы глобализации: человеческий и научно-технический потенциал России. Доклады и выступления на Международной научной конференции. Российская государственная библиотека. Москва, 21–23 июня 2002 г. Т. 1. М.: РИГ-ИЗДАТ, 2002. С. 177–181.

¹³ *Мозговой С.А.* Морская политика России в Арктике в контексте глобальных проблем современности // Глобальные проблемы Арктики и Антарктики. Сб. научных материалов Всероссийской конференции с международным участием, посвященной 90-летию со дня рождения акад. Николая Павловича Лавёрова, Архангельск, 2–5 ноября 2020 г. Архангельск: Федеральный исследовательский центр комплексного изучения Арктики имени академика Н.П. Лаверова РАН, 2020. С. 1133–1136.

¹⁴ *Моисеев Н.Н.* Коэволюция природы и общества. Пути ноосферогенеза // Экология и жизнь. 1997. № 2. С. 3–9.

¹⁵ *Бурьянов С.А., Мозговой С.А.* Проблемы реализации свободы совести и тенденции в отношениях государства с религиозными объединениями в России. Информационно-аналитический отчет Института свободы совести, 2001 – сентябрь 2004 г. М.: Институт свободы совести, 2004.

¹⁶ *Бурьянов С.А., Бурьянов М.С.* Новые угрозы глобальной безопасности и перспективы развития международного публичного права // Евразийский юридический журнал. 2020. № 11 (150). С. 35–40.

¹⁷ *Василенко Е.С.* Цифровая революция и ее влияние на современную культуру // Влияние новейших технологий, СМИ и Интернета на образование, язык и культуру. Материалы Всероссийской (с международным участием) научно-практической студенческой конференции, Москва, 26 ноября 2021 г. М.: Российский экономический университет имени Г.В. Плеханова, 2022. С. 17–23.

¹⁸ *Музычук В.Ю.* Основные направления цифровизации в сфере культуры: зарубежный опыт и российские реалии // Вестник Института экономики РАН, 2020. № 5. С. 50.

¹⁹ Хартия о сохранении цифрового наследия // Библиотекосведение. 2004. № 6. С. 40–43.

²⁰ Там же. С. 40–43.

²¹ *Delmas B.* Advent of digital age overturns archives // La Pensee. 2010. Iss. 361. P. 27.

²² *Шановалова Г.М.* Современная парадигма «цифровой культуры» – доктринально-правовые основы и «цифровые» нравственно-этические стандарты о человеке и его творчестве // Территория новых возможностей. Вестник Владивостокского государственного университета экономики и сервиса. 2020. Т. 12, № 2. С. 127.

²³ *Василенко Е.С.* Цифровая революция и ее влияние на современную культуру... С. 17.

²⁴ Там же. С. 18–19.

²⁵ *Приходько Д.В., Шеров-Игнатьев В.Г.* Цифровизация как фактор экономического роста стран Африки // XVI Международная конференция африканистов. Новый миропорядок: от наследия колониализма к суверенитету и развитию. Тезисы / Отв. ред. Н.А. Жерлицына. М.: Институт Африки РАН, 2024. С. 83.

²⁶ Африка 2023. Возможности и риски: экспертно-аналитический справочник. Отв. ред. Маслов А.А. / НИУ ВШЭ, Центр изучения Африки. 2-е изд., доп. М.: Издательский Дом ВШЭ. 2023. С. 123.

²⁷ Там же. С. 123–124.

²⁸ В Африке произошло сокращение доли пользователей интернета // ТАСС. <https://tass.ru/obschestvo/20096437> (дата обращения 15.09.2024)

²⁹ *Свинова Е.* Страны БРИКС могут создать свой аналог SWIFT // Интернет-портал «Российской газеты». <https://rg.ru/2024/06/11/strany-brics-mogut-sozdat-svoj-analog-swift.html> (дата обращения 15.09.2024)

³⁰ В Кении пройдет «День разработчика» для экспертов по технологии Bitcoin и ее приложениям // Индекс Африки. <https://t.me/africanindex/4329> (дата обращения 25.09.2024)

³¹ Африка 2023. Возможности и риски... С. 126–128.

³² *Мозговой С.А.* О преодолении глобальных проблем современности в цифровую эпоху глобализации // Проблемы реализации прав человека и гражданина в условиях современных социальных трансформаций. Материалы XIV Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной памяти профессора Ф.М. Рудинского. Москва, 20 апреля 2023 г. Саратов: Изд-во «Саратовский источник», 2023. С. 338–342.

³³ Африка 2023. Возможности и риски: экспертно-аналитический справочник. Отв. ред. Маслов А.А. / НИУ ВШЭ, Центр изучения Африки. 2-е изд., доп. М.: Издательский Дом ВШЭ, 2023.

³⁴ Восточноафриканское сообщество (ВАС) готовится к цифровой интеграции // Индекс Африки. <https://tgstat.ru/channel/@africanindex/4225> (дата обращения 16.09.2024)

³⁵ *Панцеров К.А.* Технологии искусственного интеллекта как драйвер экономического развития Африки // XVI Международная конференция африканистов. Новый миропорядок: от наследия колониализма к суверенитету и развитию. Тезисы. Отв. ред. Н.А. Жерлицына. М.: Институт Африки РАН, 2024. С. 83–84.

³⁶ *Абдессалам Саад Джалди.* Революция искусственного интеллекта в Африке: экономические возможности и правовые проблемы. <https://policycenter.ma/index.php/publications/artificial-intelligence-revolution-africa-economic-opportunities-and-legal-challenges> (дата обращения 15.09.2024)

³⁷ Artificial intelligence in Africa: National strategies and initiatives. <https://diplomacy.edu/resource/report-stronger-digital-voices-from-africa/ai-africa-national-policies/> (дата обращения 15.09.2024)

³⁸ Centre for the Fourth Industrial Revolution. <https://centres.weforum.org/centre-for-the-fourth-industrial-revolution/southafrica> (дата обращения 15.09.2024)

³⁹ *Jaldi A.* Artificial Intelligence Revolution in Africa: Economic Opportunities and Legal Challenges. <https://policycenter.ma/index.php/publications/artificial-intelligence-revolution-africa-economic-opportunities-and-legal-challenges> (дата обращения 15.09.2024)

⁴⁰ *Виноградова Е.А.* Технологии искусственного интеллекта в политической повестке BRICS... С. 51.

⁴¹ Mobile Internet User Penetration in South Africa from 2020 to 2029. <https://statista.com/statistics/972866/south-africa-mobile-internet-penetration/> (дата обращения 15.09.2024)

⁴² MTN Ghana инвестирует 1 миллиард долларов в расширение сети в течение следующих пяти лет // Индекс Африки. <https://t.me/africanindex/4319> (дата обращения 25.09.2024)

⁴³ Кэтрин Кьяло. Состояние проникновения Интернета в Кении // KICTANet. <https://kictanet.or.ke/state-of-internet-penetration-in-kenya/> (дата обращения 15.09.2024)

⁴⁴ В Кении создана интегрированная система информационных технологий // Индекс Африки. <https://t.me/africanindex/4322> (дата обращения 25.09.2024)

⁴⁵ Президент Кении объявил о начале выдачи виз для цифровых кочевников // [https://afrinz.ru/2024/10/prezident-kenii-obyavil-o-nachale-vydachi-kochevnikov/](https://afrinz.ru/2024/10/prezident-kenii-obyavil-o-nachale-vydachi-viz-dlya-cifrovyyh-kochevnikov/) (дата обращения 02.10.2024); Президент Кении объявил о начале выдачи виз для цифровых кочевников. <https://afrinz.ru/2024/10/prezident-kenii-obyavil-o-nachale-vydachi-viz-dlya-cifrovyyh-kochevnikov/> (дата обращения 02.10.2024)

⁴⁶ Как законы о данных способствуют инновациям в здравоохранении в Руанде // C4IR. <https://weforum.org/videos/c4ir-rwanda-joriscyizere-master-af6b732ee6/> (дата обращения 15.09.2024)

⁴⁷ Эдох И. В Того появится первый цифровой медицинский центр в Западной Африке // TOGOFIRST. <https://togofirst.com/fr/sante/1010-14959-le-togo-va-se-doter-du-premier-centre-de-sante-digitale-d-afrique-de-l-ouest> (дата обращения 10.10.2024)

⁴⁸ В Сенегале в июне официально запускают 5G // Индекс Африки. <https://t.me/africanindex/2878> (дата обращения 15.09.2024)

⁴⁹ *Manish Pravinkumar*. Rising demand for refurbished smartphones in the Middle East and Africa // Canalys Forums. <https://www.canalys.com/insights/rising-demand-for-refurbished-smartphones-in-mea-part-1> (дата обращения 15.09.2024); Спрос на подержанные и сменные телефоны в 2023 году вырос // Индекс Африки. <https://t.me/africanindex/2465> (дата обращения 15.09.2024)

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же.

⁵² Намибия и Ботсвана снижают плату за звонки, передачу данных и текстовые сообщения в роуминге // Индекс Африки. <https://t.me/africanindex/4228> (дата обращения 15.09.2024)

⁵³ Гамбия внедряет цифровую систему управления портом // Индекс Африки. <https://tgstat.ru/channel/@africanindex/4188> (дата обращения 12.09.2024)

⁵⁴ Togo: PIA Dry Port Officially Launches Digital Logistic Platform // TOGOFIRST. <https://www.togofirst.com/en/logistics/2009-14830-togo-pia-dry-port-officially-launches-digital-logistic-platform> (дата обращения 20.09.2024)

⁵⁵ Harris announces partnership to give 80% of Africa internet access by 2030 // Fox News. <https://www.foxnews.com/us/harris-announces-partnership-give-80-africa-internet-access-2030> (дата обращения 14.09.2024)

⁵⁶ Starlink собирается зайти в Либерию // Индекс Африки. <https://tgstat.ru/channel/@africanindex/4217> (дата обращения 15.09.2024)

⁵⁷ Британцы вложат 1 миллиард долларов в цифровые технологии Зимбабве // Индекс Африки. <https://t.me/africanindex/4298> (дата обращения 23.09.2024)

⁵⁸ Китайская компания построит дата-центр для государственного оператора Эфиопии Ethio Telecom // Индекс Африки. <https://tgstat.ru/en/channel/@africanindex/4317> (дата обращения 25.09.2024)

⁵⁹ Руанда присоединяется к Кении, Уганде и Танзании для торговли данными на фондовых биржах // Индекс Африки. <https://tgstat.ru/channel/@africanindex/4321> (дата обращения 15.09.2024)

⁶⁰ Сидорова Д. К 2050 году цифровая экономика Африки вырастет в шесть раз – прогноз // RB.RU. <https://rb.ru/story/africa-digital-markets-future/> (дата обращения 15.09.2024)

⁶¹ Ливия: нефть снова оказалась заложницей блокад и игр власти // NOVA.NEWS. <https://www.agenzianova.com/> (дата обращения 15.09.2024)

⁶² Эфиопия собирается создать 275 «умных городов» через два года // Индекс Африки. <https://t.me/africanindex/4408> (дата обращения 01.10.2024)

⁶³ Africa Finance Corporation Partners With Itana for the Creation of Africa's First Digital Economic Zone. <https://apo-ora.co/4dnuipl> (дата обращения 29.09.2024)

⁶⁴ Dilipraj E. BRICS cable and cyber security. https://academia.edu/7531188/BRICS_CABLE_AND_CYBER_SECURITY (дата обращения 15.09.2024)

⁶⁵ Deepfakes go South African – Ramaphosa in video of plan to tear down Voortrekker Monument and Loftus. <https://mybroadband.co.za/news/internet/487811-deepfakes-go-south-african-ramaphosa-in-video-of-plan-to-tear-down-voortrekker-monument-and-loftus.html> (дата обращения 15.09.2024)

⁶⁶ Страны Сахеля запустят собственное веб-телевидение // Индекс Африки. <https://t.me/africarebel/975> (дата обращения 18.09.2024)

⁶⁷ Miller H. Africa Makes Biggest Gains in Bolstering Cybersecurity as Swiss, Canadians Lag // Bloomberg. <https://bloomberg.com/news/articles/2024-09-12/africa-makes-biggest-gains-in-cybersecurity-as-swiss-canada-lag-says-itu> (дата обращения 12.09.2024)

⁶⁸ Западная Африка и «Роскосмос» запустят спутники на околоземную орбиту // ИА «Африканская инициатива». <https://afrinz.ru/2024/09/zapadnaya-afrika-i-roskosmos-zapustyat-sputniki-na-okolozemnuyu-orbitu/> (дата обращения 25.09.2024)

⁶⁹ Виноградова Е.А. Технологии искусственного интеллекта в политической повестке BRICS... С.55–56.

⁷⁰ Там же. С. 56.

⁷¹ Суман Д., Громова Е., Юхневичус Е. Regulation of Artificial Intelligence in BRICS and the European Union // BRICS Law Journal. 2021. No. 8 (1). Pp. 86–115. <https://doi.org/10.21684/2412-2343-2021-8-1-86-115> (дата обращения 15.09.2024)

⁷² Президент Кении заявил, что правительство Кении совершенствует законы и политику Кении, чтобы соответствовать требованиям международных инвесторов // Индекс Африки. <https://t.me/africanindex/4313> (дата обращения 24.09.2024)

⁷³ Там же.

⁷⁴ Кенийцы протестуют против жестких правил продления паспорта // The East African. <https://theeastafrican.co.ke/tea/news/east-africa/kenyans-protest-tough-passport-renewal-rules-1409782> (дата обращения 09.10.2024)

⁷⁵ «Свобода в мире 2017». Freedom House. 31 января 2017 г.

⁷⁶ Группы гражданского общества выступают против заявки Кении на место в Совете ООН по правам человека // The East African. <https://theeastafrican.co.ke/tea/news/east-africa/civil-society-groups-oppose-kenya-s-un-seat-bid-4790032> (дата обращения 09.10.2024)

⁷⁷ Африка 2023. Возможности и риски: экспертно-аналитический справочник. С. 24.

⁷⁸ Бурьянов М.С. Цифровые права ребенка...; Бурьянов С.А., Бурьянов М.С., Никитаев Д.М. Право на свободу совести в условиях глобальных процессов: теория и практика реализации в Российской Федерации. М.: Русайнс, 2020; Бурьянов С.А., Бурьянов М.С., Никитаев Д.М. Право на свободу совести...; Бурьянов С.А., Бурьянов М.С. Права человека как ключевой фактор достижения устойчивого управляемого развития // Век глобализации. 2022. № 4 (44). С. 97–110; Бурьянов, С.А., Мозговой, С.А. Проблемы реализации свободы совести и тенденции в отношениях государства с религиозными объединениями в России / Информационно-аналитический отчет Института свободы совести, 2001 – сентябрь 2004 г. М.: Институт свободы совести, 2004. 421 с.; Мозговой С.А. Создание демократических институтов и обеспечение права на свободу мировоззренческого выбора как условие процессов стабильного развития африканских стран // Сб. материалов конференции «Перспективы процессов дестабилизации в странах Африки». Институт Африки РАН. Москва, 5 декабря 2023 г. М.: Моск. ред. изд-ва «Учитель», 2023.

⁷⁹ Фархутдинов И.З. Международно-правовое регулирование инвестиционных отношений: теория и практика: Дис. ... докт. юрид. наук. Институт государства и права РАН. М., 2006.

⁸⁰ Шаповалова Г.М. Современная парадигма «цифровой культуры»... С. 129.

⁸¹ Приходько Д.В., Шеров-Игнатьев В.Г. Цифровизация как фактор экономического роста стран Африки... С. 83.

⁸² Бурьянов М.С. Цифровые права человека в условиях глобальных процессов: теория и практика реализации М.: Русайнс, 2024.

⁸³ Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. М.: Изд-во «Весь Мир», 2004. С. 33.

⁸⁴ Сакс Дж. Эпохи глобализации: география, технологии и институты. М.: Изд-во Института Гайдара, 2022. С. 343.

⁸⁵ Бурьянов М.С. Цифровые права ребенка...; Бурьянов С.А., Бурьянов М.С., Никитаев Д.М. Право на свободу совести в условиях глобальных процессов...; Бурьянов С.А., Бурьянов М.С. Права человека как ключевой фактор достижения устойчивого управляемого развития... С. 97–110; Бурьянов С.А., Мозговой, С.А. Проблемы реализации свободы совести и тенденции в отношениях государства с религиозными объединениями в России... 421 с.; Мозговой С.А. Создание демократических институтов и обеспечение права на свободу мировоззренческого выбора...

Глава 10

ПРОСТРАНСТВО ВОЗМОЖНОСТЕЙ ПОСТКОЛОНИАЛЬНОГО ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ТРАНЗИТА АФРИКИ

1. Введение

Завершающая глава тома посвящена проблеме потенциала цивилизационного транзита постколониальной Африки как пространства возможностей его широкой и успешной реализации в масштабе всего континента. В качестве развернутых, но проблемных характеристик этого пространства, требующих исследования и обсуждения, рассматриваются, с одной стороны, спектр возможностей развития африканского пространства процессов цивилизационного транзита, с другой – пути, маршруты реализации целей транзита в условиях дестабилизации и распада социального порядка во многих странах и регионах континента. Таким образом, потенциалу африканского цивилизационного транзита придается геокультурное измерение, демонстрирующее его возможности в условиях культурного суперразнообразия Африки и в системе культурно-исторического районирования континента.

Как масштабная научная задача определение потенциала цивилизационного транзита крупных мировых регионов сталкивается с большими трудностями концептуального и методологического плана. Динамику и результаты, возможности и перспективы переходных цивилизационных процессов невозможно установить без определения внутренней, глубинной способности этих процессов преодолевать на протяжении длительного времени рыхлость и разобщенность обществ, создавать механизм их единения на основе общих духовных принципов и ценностей. Успешный цивилизационный транзит не просто обеспечивает, но существенно расширяет потенции духовного творчества и развития, возвышения и усиления роли духовной власти, утверждая новые принципы, законы, ценности и знания духовной деятельности и поведения людей и одновременно с этим формируя пространство «усредненных» норм и ценностей – «срединную» культуру цивилизации, создающую ее значимое единство и устойчивую целостность. Однако само осмысление этих потенций, ресурсов цивилизационного транзита очень часто происходит не в строгих концептуальных

терминах, а в мировоззренческих схемах и субъективных интерпретациях духовных ответов на вызов среды, смены технологических эпох и «жизненных фаз», перехода общества от традиционности к современности.

Методологическую сложность понимания потенциала цивилизационного транзита определяют широкие системные рамки его целей и ориентиров должного и достойного: развитие и преемственность, заимствования и самобытность, новации и стабильность, межкультурные связи и разрывы, инверсионные повороты и накопление собственного культурного достояния, а также зачастую многообразие и борьба (конкуренция) разных претендентов на высшую духовную власть в обществе.

Во весь рост трудности определения потенциала цивилизационного транзита встают в геокультурном и геополитическом пространстве огромного Африканского континента. В первую очередь обращают на себя внимание нестабильность и вариативность реализации транзита. Быстро выросшие за последние десятилетия запросы на глубинную, пронизанную собственными культурными ценностями и идеалами постколониальность различных регионов континента приобретают ярко выраженный характер настроений социального протеста и формирования массовых форм протестной идентичности¹. Протестная доминанта транзита поддерживается и усиливается процессами глубокой дестабилизации африканских постколониальных обществ: разлада и распада социального порядка, роста конфликтности переходных процессов, плюрализации и радикализации общественных движений, выступающих за новый, справедливый порядок с позиций высших, религиозных или секулярных духовных принципов. В подобных условиях не только реальный ход цивилизационного транзита, но и его общий потенциал оказываются в пограничной ситуации больших колебаний возможностей и перспектив: нарастания и ослабления или падения.

2. Меняющиеся геокультурные и геополитические рамки определения потенциала цивилизационного транзита Африки

При всей закреплённости в африканских исследованиях культурно-исторического районирования Африки, создающего устойчивые образы обособленных регионов континента, в сознании африканских культурных и политических элит уже на протяжении длительного истори-

ческого времени развивается идея, формула «единства противоречий» в геокультурном пространстве как отдельных регионов Африканского континента, так и Африки в целом.

Мощным по своему культурно-ментальному потенциалу источником этой идеи стало длительное противостояние стран и народов континента политическому и культурному владычеству колониальных империй: первоначально – турецкой империи Османов (приход в первой половине XIX в. в страны Северной Африки – Магриба течения арабского просветительства с его цивилизационными идеями распространения близких исламу принципов законности, свободы и равенства всех арабов), а в дальнейшем – с начала XX в. – экспансии и господству колониальных империй Западной Европы (зарождение на рубеже XIX–XX вв. под влиянием отмены рабства США и переоценки африканских культур в среде афроамериканской интеллигенции течения афроцентризма – постколониальной идеологии самоутверждения людей негроидной расы и субъектно-ценностного возвышения культур Черной Африки). Однако по своему интегративному потенциалу пространство возможностей антиимперского цивилизационного транзита не выходило за рамки противостояния внешнему культурному империализму – постулатам «цивилизаторской миссии» Запада как постепенного приобщения «нецивилизованных» или «недостаточно цивилизованных» народов Северной и Тропической Африки к современному европейскому образу жизни, его секулярным и индивидуалистическим принципам, нормам и ценностям.

С конца XX в. пространство возможностей африканского цивилизационного транзита начало приобретать – в масштабах всего континента – новый потенциал, заключающий в себе не только устремленность к отторжению Запада и экспансионистских тенденций мирового распространения западной цивилизации, но и цели совместного, интегрированного развития африканских стран. Общеафриканские масштабы этому геокультурному повороту придают формирование с конца XX в. новой информационно-технологической основы международных взаимодействий (включая взаимодействия культурно-цивилизационные), ускоряющей историческое время протекания переходных процессов всего спектра общественных отношений; широкое развитие трансграничных информационных и социальных сетей, становящихся важным и самостоятельным фактором самоорганизации социальных групп и общностей; поворотные, выходящие далеко за рамки отдельных стран и государств изменения в конфессиональном пространстве

Субсахарской Африки: стремительное увеличение с конца XX в. числа адептов христианства и ислама, перемещение а Африку основных демографических центров распространения этих религий, широкое объединение в религиозные общности и движения людей ради постижения, продвижения и защиты принципов и ценностей высшего, сакрального порядка. На место универсализации европейских (западных) ценностей приходит признание достоинства и равноправия незападных, в т.ч. африканских культур – культурного суверенитета африканских стран и континента в целом.

В то же время широкая африканизация факторов и процессов развития континента не упрощает, а, наоборот, существенно усложняет оценку пространства возможностей африканского постколониального транзита, особенно в плане преодоления тенденций разлада и распада нестабильных постколониальных обществ. Если придерживаться традиционного понимания постколониальных рамок, устремлений африканского цивилизационного транзита как отторжения Запада, западной цивилизации, то на уровне методологических, парадигмальных подходов вряд ли можно отрицать уже произошедший и продолжающийся рост мощи, силы и результативности цивилизационных перемен общеафриканского континентального масштаба: подрыв парадигмы западной модернистской культуры как универсальной, общемировой носительницы просвещения, прогресса, гуманизма и демократической (светской) народности, региональные волны отторжения коррумпированных прозападных режимов и в целом системы неокOLONIALИЗМА (транзитивные события «арабской весны», антизападные мятежи с 2020 г. в Западной и Центральной Африке). На фоне этих важных событий значительная или даже большая часть стран континента выглядит как уже втянутая или быстро втягивающаяся в масштабное геокультурное отторжение Запада.

Если же поворотные изменения в условиях, направлениях развития африканской постколониальности рассматривать не только в протестно-идентификационном (антивестернизаторском) ключе, но также и прежде всего в контексте стабилизации, интеграции и ускорения развития Африки, то реальный потенциал африканского цивилизационного транзита, включая пространство его возможностей, выглядит куда более размытым и ограниченным. Снова приходится обратить внимание на то, что обычной и «расширенной» средой африканского постколониального транзита остаются – хотят ли этого миллионы африканцев или нет – масштабные деструктивные процессы в самом по-

рядке, устройстве постколониальных африканских обществ: гигантский разрыв между самыми богатыми и самыми бедными, нестабильное, рискованное существование огромных масс африканского населения, широкое превалирование клановых связей над принципами выборной демократии, неконтролируемая и организованная преступность, политизация религий и межконфессионального пространства, высокий уровень неурегулированности конфликтов. В этих условиях вполне закономерным способом адаптации населения к явлениям системной общественной деструкции выступает феномен не цивилизационного, а этнического возрождения и этнической суверенизации: 1) обеспечение привилегий «своей» этнической группе или общности; 2) ограничение прав «несвоего», инородного населения через дискриминационную и подчас репрессивную политику. Устойчивой и широкой ограничительной рамкой наращивания интегративного потенциала цивилизационного транзита становится феномен трибализма – приверженности нормам культурно-бытовой, религиозно-культурной, социально-политической обособленности «своей» этнической общности или клановой группы.

Принимая во внимание нестабильные и зачастую конфликтные условия африканского постколониального развития, сегодняшнее пространство возможностей цивилизационного транзита стран и регионов континента можно и необходимо оценивать не как уже сложившуюся, широко и определенно действующую инклюзивную систему соединения самых разных и противоречивых компонентов африканских культур, а скорее, как совокупность особых и часто противостоящих друг другу культурно-исторических путей африканской постколониальности: духовного преобразования постколониальных обществ на началах высших принципов и ценностей, превалирующих над пространственными – локальными – ограничениями. Смысл этого видения транзитивного потенциала африканского геокультурного пространства хорошо выражает понятие «коридор возможностей». Векторность пространственного перемещения чего-либо оно соединяет с наличием рамок – граничных условий таких перемещений.

3. Идея Африканского Возрождения: от философской концепции к цивилизационному проекту

Выражаемая коридорами возможностей направленность транзитивных изменений ясно обнаруживается в развивающейся уже длитель-

ное время идее Африканского Ренессанса – постколониального Возрождения стран и народов Африки.

Идея Африканского Возрождения возникла и вошла в пространство африканской интеллектуальной истории еще во второй половине XIX в. как ответ чернокожих интеллектуалов в США на униженное положение афроамериканской диаспоры и широкое распространение представлений о «неисторичности», «дикости» Черной Африки. Родоначальником идеи был родившийся в 1832 г. на Виргинских островах просветитель, писатель, политик и дипломат Эдвард Блайден. Убедившись в неосуществимости планов массовой репатриации в Африку афроамериканцев, а именно с этими планами Блайден первоначально связывал идею Африканского Возрождения, он начал усматривать основной путь развития африканской ренессансной культуры в расширении связей африканских стран и их коренного населения с Европой и США как в сфере промышленности и науки, так и в сфере христианизации африканцев.

Новое обоснование и понимание идеи Африканского Возрождения как достижения на базе подлинно африканских ценностей целенаправленного культурного, экономического и интеллектуального обновления континента предложил сенегальский общественный деятель и ученый Ш.А. Диоп в серии эссе, написанных между 1946 и 1960 гг. Широкую известность идее придало выдвижение ее в 1996 г. вице-президентом новой ЮАР Табо Мбеки, чуть позднее сменившим на посту президента демократической ЮАР первого ее лидера Нельсона Манделу, в качестве концепции внешней и внутренней политики страны. Несмотря на широкую информационно-пропагандистскую кампанию по продвижению концепции в широкие круги общественности страны, она не стала всеохватывающей «национальной идеей»².

Тем не менее программный статус концепции породил широкую дискуссию в ЮАР и за ее пределами относительно условий, возможностей и перспектив Африканского Возрождения. В ходе дискуссии главные целевые установки концепции: создание демократической политической системы страны, обеспечивающей участие народа в управлении государством с учетом африканской специфики культурно-политических отношений; устойчивое и подлинно африканское экономическое развитие; восстановление африканской культуры; поощрение художественного творчества и широкий доступ к достижениям современной науки и передовым технологиям, приобрели ясно выражен-

ный panaфриканский контекст, став основой обновленной идеологии афроцентризма³.

В этом контексте концепция Африканского Ренессанса рассматривается как идеология политического, экономического и социокультурного возрождения всего Африканского континента и политический инструмент изменения геополитического и геокультурного статуса Африки в глобализирующемся мире. Правда, panaфриканский контекст концепции не был принят всеми участниками дискуссии. Критике подвергся геостратегический ракурс соотнесения panaфриканской перспективы реализации концепции с достижением ее целей прежде всего в ЮАР⁴. Была отмечена и «чрезвычайная проблематичность» защиты традиционной местной культуры в ЮАР ввиду длительных и интенсивных процессов «коренных изменений и преобразований» культур коренного населения Южной Африки с XVIII в.⁵

В действительности, как это следует из высказываний Т. Мбеки, речь идет о коренном пересмотре (культурном транзите) образа африканцев, переживающих мучительный процесс догоняющей модернизации и находящихся в начальной стадии современного экономического роста: от восприятия живущих на континенте народов как «отсталых и вечных нищих» к вдохновению «великими африканскими достижениями: египетскими пирамидами и сфинксами, каменными постройками Аксума, руинами Зимбабве и Карфагена...»⁶. В этом ракурсе южноафриканская концепция/программа Африканского Ренессанса выходит за рамки геостратегического проекта, приобретая черты проекта культурно-цивилизационного. В своих глубинных – ценностно-мировоззренческих – ориентирах программа близка уровню цивилизационного сознания, выдвигая на первый план задачу масштабного культурно-исторического перехода современной ЮАР от разделенного по расовому признаку колониального общества к идеальной (цивилизационной) модели безрасового общества, объединения всех жителей страны, независимо от цвета кожи, в едином, ценностно-возвышенном образе африканца. Приоритетом этого уровня программы, придающего ей направленность цивилизационного проекта, выступает, как отмечает нигерийский исследователь Е. С.-Ф. Чуквуджекву, духовная трансформация африканского культурно-исторического сознания, «этнической философии многообразных африканских народов, этнических параметров африканской рефлексивной традиции» на пути поисков «национальной идеи и собственной цивилизационной идентичности»⁷. Традиционная модель африканской идентичности получи-

ла развернутое выражение в претендующей на универалистский статус моральной философии и идеологии *убунту* («человечность» на языках южноафриканских народов зулу и *коса*). В этой философии и идеологии Африканское Возрождение представляется как возвращение к исконно африканским, самобытным и универсальным для культурного наследия народов Субсахарской Африки ценностям и правилам коллективизма, солидарности, человечности по отношению к «Другому»: «Я существую, потому что мы существуем».

На макрорегиональный общеафриканский уровень цивилизационный в своих принципах и рамках проект Африканского Возрождения выводит принятый в 2015 г. на Ассамблее глав государств и правительств Африканского союза (АС) в столице Эфиопии Аддис-Абебе план африканского развития: «Повестка дня до 2063 года: Африка, которую мы хотим». В качестве одного из главных направлений («устремлений») плана выдвигается Африканское Возрождение путем укрепления единства и культурной самобытности народов и стран Африки: «Мы присоединяемся к общеафриканскому призыву, что Африка должна объединиться, чтобы реализовать свое Возрождение. Нынешние поколения уверены, что судьба Африки находится в их руках и что они должны действовать сейчас, чтобы сформировать будущее, которого они хотят»⁸. Реализовать это устремление должны два флагманских общеафриканских проекта: 1) основание Великого африканского музея как транснационального института сохранения исконно африканского культурного наследия и продвижения в мире идеалов африканизма (афроцентризма); 2) составление Африканской энциклопедии как авторитетного и широкодоступного культурного ресурса восстановления подлинной истории Африки, глубокого знания и понимания африканской жизни, субъектности ее традиций и деятельных начал. Обобщая опыт формирования и развития идеи Африканского Возрождения как направления культурно-цивилизационного самосознания, норматива постколониальной африканской идентичности, необходимо отметить и подчеркнуть его тесную, нерасторжимую связь с важным по своей исторической значимости культурно-цивилизационным феноменом образования в середине XX в. панафриканского поколения политических и интеллектуальных элит африканских стран и диаспор. Интернациональное по своим ценностям и трансграничным рамкам практической деятельности, это поколение сосредоточило свои усилия на формировании предельно широкой по своим установкам и нормативным ценностям африканской идентичности, чтобы

противостоять колониальной имперской идеологии и ее наследию, включающим из мировой цивилизации народы и страны Черной Африки, как не имеющие собственной истории и, следовательно, собственного, самобытного будущего.

В то же время надо признать, что panaфриканизм не смог в полной мере – на уровне массовой культуры и массового общественного сознания – захватить умы и сердца рядовых африканцев и представителей множества африканских диаспор. Большое влияние на формирование концепции Африканского Возрождения оказал африканский национализм XX в. с его идейными нормативами постколониальности и секуляризма. Однако в конце XX в. и panaфриканизм, и африканский («черный» и арабский) национализм столкнулись с большими вызовами самой идее Африканского Ренессанса, заключенному в ней чувству исторического оптимизма, вере в счастливое будущее всего Африканского континента. На фоне кровопролитных гражданских войн и конфликтов, падения целого ряда африканских государств, миграций масс африканцев в Европу установки и принципы этой идеи, а вместе с ними и транснациональная конфигурация африканской идентичности начали выглядеть идеалистической и проблемной в самой своей основе философской конструкцией. Характерным и, как представляется, деструктивным результатом масштабных кризисных процессов африканской постколониальности можно считать появление глобалистского поколения африканских политиков и представителей деловых кругов. Африканские глобалисты стремятся решать проблемы постколониального транзита не на основе возвращения к наследию своего прошлого, а исключительно или прежде всего с помощью наличных международных – политических, экономических, финансовых – институтов и связей. Стремление к самобытной африканской идентичности уступает место практическим и зачастую эфемерным по своей значимости коммерческим и ситуативным политическим интересам.

Но значит ли это, что вопросы Африканского Возрождения теряют свое первенствующее значение в проблемном поле постколониального транзита Африки?

4. Феномен Африканского религиозного Возрождения: процессы и результаты

Пространство возможностей постколониального цивилизационного транзита Африки нельзя в должной мере понять и оценить, не рас-

смотрев уникальные по своему размаху и поворотному историческому значению процессы Африканского религиозного Возрождения. Эти процессы значительно расширяют проблемное поле африканского постколониального транзита, обнаруживая различные, в том числе альтернативные возможности этого транзита, коренящиеся в растущей субъектности не только африканских элит, но и широких народных масс, в процессах их самоорганизации – образования широких профессиональных сообществ и массовых религиозных движений.

Как и конструкт Африканского культурного Ренессанса, понятие Африканского религиозного Возрождения отражает обращение к образцам самобытной культуры и идентичности, вытекающим из исторического опыта и наследия африканских обществ, самосознания африканской личности и способных противостоять – решительно и определенно – образцам колониального культурного господства, духовному воздействию колониализма и его наследия через утверждение идеалов и ценностей западной цивилизации. Но если в первом случае речь идет о философской идее и ее эволюции в направлении панафриканской идеологии, проекта формирования выходящей за рамки национальных государств собственной африканской идентичности, то во втором – о духовной трансформации (пробуждении и обновлении) африканского религиозного самосознания, религии как предельно широкого универсалистского института и формы идентичности, способных преодолевать ограниченность привязанностей более низкого уровня на основе утверждения высших духовных идеалов и обязательного единства всех верующих.

В своем нормативном значении религиозное возрождение предполагает нарастание в культуре и обществе приоритета религиозной составляющей и, соответственно, снижения доминирующей роли светской (секулярной) составляющей⁹. О повышении роли религиозной составляющей в постколониальных культурах и обществах Африки говорят тенденции активизации и прямого вмешательства в социально-политические процессы – в острых кризисных ситуациях – африканских церковных кругов, африканских богословов, лидеров и активистов исламских и афрохристианских движений. Значение исключительного по своим масштабам и результатам феномена постколониальной переходности Африканское религиозное Возрождение приобретает в более широких пространственных рамках религиозизации африканских постколониальных обществ и культур. Речь идет о религиозном повороте – охвате постколониального пространства современной

Африки сетью разнообразных религиозных организаций и движений, ведущих свою деятельность на основе определенных мировоззренческих принципов и нормативов, которые распространяются на самые разные сферы общественной и культурной жизни и приобретают смысл и значение восходящей ветви переходности, исторического пути в будущее. Свойства поворота в переходных процессах культурно-религиозной трансформации постколониальных сообществ процессам и явлениям Африканского религиозного Возрождения придает ряд базовых, структурных компонент переломных изменений, поднимающих их на уровень мировоззренческих представлений, идейных течений и идентичностей. Ясно выделяются главные составляющие поворота: во-первых, структурная по своей направленности и результатам трансформация конфессионального пространства Африки; во-вторых, религиозное самоопределение африканских народов и новые факторы религиозного выбора и борьбы за веру в условиях изменения конфессионального пространства региона и широкого подъема движений за религиозное возрождение; в-третьих, культурный поворот в изучении африканских религий и в целом духовно-религиозного мира африканцев в переходных условиях постколониального развития¹⁰. Охарактеризуем кратко эти ключевые аспекты африканского религиозного поворота.

Несомненно быстрые и поворотные по своим по своим социокультурным последствиям процессы трансформации конфессионального пространства Африки в XX – начале XXI в.: расширение геопространств мировых религий, в первую очередь христианства и в более ограниченных масштабах – ислама, и сужение геопространства традиционных этнических религий. С 1910 по 2010 г. доля христиан в населении Африки увеличилась с 9,4% до 47,9%, мусульман – с 32,0% до 40,5%, тогда как доля адептов этнорелигий сократилась с 58,0% до 10,4%¹¹. Основная фаза этого поворотного тренда пришлась на колониальный период – первую половину XX в., когда доля христиан в населении разных регионов стремительно увеличилась и произошла переломная в своих пространственных параметрах территориальная диффузия (деконцентрация) христианства и ислама. В постколониальный период – после 1970 г. – динамика распространения христианства и ислама замедлилась по всему континенту, зоной расширения христианства сегодня остается только довольно обширная территория стран Судано-Сахельского коридора: от Судана и Эритреи на востоке до Мали и Сенегала на западе континента. Главным трендом развития

конфессионального пространства Африки стало тесное, активное взаимодействие – конкуренция христианства и ислама.

Новое геоконфессиональное пространство Африки оказывает широкое, системное влияние на процессы и результаты наблюдаемого в этом пространстве религиозного возрождения. Новое содержание, новое геокультурное значение приобретает конфессиональное разнообразие Черной Африки как характерная черта Африканского религиозного Возрождения. В начале XX в. мозаичность конфессионального пространства региона определялась ярко выраженным доминированием автохтонных религий. Мировые религии – ислам и христианство – как особые конфессиональные направления были представлены исключительно локальными очагами самобытного христианско-африканского и исламо-африканского синкретизма: в Эфиопии, Сомали, в приморских районах Кении, низовьях р. Конго, на Мадагаскаре, в Намибии, на островах Зеленого Мыса – христианство, на современных территориях Северной и Центральной Нигерии, Мали, Нигера, Камеруна, Чада – ислам¹². В новом конфессиональном пространстве пестрая мозаика локальных (этнических) религий уступает место разнообразию типов конфессиональной организации населения: неограниченное доминирование одной религии, сочетание доминирующей религии с другими религиями, совмещение (паритет) двух и более религий. Характерной и важной чертой новых конфессиональных структур при этом становится не упадок, культурное «обнуление» этнорелигий, их традиций, ценностей, норм как источников формирования религиозного сознания, а поддерживаемая массами верующих интеграция наследия этнорелигий в христианство и ислам, Сохраняясь в виде «живых традиций» в сознании адептов христианства и ислама, наследие этнорелигий порождает такие уникальные и массовые феномены Африканского религиозного Возрождения, как синкретические течения афрохристианства и афроислама (африканского суфизма). Трансформация религиозного сознания приобретает при этом значение политических культурных, цивилизационных проектов, ориентированных на идеалы «истинной веры» мироустройства и конкурирующих за обладание этой высшей истиной: мессианские проекты афрохристианства, проекты переустройства общества и государства в процессах деколонизации в суфийском исламе.

В более широком, макроисторическом контексте африканского постколониального транзита кардинальное переустройство конфессионального пространства континента представляет интерес прежде всего

с точки зрения его вариативности и часто альтернативности влияния на процессы интеграции/деинтеграции постколониальных обществ и государств. Характерное для нового конфессионального пространства Африки восприятие собственной религиозности как подлинно христианской или исламской придает самосознанию африканских христиан и мусульман черты устойчивой религиозной идентичности, выходя за рамки локального самосознания «черного» и арабского национализма. Например, суфизм предложил африканцам не только путь к духовному спасению, чего не могли дать африканские этнические религии, но и новый, универсалистский тип социальных связей, основанных на этике братства и взаимной социальной поддержки мусульман, что обеспечило возникновение собственно конфессиональных общин с ярко выраженными функциями социально-экономической и политической интеграции надлокального уровня¹³. На международном уровне консолидирующая роль религиозной идентичности проявляется в стремлении африканских государств к налаживанию близких, союзнических отношений со странами, тяготеющими к христианскому или исламскому миру, в объединяющей деятельности религиозных благотворительных организаций, ориентированной на решение социально-экономических проблем и стабилизацию политической ситуации в странах континента.

В то же время очевидны и проявляющиеся в масштабе всего континента дезинтеграционные результаты (эффекты) быстрой трансформации конфессионального пространства Африки: возникновение становящихся все более характерными для этого пространства меж- и внутррелигиозных конфликтов, преобразование исламских фундаменталистских движений и течений в радикальные, террористические, криминальные группировки, выступающие как против ценностей и норм западного секулярного общества, так и против национальных государств и даже против других направлений ислама¹⁴. Повышение роли религиозной идентичности в новом конфессиональном пространстве Африки не только создает проблему адаптации африканцев к условиям межрелигиозной конкуренции, но и несет прямую и нарастающую угрозу целостности поликонфессиональных стран, таких как Нигерия и Эфиопия.

В условиях тяжелых и продолжительных потрясений, с которыми огромные массы африканцев столкнулись в конце XX в., в обстановке подъема неконтролируемого насилия, нищеты, падения традиционной морали и этики, большое – стратегическое в своей основе – значение

приобретает такая важная компонента африканского религиозного поворота, как конфессиональное самоопределение местного населения – способ, механизм выбора и утверждения той или иной формы религиозной идентичности: самоопределения по отношению к Богу.

Характерными чертами африканского опыта религиозного самоопределения являются такие его качества, как обретение истины веры путем мистического озарения, креативность и динамика восприятия божественного, преобразование исторических церквей в национальные, способность религиозного опыта к саморазвитию и к творческому восприятию инноваций, к сопротивлению колонизации и обновлению в условиях острых социальных кризисов (работоторговля, европейская колониальная агрессия)¹⁵. Формирует эти качества вера в то, что мир сверхъестественный вполне доступен для понимания и его силы действуют согласно определенным законам¹⁶. Поэтому, обладая особыми знаниями и способностями, можно воздействовать на духов предков и других существ, невидимых для обычных предков. В то же время «традиции религиозного порядка» «ставят под контроль потенциальное буйство сверхъестественного»¹⁷. В результате разрешаются многие глубинные противоречия между природой и человеком, обществом и индивидом, традицией и иновацией¹⁸.

Налицо не просто эволюция принципов и ценностей африканских синкретических религий в направлении универсальных догматов мировых религий, но сознательное и широкое объединение людей в религиозные общности ради своего социального и духовного возвышения, обретения идентичности на основе постижения, продвижения и защиты истинной религии. Характерным и во многом переломным сдвигом в этом направлении стала религиозная мобилизация масс. Религиозная мобилизация – объединение верующих какой-либо конфессионального направления или движения ради достижения общей цели – сравнительно новый и динамичный феномен жизни Африканского религиозного Возрождения, африканской постколониальности.

Помимо радикального исламизма, мобилизацию верующих практикуют широко распространившиеся на континенте обновленческие движения пятидесятников, общины баптистов, методистов, пресвитерианцев, сектантские афрохристианские мессианские и пророческие церкви. Обновленческие движения берут на себя – решительно и бескомпромиссно – функции социализации индивида и его социальной защиты¹⁹. Религиозная мобилизация затрагивает также широкие массы католиков в Конго (Заире), Того, Кот-д'Ивуаре, Камеруне. Вероиспо-

ведение и исполнение обрядов у африканских католиков по внутреннему смыслу приобретает сходство с протестантской, духовно-мобилизационной моделью (постоянное чтение Библии, подлинность веры, сосредоточенность внимания на молитве, деятельное участие мирян в управлении религиозной общиной)²⁰. Высокий уровень мобилизации массовой поддержки целых конфессиональных направлений постколониального транзита обеспечивает придание доминирующим конфессиям политического статуса национально-государственных религий, как это произошло в Замбии (см. главу 4). В странах с большим мусульманским населением повышению уровню религиозной мобилизации способствует распространение на разные сферы общественной жизни кодекса правовых и нравственных норм ислама – шариата.

Таким образом, широкий, трансграничный по своим масштабам цивилизационно-религиозный подъем в странах постколониальной Африки не только изменяет конфессиональное пространство континента в пользу ислама и христианства, но и повышает мобилизационные возможности этого пространства, а вместе с ними и общий потенциал африканского постколониального транзита. Основной, первичной целью религиозной мобилизации выступает достижение глубоких изменений в сознании и жизни человека, но главное, изменение отношения к действительности. Это прямым образом влияет на условия становления и укрепления религиозной идентичности, придание ей более твердо усвоенного и активистского характера. Первостепенным по важности фактором формирования религиозной идентичности становится этика ответственности и активных солидарных действий.

Религиозно-обновленческие идеи не только привносятся в политические дискуссии, но и трансформируются в призывы к переустройству общества, в проекты, программы и планы такого переустройства во имя самостоятельного африканского будущего. Потенциал цивилизационного транзита этим проектам и планам придает ориентация религиозного самоопределения широких масс на универсалистские идеалы мировых религий в сочетании с поддерживающими религиозную идентичность традициями локальных, этнических культов и верований; существенное изменение на этой основе принципов и правил регуляции общественных отношений и поведения человека на основе представлений о «высших» нормах культуры, морали и поведения. Заслуживает внимания геокультурная направленность указанных тенденций – отторжение секулярных ценностей как стандарта западной цивилизации. В качестве цивилизационных составляющих подъема

религиозного сознания в регионе следует выделить фундаментальные религиозные догматы, определяющие отношение африканских христиан и мусульман к высшему и мирскому порядкам: догмат второго пришествия Христа – для основной массы христианского населения Африки, вера в восстановление халифата как золотого века исламского правления. На этой основе развивается цельное – теократическое – религиозное сознание, которое стремится и в мирских отношениях руководствоваться священными текстами своей религии. Развитию именно этого типа религиозного сознания, особенно на его массовом уровне, способствует широкое распространение в африканских странах харизматической набожности как противостоящей обыденной морали и рациональному мышлению формы религиозного самоопределения человека в ситуациях тяжелых жизненных и социокультурных кризисов.

Рост мобилизационных возможностей религиозно-политических групп, организаций и движений актуализирует политическую повестку африканского цивилизационного транзита, связанную с расширением и совершенствованием политики противодействия экстремизму и терроризму как важной или главной составляющей дестабилизирующих процессов в Африке (см. главу 6).

Нельзя не обратить внимания и на прямую связь феномена Африканского религиозного Возрождения с новыми процессами в сфере изучения африканских религий. Вторая половина XX в. отмечена культурным поворотом в изучении африканских религий и в целом духовно-религиозного мира африканцев. Лидирующие позиции в изучении религий в Африке стали переходить к самим африканцам и согласовываться с идейно-культурными позициями идеологии афроцентризма. Внимание африканских религиоведов и культурологов начало фокусироваться на содержании и формах автохтонных (традиционных) африканских религий – на характерных для них обрядах, культах, религиозно-мифологических представлениях. Во многих научно-образовательных учреждениях Африки эти религии как предмет изучения получили статус самостоятельной академической дисциплины.

5. Новые возможности африканского цивилизационного транзита

Результаты африканского религиозного поворота в единстве его основных составляющих самым непосредственным и активным образом

затрагивают сферу постколониального цивилизационного транзита, пространство его условий и возможностей. В территориальном плане речь идет прежде всего о регионе Субсахарской Африки, оказавшемся разделенным к началу XXI в. между мировыми религиями: христианством и исламом. Налицо сдвиг макрорегионального и макроисторического масштабов в направлении принципов, ценностно-нормативных и смысловых по своему содержанию сложившихся универсалистских цивилизаций «постсосевого» времени.

Высший мир и его трансцендентные начала перестают определяться типичными для традиционных этнорелигий принципами близости и непосредственного взаимодействия мирского и внемирского порядков: этнической принадлежности богов (у каждого народа «свои» боги), непосредственного соединения общества и власти с природно-космическими началами, ограниченными пределами трансцендентного мира как обители мертвых, предков и земных духов. Смысловыми ориентациями веры – служения ее высшим началам и изменения смыслового поля человеческого существования – становятся мотивы и цели резкого пересмотра или отрицания наличного земного бытия, что не только расширяет смысловое поле, объем духовности, но и придает ей принципиально новое значение сверхреальности Откровения, Озарения, пути к Спасению, закрепляемое в священных текстах. Отсюда и новое пространство, новые коридоры возможностей развития мировоззренческих представлений и идейных течений, выражающих, идеальные условия человеческого бытия. Религиозные идеи и догматы христианства и ислама превращаются в важные жизненные смыслы, духовные ценности и модели поведения широких африканских масс.

Непосредственным фактором расширения возможностей цивилизационного транзита выступает усиление роли цивилизационной составляющей африканского религиозного сознания, африканской религиозной идентичности – осознания своей самоидентичности, различения и противопоставления «своего» и «чужого» на основе ценностей и идеалов высшего, духовного порядка, противопоставляемого состоянию невежества, бескультурья, нецивилизованного поведения.

Для африканского религиозного сознания, долгое время выработавшего свои ценности и идеалы в условиях исторической привязанности человека к своей локально-общинной, этнической или родовой группе и противостояния культурно-расовому господству европейцев, это означает выход на более высокий, нравственно-этический или ме-

тафизический (в философско-богословской мысли) уровень, находящийся за пределами любой существующей посюсторонней или потусторонней реальности. Переход к новому типу духовности через углубление и развитие мировоззренческих представлений и идейных течений, стремящихся воплотить идеальные условия человеческого бытия, охватывает сегодня геопространства как афрохристианства, так и афроислама.

Изучение афрохристианской идентичности в ее исторической динамике обнаруживает наличие в ней двух направлений культурно-религиозного самоопределения, различных по заложенному в них потенциалу культурно-цивилизационного самоопределения афрохристианской общности.

Первое направление получило широкое развитие как в Африке, так и за ее пределами (в США) в эпоху формирования европейской колониальной системы в ответ на сформированную этой системой универсальную модель культурно-расового превосходства белого человека над африканским негром. Смыслом этого направления стало превращение христианской идентичности как дозволенной формы духовного пробуждения и самоорганизации поработоченной негритянской расы в универсальное средство возвышения чернокожих людей с целью противостояния официальной церкви и культуре белых колонизаторов (так называемый «черный национализм»).

В Тропической Африке коридор возможностей этого направления определила в большой степени так называемая «народная» теология, носителями которой стали харизматические религиозные лидеры – Пророки, Апостолы, своеобразные «Мессии», что придало «народной» теологии мессианскую направленность и сделало ее важным элементом африканской общественно-политической жизни²¹. В США протестное направление афрохристианской идентичности сложилось под влиянием «теологии освобождения», возникшей в 1960-е годы после принятия законов, формально предоставивших афроамериканцам гражданские права²².

Второе направление афрохристианской самоидентификации начало активно проявлять себя на уровне массового сознания в последние 20–25 лет в связи с перемещением глобального центра христианства из стран Глобального Севера в страны Глобального Юга и под влиянием роста миграционных потоков «южных христиан» из стран Тропической Африки в страны Европы. При всей незавершенности формирования этого нового трансграничного направления религиозной

самоидентификации, в присущих ему установках, ценностных ориентациях проявляется значительно большее отделение высшего духовного начала сплочения верующих от культурно-расовых (протестных) мотиваций традиционного афрохристианства. На первый план выдвигается цивилизационное по своей сути осознание ценностей афрохристианства как подлинно нравственных, в отличие от предлагаемого европейским миром секуляризованного европейского христианства, приспособляющего высшие ценности и божественную истину христианского вероучения к мирским интересам и жизненным ориентациям человека. Нарастающая волна африканских миграций в Европу христиан-африканцев напрямую сталкивает европейские и африканские представления о ценностях и идеалах социального порядка и порядка мирового – сталкивает настолько жестко и очевидно, что на первый план в утверждении африканской религиозной идентичности начинает выходить восприятие западного секуляризма как воплощения абсолютного зла.

Сдвиг в восприятии собственной религиозности как подлинно христианской позволяет сделать вывод, что самосознание африканских христиан приобретает черты цивилизационной идентичности, выходя за рамки старого, «черного национализма» и расширяя коридор возможностей духовного транзита. На это указывают такие усиливающиеся особенности афрохристианской веры, как осознание невозможности добиться подлинного спасения на основе установок и ценностных ориентаций западного секуляризованного христианства, представление о том, что основным догматом христианского вероучения о конечных судьбах мира и человека является неизбежность второго пришествия Христа, убежденность в том, что именно африканские христианские церкви и движения способны наилучшим образом объединить и организовать высший порядок человеческого бытия.

Аналогичный процесс усиления универсалистских (цивилизационных) мотивов, ценностей и установок религиозного самосознания характерен и для идентичности больших масс африканских мусульман. Усилению универсалистских начал и тенденций развития исламского религиозного самосознания способствует начавшееся в середине XX в. проникновение в Черную Африку идей исламского фундаментализма, сторонники которого выдвинули требование возврата к первоначальным принципам ислама, очищения его от позднейших культурных наслоений, прежде всего африканских. В конце XX в. влияние ис-

ламского фундаментализма еще более усилилось в результате обострения в африканских странах социально-экономического кризиса, развития сетевого ислама (см. главу 4).

Помимо объективных условий и факторов, усиление цивилизационной составляющей африканской религиозной идентичности вызывается появлением значительного числа профетических (харизматических) лидеров, которые обладают выдающимися способностями в понимании духовных и социальных потребностей развития африканского общества, выдвигая духовно-религиозные идеи в качестве абсолютов, скрепляющих его структуру. В то же время, превращаясь в основу или важный фактор религиозного самоопределения, харизматические культы во многом сдерживают развитие всеобщих социокультурных связей, выходящих за рамки харизматических сект, общин, групп. Эти группы обычно немногочисленны, приверженность их культу лидера усиливает ощущение собственной религиозной исключительности и часто приводит к изоляционизму и фанатизму религиозного самоопределения.

Трансформация религиозной идентичности африканских адептов христианства и ислама позволяет выдвинуть предположение о цивилизационном повороте в африканском самосознании, вызванным распространением универсалистских ценностей религиозного спасения и переустройства мира. Вырисовывается альтернативность идеальных путей африканского цивилизационного транзита: либо вестернизация (европеизация), либо девестернизация африканского социокультурного пространства, притяжение к Западу или отталкивание от Запада в качестве «жизненного проекта» будущего – «коридора постсовременности». Преодолению и унификации ценностей цивилизационного уровня мешает отсутствие во многих странах южнее Сахары языкового и культурного единства, что во многих случаях не позволяет противостоять культурным формам и языкам, привнесенным извне и поддерживаемым сторонниками неокOLONИализма²³. В то же время нарастающая цельность религиозного сознания приверженцев афрохристианства и фундаменталистского ислама становится потенциальным фактором возникновения и расширения в регионе религиозных конфликтов. В этой связи в дальнейшем анализе нуждается проблема развития форм африканской религиозной идентичности: факторы и направления их трансформации, возможности согласования, диалога в африканских странах между сакральными ценностями и установками христианских и исламских общностей.

6. Заключение

На сегодняшний день и на отдаленную перспективу потенциал африканского цивилизационного транзита определяется и, как мы полагаем, будет определяться в ближайшем будущем и, видимо, в долгосрочной перспективе сосуществованием, соположением в сложном и неоднородном геокультурном пространстве континента разных исторических путей духовной трансформации общества. Пространство возможностей и перспектив духовного транзита определяют, прежде всего, поднимающиеся на уровень цивилизационных проектов трансрегионального масштаба программы Африканского культурного и религиозного Возрождения.

Вместе с тем неопределенным, проблематичным остается вопрос об интегративном потенциале этих направлений/проектов транзита: их способности уже в скором времени преодолеть дестабилизационные процессы африканского развития, в первую очередь обострение межэтнических столкновений и конфликтов, кризис национальной модели африканской государственности, ослабить глубокие различия между этническими, языковыми, религиозными, хозяйственными общностями, создать общую интегрированную сеть культурных обменов и общих компонент в языке, праве, системе африканского образования, в средствах массовой коммуникации. Чтобы потенциал африканского цивилизационного транзита поднялся на уровень решения этих задач в континентальном масштабе, самостоятельность отдельных путей духовного возрождения Африки должна быть дополнена их органическим, целенаправленным взаимодействием либо на основе общей духовной жизни и общей этики, либо через налаженную систему взаимопонимания, широкого и продуктивного межкультурного и межрелигиозного диалога в социальных и информационных сетях. И тот, и другой пути консолидации африканского геокультурного пространства могут поднять на качественно новый уровень пространство возможностей африканского цивилизационного транзита – уровень формирования африканской цивилизации не как воплощения единого мировоззрения, а как сети прочных общеафриканских отношений и общих межкультурных коммуникаций.

¹ Харитонова Е.В. К вопросу об африканской «протестной идентичности» // Ученые записки Института Африки РАН. 2024. № 3. С. 64–79.

² *Прокопенко Л.Я., Шубин В.Г.* «Африканский ренессанс» // Ученые записки Института Африки РАН. 2001. Вып. 2 (24). С. 27.

³ *Maloka E.* The South African “African Renaissance” Debate: A Critique // Problematising the African Renaissance. Pretoria: Africa Institute of South Africa, 2000. Pp. 1–49.

⁴ *Бернштейн Э.* Глобализация, культура и развитие. Может ли ЮАР быть не просто придатком Запада, а чем-то большим? // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. М.: Аспект Пресс, 2004. С. 252–256.

⁵ Там же. С. 256.

⁶ Там же. С. 249.

⁷ *Чуквуджеку Е.С.-Ф.* Африканское Возрождение как парадигма развития современной африканской философии. Автореферат дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М.: РУДН, 2020. С. 3–4.

⁸ Agenda 2063. Report of the Commission on the African Union Agenda 2063. The Africa We Want in 2063 // Assembly of The Union, Twenty-Fourth Ordinary Session, 30–31 January 2015, Addis Ababa, Ethiopia African Union Website. www.au.int (дата обращения 29.07.2024)

⁹ *Мазур С. О.* Феномен «религиозного возрождения» в культуре глобализирующихся обществ // Диалог цивилизаций в условиях глобальной экологической нестабильности. Материалы международной научной конференции молодых ученых. Белорусский государственный университет. Минск, 24 мая 2012 г. Минск: БГУ, 2013. С. 192.

¹⁰ *Следзевский И.В.* Борьба за истинную веру: религиозная революция в Черной Африке // Религия и общество на Востоке. Вып. IV. М.: Институт востоковедения РАН, 2020. С. 127–161.

¹¹ *Горохов С.А., Захаров И.А.* Интеграционные и дезинтеграционные эффекты трансформации конфессионального пространства Африки // Цивилизационные альтернативы Африки. Т. III. М.: Институт Африки РАН, 2020. С. 43.

¹² Традиционные и синкретические религии Африки. М.: Гл. ред. восточной литературы изд-ва «Наука», 1986. 588 с.; Саватеев А.Д. Исламская цивилизация в Тропической Африке. М.: Институт Африки РАН, 2006. 303 с.; Саватеев А.Д. Исламский цивилизационный проект: суфийский вариант // Цивилизационные альтернативы Африки. Т. I, ч. 2. М.: Институт Африки РАН, 2016. С. 74–114.

¹³ *Саватеев А.Д.* Исламская цивилизация в Тропической Африке... С. 99–107.

¹⁴ *Горохов С.А., Захаров И.А.* Указ. соч. С. 60.

¹⁵ *Мосейко А.Н.* Мадагаскар. Особенности культурно-цивилизационного развития. М.: Институт Африки РАН, 2018. С. 96; Саватеев А.Д. Заключение // Религиозный опыт народов Тропической Африки: психологические и социокультурные аспекты. М.: Институт Африки РАН, 2012. С. 250.

¹⁶ *Воеводский А.В.* Религиозные традиции коса Южной Африки в условиях европейской колонизации (конец XVIII – первая половина XIX века) // Религиозный опыт народов Тропической Африки: психологический и социокультурный опыт. М.: Институт Африки РАН, 2012. С. 191.

¹⁷ *Саватеев А.Д.* Суфийские ордены: от религиозного опыта к локальной субцивилизации // Религиозный опыт народов Тропической Африки: психологический и социокультурный опыт. М.: Институт Африки РАН, 2012. С. 100.

¹⁸ *Саватеев А.Д.* Заключение // Религиозный опыт народов Тропической Африки... С. 258.

¹⁹ *Андреева Л.А.* Христианская религиозность в Африке в начале XX века в цивилизационном аспекте // Цивилизационные альтернативы Африки. Т. I, ч. 2. М.: Институт Африки РАН, 2016. С. 62–73; *Горохов С.А., Захаров И.А.* Развитие конфессионального пространства Тропической Африки в XX – начале XXI в.: христианство, ислам, этнические религии // Цивилизационные альтернативы Африки. Т. II. М.: Институт Африки РАН, 2017. С. 126.

²⁰ *Laburthe-Tolra P.* La conversation au catholicisme en Afrique noire // *Afrique contemporaine*. 1996. No. 178. Pp. 30–39.

²¹ *Taylor J.V., Lehman D.* Christianity of the Copperbelt. L.: SCM Press, 1961. P. 52.

²² *Gifford P.* African Christianity: Its Public Role. Bloomington: Indiana University Press, 1998. Pp. 60–69.

²³ *Пономарев И.В.* Конструирование образа врага, разрушение цивилизационных ценностей и рост экстремизма на Африканском континенте // Цивилизационные альтернативы Африки. Т. III. М.: Институт Африки РАН, 2020. С. 190.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Опыт развития африканских стран в конце XX – начале XXI в. свидетельствует о том, что выбор дальнейших исторических путей этого развития все больше обуславливается принципами самоопределения и самобытности коренных народов континента по отношению к еще недавно считавшимся образцовыми принципам и ценностям современности по критериям универсалистской западной цивилизации. Постколониальный и устремленный в постсовременность характер этой направленности общественного сознания придает вектор мировой культурно-цивилизационной эмансипации: утверждение культурного суверенитета бывших колониальных стран и народов, восстановление полноценной субъектности человека как носителя собственных, самобытных духовных ценностей и идеалов общественного устройства, своего самостоятельного исторического бытия.

Современный уровень африканского цивилизационного транзита в направлении притягательных идеалов и ценностей самобытного культурно-исторического существования и развития (вместе с их адаптацией к требованиям современного развития) определяет высокая, максимальная в своих основных значениях дивергенция формирующихся, проектируемых путей в самостоятельное и глобальное по своим масштабам африканское будущее. Прежде всего, надо отметить глубокое расхождение, контрверзу в понимании социально-политических идеалов транзита между глобальным теократическим проектом современного исламизма, утверждающим в качестве сверхценности идею провиденциальной избранности мусульман как спасителей всего человечества от грехов светского, вестернизированного мира, и афроцентристским проектом восстановления первенства Черной Африки, «победоносной сущности» чернокожего человека в истории и в будущем мировой цивилизации. Нельзя игнорировать и многоплановое, противоречивое содержание постколониального дискурса, который, с одной стороны, связан с историей антиколониальной борьбы и необходимостью самоутверждения, защиты новой самостоятельной самоидентификации бывших колониальных народов, а с другой – с последующим далеко зашедшим расщеплением постколониальной проблематики на темы национализма, мировых империй, региональных объединений, гендера¹.

Африканизация и исламизация основ постколониальной идеологии не только увеличивают разброс востребованных направлений ее разви-

тия, но и создают основу для широкой, выходящей за рамки отдельных стран и государств конкуренции идеалов (аттракторов) постсовременности и основанных на них проектов цивилизационного перехода. С конца XX в. дисперсия идейных направлений постколониальности еще больше возросла под влиянием раскола исламизма на конкурирующие течения радикального и умеренного политического ислама и дополнения афроцентризма философией (идеалами) «африканцев мира» (афрополитизма).

В период господства колониальных империй Западной Европы в нормативно-ценностное пространство Африки вошли и стали его социокультурным ядром, социальным кодом современности ценности и нормы модернизации по западным образцам трансформации традиционного общества в капиталистическое индустриальное. Первостепенное значение в качестве универсалистского способа утверждения именно этого варианта модернизации как безальтернативного стандарта «приобщения к современной, передовой цивилизации» приобрели представления о необходимости преодоления «косных традиций» колониальных обществ путем вестернизации – обязательного заимствования западных ценностей, норм и стереотипов поведения. Однако реальной действительностью переходных, модернизационных изменений стала существенная дивергенция значений модели зависимой модернизации по степени их срывов или замедлений. Постколониальный цивилизационный транзит не просто усиливает разброс значений унаследованной бывшими колониями западной модели модернизации по критерию столкновения «традиций» и «современности», но меняет сам подход к оценке африканских традиций и их роли в процессах модернизации. Нормативно-ценностное пространство постколониальности начинает восприниматься как сосуществование двух модерностей, взаимосвязанных, но различных по своей природе – модерности постколониальной Африки, как и других регионов за пределами Запада, и модерности бывших метрополий. Обе модерности переплетены, но разнонаправлены. Важнейшей проблемой дальнейшего транзита этого пространства становится вопрос о том, насколько универсальными и преобразующими общество могут стать адаптированные к требованиям современного развития африканские посттрадиционные ценности².

Особой, стратегически значимой областью постколониального африканского цивилизационного транзита на стыке современности и постсовременности является сфера африканского образования. На примере постколониальных преобразований в этой сфере хорошо

видно, какую важную роль в условиях и процессах их реализации начинают играть информационные (цифровые) технологии, это актуализирует вопрос: может ли широкая популярность цифровых технологий («мода» на цифровизацию образования и в целом социальной жизни) повлиять на процессы и перспективы цивилизационного выбора путей движения в постсовременность. Сделан вывод о том, что превратиться в фактор самостоятельного (самобытного) африканского постколониального транзита, а не только приобщения к достижениям западной техногенной цивилизации, цифровые ресурсы могут лишь в сочетании с развитием независимой в культурном отношении африканской образовательной системы.

Высокий уровень дивергенции направлений и процессов африканского цивилизационного транзита ограничивает стабилизирующие возможности современных цивилизационных преобразований, значительно усиливая конфликтную составляющую постколониального транзита, ее геокультурный и геополитический размах. Присущее процессам цивилизационного транзита утверждение иных способов бытия и принципов устройства общества приобретает характер альтернативных идейных движений, апеллирующих к широким массам и обещающих им быстрое и широкое решение острых социальных проблем, раскалывающих африканские общества. Мощным дестабилизирующим фактором (феноменом) транзита становится борьба за «истинную» веру. Организация этой борьбы, обоснование и пропаганда ее целей и ценностей приобретают самостоятельный характер, придавая масштабы протестным движениям и формам протестной идентичности³. Ограниченными, не опирающимися на согласованные и совместные стратегии действий и широкую поддержку местного населения остаются программы дерадикализации исламистов – сторонников насильственных действий. Это усиливает конфликтный характер процессов африканского политического и цивилизационного транзита.

Сложным, многоплановым, не поддающимся однозначному решению остается вопрос о потенциале африканского цивилизационного транзита с точки зрения его влияния на постколониальное состояние и динамику современного африканского развития. Снижение доли адептов этнорелигий в пользу мировых универсальных религий – христианства и ислама – вместе с повышением уровня религиозности африканского населения повышает духовно-преобразующий потенциал отдельных религиозных групп, движений и целых конфессиональных направлений. Первостепенным по важности фактором роста преобра-

зующих духовных возможностей африканского религиозного поворота выступает объединяющий и консолидирующий ресурс этической солидарности и коллективизма внутри африканских религиозных общин в сочетании с высоким уровнем мобилизующих протестных настроений. Образцовый пример поворотных изменений в накоплении и использовании ресурсов духовного обновления человека и общества дает преобразование христианских движений и христианской теологии в Африке в направлении освобождения (спасения) бывших колониальных субалтернов от состояния бедности и нищеты, унижения и бесправия, социальной несправедливости – морально-этический проект социального реформирования африканского общества посредством «идей и духа Христа» в массовом обновленческом движении неопятидесятничества. В геополитическом и геокультурном плане росту потенциала африканского цивилизационного транзита способствует предложенный Африканским союзом в рамках стратегических ориентиров развития стран и государств континента до 2063 г. проект Африканского Возрождения, предусматривающий возвращение к исконно африканским ценностям и правилам коллективизма, солидарности, человечности по отношению к «Другому» (этика «убунту»). В когнитивно-дискурсивном поле цивилизационного транзита европоцентристской модели секуляризации мировой цивилизации противостоит идея (парадигма) сохранения универсалистских принципов мировых религий как ее основной, базовой составляющей (Л. Сенгор).

В целом потенциал – условия и возможности постколониального африканского цивилизационного транзита в направлении самобытного бытия и самостоятельного развития Африки – обнаруживает тенденцию к росту, расширению своих геополитических и геокультурных рамок, закреплению в крупных исторических проектах цивилизационного масштаба. Вместе с тем пока трудно говорить о наличии в рамках не только всего континента, но и его отдельных крупных регионов устойчивого ядра транзита, способного консолидировать пространство транзитивных процессов, уменьшить конкуренцию воплощающих идеалы будущего цивилизационных проектов. Не только сохраняется, но и резко обостряется проблема налаживания устойчивых интеграционных механизмов культурного и религиозного возрождения, способных ограничить центробежные и радикальные настроения общественного разлада.

Ключевым аспектом формирования и накопления потенциала реализации африканского цивилизационного транзита становится вопрос

о том, насколько универсальными, общезначимыми (интегративными) станут в средней и долгосрочной исторической перспективе ценности, продвигаемые на континенте эволюционирующими демократическими и религиозными движениями и течениями, медиативные (диалоговые) принципы и формы их конкуренции и совмещения в пространстве постколониального африканского будущего.

¹ *Ионов И.Н.* Новая глобальная история и постколониальный дискурс // История и современность. 2009. Вып. 2 (10). С. 34.

² *Мосейко А.Н.* Место Африки в формировании «Второй модерности» // Африка – восходящий центр формирующегося многополярного мира. Отв. ред. Волков С.Н., Дейч Т.Л., Константинова О.В. М.: Институт Африки РАН, 2024. С. 49.

³ *Харитонова Е.В.* К вопросу об африканской «протестной идентичности» // Ученые записки Института Африки РАН. 2024. № 3. С. 64–79.

SUMMARY

Introduction (*Sledzevsky I.V.*). The conquest of political independence not only did not close the agenda of the decolonization of the continent, but significantly updated the list of its topics and problems. The new agenda of the African transition includes not only the most difficult issues of achieving economic independence and preserving the sovereignty of African states, but also the problems of the deep decolonization of African cultures and African mass consciousness: the decolonization of African cultural heritage and the liberation of African identity from the patterns of the oppressed and indistinguishable in their oppression of man (“subaltern”).

The monograph is devoted to the directions, processes and results of the African postcolonial civilizational transition in the second half of the XX – early XXI century. Civilizational transition is understood as a long transitional stage of civilizational development, arising in the conditions of discord and disintegration of society in the absence of a higher formative and guiding principle of its unity, passing through the choice of new higher parameters (transcendent order) of social and human existence, a new path to the future and being completed as a result of the institutional and normative-value design of the civilizational order as a special mechanism of social integration.

The long-term and unstable (borderline) state of the cultural and civilizational space of Africa brings to the fore in the problems of postcolonial civilizational transition intercivilizational competition in the format of historical alternatives to its directions and results: convergence, interpenetration or, conversely, divergence (dispersion), hostility and confrontation of transit subjects. The purpose of the study is to determine the current level and potential of civilizational transit of the main regions of Africa in terms of the impact of its prerequisites, processes, and results on the postcolonial state and dynamics of modern African development: the level of its stability and degree of consolidation.

Chapter 1 “‘On the Top of the World Civilization’: The Concepts of Animism and Civilization in the Works of E.B. Tylor and L.S. Senghor” (*Ponomarev I.V.*) follows a method of context analysis juxtaposing different intellectual traditions of two thinkers: Tylor and Senghor. The relevance of this problematics is based on the growing

disconnection between all-penetrating Western radical liberalism, connected with secularism, and religious revival of the African states (and other non-Western civilisations). This problematic put the question what direction would the postcolonial world eventually take. While Tylor sought to liberate the world civilisation from animism and religion, Senghor found it difficult to speak of it without putting monotheistic Religion in the focus of his analysis even in the political context. Yet the two thinkers are united in their quest for synthesis from the top of World Civilisation, from the top of our scientific and philosophical knowledge. That approach, problematic and incomplete for the lack of relevant knowledge about world history, is still very characteristic for many contemporary reflections. Nevertheless, Senghor is one of grounding fathers of anti-Orientalism and his ideas can serve as a real alternative to S.P. Huntington's aggressive discourse about 'clash of civilizations'. For his part, Tylor is still a point of reference where there is need to show disadvantages of evolutionary approach: ethno-centric, ideology-driven, and narrowly linear.

Chapter 2 “Transitional Processes in the System of African Traditional Ethics in the Context of Meeting with Western Christianity (Formation of a Borderline Ethical and Religious Identity)” (*Moseyko A.N., Kharitonova E.V.*) presents a theoretical and methodological study that is at the intersection of modern African studies, cultural studies and religious studies. The subject of the study is the forms of the relationship between traditional African ethics and Christianity. To this end, the fundamentals of traditional African ethical concepts, their specificity and inconsistency with interaction with “Western” Christianity are analyzed. The use of the theory of cultural codes (sociocodes) in this study proved to be effective. In this chapter, it is proposed to consider the relationship of traditional forms of religion with Christianity in a socio-historical and cultural-ethical context. The processes of mutual influence led, first of all, to the formation of a new syncretic religion – Afro-Christianity. Western Christianity has also changed, for example, some Christian moral principles have been revised, in particular, the principle of universality of Western morality. The chapter examines the understudied problem of new Afro-Christian theologies – first of all, “political theology” and “liberation theology”.

Chapter 3 “Neo-Pentecostalism as a Phenomenon of Postcolonial Transition: ‘Theology of Prosperity’ and its Possibilities in Tropical

Africa” (*Andreeva L.A.*) considers the neo-Pentecostal “Theology of Prosperity” as an example of postcolonial transition. Materialization of spirituality and religion, emphasis on worldly enrichment, priority of individual needs, everything that is the essence of the doctrine of the “Prosperity Gospel” are some of the reference points of African postcolonial transit. The dogmas of the “Prosperity Gospel” and its amazing adaptability to the realities of African postcoloniality show that the framework of African transitivity goes beyond the continent, is formed and determined by the transition of modern world changes, the development of cross-border connections and interactions.

The global development of information and social networks made possible such a wide and rapid dissemination of the dogmas of theology of prosperity in African countries. The main, reforming (transitive) potential of the dogmas of the “Prosperity Gospel” and neo-Pentecostalism is seen in the formation of the religious identity of the “born again”. This identity is supranational and suprasocial in nature. Since Jesus Christ atoned for the sins of all humanity with his sacrifice on the cross, his atoning sacrifice applies to all people, it is only necessary to repent of sins, and the repentant “born again” is already saved. Thus, the identity of the “born again” is in line with the liberation of African identity from the image of an oppressed and indistinguishable in his oppression person (“subaltern”). In the medium term, the ideals of the “Prosperity Gospel” will retain their potential as a social attractor of African postcolonial transition and the values expressed through it.

Chapter 4 “Cultural Development Projects in Post-Colonial Zambia: Zambian Humanism and Zambia as Christian Nation” (*Voronina N.A.*) explored the potential of the civilizational project “Zambia as a Christian nation”, its inception, evolution, and the significance for modern Zambians. It compares and contrasts the project of “Christian nation” against the previous civilizational project of “Zambian humanism”, which happened to be less successful. The essay reveals that the idea of “Christian nation” is yet to be accurately defined. Meanwhile, this idea of “Christian nation” is ambiguous and interpreted by different groups (governmental bodies, common Zambians) differently, which does not prevent it from remaining the national ideology for many years.

Chapter 5 “The Salafi Civilizational Project in Post-Colonial Africa: From Missionary Work to Military Jihad” (*Bobokhonov R.S.*) is

devoted to the place and role in the African postcolonial civilizational transition of one of the main and rapidly strengthening its international positions currents of Sunni Islam, the Salafism movement, calling for a return to the times of the original Islamic community. The purpose of the chapter is to study the conditions, possibilities and prospects for the development of the Salafi movement in postcolonial Africa as a large-scale civilizational project designed for a long-term historical perspective: its historical foundations (roots), features, difficulties and modern forms of implementing the project in postcolonial Africa. In the context of the conditions and possibilities for implementing the Salafi project, the crisis state of traditionalist (Sufi) Islam in African countries is considered.

Chapter 6 “Problems and Results of Deradicalization of Islamists in African Countries: The Nigerian Experience” (*Nefliasheva N.A.*) is devoted to the study of the works of contemporary African authors related to the deradicalization programs for Islamists in Nigeria – Operation Safe Corridor (OSC) program. The authors of the works selected for analysis note that the state’s forceful responses and military operations should coexist with the concept and practices of “soft power”. Scholars argue that the OSC program has structural flaws. These, according to the authors, include the predominant role of the military in program management; non-transparency of program management for society; amnesty for former terrorists without justice. One of the key problems of the program is the reintegration of the former fighters into local communities.

The lack of mechanisms to ensure the involvement of public and religious community leaders in the development of a deradicalization program often undermines the goals of the program. The economic dimension of the program, according to scientists, is very important. There are risks for former terrorists returning to the terrorist group due to economic problems, poverty and unemployment. The concept of the program does not find support among many politicians in Nigeria. The program does not have significant opportunities for consolidating Nigerian society and stabilizing transitive potential for the entire country.

Chapter 7 “The Ideological Transit of Islamism in the Countries of North Africa and Sahel” (*Khairullin T.R.*) analyzes the role and place of Islamism in the socio-political life of the states of North Africa and the Sahel. It finds that Islamism is at an extremely important stage in the transformation process. While in North African countries the role of

Islamism was complex and expressed in the actions of moderate, conservative (Salafi) and radical movements, in the Sahel region it is mainly radical groups that significantly destabilize the situation in the region. An exception is perhaps Sudan, where, during the long rule of Al-Bashir, the dominant role in the life of the country was played by moderate Islamists closely linked to the transnational organization Muslim Brotherhood. Stabilizing the situation in the Sahel can contribute to a healthy political process involving moderate Islamist forces, with the subsequent development of a post-Islamist ideology under conditions of civilizational transition. Specifically, post-Islamism is understood in this study as a set of ideas that combine Islamic and democratic values in the political struggle and focus on the rights of the individual rather than his or her duties.

Chapter 8 “The Transitive Potential of Education Development in Sub-Saharan Africa: Opportunities and Results of Digitalization of Education” (*Gribanova V.V., Ulanova N.S.*) presents an analysis of modern problems of education in sub-Saharan Africa and the experience of using digital technologies, provides an overview of various approaches to the use of digital educational innovations using the example of some countries in the region, and identifies the main priorities in the field of further digitalization of education in Africa from the perspective of its unique way of development at the current stage of civilizational transition.

Chapter 9 “The Impact of New Information Technologies on Africa’s Post-colonial Transit” (*Mozgovoy S.A.*) raises the problem of the impact of information technology on postcolonial transit in Africa. In the 21st century, the world has achieved tremendous interconnectedness, which has been facilitated by the digital revolution. In Africa, along with the rapid growth of the population and economy, we are witnessing a sharp acceleration of urbanization, the introduction and use of digital technologies. The digital revolution is one of the evolutionary periods in the development of society, covering more and more sectors of the economy and society, affecting human consciousness and cultural identity. This phenomenon triggered fundamental changes not only in the political, economic, and spiritual spheres of society, but also greatly influenced the transformation of the cultural environment of modern society. The formation of an information society provides wide access for large groups of the population to social, cultural and economic transformations, which

contributes to civilizational transit. For its successful implementation, it is necessary to focus on overcoming the digital technologies.

Chapter 10 “The Space of Possibilities for Postcolonial Civilizational Transition of Africa” (*Sledzevsky I.V.*). Today and in the long term, the potential of African civilizational transit is determined and is likely will be determined in the long term by the coexistence and juxtaposition of different historical paths of spiritual transformation of society in the complex and heterogeneous geocultural space of the continent. The space of opportunities and prospects for spiritual transit is determined primarily by the programs of African cultural and religious Revival rising to the level of civilizational projects of a trans-regional scale. The space of opportunities for African civilizational transition will be able to rise to a qualitatively new level if the independence of individual paths of spiritual revival of Africa is complemented by their organic, purposeful interaction based on a common spiritual life and common ethics, or through an established system of mutual understanding, broad and productive intercultural and interreligious dialogue.

Conclusion (*Sledzevsky I.V.*). The stabilizing possibilities of the directions and processes of postcolonial African civilizational transition are limited by a high level of their ideological, cultural and political dispersion. The affirmation of other ways of being and principles of the structure of society inherent in the processes of civilizational transit acquires the nature of alternative ideological movements appealing to the masses and promising them a quick and broad solution to acute social problems splitting African societies. The struggle for the “true” faith is becoming a powerful destabilizing factor (phenomenon) of transit. Decrease in the share of adherents of ethnic religions in favor of the world’s universal religions – Christianity and Islam, along with an increase in the level of religiosity of the African population, increases the spiritual and transformative potential of individual religious groups, movements and entire confessional trends. The primary factor in the growth of the transformative spiritual possibilities of the African religious turn is the unifying and consolidating resource of ethical solidarity and collectivism within African religious communities, combined with a high level of mobilizing protest moods. At the same time, it is still difficult to talk about the presence of a stable transition core within not only the entire continent, but also its individual large regions, capable of consolidating the space of

transitive processes, reducing competition of civilizational projects embodying the ideals of the future.

Information (digital) technologies are beginning to play an important role in the conditions and processes of African postcolonial transition, this raises the question: can the widespread popularity of digital technologies (the “fashion” for digitalization of education and social life in general) affect the processes and prospects of civilizational choice of ways to move into postmodernity. It is concluded that digital resources can become a factor of independent (original) African postcolonial transition, and not only familiarization with the achievements of Western man-made civilization, only in combination with the development of a culturally independent African educational system.

A key aspect of the formation and accumulation of the potential for the implementation of African civilizational transition is the question of how universal, universally significant (integrative) the values promoted on the continent by evolving democratic and religious movements, mediation (dialogue) principles and forms of their competition and combination in the space of the postcolonial African future will become in the medium- and long-term historical perspective.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абдессалам Саад Джалди.* Революция искусственного интеллекта в Африке: экономические возможности и правовые проблемы. <https://policycenter.ma/index.php/publications/artificial-intelligence-revolution-africa-economic-opportunities-and-legal-challenges> (дата обращения 15.09.2024)
- Александрова А.Н.* Религиозные практики в среде новых пятидесятников. 2017. <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznye-praktiki-v-srede-novyh-pyatidesyatnikov> (дата обращения 15.01.2024)
- Алексеева-Бескина Т.И.* Социогеном – основание и определяющий фактор развития социальных структур / Культура в эпоху цивилизационного слома. Материалы международной научной конференции РАН. М.: Российская академия наук, Научный совет по истории мировой культуры, 2001. С. 80–89.
- Андреев И.Л.* Афро-европейский интеллектуал Леопольд Сенгор // Человек. 2010. № 4. С. 147–156.
- Андреева Л.А.* Христианская религиозность в Африке в начале XX века в цивилизационном аспекте // Цивилизационные альтернативы Африки. Т. I, ч. 2. М.: Институт Африки РАН, 2016. С. 62–73.
- Андреева Л.А.* Христианство в начале XXI века в Африке южнее Сахары: количественные и качественные характеристики // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2013. № 4. С. 35–43.
- Андреева Л. А.* Миграционные потоки «южных» христиан из стран Тропической Африки в секулярную Европу в начале XXI века: встреча «северного» и «южного» христианств // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2018. Т. 11. № 4. С. 206–218.
- Андреева Л. А.* Вызов Линна Уайта: африканские независимые церкви (АИС) и экологическое сознание // Восток (Oriens). 2022. № 5. С. 123–134.
- Африка 2023. Возможности и риски: экспертно-аналитический справочник. Отв. ред. Маслов А.А. / НИУ ВШЭ, Центр изучения Африки. 2-е изд., доп. М.: Издательский Дом ВШЭ. 2023. 224 с.
- Африка: постколониальный дискурс. Отв. ред. Гавристова Т.М., Хохолькова Н.Е. М.: Институт Африки РАН. 2020. 1991. 248 с.
- Ахмад ибн Ханбаль // Большая российская энциклопедия 2004–2017. https://old.bigenc.ru/religious_studies/text/1842431 (дата обращения 07.08.2024)
- Африка: Энциклопедия. Т. 1 / Гл. ред. А.М. Васильев. М.: Изд-во «Энциклопедия», 2010. 959 с.
- Бабкин С.Э.* Политическая конфликтология о реорганизации джихадистских группировок в Сахеле // Вестник Института востоковедения РАН. 2018. №. 2. С. 118–127.

- Барабанов Е.В.* Новая политическая теология И.Б. Меца и Ю. Мольтмана // Вопросы философии. 1990, № 9. С. 76–82.
- Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт постиндустриального прогнозирования. М.: Academia, 2004. 944 с.
- Беньямин В.* О понятии истории // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С. 81–90.
- Бернштейн Э.* Глобализация, культура и развитие. Может ли ЮАР быть не просто придатком Запада, а чем-то большим? // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. М.: Аспект Пресс, 2004. С. 201–266.
- Бобохонов Р.С.* Боко харам: хроника событий // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Вып. 4. Зона Сахары-Сахеля и Африканский Рог. / Отв. ред. И.В. Пономарев. М.: Институт Африки РАН, 2020. С. 192–210.
- Бобохонов Р.С.* Молодёжь в мировом салафитском движении. <https://centrasia.org/newsA.php?st=1460412240> (дата обращения 24.07.2024)
- Бобохонов Р.С.* Салафизм движения «Боко харам» как фактор дестабилизационных процессов // Перспективы процессов дестабилизации в странах Африки. Сб. материалов научной конференции. Институт Африки РАН. М.: Московская редакция издательства «Учитель», 2023. С. 15–18.
- Бобохонов Р.С., Следзевский И.В.* Конфликт между Западом и миром Ислама: причина и динамика в историческом измерении // Азия и Африка сегодня. 2022. № 12. С. 62–69.
- Бобохонов Р.С., Следзевский И.В.* Потенциал исламского радикализма в современной Африке: салафитский проект переустройства общества // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Вып. 5. Дерадикализация исламистов: международный и российский опыт. М.: Институт Африки РАН, 2023. С. 114–130.
- Бобохонов Р.С.* Суфизм и дерадикализации салафитов в Тропической Африке // Дерадикализация религиозно мотивированных экстремистов: возможности и перспективы. Сб. материалов научной конференции. Институт Африки РАН. М.: Московская редакция издательства «Учитель», 2023. С. 7–9.
- Бобохонов Р.С.* Суфийские тарикаты в Тропической Африке. История и современность // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Гуманитарные науки». № 12/2, 2023. С. 6–14.
- Боевики «Боко харам»* присягнули на верность «Исламскому государству» // РБК. 05.03.2015. <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/54fb5ec29a79472431e42b95> (дата обращения 07.08.2024)
- Бондаренко Д.М.* Становление наций в Танзании, Замбии и Уганде. Сравнительный анализ // Россия – Африка: от устной истории к постколониальному нарративу. Сб. материалов Всероссийской конференции с международным участием, 18–20 мая 2022 года. Министерство науки и высшего образования Российской Фе-

- дерации, Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова. Ярославль: Филигрань, 2022. С. 21–26.
- Бочаров В.В.* Субдисциплина: политическая антропология // Полис. Политические исследования. 2011. № 6. С. 92–103.
- Бурьянов С.А.* Принцип неприменения силы или угрозы силой в условиях усиления глобальных процессов // Евразийский юридический журнал. 2016. № 9 (100). С. 52–57.
- Бурьянов С.А., Бурьянов М.С.* Новые угрозы глобальной безопасности и перспективы развития международного публичного права // Евразийский юридический журнал. 2020. № 11 (150). С. 35–40.
- Бурьянов С.А., Бурьянов М.С.* Права человека как ключевой фактор достижения устойчивого управляемого развития // Век глобализации. 2022. № 4 (44). С. 97–110.
- Бурьянов М.С.* Цифровые права человека в условиях глобальных процессов: теория и практика реализации. М.: Русайнс, 2024. 148 с.
- Бурьянов М.С.* Цифровые права ребенка. М.: Русайнс, 2023. 294 с.
- Бурьянов, С. А., Мозговой, С.А.* Проблемы реализации свободы совести и тенденции в отношениях государства с религиозными объединениями в России / Информационно-аналитический отчет Института свободы совести, 2001 – сентябрь 2004 г. 1-е изд. М.: Институт свободы совести, 2004. 421 с.
- Бурьянов С.А., Бурьянов М.С., Никитаев Д.М.* Право на свободу совести в условиях глобальных процессов: теория и практика реализации в Российской Федерации. М.: Русайнс, 2020. 236 с.
- Василенко Е.С.* Цифровая революция и ее влияние на современную культуру / Е.С. Василенко // Влияние новейших технологий, СМИ и Интернета на образование, язык и культуру. Материалы Всероссийской (с международным участием) научно-практической студенческой конференции, Москва, 26 ноября 2021 г. М.: Российский экономический университет имени Г.В. Плеханова, 2022. С. 17–23.
- Видясова М.Ф., Орлов В.В.* Политический ислам в странах Северной Африки. М.: Изд-во МГУ им. М.В. Ломоносова, 2008. 512 с.
- Виноградова Е.А.* Технологии искусственного интеллекта в политической повестке BRICS // Латинская Америка. 2024. № 1. С. 46–60.
- Влияние на ситуацию. Как законы о данных способствуют инновациям в здравоохранении в Руанде. <https://www.weforum.org/videos/c4ir-rwanda-joriscyizere-master-afb6732ee6/> (дата обращения 15.09.2024)
- Воеводский А.В.* Религиозные традиции коса Южной Африки в условиях европейской колонизации (конец XVIII – первая половина XIX века) // Религиозный опыт народов Тропической Африки: психологический и социокультурный опыт. М.: Институт Африки РАН, 2012. С. 190–206.
- Гавристова Т.М.* «Исправление ошибок»: об увековечении памяти Леопольда Сенгора // Вестник Ярославского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». 2017. № 1. С. 23–27.

- Гавристова Т.М., Хохолькова Н.Е.* «Постколониальная библиотека»: афроцентризм, афрополитизм, афропейство // Диалог со временем. 2021. № 75. С. 270–285.
- Гидденс Э.* Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. М.: Изд-во «Весь Мир», 2004. 120 с.
- Гири К.* Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 115–138.
- Горохов С.А., Захаров И.А.* Развитие конфессионального пространства Тропической Африки в XX – начале XXI в.: христианство, ислам, этнические религии // Цивилизационные альтернативы Африки. Т. II. М.: Институт Африки РАН, 2017. С. 113–128.
- Горохов С.А., Захаров И.А.* Интеграционные и дезинтеграционные эффекты трансформации конфессионального пространства Африки // Цивилизационные альтернативы Африки. Т. III. М.: Институт Африки РАН, 2020. С. 43–63.
- Грибанова В.В., Пономарев И.В.* Школа и политика. Из истории создания и реформирования школьной системы в странах Восточной и Южной Африки. М.: Институт Африки РАН, 2018. 176 с.
- Григорий Нисский, свт.* Избранные творения. М.: Сретенский м-рь, 2014. 384 с.
- Гринин Л.Е.* Радикальный исламизм, религиозный фактор и дестабилизация в странах Афразийской макрзоны нестабильности // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков. 2020. Т. 11. Ч. 2. 2020. Волгоград: Изд-во «Учитель». С. 810–828.
- Гришина Н.В.* Женщины в современном сенегальском обществе // Сенегал вчера и сегодня. М.: Институт Африки РАН, 2018. С. 179–188.
- Гэйбл Э.* Цифровая трансформация школьного образования. Международный опыт, тренды, глобальные рекомендации. М.: НИУ ВШЭ, 2019. 108 с.
- Денисова Т.С.* «Волна демократизации» и электоральные процессы в Тропической Африке // Ученые записки Института Африки РАН. Вып. № 1 (32). 2015. С. 27–37.
- Денисова Т.С.* Нигерия: итоги первого срока президентства Мохаммаду Бухари и всеобщие выборы 2019 г. // Азия и Африка сегодня. 2019. № 8. С. 37–42.
- Долгов Б.В.* Исламистский вызов и алжирское общество (1970–2004 гг.). М.: Ин-т изучения Израиля и Ближ. Востока, 2004. 273 с.
- Долгов Б.* Радикальный исламизм в Алжире, Марокко и Тунисе // Россия и мусульманский мир. 2010. № 3 (213). С. 156–170.
- Древс-Сылла Г.* «Тоска по мировой культуре» и «Civilisation de l'universel». Ч. 1, 2 // Имагология и компаративистика. 2018. № 9–10.
- Ерасов Б.С.* Леопольд Сенгор и его концепция культуры // Народы Азии и Африки. 1967. № 2. С. 87–99.
- Ерасов Б.С.* Цивилизации: универсалии и самобытность. М.: Наука, 2002. 524 с.

- Захаров И.А., Уланова Н.С.* Мобилизационный потенциал пятидесятничества в современной Африке // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2022. № 2. С. 165–176.
- Захаров И.А.* Обновленческое движение в Африке: от африканских независимых церквей к неопятидесятническим мегацерквям // Христианство на Ближнем Востоке. 2023. Т. 7. № 4. С. 44–61.
- Зинькина Ю.В., Кортаев А.В.* Социально-демографическое развитие стран Тропической Африки: Ключевые факторы риска, модифицируемые управляющие параметры, рекомендации. М.: Ленанд/URSS, 2017. 272 с.
- Ибн Таймийя Таки ад-Дин // Большая российская энциклопедия 2004–2017. https://old.bigenc.ru/religious_studies/text/1997737 (дата обращения 09.08.2024)
- Иванеев С.В.* Экстремизм, фундаментализм и терроризм под флагом ислама // Военно-юридический журнал. 2010. № 12. С. 18–23.
- Иванченко О.В.* Женские группы взаимопомощи в современных городских сообществах Дар-эс-Салама // Женские организации как форма политического и социокультурного самовыражения (африканский опыт). М.: Институт Африки РАН, 2017. С. 119–131.
- Игнатенко А.А.* Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 2 (8). С. 124–125.
- Ионов И.Н.* Теория цивилизаций и эволюция научного знания // Общественные науки и современность. 1997. № 6. С. 128–134.
- Ионов И.Н.* Новая глобальная история и постколониальный дискурс // История и современность. 2009. Вып. № 2 (10). С. 33–60.
- Исаева К.В.* Периодизация технологического развития общества. Электронно-цифровая цивилизация // Вестник МГУ им. М.В. Ломоносова. Серия 18. Социология и политология. 2022. Т. 28. № 4. С. 139–157.
- Катасонов В.Н.* О границах науки: научное издание. М.: Издательский дом «Познание», 2016. 296 с.
- Клейн Л.С.* История антропологических учений. СПб.: СПбГУ, 2014. 744 с.
- Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Трансдисциплинарность синергетики: следствия для образования // Синергетическая парадигма, Человек и общество в условиях нестабильности. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 341–357.
- Кортаев А.В., Устюжанин В.В.* О структурно-демографических факторах вооруженных исламистских революционных выступлений в странах группы G5 Сахель // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков. Ежегодник. Т. 11. Волгоград: Изд-во «Учитель», 2021. С. 451–474.
- Кортаев А.В., Исаев Л.М., Шишкина А.Р.* Вторая волна ливийской гражданской войны: факторы и акторы // Мировая экономика и международные отношения. 2021. Т. 21. № 3. С. 111–119.

- Кривушин И.В.* Христианский храм как место геноцида (на примере Руанды) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом 2022. №3 (40). С. 108–135.
- Ксенофонтова Н.А.* Женские тайные общества // Женские организации как форма политического и социокультурного самовыражения (африканский опыт). М.: Институт Африки РАН, 2017. С. 11–18.
- Мазур С.О.* Феномен «религиозного возрождения» в культуре глобализирующихся обществ // Диалог цивилизаций в условиях глобальной экологической нестабильности. Материалы международной научной конференции молодых ученых. Белорусский государственный университет. Минск, 24 мая 2012 г. Минск: БГУ, 2013. С. 192–195.
- Малашенко А.В.* Исламская альтернатива и исламистский проект. М.: Весь мир, 2006. 220 с.
- Мануков С.* Что стоит за войной суннитов против шиитов // Expert Online. 07.03.2015. <http://expert.ru/2015/04/7/sunniti-protiv-shiitov> (дата обращения 24.07.2024)
- Мацумото Д.* Психология и культура. СПб.: Прайм-Еврознак, 2002. 416 с.
- XVI Международная конференция африканистов. Новый миропорядок: от наследия колониализма к суверенитету и развитию. Тезисы / Отв. ред. Н.А. Жерлицына. М.: Институт Африки РАН, 2024. 190 с.
- Мец И.Б.* Будущее христианства. По ту сторону буржуазной религии // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 83–131.
- Митрохин Л.Н.* Социальный евангелизм // Новая философская энциклопедия. В 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. III. С. 613–614.
- Мозговой С.А.* Мир в тисках старого мирового порядка. Россия в поисках собственного пути национально-культурной самобытности. Армия, политика, религия и права человека в условиях глобализации // Альтернативы глобализации: человеческий и научно-технический потенциал России. Доклады и выступления на Международной научной конференции. Российская государственная библиотека. Москва, 21–23 июня 2002. Т.1. М.: РИГ-ИЗДАТ, 2002. С. 177–181.
- Мозговой С.А.* Морская политика России в Арктике в контексте глобальных проблем современности // Глобальные проблемы Арктики и Антарктики. Сб. научных материалов Всероссийской конференции с международным участием, посвященной 90-летию со дня рождения акад. Николая Павловича Лавёрова, Архангельск, 2–5 ноября 2020 г. Архангельск: Федеральный исследовательский центр комплексного изучения Арктики имени академика Н.П.Лавёрова РАН, 2020. С. 1133–1136.
- Мозговой С.А.* Создание демократических институтов и обеспечение права на свободу мировоззренческого выбора как условие процессов стабильного развития африканских стран // Сб. материалов конференции «Перспективы процессов дестабилизации в странах Африки». Институт Африки РАН. Москва, 5 декабря 2023 г. М.: Моск. ред. Изд-ва «Учитель», 2023. 116 с.
- Мозговой С.А.* О преодолении глобальных проблем современности в цифровую эпоху глобализации // Проблемы реализации прав человека и гражданина в условиях со-

временных социальных трансформаций. Материалы XIV Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной памяти профессора Ф.М. Рудинского, Москва, 20 апреля 2023 г. Саратов: Из-во «Саратовский источник», 2023. С. 338–342.

Моисеев Н.Н. Коэволюция природы и общества. Пути ноосферогенеза // Экология и жизнь. 1997. № 2. С. 3–9.

Мольтман Ю. Теология надежды // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 132–148.

Монго Бети. Бедный Христос из Бомба. М.: Изд-во иностранной литературы, 1962. 248 с.

Мосейко А.И. Об одном идейном направлении в современной Африке // Вопросы философии. 1968. № 3. С. 171–179.

Мосейко А.Н., Харитонова Е.В. Африканская этика в контексте современности // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2015. № 6. С. 64–75.

Мосейко А.Н. Мадагаскар. Особенности культурно-цивилизационного развития. М.: Институт Африки РАН, 2018. 234 с.

Мосейко А.Н., Харитонова Е.В. Афрохристианское самосознание и афрохристианская идентичность в Африке и в США // Человек. 2018. № 3. С.124–144.

Мосейко А.Н. Место Африки в формировании «Второй модерности» // Африка – восходящий центр формирующегося многополярного мира. Отв. ред. Волков С.Н., Дейч Т.Л., Константинова О.В. М.: Институт Африки РАН, 2024. С. 46–54.

Музычук В.Ю. Основные направления цифровизации в сфере культуры: зарубежный опыт и российские реалии // Вестник Института экономики РАН, 2020. № 5. С. 49–63.

Мурси, Мухаммед // Рувики. https://ru.ruwiki.ru/wiki/Мурси,_Мухаммед (дата обращения 04.08.2024)

Мязин Н.А. Пятидесятничество и социально-политические изменения в странах Тропической Африки // Азия и Африка сегодня. 2023. № 10. С. 59–65.

Неклесса А.И. Постколониальность как лейтмотив и ландшафт цивилизационного транзита // Век глобализации. Исследования современных глобальных процессов. 2024. № 3 (51). С. 3–11.

Никишенков А.А. История британской социальной антропологии. СПб.: СПбГУ, 2008. 496 с.

Образование в Африке. М.: Институт Африки РАН, 2013. 284 с.

Образование и гендерное равенство. http://unisef.org/esaro/5481_education_gender.html (дата обращения 10.08.2024)

ООН «Цели развития тысячелетия». Доклад за 2015 г. <http://un.org/ru/millenniumgoals/mdreport2015.pdf> (дата обращения 10.07.2024)

- Ответственность перед Христом и перед совестью... Дискуссия на тему «Христианство и марксизм», состоявшаяся в Западном Берлине (июнь 1989) в рамках Дня евангелической церкви // Иностранная литература. 1990. № 2. С. 245–246.
- Панцерев К.А.* Страны Тропической Африки на пути в глобальное информационное общество: проблемы и перспективы. СПб.: СПбГУ, 2010. 256 с.
- Политические системы современных государств: энциклопедический справочник. Т. 4. Африка. М.: Аспект Пресс, 2014. 560 с.
- Пономарев И.В.* Возрастная социализация в традиционном обществе. М.: Институт Африки РАН, 2009. 201 с.
- Пономарев И.В.* Конструирование образа врага, разрушение цивилизационных ценностей и рост экстремизма на Африканском континенте // Цивилизационные альтернативы Африки. Т. III. М.: Институт Африки РАН, 2020. С. 178–202.
- Приходько Д.В., Шеров-Игнатьев В.Г.* Цифровизация как фактор экономического роста стран Африки // XVI Международная конференция африканистов. Новый миропорядок: от наследия колониализма к суверенитету и развитию. Тезисы / Отв. ред. Н.А. Жерлицына. М.: Институт Африки РАН, 2024. С.83.
- Программа ЮНЕСКО «Образование для всех». <http://unesco.ru/rus/pages/bythemes/efa.pdf> (дата обращения 10.09.2019)
- Прокопенко Л.Я., Шубин В.Г.* «Африканский ренессанс» // Ученые записки Института Африки РАН. 2001. Вып. 2 (24). С. 27–63.
- Прокопенко Л.Я.* Религиозный фактор в политическом процессе Замбии // Азия и Африка сегодня. 2021. № 8. С. 40–47.
- Прокопенко Л.Я.* Христианская нация в Замбии: от провозглашения до перезагрузки // Ученые записки Института Африки РАН. 2021. Вып. 3 (56). С. 66–85.
- Прокопенко Л.Я.* Имидж политических партий Африки в электоральном процессе (Республика Замбия) // PolitBook. 2024. № 2. С. 93–116.
- Прокопенко Л.Я.* Метаморфозы политического имиджа: имидж президента Замбии в 1991–2001 гг. Ф. Чилубы // Политические системы и социальные структуры африканских стран: актуальные проблемы и векторы развития. Сб. тезисов научной конференции. Институт Африки РАН. 27.09.2003. М.: Институт Африки РАН, 2023. С. 26–27.
- Саватеев А.Д.* Мусульманские духовные ордена в Тропической Африке. М.: Издательский дом «XXI век – Согласие», 1999. 111 с.
- Саватеев А.Д.* Исламская цивилизация в Тропической Африке. М.: Институт Африки РАН, 2006. 303 с.
- Саватеев А.Д.* Мировое цивилизационное пограничье: исламский цивилизационный проект в Тропической Африке // Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций: Междисциплинарное исследование. М.: Книжный Дом «Либроком», 2008. С. 149–202.

- Саватеев А.Д.* Суфийские ордены: от религиозного опыта к локальной субцивилизации // Религиозный опыт народов Тропической Африки: психологический и социокультурный опыт. М.: Институт Африки РАН, 2012. С. 98–140.
- Саватеев А.Д.* Заключение // Религиозный опыт народов Тропической Африки: психологические и социокультурные аспекты. М.: Институт Африки РАН, 2012. С. 249–260.
- Саватеев А.Д.* Исламский цивилизационный проект: суфийский вариант // Цивилизационные альтернативы Африки. Т. I, ч. 2. М.: Институт Африки РАН, 2016. С. 74–114.
- Садовничий В.А., Осипов Г.В.* Социальные науки и образование в условиях становления электронно-цифровой цивилизации. СПб.: ООО «Нестор-История», 2020. 152 с.
- Сакс, Дж.* Эпохи глобализации: география, технологии и институты. М.: Изд-во Института Гайдара, 2022. 368 с.
- Саркисова-Куамé В.* (Кот-д’Ивуар). Опыт социокультурного самовыражения женщин Кот-д’Ивуара: право быть «округло красивой» // Женские организации как форма политического и социокультурного самовыражения (африканский опыт). М.: Институт Африки РАН, 2017. С. 37–42.
- Семенова С.Г.* Паломник в будущее. П. Тейяр де Шарден. СПб.: Российская христианская гуманитарная академия, 2009. 672 с.
- 17 целей в области устойчивого развития. Итоговый документ саммита ООН. <http://documents-dds-ny.un.org/doc/undoc/> (дата обращения 15.08.2024)
- Следзевский И.В.* Борьба за истинную веру: религиозная революция в Черной Африке // Религия и общество на Востоке. Вып. IV. М.: Институт востоковедения РАН, 2020. С. 127–161.
- Следзевский И.В.* Религиозный подъем в Субсахарской Африке как фактор интеграции/дезинтеграции // Африка: региональная идентичность и традиция. Сб. статей. М.: РУДН, 2021. С. 9–33.
- Следзевский И.В., Хайруллин Т.Р.* Роль христианства и ислама в цивилизационном развитии современной Африки // Ученые записки Института Африки РАН. 2021. № 3(56). С. 96–119.
- Следзевский И.В., Неклесса А.И., Хайруллин Т.Р.* Идея постколониальности в современных цивилизационных представлениях // История и современность. 2023. № 1(47). С. 22–62.
- Следзевский И.В., Неклесса А.И., Хайруллин Т.Р.* Цивилизационный транзит и постколониальность // Ученые записки Института Африки РАН. 2023. № 4 (35). С. 153–159.
- Степин В.С.* Культура // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. II. М.: Мысль, 2010. С. 341–347.
- Степин В.С.* Человеческое познание и культура. СПб.: СПб ГУП, 2013. 140 с.

- Тенк А. Братоубийственная война шиитов и суннитов // ИНОСМИ.РУ. 18.04.2015. <http://inosmi.ru/world/20150418/227582602.html> (дата обращения 24.07.2024)
- Тоффлер Э. Третья волна. М.: Изд-во «АСТ», 1999. 784 с.
- Традиционные и синкретические религии Африки. М.: Изд-во «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1986. 588 с.
- Фархутдинов И. З. Международно-правовое регулирование инвестиционных отношений: теория и практика: Дис. ... докт. юрид. наук. Институт государства и права РАН. М., 2006. 390 с.
- Фитунни Л.Л., Абрамова И.О. Политическая теория деколонизации: императивы современного прочтения // Полис. Политические исследования. 2020. № 6. С. 26–40.
- Хайруллин Т.Р. Влияние «арабской весны» на политизацию салафизма в регионе Ближнего Востока и Северной Африки // Ученые записки Института Африки РАН. 2020. № 4 (53). С. 119–128.
- Хайруллин Т.Р. Политизация салафизма на Ближнем Востоке и в Северной Африке // Азия и Африка сегодня. 2020. № 12. С. 19–26.
- Хайруллин Т.Р. Перспективы процессов дестабилизации на Ближнем Востоке и в Северной Африке: до и после пандемии // Ученые записки Института Африки РАН. 2021. № 1 (54). С. 17–4.
- Хайруллин Т.Р. Постисламизм как реакция на нестабильность социально-политических систем в регионе БВСА // Россия и Азия. 2021. № 2 (16). С. 35–42.
- Хайруллин Т.Р. Постисламизм: особенности, процессы и перспективы // Азия и Африка сегодня. 2021. № 9. С. 34–39.
- Хайруллин Т.Р. Идеология и Арабский мир в XX веке // Евразия-2022: Социально-гуманитарное пространство в эпоху глобализации и цифровизации. Материалы Международного научного культурно-образовательного форума. Челябинск, 2022. С. 251–253.
- Хайруллин Т.Р. Тенденции в политическом исламе: переход в сторону либерализации // Общественные науки и современность. 2022. № 1. С. 91–99.
- Хайруллин Т.Р. Роль идеологии в формировании постколониальной эпохи в Арабском мире // Ученые записки Института Африки РАН. 2022. № 2 (59). С. 49–56.
- Хайруллин Т.Р. Современный исламизм в зарубежном дискурсе // Вестник Омского университета. Серия: «Исторические науки». 2022. Т. 9. № 3 (35). С. 192–205.
- Хайруллин Т.Р. Исламизм в зарубежном дискурсе XXI века // Ученые записки Института Африки РАН. 2022. № 4 (61). С. 70–83.
- Хайруллин Т.Р. Современный исламизм в Арабском мире. М.: Ленанд, 2022. 224 с.
- Хайруллин Т.Р. «Братья-мусульмане»: идеологический и организационный кризис после «арабской весны» // Проблемы современного востоковедения. Материалы II международной научно-практической конференции. Минск, 2022. С. 93–97.

- Хайруллин Т.Р.* Боко Харам: особенности, состояние и перспективы // Перспективы процессов дестабилизации в странах Африки. Сб. материалов конференции. Институт Африки РАН, Центр цивилизационных и региональных исследований; Комиссия по социальным и культурным проблемам глобализации Научного совета «Истории мировой культуры» при Президиуме РАН. 2022. С. 129–133.
- Харитонова Е.В.* К вопросу об африканской «протестной идентичности» // Ученые записки Института Африки РАН. 2024. № 3. С. 64–79.
- Хартия о сохранении цифрового наследия // Библиоковедение. 2004. № 6. С. 40–43.
- Центр Четвертой промышленной революции в Южной Африке. <https://c4ir.co.za/> (дата обращения 15.09.2024)
- Цивилизационные альтернативы Африки. В 3 т. / Ред. И.В. Следзевский. М., Институт Африки РАН, 2016–2020.
- Чуквуджеку Е.С.-Ф.* Африканское Возрождение как парадигма развития современной африканской философии. Автореферат дис. ... канд. филос. наук. РУДН. М., 2020. 170 с.
- Шаповалова Г.М.* Современная парадигма «цифровой культуры» – доктринально-правовые основы и «цифровые» нравственно-этические стандарты о человеке и его творчестве // Территория новых возможностей. Вестник Владивостокского государственного университета экономики и сервиса. 2020. Т. 12, № 2. С. 127–134.
- де Шарден П.Т.* Феномен человека. Сборник очерков и эссе. М.: АСТ, 2002. 553 с.
- Шваб К.* Четвертая промышленная революция. М.: Изд-во «Эксмо», 2016. 208 с.
- Швейцер А.* Письма из Ламбарене. Ленинград: Наука, 1978. 390 с.
- Шмеман А.*, протопресвитер. Упадок или возрождение? // Собрание статей, 1947–1983. М.: Русский путь, 2011. С. 94–97.
- Шпажников Г.А.* Религии стран Африки. М.: Наука, 1967. 210 с.
- Эванс-Причард Э.Э.* История антропологической мысли. М.: Изд-во «Наука», Главная редакция восточной литературы, 2003. 358 с.
- Эмир // Советская историческая энциклопедия. https://gufo.me/dict/history_encyclopedia/ЭМИР (дата обращения 03.08.2024)
- ЮАР сегодня. Коллективная монография / Отв. ред. В.Г. Шубин. М.: Институт Африки РАН, 2020. 182 с.
- Abel A.* Zambia is a Christian Nation. What did President FTJ Chiluba mean by declaring Zambia as a Christian nation? // University of Zambia. June 2016.
- Adedibu B.A., Igboin B.O.* Eschato-praxis and Accountability: A Study of Neo-African Pentecostal Movement in the Light of Prosperity Gospel // Verbum et Ecclesia. No. 40 (1). Pp. 1–8. http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2074-77052019000100035&lng=en&nrm=iso (дата обращения 25.01.2024)

- Afoaku O.G.* Islamist terrorism and state failure in northern Nigeria // *Africa Today*. 2017. Vol. 63. No. 4. Pp. 21–42.
- Agenda 2063. Report of the Commission on the African Union Agenda 2063. The Africa We Want in 2063 // Assembly of The Union, Twenty-Fourth Ordinary Session, 30-31 January 2015, Addis Ababa, Ethiopia African Union Website. www.au.int (дата обращения 29.07.2024)
- Amin H.* From Islamism to Post-Islamism: A Study of a New Intellectual Discourse on Islam and Modernity in Pakistan / Research School for Resource Studies for Development, Pakistan: PhD Thesis, 2010. 302 p.
- Apel K.* Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur Postkonventionellen Moral. Frankfurt: Suhrkamp, 1988. 487 p.
- Artificial Intelligence in Africa: National Strategies and Initiatives. <https://diplomacy.edu/resource/report-stronger-digital-voices-from-africa/ai-africa-national-policies/strategies> (дата обращения 15.09.2024)
- Asongu S., Odhiambo N.* Enhancing ICT for Quality Education in Sub-Saharan Africa // Education and Information Technologies. Vol. 24 (5). Pretoria: University of South Africa, 2019. Pp. 2823–2839.
- Azevedo M.J.* The Roots of Violence: A History of War in Chad. L.: Routledge, 2005. 216 p.
- Basic Education Curriculum Framework. <https://kicd.ac.ke/curriculum-reform/basic-education-curriculum-framework/> (дата обращения 05.01.2024)
- Bayat A.* The Coming of a Post-Islamist Society // Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East. 1996. Vol. 5. No. 9. Pp. 43–52.
- Bayat A.* Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn. Stanford: Stanford University Press, 2007. 291 p.
- Better school quality encourages parents in Ghana to invest more in children // The Conversation. 28.03.2021. <https://theconversation.com/better-school-quality-encourages-parents-in-ghana-to-invest-more-in-children-157246> (дата обращения 05.05.2024)
- Bikus Z.* Nigerians' Confidence in Government Falls to Lowest in Africa // Gallup. 21.06.2022. <https://news.gallup.com/poll/393953/nigerians-confidence-government-falls-lowest-africa.aspx> (дата обращения 09.05.2023)
- Bishop D.O.* Gateways to Financial Dominion! 13.12.2023. <https://flatimes.com/bishop-david-o-oyedepo-gateways-financial-dominion> (дата обращения 25.01.2024)
- Bishop D.O.* Operating in the Realm of Financial Fortune by the Word! 07.06.2024. <https://flatimes.com/david-oyedepo-operating-realm-financial-fortune-word/> (дата обращения 25.06.2024)
- Bishop D.O.* Signs & Wonders Sunday Service Provoking Speedy Fulfilment of Prophecies Through Kingdom Advancement Endeavour! 02.05.2024. <https://flatimes.com/david-oyedepo-provoking-speedy-fulfilment-prophecies-kingdom-advancement-endeavour/> (дата обращения 25.06.2024)

- Boas M.* The Sahel Crisis and the Need for International Support. Uppsala: Nordiska Afrika-institutet, 2019. 58 p.
- Bujo B.* African Theology in its Social Context. St. Paul Publications-Africa/Daughters of St. Paul. N.Y.: Orbis Books, 1992. 143 p.
- Bujo B.* Is There a Specific African Ethnic? Towards a Discussion with Western Thought // African Ethics. An Anthology of Comparative and Applied Ethics. Scottsville, South Africa: University of KwaZulu-Natal Press, 2009. Pp. 113–128.
- Bukarti A.B., Bryson R.* Dealing with Boko Haram Defectors in the Lake Chad Basin: Lessons from Nigeria. <https://institute.global/policy/dealing-boko-haram-defectors-lake-chad-basin-lessons-nigeria> (дата обращения 01.08.2024)
- Entrenching peace. Assessing community resilience and peace-building initiatives in northeast Nigeria. Nextier SPD. Policy Brief. 2020. file:///C:/Users/MateBook/Downloads/20200302_Nextier-SPD_Policy-Brief-_Entrenching-Peace-1-2.pdf (дата обращения 01.08.2024)
- Campana A., Jourde C.* Introduction: Islamism and social movements in North Africa, the Sahel and Beyond: transregional and local perspectives // Islamism and Social Movements in North Africa, the Sahel and Beyond. L.: Routledge, 2018. Pp. 1–15.
- Centre for the Fourth Industrial Revolution. <https://centres.weforum.org/centre-for-the-fourth-industrial-revolution/southafrica> (дата обращения 15.09.2024)
- Chamkhi T.* Neo-Islamism in the post-Arab spring // Contemporary Politics. 2014. Vol. 20, No. 4. Pp. 453–468.
- Cheyeka Au.* Toward a History and Concept of Zambia as a “Christian Nation” // African Ecclesial Review. 2002. No. 44 (3). Pp. 169–84.
- Cheyeka Au., Hinfelaar M., Udelhoven B.* The Changing Face of Zambia’s Christianity and its Implications for the Public Sphere: A Case Study of Bauleni ownership, Lusaka // Journal of Southern African Studies. 2014. No. 40 (5). Pp. 1031–1045.
- Cheyeka Au.* Zambia, a ‘Christian nation’ in the Post Movement for Multiparty Democracy (MMD) Era, 2011–2016 // International Journal of Humanities and Social Science. 2016. No. 6 (7). Pp. 159–172.
- Cheyeka Au.* Actualising the Declaration of Zambia as a Christian Nation, 2016 to 2021 // Zango: Zambian Journal of Contemporary Issues. University of Zambia. 2022. Vol. 35. Pp. 18–41.
- Comaroff J., Comaroff J.L.* Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony // American Ethnologist. 1999. Vol. 26. No. 2. Pp. 279–303.
- The Constitution of Zambia 1996 // The Zambian. 1996. <https://web.archive.org/web/20051231075411/http://www.thezambian.com/Constitution/1996constitution.aspx> (дата обращения 26.07.2024)
- Constitution of Zambia (Amendment) No. 2 of 2016. https://www.parliament.gov.zm/sites/default/files/documents/amendment_act/Constitution%20of%20Zambia%20%20%

- 28Amendment%29%2C%202016-Act%20No.%2020_0.pdf (дата обращения 26.07.2024)
- Cox H.* Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century. Boston: Da Capo Press, 1995. Pp. 271–272.
- Crowder G., Griffiths M., Hasan M.* Islam, Islamism, and Post-Islamism: Rediscovering Politics after the War on Terror // Australian Journal of Politics & History. 2014. Vol. 60, No. 1. Pp. 110–124.
- Cyman D., Gromova E., Juchnevicius E.* Regulation of Artificial Intelligence in BRICS and the European Union. BRICS Law Journal. 2021; 8(1): 86–115. <https://doi.org/10.21684/2412-2343-2021-8-1-86-115> (дата обращения 15.09.2024)
- Deepfakes go South African – Ramaphosa in Video of Plan to tear down Voortrekker Monument and Loftus. <https://mybroadband.co.za/news/internet/487811-deepfakes-go-south-african-ramaphosa-in-video-of-plan-to-tear-down-voortrekker-monument-and-loftus.html> (дата обращения 15.09.2024)
- Delmas B.* Advent of Digital Age Overturns Archives // La Pensee. 2010. Iss. 361. Pp. 26–30.
- DigiSchool. <http://icta.go.ke/digischool/> (дата обращения 05.01.2024)
- Digital Literacy Programmer on Course, says ICT CS. <https://ict.go.ke/digital-literacy-programme-on-course-says-ict-cs/> (дата обращения 21.12.2023)
- Digital services for education in Africa. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000231867.locale> (дата обращения 12.12.2023)
- Dilipraj E.* BRICS cable and cyber security. https://www.academia.edu/7531188/BRICS_CABLE_AND_CYBER_SECURITY (дата обращения 15.09.2024)
- Drivers of Displacement in Africa. <https://africacenter.org/publication/shifting-borders-drivers> (дата обращения 01.07.2024)
- Eisenstadt S.* Modernization, Protests and Change. N.Y.: Prentice Hall, 1966. 166 p.
- Eisenstadt S.* Multiple Modernities // Dædalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences. 2000. Vol. 129. Pp. 1–29.
- Eneza Education. <https://enezaeducation.com> (дата обращения 12.01.2021)
- Enhancing teacher education in Africa. <https://en.unesco.org/themes/teachers/cfit-teachers> (дата обращения 15.12.2020)
- Evans-Pritchard E.E.* Theories of Primitive Religion. Oxford: Clarendon Press, 1965. 132 p.
- Felbab-Braun V.* “In Nigeria, We Don’t Want Them Back: Amnesty, Defectors’ Programs, Leniency Measures, Informal Reconciliation, and Punitive Responses to Boko Haram”. The Limits of Punishment: Transitional Justice and Violent Extremism. UN University Centre for Policy Research and Institute for Integrated Transitions, May 2018. <https://i.unu.edu/media/cpr.unu.edu/attachment/2766/FINALThe-Limits-of-Punishment-01062018.pdf> (дата обращения 22.01.2024)

- Forecast of the Total Population of Africa from 2020 to 2050. Statista. 28.04.2023. <https://www.statista.com/statistics/1224205/forecast-of-the-total-population-of-africa/> (дата обращения 25.05.2024)
- Forster J.* African Pentecostalism has Grown Large Enough to Begin to Influence World Christianity. 20.12.2021. <https://evangelicalfocus.com/world/14667/african-pentecostalism-has-grown-large-enough-to-begin-to-influence-world-christianity> (дата обращения 10.01.2024)
- Freston P.* Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America // Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 344 p. <https://archive.org/details/evangelicalspoli0000fres> (дата обращения 20.07.2024)
- Freston P.* Christianity: Protestantism // Routledge Handbook of Religion and Politics. Ed. by J. Haynes. 2008. Taylor and Francis. Pp. 26–48. <http://ndl.ethernet.edu.et/bitstream/123456789/56392/1/pdf41.pdf> (дата обращения 21.07.2024)
- From Jubilation to Condemnation: Kenya's Digital Literacy programmer – Top Tips for Success. <https://panoplydigital.com/blog/from-jubilation-to-condemnation-kenyas-digital-literacy-programme-top-tips-for-success> (дата обращения 23.12.2023)
- Galal S.* Extreme poverty as share of global population in Africa 2024, by country. 24.03.2024. <https://www.statista.com/statistics/1228553/extreme-poverty-as-share-of-global-population-in-africa-by-country/> (дата обращения 01.07.2024)
- Gellar S.* Senegal: an African nation between Islam and the West. L.: Routledge, 2020. 192 p.
- Gervais M.* Niger: regime change, economic crisis, and perpetuation of privilege // Political reform in francophone Africa. L.: Routledge, 2018. Pp. 86–108.
- Gifford P.* African Christianity: Its Public Role. Bloomington: Indiana University Press, 1998. 368 p.
- Gifford P.* Chiluba's Christian Nation: Christianity as a Factor in Zambian Politics 1991–1996 // Journal of Contemporary Religion. 1998. No. 13. Pp. 363–381.
- Gifford P.* Persistence and Change in Contemporary African Religion // Social Compass. 2004. No. 51 (2). Pp. 169–176.
- Gifford P.* Expecting Miracles: The Prosperity Gospel in Africa // Christian Century. 2007. No. 124 (14). Pp. 20–24.
- Gifford P.* Christianity, Development and Modernity in Africa. L.: Hurst & Company, 2015. 256 p.
- God's Intervention to Help Zambia remain peaceful, united Vice-President // Lusakatimes 04.12.2022. <https://lusakatimes.com/2022/12/04/gods-intervention-to-help-zambia-remain-peaceful-united-vice-president/> (дата обращения 20.07.2024)
- Government changes minimum entry requirements for a Bachelor's degree in South Africa. <https://businesstech.co.za/news/lifestyle/294654/minister-wants-to-decolonise-education-in-south-africa/> (дата обращения 20.01.2020)

- Griaule M.* Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmel. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1975. (Première édition: 1948). 224 p.
- Haynes N.* "Zambia shall be saved!" Prosperity gospel politics in a self-proclaimed Christian nation // *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. 2015. No. 19 (1). Pp. 5–24.
- Haynes H.* Concretizing the Christian Nation: Negotiating Zambia's National House of Prayer // *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. 1 August 2021. No. 41 (2). Pp. 166–174.
- How to keep Kenyan Children in School longer: it's not only about Money // *The Conversation*. 01.04.2021. <https://theconversation.com/how-to-keep-kenyan-children-in-school-longer-its-not-only-about-money-157461> (дата обращения 09.05.2024)
- Idrissa R.* The Politics of Islam in the Sahel: Between Persuasion and Violence. L.: Taylor & Francis, 2017. 290 p.
- IEARN Collaboration Centre. <https://www.iearn.org/> (дата обращения 29.12.2023)
- Igboin B.O.* Thus Says the Lord, Thou Shall not Fight Corruption // Paper presented at the 38th Nigerian Association for the Study of Religions (NASR) held at Adeleke University, Ede, Osun State, Nigeria, 11–14th September. Independent Nigeria. 2017.
- Ike J.T., Singh D., Murphy S., Jidong D.E., Porrit F., Ayobi E.E.* Community perspectives of former terrorist combatants, militants and reintegration programmes in Nigeria: A systematic review // *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression*. 2022. Vol. 14. Iss. 2. Pp. 142–168.
- Ike J.T., Singh D., Murphy S., Jidong D.E., Porrit F., Ayobi E.E.* Rethinking reintegration in Nigeria: Community perceptions of former Boko Haram combatants // *Third World Quarterly*. 2021. Vol. 42. Iss. 4. Pp. 661–678.
- In much of sub-Saharan Africa, mobile phones are more common than access to electricity. Graphic detail // *Economist*. 08.11.2017. <https://www.economist.com/graphic-detail/2017/11/08/in-much-of-sub-saharan-africa-mobile-phones-are-more-common-than-access-to-electricity> (дата обращения 15.12.2023)
- Jaldi A.* Artificial Intelligence Revolution in Africa: Economic Opportunities and Legal Challenges. <https://www.policycenter.ma/index.php/publications/artificial-intelligence-revolution-africa-economic-opportunities-and-legal-challenges> (дата обращения 15.09.2024)
- Kanu A.I.* Kenneth Kaunda and the Quest for an African Humanist Philosophy // *International Journal of Scientific Research*. 2012. No. 3 (8). Pp. 375–377.
- Kenfack D.M.* The Arab Spring and Security Challenges in Africa: from Decolonization to Neocolonialism // *Freska*. 2022. Vol. 1. No. 1. Pp. 79–86.
- Kepel G.* Jihad: The Trial of Political Islam, 2nd ed. L.: I.B.Tauris. 2002. 454 p.
- Khairullin T.R.* Trends in Political Islam: Transition Towards Liberalization // *Herald of the Russian Academy of Sciences*. 2022. Vol. 92. No. 2. Pp. 100–104.

- Khayrullin T.R., Korotayev A.V.* The roots of the Turkish-Qatari-Ikhwani alliance and its activities in North Africa and the Middle East // *South African Journal of International Affairs*. 2023. Vol. 30. No. 4. Pp. 619–640.
- Kitissou M.* An Architecture of Complexity: the Challenges of Radicalization of Islam and Islamization of Radicalism in Western Sahel // *African Journal of Terrorism and Insurgency Research*. 2020. Vol. 1. No. 1. Pp. 33–55.
- Kuper A.* The Reinvention of Primitive Society. Transformations of a Myth. L., N.Y.: Routledge, 2005. 272 p.
- Kuper A.* Civilization, culture, and race: anthropology in the nineteenth century // *The Cambridge History of Modern European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. Pp. 398–421.
- Kuru A.T.* Muslim politics without an “Islamic state”: can Turkey’s justice and development party be a model for Arab Islamists? Policy Briefing. Doha: Brookings Doha Center, 2013. <http://www.brookings.edu/research/papers/2013/02/21-akp-model-kuru> (дата обращения 29.07.2024)
- Laburthe-Tolra P.* La conversation au catholicisme en Afrique noire // *Afrique contemporaine*. 1996. No. 178. Pp. 30–39.
- Lauzière H.* Post-Islamism and the Religious Discourse of ‘Abd al-Salam Yasin // *International Journal of Middle East Studies*. 2005. No. 37 (2). Pp. 241–261.
- Luxmoore J.* African church warns against illusions of ‘prosperity gospel’. 29.10.2018. <https://www.thetablet.co.uk/news/10933/african-church-warns-against-illusions-of-prosperity-gospel-> (дата обращения 10.06.2024)
- Macintyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theology. 3rd Ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007. 305 p.
- Maclagan W.* The Theological Frontier of Ethics. L.: George Allan and Unwin, 1961; N.Y.: The Macmillan Company, 1961. 202 p.
- Maiangwa B., Uzodike U.O., Whetho A., Onapajo H.* “Baptism by Fire”: Boko Haram and the reign of terror in Nigeria // *Africa Today*. 2012. Vol. 59 (2). Pp. 41–57.
- Maloka E.* The South African “African Renaissance” Debate: a Critique // *Problematising the African Renaissance*. Pretoria: Africa Institute of South Africa, 2000. Pp. 1–49.
- Maxwell D.* Post-colonial Christianity in Africa // *World Christianities c. 1914 – c. 2000*. Cambridge History of Christianity. Vol. 9. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Pp. 401–421.
- Mazrui A.* The Africans: A Triple Heritage. A Commentary. Program 9: Global Africa // BBC Television Authority. 1986. <https://youtube.com/watch?v=Nf25hZe1ZhE> (дата обращения 14.02.2024)
- Mbewe C.* Prosperity Teaching Has Replaced the True Gospel in Africa. 25.06.2015. <https://thegospelcoalition.org/article/prosperity-teaching-has-replaced-true-gospel-in-africa> (дата обращения 01.03.2024)

- Mbiti J.S.* African Religions and Philosophy. L.: Heinemann, 1969. 290 p.
- Methula D.W.* Decolonising the Commercialisation and Commodification of the University and Theological Education in South Africa // HTS Theologies Studies / Theological Studies. 2017. No. 73 (3). Pp. 1–7. http://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222017000300088&lng=en&nrm=iso (дата обращения 10.03.2024)
- Meyer B.* Make a Complete Break with the Past: Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse // Journal of Religion in Africa. 1998. No. 28 (3). Pp. 316–349.
- Ministry of Education and Sports. <http://www.education.go.ug/> (дата обращения 29.12.2023)
- Mmakwe A.O.* De-Radicalization and Reintegration of Nigerian Repentant Terrorists in Restorative Justice: Issues and Challenges // Nnamdi Azikiwe University Journal of Commercial and Property Law (nau.jcpl). 2022. Vol. 9. No. 2. Pp. 36–40.
- Mobile internet user penetration in South Africa from 2020 to 2029. <https://statista.com/statistics/972866/south-africa-mobile-internet-penetration/> (дата обращения 15.09.2024)
- Murphy P., Wolfenden F.* Developing a pedagogy of mutuality in a capability approach: Teachers' experiences of using the Open Educational Resources (OER) of the teacher education in sub-Saharan Africa (TESSA) programme // International Journal of Educational Development. 2013. Vol. 33 (3). Pp. 263–271.
- Niger general Tchiani named head of transitional government after coup. Al-Jazeera. 28.07.2023. <https://aljazeera.com/news/2023/7/28/niger-general-tchiani-named-head-of-transitional-government-after-coup> (дата обращения 05.06.2024)
- Nigeria Life Expectancy 1950–2024. <https://www.macrotrends.net/global-metrics/countries/NGA/nigeria/life-expectancy> (дата обращения 01.07.2024)
- Nwankpa M.* Dialoguing and negotiating with terrorists: Any prospect for Boko Haram? // Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression. 2017. Vol. 9. Iss. 2. Pp. 106–124.
- Odoyuye M.A.* The value of African religious beliefs and practices for Christian theology // African Theology en route. Papers from the Pan African Conference of Third World Theologians. December 17–23, 1977, Accra, Ghana. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1979. 240 p. Pp. 980–157.
- Ogbogu J.C.* Nigeria's approach to terrorist rehabilitation // Counter Terrorist Trends and Analyses. 2016. Vol. 8. No. 4. Pp. 16–21.
- Ojo M.A.* The Contextual Significance of the Charismatic Movements in Independent Nigeria // Africa: Journal of the International African Institute. 1988. Vol. 58. Iss. 2. Pp. 175–192.
- Ojo M.A.* The Prosperity Gospel Among Neo-Pentecostals in Africa. 2008. <https://ab316.org/the-prosperity-gospel-among-neo-pentecostals-in-africa> (дата обращения 25.01.2024)

- O'Kane D., Bondarenko D.M.* Plural Trajectories: Introduction to African Futures // Ученые записки Института Африки РАН. 2019. № 2. С. 5–14.
- Olojo A.* Nigeria's Troubled North: Interrogating the Drivers of Public Support for Boko Haram. ICCT Research Paper. October 2013. https://icct.nl/download/file/ICCT_Olojo_Nigerians_Troubled_North_October_2013.pdf (дата обращения 29.01.2024)
- Omeje K.* Debating Postcoloniality in Africa // Crises of Postcoloniality / Ed. by K. Omeje. Dakar: CODESRIA, 2015. Pp. 1–27.
- Onapajo H.* Has Nigeria Defeated Boko Haram? An Appraisal of the Counter-Terrorism Approach under the Buhari Administration // Strategic Analysis. 2017. Vol. 41 (1). Pp. 61–73.
- Onapajo H., Uzodike U.O.* Boko Haram terrorism in Nigeria: Man, the state and international system // African Security Review. 2012. Vol. 21. No. 3. Pp. 24–39.
- Onapajo H., Ozden K.* Non-military approach against terrorism in Nigeria: deradicalization strategies and challenges in countering Boko Haram // Security Journal. 2020. Vol. 33. Iss. 3. Pp. 145–161.
- Onuoha F.C.* Dilemma of voluntary surrender to state security forces by Boko Haram recruits in Nigeria // African Journal of Terrorism and Insurgency Research. 2020. Vol. 1. No. 1. Pp. 199–218.
- Onuoha J.I., Ugwueze M.I.* United States security strategy and the management of Boko Haram crisis in Nigeria // Global Journal of Arts, Humanities and Social Sciences. 2014. Vol. 2. No. 3. Pp. 22–43.
- Osman M.N.M.* Reforming PAS: From Islamism to post-Islamism // Rajaratnam School of International Studies Commentaries. Singapore, 2008. Pp. 1–3.
- Owonikoko S.B.* “Take them to Government House or Aso Rock”: Community receptivity to reintegration of Operation Safe Corridor's deradicalised Ex-Boko Haram members in Northeastern Nigeria. <https://tandfonline.com/doi/epdf/10.1080/23311886.2021.2015884?needAccess=true&role=button> (дата обращения 01.08.2024)
- Phiri I.A.* President Frederick J.T. Chiluba of Zambia: The Christian Nation and Democracy // Journal of Religion in Africa. 2003. No. 33 (4). Pp. 401–428.
- Platt D.* Radical: Taking Back Your Faith from the American Dream. Colorado Springs: Multnomah Books, 2010. 240 p.
- Polgreen L., Cowell A.* Mali Rebels Proclaim Independent State in North. The New York Times. 06.04.2012. https://web.archive.org/web/20200728182302/https://nytimes.com/2012/04/07/world/africa/mali-rebels-proclaim-independent-state-in-north.html?_r=1&adxnln=1&adxnlnx=1333728086-ZXpwsz3KFqUnA4lteq4j4w (дата обращения 08.06.2024)
- Porter G., Hampshire K., Milner J., Munthali A., Robson E., de Lannoy A., Bango A., Gunguluza N., Mashiri M., Tanle A., Abane A.* Mobile phones and education in sub-Saharan Africa: from youth practice to public policy // Journal of International Development. 2016. Vol. 28 (1). Pp. 22–39.

- Richardson N.* Can Christian Ethics Find its Way and Itself in Africa // African Ethics. An Anthology of Comparative and Applied Ethics. Scottsville, South Africa: University of KwaZulu–Natal Press, 2009. Pp.129–154.
- Roy O.* Le post-islamisme // Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée. 1999. Vol. 85. No. 1. Pp. 11–30.
- Roy O.* Globalized Islam: The Search for a New Ummah. N.Y.: Columbia University Press, 2004. 349 p.
- Sauvy A.* Note sur l'origine de l'expression «Tiers Monde» par Alfred Sauvy // Société Démographique. En vrac. <http://www.homme-moderne.org/societe/demo/sauvy/3mondes.html> (дата обращения 14.02.2024)
- Scammel R.* Pope Francis rips 'bloodsucking' bosses and prosperity theology. 19.05.2016. <https://www.americamagazine.org/issue/pope-francis-rips-bloodsucking-bosses-and-prosperity-theology> (дата обращения 10.06.2024)
- Senghor L.S.* Nation et voie africaine du socialisme. Paris: Présence africaine, 1961. 138 p.
- Senghor L.S.* Liberté 1. Négritude et humanisme. Paris: Édition du Seuil, 1964. 446 p.
- Senghor L.S.* Textes complets des discours allocution et toasts prononcés par S.E. Léopold Sédar SENGHOR (Président de la République du Sénégal) lors de son voyage officiel aux Etas-Unis du Brésil du 19 au 25 septembre 1964. Dakar: Publication du Commissariat à l'Information, à la Radiodiffusion et au Tourism, 1964. 44 p.
- Senghor L.S.* Les fondements de l'Africanité ou négritude et arabité. Paris: Présence africaine, 1967. 108 p.
- Senghor L.S.* Négritude, arabité et francité. Réflexions sur le problème de la culture. Beyrouth: DKA, 1969. 183 p.
- Senghor L.S.* Liberté 2: Nation et voie africaine du socialisme. Paris: Édition du seuil, 1971. 320 p.
- Senghor L.S.* Senghor à Bruxelles. La négritude est un humanisme du XX^e siècle. Dakar: Grande imprimerie africaine, 1971. 52 p.
- Senghor L.S.* Paroles. Dakar-Abidjan: LNEA, 1975. 80 p.
- Senghor L.S.* Liberté 3. Négritude et Civilisation de l'Universel. Paris: Édition du Seuil, 1977. 573 p.
- Senghor L.S.* Liberté 4. Socialisme et planification. Paris: Édition du seuil, 1983. 674 p.
- Setiloane G.M.* African Theology: An Introduction. Johannesburg: Skotavill Publishers, Red Sea Pr. 1986. Pp. 13–25.
- Shutte A.* Ubuntu as the African Ethical Vision // African Ethics. An Anthology of Comparative and Applied Ethics. Scottsville, South Africa: University of KwaZulu–Natal Press, 2009. Pp. 85–99.
- Soares B.F.* Islam in Mali in the Neoliberal Era // African Affairs. 2006. Vol. 105. No. 418. Pp. 77–95.

- Soboyejo J.O.* Prosperity Gospel and Its Religious Impact on Sustainable Economic Development of African Nations. *Open Access Library Journal*. 2016. Vol. 3. <https://www.oalib.com/articles/5275975> (дата обращения 03.03.2024)
- Sperber E., Hern E.* Pentecostal Identity and Citizen Engagement in Sub-Saharan Africa: New Evidence from Zambia // *Politics and Religion*. 2018. No. 11 (4). Pp. 830–862.
- Stocking G.W.* *Victorian Anthropology*. N.Y., L.: Free press, Macmillan, 1987. 430 p.
- Stocking G.W.* *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992. 440 p.
- Stocking G.W.* *After Tylor: British social anthropology, 1888–1951*. Madison: University of Wisconsin, 1995. 570 p.
- Sulemana M., Azeez G.* Rethinking Islamism in Western Africa // *Australasian Review of African Studies*. 2015. Vol. 36. No. 1. Pp. 51–67.
- Supporting Children's Literacy and Health in Uganda // RTI. <https://www.rti.org/impact/supporting-child-literacy-and-health-uganda> (дата обращения 29.02.2024)
- Taylor J.V., Lehman D.* *Christianity of the Copperbelt*. L.: SCM Press, 1961. 308 p.
- Tella O.* Boko Haram Terrorism and Counter-Terrorism: The Soft Power Context // *Journal of Asian and African Studies*. 2018. Vol. 53. Iss. 6. Pp. 815–829.
- 10 Richest Pastors in The World & Net Worth 2023. 09.01.2023. <https://therichupdate.com/richest-pastors-in-the-world> (дата обращения 20.01.2024)
- Tylor E.B.* *Anahuac: or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*. L.: Longman, Green, Reader, & Dyce, 1861. 344 p.
- Tylor E.B.* *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*. L.: John Murray, 1865. 378 p.
- Tylor E.B.* *Primitive Culture (2 vols.)*. L.: John Murray, 1903. Vol. I. 503 p. Vol. II. 472 p.
- Tylor E.B.* *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*. N.Y.: Appleton & Company, 1896. 448 p.
- UGANDA Annual Report 2019 // UNICEF. 2019. https://www.unicef.org/uganda/media/6806/file/UNICEF_UgandaAR2019-WEBhighres.pdf (дата обращения 10.01.2024)
- Ugwueze M., Ngwu E., Onuoha F.* Operation Safe Corridor Programme and Reintegration of Ex-Boko Haram Fighters in Nigeria // *Journal of Asian and African Studies*. 2022. Vol. 57. Iss. 6. Pp. 1229–1248.
- Ugwueze M.I., Onuoha F.C.* Hard versus soft measures to security: Explaining the failures of counter-terrorism strategy in Nigeria // *Journal of Applied Security Research*. 2020. Vol. 15. Iss. 4. Pp. 547–567.
- Van Klinken A.* Sexual Citizenship in Postcolonial Zambia: From Zambian Humanism to Christian Nationalism // *Christian Citizens and the Moral Regeneration of the African State* / B. Bompani, C. Valois (Eds.). Abingdon, Oxon: Routledge, 2017. Pp. 133–148.

- Vasiliev A.M.* The Wahhabis and the Muslim Brothers: From Alliance to Alienation. Regional and Global Implications // *Journal of Globalization Studies*. 2020. Vol. 11. No. 2. Pp. 55–62.
- Wariboko N.* Pentecostalism in Africa. 26.10.2017. https://oxfordre.com/africanhistory/display/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-120#ref_acrefore-9780190277734-e-120-note-19 (дата обращения 15.02.2024)
- Wenske R.S., Ssentanda M.E.* “I think it was a trick to fail Eastern”: A multi-level analysis of teachers’ views on the implementation of the SHRP Program in Uganda // *International Journal of Educational Development*. 2021. Vol. 80. No. 1. Pp. 102–309.
- White J.* The End of Islamism? Turkey’s Muslimhood Model // *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton, USA: Princeton University Press, 2005. Pp. 87–111.
- Wogaman F.P.* A Christian Moral Judgement. Philadelphia: The Westminster Press, 1976. 270 p.
- World Christian Database. <https://worldchristiandatabase.org/data> (дата обращения 19.05.2024)
- Zambia. Major World Religions // The Association of Religion Data Archives (ARDA). National and Regional Profiles. <https://thearda.com/world-religion/national-profiles?u=245c> (дата обращения 15.07.2024)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

- Андреева Лариса Анатольевна*, доктор философских наук, профессор РАН, ведущий научный сотрудник, Институт Африки РАН
- Бобохонов Рахимбек Сархадбекович*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт Африки РАН
- Воронина Наталья Александровна*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт Африки РАН
- Грибанова Валентина Валерьевна*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, заведующая Центром истории и культурной антропологии, Институт Африки РАН
- Мозговой Сергей Александрович*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт Африки РАН
- Мосейко Аида Николаевна*, кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт Африки РАН
- Нефляшева Наима Аминовна*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт Африки РАН
- Пономарев Илья Вячеславович*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт Африки РАН
- Следзевский Игорь Васильевич*, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, заведующий Центром цивилизационных и региональных исследований, Институт Африки РАН
- Уланова Наталья Сергеевна*, кандидат психологических наук, старший научный сотрудник, Институт Африки РАН
- Хайруллин Тимур Радикович*, кандидат политических наук, старший научный сотрудник, Институт Африки РАН
- Харитоновна Елена Владимировна*, кандидат психологических наук, старший научный сотрудник, Институт Африки РАН

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Andreeva Larisa A., DSc (Philosophy), Professor of the Russian Academy of Sciences, Leading Researcher, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences

Bobokhonov Rakhimbek S., PhD (History), Senior Researcher, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences

Voronina Natalia A., PhD (History), Senior Researcher, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences

Gribanova Valentina V., PhD (History), Senior Researcher, Head of the Center for History and Cultural Anthropology, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences

Khairullin Timur R., PhD (Political Sciences), Senior Researcher, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences

Kharitonova Elena V., PhD (Psychological Sciences), Senior Researcher, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences

Moseyko Aida N., PhD (Philosophy), Associate Professor, Leading Researcher, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences

Mozgovoy Sergey A., PhD (History), Senior Researcher, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences

Nefliasheva Naima A., PhD (History), Senior Researcher, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences

Ponomarev Ilya V., PhD (History), Senior Researcher, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences

Sledzevsky Igor V., DSc (History), Leading Researcher, Head of the Center for Civilizational and Regional Studies, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences

Ulanova Natalia S., PhD (Psychological Sciences), Senior Researcher, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences

Научное издание

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ АФРИКИ

Том IV

Постколониальный цивилизационный транзит Африки

Утверждено к печати

Ученым советом Института Африки РАН

Редактор

Л.Ю. Тенякова

Макет и верстка

Г.М. Абишевой

Подписано в печать 28.12.2024. Усл. печ. л. 16
Формат 60x90/16. Тираж 500 экз. Заказ № 242

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии «Cherry Pie»

www.cherrypie.ru

Тел./факс: 8-495-994-49-94

115114, Москва, 2-й Кожевнический пер., д. 12