

ИСЛАМСКИЙ ФАКТОР В СОВРЕМЕННОЙ АФРИКЕ: «ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД» И «РЕИСЛАМИЗАЦИЯ»

© 2019 Е. ЗЕЛЕНЕВ

DOI: 10.31857/S032150750005563-1

Статья посвящена анализу исламского фактора в политических процессах в странах Африки. Автор анализирует, может ли понятие «реисламизация» применяться к современным африканским реалиям в принципе, и охватывает ли оно все африканское пространство или применимо только к его части. В статье рассмотрены мусульманские страны Африки в контексте концепции зависимого развития; исследованы феномены «переходного периода» и «реисламизации» в странах и обществах Африки в условиях поляризации мусульманской духовной элиты по шкале минимализм-максимализм.

Ключевые слова: Африка, ислам, исламский фактор, переходный период, реисламизация

ISLAM IN CONTEMPORARY AFRICA: LIMINALITY AND RE-ISLAMIZATION

Evgeniy I. ZELENENOV, Dr.Sc. (History), Professor, Head, Department of Asian and African Studies, National Research University Higher School of Economics, Saint-Petersburg (evzelenev@gmail.com)

The article is devoted to the analysis of the Islamic factor in political processes in Africa. The author analyzes whether the concept of «re-Islamization» can be applied to modern African realities and if it covers the entire African space or may be applied only to its part. The article reviews the Muslim countries of Africa in the context of the concept of dependent development and the phenomena of «Liminality» and «re-Islamization» in the countries and societies of Africa in the polarization of the Muslim spiritual elite on the scale of minimalism-maximalism. The author characterizes the Islamic States and Islamic international organizations on the African continent, provides information about the spread of Islam and the number of Muslims in Africa. The author describes the crises of elites, that has spread over almost all the countries of the Islamic area. This crisis stimulated the split within the local Islamic communities (Umma). Religious and ideological platforms of minimalism and maximalism appeared. After 2001 and particularly after the events of the Arab Spring of 2011-2012 many Islamic countries of Africa found themselves in the transition period (liminality) and even re-Islamization.

Keywords: Africa, Islam, Islamic factor, Liminality, re-Islamization

Сегодня Африканский континент - это 54 суверенных государства*, из которых ровно половина - 27 - страны-члены Организации исламского сотрудничества (ОИС)**, т.е. официально причисляют себя к мусульманским странам, а одно - ЦАР - им сочувствует, будучи государством-наблюдателем ОИС. Поэтому теоретически при голосовании в крупнейшей panaфриканской организации - Африканском Союзе (АС)*** - пул исламских государств имеет 50% + 1 голос, т.е. «контрольный пакет» (а с учетом квазигосударственной Сахарской Арабской Демократической Республики - 50% + 2 голоса).

Наряду с АС и ОИС на положение в мусульманских странах Африки влияют еще две региональные организации. Это - Лига арабских государств (штаб-квартира в Каире), объединяет 22 страны, признающие себя арабскими, из них 11 (50%) - африканские, из которых, строго говоря, арабских - 8, а 3 - африканские, но не вполне арабские: Сомали, Джибути, Коморские острова. Неразрывно от общеафриканских отношений позиционируют себя арабские мусульманские страны-члены Союза арабского Магриба (Алжир, Ливия, Мавритания, Марок-

ЗЕЛЕНЕВ Евгений Ильич, доктор исторических наук, профессор, руководитель департамента востоковедения и африканистики, НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург. РФ, 190008, Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, 16 (evzelenev@gmail.com)

* По другим оценкам, африканских стран 55, 59 и даже 62, но не все они признаны ООН, поскольку являются самопровозглашенными, например, как Сомалиленд, Киренаика, или зависимыми, как Сеута, Майотта, территориями, или не обладают даже минимальными признаками суверенного государства, как, например, Сахарская Арабская Демократическая Республика, которая формально входит в состав АС.

** Организация исламского сотрудничества (ОИС), крупнейшая после ООН и ВТО международная правительственная организация в мире (57 исламских государств), штаб-квартира в Джидде (Саудовская Аравия).

*** Африканский Союз (до 2002 г. - ОАЕ) уже с 1977 г. является наблюдателем в ОИС.

ко, Тунис), с разной интенсивностью действующего с 1989 г.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ИСЛАМА В АФРИКЕ

Ислам начал распространяться в Африке около 615 г. практически одновременно со своим возникновением. Сегодня мусульмане в том или ином количестве проживают во всех африканских странах.

Арабские завоевания VII-VIII вв. привели к исламизации и арабизации Северной Африки. С IX в. ислам, распространяясь с севера, из Египта и Магриба, и с Востока из Аравии, начал укореняться в Судане и на Африканском Роге, а оттуда распространяться на юг и на восток континента [1, с. 36-37; 2]. К XII в. ислам распространился на о. Занзибар*, жители которого уже в 1154 г. имели устойчивые торговые отношения с Маскатом (Оман). Марко Поло в XIII в. упоминает о Мадагаскар, говоря о том, что им правят четыре мусульманских шейха**. Примерно тогда же ислам распространился в Мозамбике, получившем свое название от имени мусульманского проповедника шейха Муса бен Мбики (Мусса аль-Бак) (XV-XVI вв.)***.

В Западной Африке ислам появился примерно в XI в., в частности, в арабских географических источниках упоминается, что в XI в. население Ганы стало принимать ислам.

В Южной Африке ислам стал известен благодаря мощной исламизированной суахильской культуре примерно с XV-XVI вв. С XVII в. Голландская Ост-Индская компания стала завозить в Капскую область малайцев, выходцев из Индонезии, с появлением которых ислам в специфической малайзийской интерпретации [7, с. 10-11] укоренился на южной оконечности материка наряду с уже известной там суахильской версией ислама, которая, в свою очередь, находилась под сильным влиянием Йемена и Омана [8, с. 17]. Примечательно, что в 1994 г., когда в ЮАР рухнул режим апартеида, состоялось празднование 300-летия ислама в Южной Африке, в котором приняли участие местные мусульмане, составляющие всего 5-7% населения, но при этом играющие важную роль в жизни страны.

В XVIII-XX вв. ислам продолжал распространяться во внутренних районах Африки - в северной Нигерии, ЦАР. Показательно, что первыми принимали ислам представители прагматичных торговых слоев, что облегчало им поиск торговых

партнеров из числа мусульман. Для поздней исламизации было свойственно весьма поверхностное знание ислама неопитами, которые видели в нем, скорее, пропуск в благоприятную социокультурную среду глобальной исламской цивилизации, чем предмет глубокой веры.

СТАТИСТИКА ОБ ИСЛАМЕ И МУСУЛЬМАНАХ АФРИКИ

К настоящему моменту сложился определенный паритет между преимущественно исламской Северной Африкой, где проживает около 50% всех африканских приверженцев ислама, составляющих свыше 90% местного населения, и преимущественно христианской Южной Африкой, где доля христиан превышает 80% местного населения. Считается, что в Восточной и Западной Африке доля мусульман - 31% и 33% населения, соответственно [1, с. 35, 37].

Сколько мусульман живет сегодня в странах Африки?

Точной цифры не знает никто. Есть лишь весьма условные оценочные данные, согласно которым доля мусульман в Африке составляет 44% от всех африканцев [9]. Если допустить, что примерно 10-12% африканцев сохраняют верность традиционным культам, получается, что христиане в Африке оказываются в меньшинстве. Другие оценки отдают численное первенство африканским христианам - 46-48%, мусульман - 41% [1, с. 37].

Знать, кто преобладает в Африке - христиане или мусульмане, было бы, конечно, весьма интересно, но принципиально важнее, что почти весь XX в. прошел под знаком преимущественно христианизации колониальной и постколониальной Африки.

Доля мусульман в африканском населении в XX в. также возрастала, правда, вдвое медленнее. В последние 15-20 лет динамика роста численности обеих конфессий стала выравниваться под влиянием более активной политики в Африке арабoисламских стран Аравийского полуострова (КСА, Катар, ОАЭ, Кувейт) и Северной Африки (Ливия до 2011 г., Египет, Марокко, Алжир).

Согласно доступной и не всегда достоверной статистике (см.: [2]), общее количество мусульман в Африке может достигать 380 млн человек. Христиан в Африке, по статистике за 2010 г., - более 450 млн человек. Последователей традиционных местных верований может быть примерно

* О роли ислама в самоидентификации современных занзибарцев см.: [3].

** Сегодня мусульмане составляют около 7% населения, обитая преимущественно в западных провинциях (прим. авт.).

*** О влиянии ислама на севере Мозамбика и деятельности исламской вооруженной оппозиции из движения Ансар Аль-Сунна см.: [4; 5; 6].

100-120 млн [10, pp. 193-194]. Итого - 950 млн человек, а общая численность африканцев сегодня оценивается уже в 1,1 млрд и более. Следовательно, не хватает минимум 150 млн человек - это та «погрешность», которая открывает простор для статистических ошибок.

МУСУЛЬМАНСКАЯ АФРИКА В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПЦИИ ЗАВИСИМОГО РАЗВИТИЯ

Из прежних колониальных стран влияние в Африке сохранили Франция, Великобритания, отчасти Италия, которые имеют стратегические программы по укреплению своего присутствия на континенте. Некогда лидеры африканской колонизации - Португалия, Испания и Бельгия сегодня занимают скромные позиции в африканском политическом пространстве.

Новыми геополитическими игроками стали США (после Второй мировой войны), СССР (до 1991 г.), РФ (после 2005 г.), Китай, Индия, Турция, Япония (с начала XXI в.). Германия, Бразилия, Республика Корея пока сравнительно слабо вовлечены в африканскую политику.

Наибольшее внешнеполитическое влияние на положение дел в мусульманских странах Африки сегодня оказывают США, Франция, Италия, КНР и Индия. Именно с этими государствами преимущественно взаимодействуют мусульманские общины соответствующих африканских стран. Среди стран-последователей Великобритании преобладают немусульманские государства.

Россия активизировала африканское направление своей внешней политики лишь в начале 2000-х, а его стратегическое планирование начала в 2017 г. Исламские страны в числе приоритетных для России присутствуют, но не преобладают. На африканском направлении у России можно обозначить, скорее, задачи и перспективы, чем выявить ощутимые достижения. Россия занимает ведущие позиции в Африке, пожалуй, только в экспорте вооружений, на Африку приходится 11% российского экспорта тяжелого вооружения, военное сотрудничество установлено с 25 странами южнее Сахары и с большинством арабских государств Северной Африки, прежде всего с Алжиром и Египтом.

Современная Африка живет при очевидном экономическом, политическом и военном доминировании немусульманских стран Европы, обеих Америк и Азии.

Экономически состоятельные неафриканские мусульманские страны, имеющие влияние в Африке (Турция, Саудовская Аравия, Катар, ОАЭ), сами, как правило, в той или иной мере являются странами-последователями одной из западных геополитических сил, прежде всего США и ЕС, поэтому не могут эффективно конкурировать с ни-

ми за влияние на африканских единоверцев. Исключение составляет, пожалуй, только культурно-идеологическая сфера, в которой в странах Тропической Африки и разворачивается процесс «реисламизации».

Неафриканские мусульманские страны (Турция, Саудовская Аравия, Катар, ОАЭ) оказывают большое влияние на состояние и развитие образования в африканском ареале, а опосредованно - на исламскую интеллектуальную элиту, которая к настоящему моменту имеет два культурно-идеологических полюса - максималистов и минималистов.

ПОНЯТИЯ «ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД» И «РЕИСЛАМИЗАЦИЯ»

События «Арабской весны» (2011-2012 гг.) погрузили весь арабо-исламский мир, мир канонического ислама, в состояние переходного периода, периода «жизненных перемен», или «кризис развития», к которому может быть применен специальный термин - лиминальность [11]. Для этой части исламского мира актуальной стала задача фундаментального переосмысления базовых аспектов исламских ценностей, исламской идентичности, исламского самосознания - революционные политические события породили изменения в общественном и личном сознании.

Острый политический кризис привел к стремительному падению политических режимов в Тунисе, Ливии, Египте, Йемене, волнения охватили 20 из 48 провинций Алжира, но режим устоял. В Марокко и Мавритании протесты не носили массовый характер, но подтолкнули правящие круги к реформам. В контексте общей дестабилизации в арабском мире в 2011 г. произошло «мирное» (после почти 40 лет гражданской войны) отделение от арабо-мусульманского Судана афрохристианского Южного Судана. В 2011 г. под руководством нового премьер-министра Абдивели Мохаммеда Али, возможно, начался кропотливый процесс по консолидации развалившегося в 1991-1992 гг. Сомали.

Для полноты картины добавим, что «цунами нестабильности» 2011-2012 гг. обрушилось на ряд неафриканских арабских стран: с 2011 г. продолжается гражданская война в Сирии; революция 2011-2012 гг. ввергла Йемен в нескончаемую гражданскую войну, в которой на стороне «правительства» с 2015 г. принимает участие коалиция во главе с Саудовской Аравией, в нее входит более 10 стран, включая четыре африканские (Египет, Судан, Сенегал и до 2018 г. Марокко).

15 декабря того же 2011 г. США прекратили десятилетнюю военную операцию в Ираке, после чего там началась шестилетняя гражданская война с террористической организацией «Ислам-

ское государство», формально завершившаяся в 2017 г.

Едва ли можно назвать стабильной ситуацию в Ливане, разделенном на зоны контроля по религиозному признаку, и в Секторе Газа, управляемом фундаменталистским исламским движением ХАМАС. К данному моменту полностью или частично утратили суверенитет над всей своей территорией или распались Сирия, Ирак, Йемен, Ливия, Судан, Сомали, Ливан, Палестинская автономия. До некоторой степени сохраняется кризисная ситуация или ее последствия в таких странах, как Алжир, Египет, Бахрейн, Мавритания, Тунис. Есть признаки кризиса внутри политических элит стран Совета сотрудничества арабских государств Персидского залива (ССАГПЗ). Приостановлено членство в организации Катара, с которым в июне 2017 г. разорвали дипломатические отношения КСА, Бахрейн, Египет, Йемен, Мальдивские острова, власти восточной Ливии, Маврикий, ОАЭ.

Примеры внутриисламского кризиса на уровне элиты можно продолжить. На общеарабском фоне сравнительно благополучно выглядят лишь монархии - Марокко, ОАЭ, Иордания, Кувейт, Катар, Оман и КСА, но XX в. показал, как непрочное видимое благополучие монархий.

Главный вопрос, который сегодня раскалывает политические элиты арабо-исламских стран в целом и Северной Африки, в частности, - это вопрос о роли ислама в социальной и политической жизни общества и государства, а также о его отношении к массовым акциям протеста, которые оказались эффективным инструментом борьбы народного ислама с коррумпированными политическими режимами, которые существовали с молчаливого согласия лояльной части исламской духовной элиты.

В ряде арабских стран в 2011-2012 гг. (в некоторых несколько раньше или позже) исламские политические партии в результате смены или ослабления государственной власти временно или на постоянной основе превратились в ведущие политические силы - Движение исламского возрождения (Харакат ан-Нахда аль-Исламийа) в Тунисе, ассоциация «Братья-мусульмане» в Египте, Исламское государство (Ад-Дауля аль-Исламийа) в части Сирии и Ирака, ХАМАС в Секторе Газа, «Хезболла» в Ливане, шиитское движение хуситов в Йемене. Поэтому неудивительно, что вопросами легитимности происшедших событий занялись именно религиозные круги.

Большинство исламских религиозных экспертов рассматривает массовые протестные выступления в арабских странах как традиционную, но недозволенную шариатом форму политического действия - фитну (*fitna*). Исламские радикалы считают, что массовые акции должны запрещаться в соответствии с принципом «садд аз-зараи» -

заграждение путей, ведущих к тому, что запрещено шариатом. С ними солидаризируется другая группа исламских правоведов, которые считают, что массовые протестные движения заимствованы у светского Запада, и оценивают их как *бида* - греховное нововведение.

Влиятельное меньшинство мусульманских экспертов рассматривают массовые протестные выступления 2011-2012 гг. и более поздние как заимствованное у светского Запада новшество, что, в принципе, допустимо. Поскольку никаких касающихся массовых выступлений прямых предписаний шариат не содержит, то, как утверждает, например, авторитетный ученый-богослов, видный египетский исламский проповедник Юсуф аль-Кардави, они с некоторыми оговорками в принципе допустимы [12, с. 26-30]. Возникло даже в некотором смысле курьезное направление исламской правовой доктрины - «Фикх революции», у истоков которого стоит именно он [12, с. 26-33].

Речь идет о новом качестве дискурса о власти, когда одна часть исламской интеллектуальной элиты оправдывает массовые выступления мусульман против существующей власти, а другая их категорически не допускает.

Поляризация мнений арабо-исламской религиозной элиты привела к ее расколу на сторонников и противников революционных методов политической борьбы, на сторонников сотрудничества с государством и антигосударственно настроенных радикалов. И те и другие руководствуются одной и той же теорией - теорией джихада, но разными ее интерпретациями.

Поиск компромисса между «государственниками» и их противниками затруднен, прежде всего, тем, что кризис действующей системы международных отношений (на вестфальских основах) очевиден, а главным ее разрушителем выступила Европа, которая эту систему и создавала. Теперь же, с созданием Европейского Союза, основополагающие принципы вестфальской модели (прежде всего принципы суверенитета, территориальной целостности, нерушимости границ и невмешательства во внутренние дела государства) поставлены под сомнение, хотя отнюдь не забыты.

Формирование новой системы политических отношений идет в формах, не дающих арабо-исламскому миру (так же как и африканскому) влиться в нее на равноправных и справедливых началах. Даже богатые нефтедобывающие страны испытывают дискомфорт перед лицом жестких мер, которыми условный Запад стимулирует глобализацию.

Кризис, вызванный расколом духовной арабо-исламской элиты по вопросу об отношении к социальной реальности, социальным конфликтам, к существующим формам государственности, влияет на весь исламский мир. В некоторых частях ис-

ламского ареала эти идеи поляризуются, создавая внутри исламского сообщества (уммы) платформы **умеренности (минимализма)** и **радикальности (максимализма)**, ввергая умму в состояние «**переходного периода**», а в особых случаях и «**реисламизации**».

Поскольку обе платформы поддерживаются авторитетными исламскими богословами и юристами и помещены внутрь одной идеологической системы - ислама, у каждого мусульманина якобы есть право свободно выбирать между ними. Раскол элиты переносится на все общество, создает почву для внутриисламского напряжения. Так обстоит дело в большинстве стран арабо-исламского региона Ближнего Востока и Северной Африки.

В мусульманских государствах южнее Сахары, где местная мусульманская духовная элита сравнительно слабо организована, многие государства неэффективны и испытывают неокOLONиальное давление извне, а население не порывает с локальными доисламскими верованиями, поляризация исламской духовной элиты происходит еще рельефнее, меняя картину бытования мусульман и вызывая острые, нередко вооруженные, конфликты.

Это позволяет определить общественное состояние этой части Африки как «реисламизацию» - комплексное переосмысление жизни общества и государства в контексте базовых и модернизированных исламских ценностей.

Сегодня явления «переходного периода» и «реисламизации» - это проявления структурного кризиса, влияющего на эволюцию глобального исламского сообщества. В XXI в. эпицентр этого конфликта сместился из сферы внешнеполитической (антиколониализм, антиимпериализм, борьба за независимость) внутрь самой исламской уммы, породив поляризацию исламской духовной элиты на всех уровнях, включая панисламский.

Для исламских максималистов конфронтация с условным Западом нужна как инструмент мобилизации исламских масс для преодоления конфликта с минималистами и вывода исламской уммы из состояния «переходного периода», а также для расширения возможностей для «реисламизации» в странах неканонического ислама, в частности, африканских. Исламская конфронтационная инициатива была с энтузиазмом подхвачена на Западе, прежде всего в США, которые уже многие десятилетия используют концепцию «изобретенного врага» для консолидации своих позиций.

В тех мусульманских странах, где официальные власти эффективно противостоят антигосударственному экстремизму, перестройка исламских сообществ и разрешение конфликта между максималистами и минималистами проходит в латентной форме, не сопровождаясь вооруженным противостоянием.

Такой мирный способ структурной перестройки исламской уммы на разных ее уровнях мы и называем «переходным периодом».

Там же, где в исламском мире произошло разрушение государственных структур в результате внешней интервенции (Афганистан, Ирак, Йемен, Ливия), породило гражданские войны (Ливия, Сирия, Мали, Чад, Сомали, Ливан и др.) или религиозные войны мусульман против иноверцев (ЦАР, Мозамбик, Судан до 2011 г. и др.) с применением расширенной концепции джихада, есть основания говорить об эффекте «реисламизации».

Дело в том, что исламским сообществам в этих странах рано или поздно приходится решать вопрос реставрации государственных органов управления, для чего у современной исламской теории нет готовых моделей.

Ярким примером «реисламизации» стало появление и активизация деятельности таких организаций с признаками квазигосударств, как «Аль-Каида», «Исламское государство», «Талибан» и их африканские версии - «Исламское государство Западной Африки» (*ISWA* - северо-восток Нигерии), «Аль-Каида исламского Магриба» - *AQIM* (Алжир, Ливия, Чад, Нигер, Мали), «Боко Харам» («Черный талибан» - Нигерия, Камерун, Мали, Чад) и некоторые другие.

Возвращаясь к внутриисламскому кризису роста, отметим, что еще совсем недавно главным конфликтом в исламском мире был конфликт между т.н. «массовым исламом» бедных во главе с лидерами-революционерами и лояльным государству исламом улемов - исламской духовной элитой. Он «прочитывался» почти в каждой кризисной ситуации в арабо-исламских странах: мятеж Джухаймана аль-Утайби и Мухаммада аль-Кахтани в КСА в 1979 г., восстание в сирийской Хаме 1982 г., гражданская война в ЦАР (2001-2003) и в Сомали (после 1988 г.). Даже в период событий «арабской весны» 2011-2012 гг. в Египте, Сирии, Йемене, Тунисе - представители «массового ислама», слабо организованная беднота вышла на улицы, а хорошо организованная исламская духовная элита преимущественно оставалась дома, не желая вступать в открытый конфликт с государством.

Сегодня ситуация радикально меняется: деятельность максималистов-экстремистов рождает мощное противостояние минималистов, готовых существовать внутри государственных сообществ и вести там легальную политическую борьбу.

Иная картина в большинстве африканских государств южнее Сахары. Там противостояние максималистам организуют весьма неэффективные государственные структуры, тогда как минималисты, лишённые государственной поддержки, не имея должного влияния и авторитета в общест-

ве, оказываются бессильны сдерживать максималистов, занимая выжидательные позиции.

Таким образом, соотношение сил смещается в пользу максималистов и создает условия для перехода к «реисламизации».

С переходом к «реисламизации» связано расширение сети террористических организаций, действующих под исламскими лозунгами, что накладывается на трайбалистскую и неотрайбалистскую структуру африканского общества и создает базу для пополнения рядов экстремистов. Дисбаланс внутри исламской духовной элиты практически везде сопровождается неокOLONиальным вмешательством.

Признание факта усиливающейся «реисламизации» Африки южнее Сахары (наряду с рядом государств Ближнего Востока и Северной Африки - Сирии, Ирака, Йемена, Ливии, Сомали и др.) - первый шаг к адекватному реагированию на это явление современного мира и на его многообразные последствия.

Африканская «реисламизация» - это не исключительно африканский феномен, а одно из проявлений глобального мегатренда - повышения значимости религиозного фактора вообще, и исламского, в частности, в общественной жизни, в т.ч. и в политической [13].

АФРИКАНСКАЯ СПЕЦИФИКА «РЕИСЛАМИЗАЦИИ»

В «реисламизации» Африки важную роль играет дифференциация мусульманских духовных элит в подходе к социальной реальности, разделяя африканских интеллектуалов на максималистов и минималистов. Так полагает профессор философии и педагогики Юсеф Вахид (ЮАР) - автор исследования «*Conceptions of Islamic Education*» [14]. Суть его концепции в том, что в мировоззрении мусульманских интеллектуалов африканского и иных ареалов вырабатывается два принципиально различных подхода к социальной реальности: при минималистском подходе в принципе допускается критический характер мышления по отношению к окружающей социальной и политической среде, в т.ч. и в исламских государствах; при максималистском подходе критический характер мышления допускается только по отношению государств, в которых не действуют исламские законы, и только в тех случаях, когда эта критическая позиция имеет санкцию высших религиозных авторитетов локальной мусульманской уммы.

Второй критерий дифференциации на максималистов и минималистов - это разное масштаби-

рование базовых понятий ислама - «истина» (*hakk*) и «справедливость» (*adl*) - по отношению к современному миру [14, pp. 2-13].

Максималисты полагают, что эти понятия в их исламской трактовке носят универсальный характер, охватывая весь мир. Минималисты же допускают локальный взгляд на применение этих понятий внутри только определенных этнических, культурных, политических и, конечно, религиозных подгрупп населения [14, pp. 2-13]. Доминирование минималистского подхода в сознании конкретного человека ориентирует его на принципы умеренности (*wasatiia* - срединность) [15, 2:143; 16]. Тогда как максималистский подход побуждает мусульманина руководствоваться более строгими критериями оценки окружающей его реальности в духе салафизма.

Юсеф Вахид предлагает рассматривать бинарность максималисты-минималисты в контексте «демократического объединения» - уммы, внутри которого применимы принципы *taadib* (таадиб - корректировки) на основе вынесения рациональных суждений - *idjtihad* (иджитхад). Он утверждает, что для общественного развития, наряду с обучением - *taalim* (таалим), важную роль играет таадиб - корректировка, в ее исламском значении, тесно связанная с мировоззрением, идеей личной ответственности человека перед Богом, перед самим собой и перед другими мусульманами в умме (мусульманской общине), построенной на основах «исламской истины и справедливости».

Человек, использующий демократические процедуры в корыстных целях, не может считаться культурным человеком - *a person of adab*. Принципы «ихтиляф» (*ihhtilaf* - несогласия, инакомыслия) и «таадиб» открывают пути для выражения альтернативных точек зрения внутри исламского сообщества. Юсеф Вахид рассматривает право на инакомыслие как законное право, которого человека нельзя лишить.

В качестве исторического аргумента в пользу этой точки зрения приводится пример халифа Али*, который проявлял терпение к инакомыслящим до тех пор, пока они не перешли от мирных форм выражения своего мнения к насильственным, что и поставило их вне закона [14, pp. 24-25].

Справедливости ради отметим, что Вахид избегает дискуссии по вопросу о содержании понятия «демократия» (араб. *dimukratiia*), поскольку в исламском политическом лексиконе максималистов высший суверенитет может принадлежать только Аллаху, а любые формы демократии, политической и государственной власти могут су-

* Али ибн Абу Талиб (599-661) - двоюродный брат, зять и сподвижник пророка Мухаммеда, четвертый праведный халиф (656-661) (прим. авт.).

ществовать только в дозволенных шариатом рамках [17, р. 77].

Справедливость, в исламском ее понимании, может быть обеспечена внутри исламской демократической уммы путем применения принципа «шура» (*shura* - совещательность) - коллективного принятия решений на основе консультаций (не единолично). На практике принцип «шура» означает создание совета при правителе из лиц, готовых выслушивать мнение других, даже если оно расходится с их собственным мнением.

В истории были случаи, когда правитель отказывался от роли председателя консультативного собрания, отправляя туда своего доверенного представителя, дабы избежать ситуации, когда страх перед правителем и опасение оскорбить его критикой, мешали бы оппозиционному меньшинству высказывать свою точку зрения.

Юсеф Вахид настаивает на необходимости выделения в исламском сообществе двух полюсов - максималистского и минималистского, называя это методологическим инструментом анализа временного состояния исламской уммы.

В разделе «*Jihad and dichotomous understandings of Islamic education*» («Джихад и дихотомия в понимании «исламского образования»») Ю.Вахид допускает возможность применения концепции джихада в принципе, и, в частности, в сфере культуры, прежде всего в образовании. Он подчеркивает, что джихад - это не только вооруженная борьба против тех, кто угрожает безопасности мусульман и их личным интересам («внешний джихад»), но также «мирный джихад», единственно возможный в сфере культуры и образования

Концепция минимализма-максимализма, в действительности, обосновывает реальную ситуацию, возникшую в последнее десятилетие во многих мусульманских странах, в т.ч. Африки.

«Реисламизация» привела к глубокой дифференциации исламской интеллектуальной элиты, создав две принципиально разные мировоззренческие платформы, суть различий которых сводится к одному: мусульмане-минималисты признают существующую государственность и готовы в ней жить, соблюдая действующие законы; мусульмане-максималисты не признают существующие государственные системы, построенные по западной модели, и борются всеми доступными средствами, в т.ч. и вооруженным путем, за их замену на модернизированные исламские государственные институты.

В этом заключается одна из главных предпосылок возникновения и распространения в Африке исламских экстремистских группировок, в т.ч. и террористического характера.

Дело в том, что, в соответствии с исламскими морально-этическими нормами, обе платформы имеют право на существование, выбор между ними - индивидуальное право каждого мусульманина, более того - выбор может быть временным, меняться в зависимости от обстоятельств и даже носить комбинированный характер - мусульманин в любом случае остается в поле исламской идеологической системы*.

«Реисламизации» Африки сопутствует распространение салафизма - доктринально строгого ислама, пропаганду которого ведут как отдельные проповедники, так и исламские неправительственные организации - Лига исламского мира, Всемирный центр исламского образования, Всемирный исламский конгресс и другие, а также фонды и НКО, за которыми стоят Саудовская Аравия и другие страны Персидского залива.

На деньги монархий Персидского залива эти организации строят мечети и исламские культурные центры, издают религиозную исламскую литературу, организуют учебные кружки при мечетях и классы в медресе. Проповедуемый салафитами консервативный ислам базируется на платформе исламского максимализма. Салафиты-реформаторы, сторонники модернизации ислама как важнейшего пути укрепления его позиций в мире, несмотря на разногласия с консерваторами по методам и средствам, видят общую конечную цель в глобальной исламизации, создании универсального исламского государства [19, pp. 20-21].

Параллельно «реисламизации» на основе салафитского максимализма, локальный ислам широко практикует суфизм - исламскую эзотерику. Суфизм распространен повсеместно, но особенно интенсивно его существование отмечается в Египте, Судане, в Западной Африке (Мавритании, Мали, Нигере, Сенегале, Гамбии). Во многих странах Тропической Африки суфизм практикуется наряду с местными верованиями и фольклорными элементами местной культуры (танцами, музыкой, пением, медитацией). «Фольклорный» суфизм подвергается критике со стороны салафитов-максималистов, что позволяет выдвинуть гипотезу, что африканский суфизм пользуется поддержкой минималистов, допускающих многообразие локальных форм ислама.

РЯД ВЫВОДОВ ИЗ ВЫШЕСКАЗАННОГО

С 2000-2005 гг. наметился рост интереса к Африке со стороны мировых политических и экономических элит. В ближайшем будущем этот континент может стать объектом конкурентной борьбы за передел сфер влияния и приоритеты разви-

* Концепцию ислама как идеологической системы, закрепленной в таком жанре религиозно-исторической литературы, как доксография, ввел в научный оборот С.М.Прозоров [18].

тия как между самими африканскими странами - объектами экспансии, так и между неафриканскими державами.

Наиболее остро разворачивается конкуренция между США (и их союзниками) и КНР, которые реализуют официально провозглашенные доктрины глобальной геополитической экспансии, продвигая свои экономические, прежде всего ресурсные, проекты в Африке.

На сегодняшний день африканские мусульманские общины испытывают внешнеполитическое и экономическое воздействие преимущественно США, КНР, Франции, Индии, Италии, в меньшей степени Бразилии, Японии и Турции.

В последние годы Россия усилила африканский вектор своей внешней политики, сохраняя высокий уровень отношений с арабо-исламской Северной Африки (Алжир, Египет, Ливия, Марокко, Судан), развивая отношения с другими африканскими регионами.

После 2001 г., когда обострилась конфронтация между исламским миром и странами условного Запада, а также в результате событий «арабской весны» (2011-2012 гг.), многие исламские

страны ближневосточного региона вступили в переходный период, «пороговое состояние», вызвав потребность переосмысления базовых аспектов исламских ценностей и идентичности.

Политический кризис расколол духовную мусульманскую элиту по вопросу об отношении к социальной реальности и социальным конфликтам. Отражая кризис элиты, практически во всех странах исламского ареала внутри исламского сообщества (уммы) возникли религиозно-идеологические платформы **умеренности (минимализма)** и **радикальности (максимализма)**, ввергая умму в состояние «**переходного периода**», а в особых случаях и «**реисламизации**».

Феномен «реисламизации» характерен для ряда арабских стран и многих стран южнее Сахары со значительным исламским населением, и характеризуется повышением активности мусульман-максималистов, расширением деятельности квазигосударственных экстремистских исламских политических образований, ослаблением институтов государственной власти и неокOLONIALным проникновением в дела пораженных кризисом африканских государств.

Список литературы / References

1. Черная Африка: прошлое и настоящее. Учебное пособие по Новой и Новейшей истории Тропической и Южной Африки. Под ред. А.С.Балезина, С.В.Мазова, И.И.Филатовой. М., 2016. (2016. Black Africa: Past and Present. A Textbook on Modern and Contemporary history of Tropical and South Africa. Eds. Balezin A.S., Mazova S.V., Filatova I.I. M.) (In Russ.)
2. Жуков А.А. Культура, язык и литература Суахили. Ленинград, 1983. (Zhukov A.A. 1983. Swahili Culture, Language and Literature. Leningrad) (In Russ.)
3. Rajab K.M. Evolution of Nationalism - <http://www.muslimpopulation.com/africa/Tanzania/ROLE%20OF%20ISLAM%20ON%20POLITICS%20IN%20ZANZIBAR.php> (accessed 04.03.2019)
4. Sicard S. Islam in Mozambique: Some Historical and Cultural Perspectives // Journal of Muslim Minority Affairs. Vol. 28, 2008, issue 3. Pp. 473-490.
5. Bonate L. Islam and Chiefship in Northern Mozambique // ISIM Review 19. Spring 2007. Pp. 129-166.
6. West H.K. Governance and the Invisible Realm in Mozambique. Chicago and London: University of Chicago Press, 2005.
7. Ионова А.И. «Мусульманский национализм» в современной Индонезии. М., 1972. (Ionova A.I. 1972. "Muslim nationalism" in Modern Indonesia. M.) (In Russ.)
8. Ислам в Восточной, Центральной и Южной Африке. Отв. ред. А.М.Васильев. М., 1991. (1991. Islam in East, Central and South Africa. Ed. Vassiliev A.M. M.) (In Russ.)
9. Kettani H. Muslim Population in Africa // Proceedings of 2009 International Conference on Social Sciences and Humanities. Singapore, 9-11 October, 2009.
10. Dyon B. Daugherty. The Changing World of Christianity: The Global History of a Borderless Religion. NY. 2010.
11. Тернев В. Символ и Ритуал. М., 1983. (Ternev V. 1983. Symbol and Ritual. M.) (In Russ.); Геннеп А. Обряды перехода. М., 1999. (Gennep A. 1999. Rite of Passage. M.) (In Russ.)
12. Сюкияйнен Л.Р. «Арабская весна» и исламская правовая мысль // Право. 2013, № 1. (Syukiyaynen L.R. 2013. «Arab Spring» and Islamic Law Heritage // Pravo. M.) (In Russ.)
13. Ближний Восток в меняющемся глобальном контексте (коллективная монография). Отв. ред. В.Г.Барановский, В.В.Наумкин. М., 2018. (2018. Middle East in the Changing Global Context. Ed. by Baranovski V.G., Naumkin V.V. M.) (In Russ.)
14. Wahid Y. Conceptions of Islamic Education. NY, Washington, 2011.
15. Коран. Перевод И.Ю.Крачковского. М., 1990. (1990. The Quran. Translated by I.Yu.Krachkovski. M.) (In Russ.)
16. Васатийя - умеренность в Исламе. М., 2010. (2010. Wasatiia - Modesty in Islam. M.) (In Russ.)
17. Guidere M. Historical Dictionary of Islamic Fundamentalism. The Scarecrow Press, Inc. Lanham, Toronto, Plymouth, UK. 2012.
18. Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М., 2004. (Prozorov S.M. 2004. Islam as an Ideological System. M.) (In Russ.)
19. An-Nabhani T. The Islamic State. Lahor, 1998.