

## ИСЛАМО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В АФРИКЕ (статья 2\*)

А.Н. Мосейко

Диалог... осуществляет символический порядок,  
который с помощью слов  
ослабляет жестокость насилий и страх.  
Ф. Эбусси-Булага [1]

**Аннотация.** Научная работа, представленная в двух статьях, посвящена характеристике межрелигиозных диалогов в Африке в исторической ретроспективе и в настоящее время. Сложность этой проблемы объясняется многоплановостью религиозной ситуации на африканском континенте. Предметом анализа является регион Африки южнее Сахары (АЮС), где в настоящее время существуют три религиозных традиции: две мировые религии (ислам и христианство) и одна — автохтонная — традиционная религия в различных этнокультурных вариациях. В центре внимания автора оказываются диалоги, возникающие при обращении африканцев, исповедующих традиционную религию, в ислам или христианство. В первой статье ставится вопрос о роли и месте традиционных религий в современной Африке, по которому существуют различные мнения. Рассматривается историко-культурная природа традиционных африканских религий и причины сохранения их устойчивости в современной Африке. Здесь же освещается новая для африканистики проблема о специфике характера диалога в Африке, о его традиционной форме — «палабре». Во второй статье рассматриваются особенности взаимоотношений и диалогов ислама и христианства с автохтонными религиями Африки. Ставится вопрос об отношениях суфийского ислама и христианства с автохтонными религиями, а также о возможности их взаимодействия, взаимной адаптации и диалога. Изучение проблемы современного состояния межрелигиозных диалогов завершается анализом особенностей исламо-христианского диалога.

**Ключевые слова:** Африка, религия, диалог, палабра, традиционные религии, ислам, суфизм, этика, христианство, монолог.

**Для цитирования:** Мосейко А.Н. Исламо-христианский диалог в контексте межконфессиональных отношений в Африке // Преподаватель XXI век. 2023. № 4. Часть 2. С. 395–411. DOI: 10.31862/2073-9613-2023-4-395-411

\* Первая статья опубликована в журнале «Преподаватель XXI век». 2022. № 4. Часть 2. С. 411–425.



CHRISTIAN MUSLIM DIALOGUE IN THE CONTEXT  
OF INTERFAITH RELATIONS IN AFRICA

A.N. Moseyko

**Abstract.** *The scientific work, presented in two articles, focuses on the characteristic of interreligious dialogues in Africa in historical retrospect and at present. The complexity of this problem is explained by the diversity of the religious situation on the African continent. The article analyses the region of Sub-Saharan Africa (SSA), where there are currently three religious traditions: two world religions (Islam and Christianity) and one autochthonous traditional religion in various ethno-cultural variations. The author focuses on the dialogues that arise when Africans practicing the traditional religion convert to Islam or Christianity. The first article addresses the question of the role and place of traditional religions in contemporary Africa, on which there are different views. The historical and cultural nature of African traditional religions and the reasons for their persistence in contemporary Africa are considered. The article also highlights the problem, new to African studies, of the specific nature of dialogue in Africa and its traditional form, the “palabra”. The second article examines the peculiarities of relations and dialogues between Islam and Christianity and the autochthonous religions of Africa. The article focuses on the relationship of Sufi Islam and Christianity with autochthonous religions and the possibility of their interaction, mutual adaptation and dialogue. The study of the problem of the current state of interreligious dialogues concludes with an analysis of the peculiarities of the Muslim-Christian dialogue.*

**Keywords:** *Africa, religion, dialogue, palabra, traditional religions, Islam, Sufism, ethics, Christianity, monologue.*

**Cite as:** Moseyko A.N. Christian Muslim Dialogue in the Context of Interfaith Relations in Africa. *Prepodavatel XXI vek*. Russian Journal of Education, 2023, No. 4, part 2, pp. 395–411. DOI: 10.31862/2073-9613-2023-4-395-411

396

### Возможен ли диалог при обращении африканцев в иную (чужую) веру?

Взаимодействие религий — автохтонной и иной (чужой) — это одновременно и взаимодействие соответствующих этим религиям культур. Более того, религия является важнейшим системообразующим компонентом духовной матрицы культуры. Говоря об африканской культуре, нигерийский исследователь Д. Оджо так определил роль религии в культуре: «Не будет преувеличением сказать, что религия является не просто неким комплексом африканской культуры, но катализатором других комплексов» [2, с. 158]. При этом «приход»

иной религии, а иногда ее «вторжение» затрагивает в человеке самое сокровенное: его картину мира, мир его чувств, отношений с «Другим» (с общиной, собратьями, предками), с Вселенной, Космосом. Рухнется мир, его мифология, его иерархические общественные и семейные отношения. Это худший, катастрофический вариант взаимодействия религий, и его пережила Африка в форме «миссионерского проекта» христианства, сопровождающего колониальный захват Африки.

Более спокойный вариант взаимодействия религий был связан с исламом. Очень важно отметить, что, когда гово-

рится о взаимодействии религий, речь идет о встрече традиционных этнических религий с религиями мировыми. Впрочем, для человека и социума эти религии одинаково важны, ценны, и попытки девальвации своей религии и ее замена исламом или христианством одинаково болезненны.

В то же время обращение в мировую религию (при всех болезненных реакциях) таит в себе ряд притягательных моментов, возможных привилегий. Это повышение статуса, возможности образования, получения престижной работы и т. д. Эти привилегии не имеют отношения к душе человека, его мировоззрению и чувствам. Но это соблазнительный выбор.

Обратимся к вопросу, было ли обращение африканцев в ислам диалогичным, включало ли оно диалог? Этот вопрос существенен, ибо не все культуры, как и люди, одинаковы. Есть люди и культуры, склонные к гегемонистскому диалогу, в лучшем случае — к спору с целью уязвить, унижить «Другого» и таким путем добиться гегемонии.

Способность к диалогу — это и дар, и позиция, и сущность. Диалогичен ли ислам, исламская культура? Авторитетный ученый Г.С. Померанц считает, что «наименее диалогична культура ислама. Разговоры Мухаммеда с его современниками не записывались как целое, из контекста вырывались суждения пророка и становились источником права (хадисы)» [3, с. 93]. В данном случае с уважаемым ученым трудно согласиться. Дело в том, что для исламской культуры характерна процессуальность. Мухаммед был простым человеком, но он был избран Богом как Пророк, т. е. вестник Бога и о Боге. Он одновременно был посланником, т. к. принес Закон (шариат). Богооткровение, зафиксированное в Коране, ниспосылалось Мухаммеду постепенно, в течение

22 лет до его смерти в 632 году. В это время мусульманская община (умма) уже существовала и жила по закону ислама — шариату. В процессе изложения закона некоторые положения отменялись или изменялись, поэтому шариат не является чем-то неизменным, данным Богом раз и навсегда. Исламское право — это процесс, в котором действуют два начала (Божественное и человеческое), и ни одно из них не является приоритетным. Они оба нужны и зависят друг от друга [4, с. 284–286].

Итак, первый священный текст и источник исламского права — Коран — имеет божественное происхождение, но будучи ниспослан и зафиксирован, закон становится руководством для исламской общины, и в процессе его применения и адаптации к различным условиям нормы и положения права могут меняться, развиваться. И здесь уже действуют люди-правоведы. Второй священный текст и источник исламского права — Сунна, т. е. собрание хадисов — рассказов об изречениях и деяниях Мухаммеда, имеющих нормативный характер или одобряющих те или иные поступки или поведение членов общины.

Известный исламовед Т.К. Ибрагим приводит изречение Мухаммеда: «Различия во мнениях общины моей — знамение Божией милости» [5, с. 163]. Таким образом, диалоговое поведение в исламской общине оказывается санкционированным Богом.

Хадисы в исламе воспринимаются как боговдохновенные рассказы, поэтому Сунна и является вторым источником права и исламской культуры. Процесс развития шариата, который идет постоянно, приспособление правовых норм к меняющейся среде и к изменению интересов, предполагает постоянный диалог в исламской культуре и цивилизации.

Довольно определенно о диалоге и об отношении к Другому в исламской культуре говорит американский ученый, доктор философии Мухаммад Легенгаузен (р. 1953 г.), получивший христианское (католическое) воспитание и образование в двух университетах США и обратившийся в ислам. К моменту издания своего сборника очерков (1999 год) он работал в Образовательно-исследовательском институте имама Хомейни (Иран). «Возможно, больше, чем в любой другой религии, — пишет М. Легенгаузен, — источники Ислама, Коран и Сунна, обращаются к другим. Обычно к другому обращаются в форме приглашения в Ислам... приглашение по своей сути может читаться как поощрение диалога» [6].

М. Легенгаузен раскрывает трудности и особенности диалога религий и культур, которые они представляют, на примере диалога ислама с другими религиями. «Мусульманская умма, — пишет он, — призывает других присоединиться к ней, таким образом открывая себя навстречу трансформации, которую несет включение других народов, образов жизни и мышления... В то же самое время приглашение поощряет другого и к самотрансформации. Если даже другой в конечном итоге отказывается принимать Ислам, приглашение закладывает фундаментальную почву для диалога» [там же].

В Африке южнее Сахары возник ряд межрелигиозных диалогов. Прежде всего, это диалоги между традиционными религиями и мировыми — исламом и христианством в процессе обращения. Важен также диалог в Африке между соперничающими мировыми религиями — исламом и христианством. Рассмотрим сначала судьбу ислама в субсахарской Африке. В этот регион ислам проникал постепенно, начиная

примерно с XII века, из Северной Африки, позже из Мавритании. Исламизация шла через торговые связи с арабами и арабизированными купцами из стран Магриба. Способствовали исламизации многочисленные миграции племен как субсахарской Африки, так и берберских племен из Северной Африки. Процесс исламизации был многоплановым, разнообразным. Он шел не только через «агентов» исламизации, в лице которых выступали как миссионеры, так и студенты коранических школ, торговцы и просто мусульмане. Важной частью процесса исламизации был живой опыт, наблюдения жизни и деятельности мусульман, их строгие правила, совместная молитва и т. д. Очень важно, что исламизация в субсахарской Африке представляла не только знакомство с религией ислама, обращением в эту религию, но и «приглашение в ислам» как религию, образ жизни и культуру. Существенным было и то, что в субсахарскую Африку ислам часто попадал в такой его форме, как суфизм.

Суфизм является одной из самых популярных и представительных форм исламской культуры и одновременно широким духовным и философским течением исламской мысли. Суфизм возник примерно в VIII веке, но как зрелое учение, представленное в настоящее время, был доработан исламским ученым Ибн Араби-Мухейн ад-Дином (XIII в.). Ислам в форме суфизма оказался близок и привлекателен для традиционных африканских культур, которые пронизаны древней африканской этикой. Традиционная африканская этика, носящая разные наименования (например, на юге Африки она называется *убунту*, в Восточной Африке — *уту* и т. д.), опирается на принцип единства человечества независимо от расы, цвета кожи, этничности

и т. д. В качестве важнейших принципов признается коллективизм, приоритет общественного блага, взаимное уважение, дружелюбие и гостеприимство, а также помощь «чужому» (иноплеменнику, иностранцу), попавшему в беду и т. д.

Традиционная африканская этика оперирует понятиями «поведение» (хорошее или плохое), характер, поступок. В наше время традиционная этика осовременена, она развивается в русле философских дисциплин [7].

Этика суфийского ислама основана на Коране и Сунне, а также на трудах исламских ученых-правоведов. Предметом этики является человек и прежде всего его «правильное поведение». В суфийском исламе существенным принципом этики является связь, двуединство намерения и действия, скрытого и явного, внутреннего и внешнего. Действие видно, а намерение скрыто, являясь вопросом совести человека, самоконтроля его души, ибо о его намерении знает только сам человек и Бог.

Идея двуединства действует и в принципе совершенствования человека, т. к. ислам отрицает первородный грех человека, его совершенствование складывается в сочетании и развитии духовного и материального начал, их гармонии. Это тоже связь скрытого и явного, внутреннего и внешнего. И здесь состояние души человека, скрытое от других, является делом совести человека, что проявляется во всех его поступках. Поэтому суфии придают огромное значение самосовершенствованию человека в формах, зависящих от условий места и времени.

Актуальным в наши дни является принцип развития и совершенствования связей людей. Значение имеет не отдельный человек сам по себе, а человек в связи с другими. Исламская этика призывает множить эти связи, ибо в них проявляют-

ся лучшие стороны человека: скромность, отзывчивость, желание помочь другому.

Этика предлагает следующие правила: если два вступивших в общение человека равны, то один из них должен исходить из того, что его партнер (собеседник) лучше него, и поставить его выше себя. Ожидается, что так же поступит другой. Если же партнер испытывает трудности, надо помочь ему. В любом случае в общении необходимо всегда сделать шаг навстречу друг другу [4, с. 305–310].

Ислам в субсахарской Африке укоренился мягко, постепенно, не унижая африканцев, их культуру, традиции и ценности, верования. Африканцы присматривались к новой религии, воспринимая сначала ее внешние признаки: мусульманские амулеты, одежду, участвуя в праздниках, иногда присоединяясь к общей молитве. Обращение в ислам не означало для африканца отказ от собственной культуры, ее ценностей и традиций. Более того, исламская практика в Африке воспринимала и использовала часть из них. Происходил как бы культурный обмен, взаимное обогащение и адаптация. Не случайно известный африканский ученый из Мали Амаду Ампате Ба писал: «В Африке ислам был окрашен не более чем вода; этим объясняется его успех: он принимает цвета почв и камней» [цит. по: 8, с. 100].

Африканский ученый, кениец Али А. Мазруи (1933–2014), философ, культуролог, образно определил роль ислама для культуры Африки в словах: «Мудрость Африки имеет двух родителей — африканство и ислам, и одного опекуна, Запад, амбивалентного по своей природе» [9, с. 33].

Распространение ислама в субсахарской Африке сопровождалось введением коранических школ, распространением исламского образования и формированием в различных африканских странах

династий исламских интеллектуалов из коренных народностей Африки южнее Сахары. К такой семье-династии принадлежал Али А. Мазруи — ученый мировой значимости. Его отец был главным исламским судьей (кади) и ученым-правоведом, руководителем дебатов по шариату. Носителями исламской учености были дед и прадед. Из подобной семьи происходил и Амаду Ампате Ба. Привлекает внимание личность и судьба сенегальского героя антиколониального ненасильственного сопротивления, шейха из суфийского тариката (братства) Кадирийя Амаду Мбамба Мбаке (1850–1927). В противовес жестокому колониальному режиму французской администрации, культурной ассимиляции и насильственной христианизации он решил создать зону самоорганизованного экономического сообщества на основе суфийского братства мюридов (учеников, последователей). Амаду Мбамба объявил «Великий джихад», т. е. борьбу со всем негативным в человеке и самосовершенствование духовного и физического, т. е. изучение Корана, молитвы и упорный физический труд. Согласно суфийской этике, самосовершенствование человека — путь к совершенствованию общества.

В 1883 году в городе Туба были организованы плантации арахиса (основного экспортного товара), и мюриды начали самоотверженную работу. Арахис продавали, вырученные деньги вкладывались в расширение хозяйства, и вскоре город Туба и его окрестности стали процветающим краем, где жили люди трудолюбивые, с надеждой на будущее своих семей. Со временем с помощью тариката Мюридийя, созданного Амаду Мбамба, были организованы плантации по всему Южному Сенегалу.

Несмотря на то, что суфии во главе с Амаду Мбамба не выступали открыто против колониальных властей, колониза-

торы увидели опасность в деятельности Мбамба, и в 1895 году он был арестован и выслан в глухой район Габона, где провел семь с лишним лет и вернулся в Сенегал в 1902 году, но был снова арестован и выслан в Мавританию. Вернувшись, он был снова арестован и помещен под домашний арест. Таким опасным показалось ненасильственное сопротивление этого человека (ученого, поэта), организовавшего всего лишь основу для материального благополучия угнетенных людей и вселившего в них надежду. Амаду Мбамба Мбаке — это герой не только Сенегала, но и всей Африки. На его могилу в городе Туба совершаются паломничества как к святому. Кстати, Амаду Мбамба происходит из семьи исламских интеллектуалов, *волоф* по этническому происхождению. Его потомки — духовные лица, известные шейхи, а также ученые, поэты, общественные деятели [10].

Рассмотрев положение ислама как мировой религии, пришедшей в незнакомую среду общества со своими религиозными и мировоззренческими представлениями, можно сделать вывод, что ислам в субсахарской Африке действовал успешно. Сущность успеха в том, что мусульмане воспринимали африканцев как равных, их представления о мире и о людях были своеобразными, но не чуждыми мусульманам. Мусульманам удалось найти точки соприкосновения с африканцами и установить с ними постоянный диалог как форму коммуникации. Какие-то верования, обычаи, формы жизни были неприемлемы для мусульман, например, культ предков, обычай обращаться к Верховному Существо через посредников — духов природы, духов предков. Мусульмане не приняли эти обычаи, но не проявили недовольства, агрессии, веря, что постепенно ислам поможет африканцам найти истину.

Совсем другим было *обращение африканцев субсахарской Африки в христианство*.

«Приход» христианства в Африку был определенным прорывом в развитии африканской культуры и одновременно жесточайшим кризисом этой культуры. Кризисы и прорывы в культурном развитии — явления естественные, периодически происходящие в любой культуре. Однако в Африке данные явления были спровоцированы захватом Африки колониальными державами и насильственным колониально-миссионерским обращением африканцев в христианство. Это сопровождалось дискредитацией и унижением автохтонных культур и их носителей, а часто и попытками уничтожить африканскую культуру, которую европейцы считали варварской, примитивной и даже опасной. При этом они совершенно не знали африканской культуры, африканской духовности. Европейские колонизаторы и миссионеры считали, что они облечены цивилизаторской миссией, суть которой — нести темным, неразвитым народам свет и ценности западной цивилизации. При этом они презирали эти народы, считая их «тупой толпой то дьяволов, то детей», как писал британский поэт Р. Киплинг в своей поэме «Время белых». Такое отношение было оскорбительно для африканцев, и это оскорбление, замешанное на расизме, жжет их души до сих пор.

Африканцы были вынуждены принять религию колонизаторов-христиан. Их интересовала совершенно незнакомая религия, которая предлагала принципиально иную картину мира, образ мироздания. Отчасти их интересовали «секреты белых», которые они надеялись найти в новой картине мира, привлекала возможность получить образование для детей, которых привлекали в миссионер-

ские школы. Африканцы приняли новую религию, но адаптировали ее к своим условиям, переосмыслили основы христианского вероучения, по-своему «прочли» Библию, внесли в христианскую догматику собственные религиозные смыслы, порожденные традиционным религиозным опытом. Так возник синкретический религиозный опыт, стало складываться синкретическое восприятие христианства. Религиозный синкретизм понимается как сочетание в одном религиозном идейном комплексе и в одной религиозной практике разнородных влияний и смыслов.

Существенно отметить, что в Африке религиозный синкретизм принял форму специфической христианской мифологии. Побудительной причиной формирования этой «вторичной» (по отношению к собственной мифологии) мифологии — христианской — явилось невыносимое положение африканцев в условиях гнета колониализма, расизма и апартеида в Южной Африке. Обладая религиозно-мифологическим мышлением, африканцы не могли принять христианство, не мифологизируя его, не наполняя его своим содержанием, своими смыслами и традициями.

Христианскую мифологию академик С.С. Аверинцев определяет как «комплекс представлений, образов, наглядных символов, связанных с религиозной доктриной христианства и развивающихся во взаимодействии этой доктрины с фольклорными традициями народов» [11, с. 598].

Распространение христианства в условиях колониальной экспансии создает возможность «для новых вариантов христианской мифологии в связи с новым этническим субстратом» [там же, с. 599].

В результате «возникают гибридные формы мифологии, где отдельные

христианские мотивы соединяются с локальным «экзотическим» материалом и переосмысливаются в ином контексте» [там же].

Восприятие африканцами христианства в близкой и знакомой им мифологической форме привело к освоению новой и, очевидно, иллюзорной, но обнадеживающей картины мира, принимаемой как достоверная жизненная реальность. Необходимо констатировать, что обращение африканцев вовсе не предполагало каких-либо отношений с традиционными религиями, тем более диалог с ними. Это обращение было монологом «миссионерского проекта», который предполагал единственный ответ: покорное принятие западной религии, культуры, ценностей. Диалог с христианством начали африканцы, стараясь приспособить христианские ритуалы, а потом и догматику христианского вероучения к своему образу жизни, своим представлениям о мире, особенностям своей культуры. Так, несмотря на недовольство миссионеров, службу в церкви они начали сопровождать ритмичными танцевальными движениями, а часто и музыкой там-тама. Охотнее африканцы воспринимали проповеди и церковную службу, проводимые чернокожими священниками.

Путь к диалогу начался, но должно было пройти немало времени, чтобы христианство вошло в африканский мир культуры, чтобы синкретический характер афрохристианства (африканского христианства) превратился в синтез. Этот процесс идет и в современной Африке. Однако элементы диалога, поиски и находки диалога христианства с традиционными представлениями о священном идут постоянно. Так, например, своеобразная практика литургии возникла в Зимбабве. После длительной и сложной борьбы за независимость и ее обретения в 1980

году возникло активное стремление африканцев к возрождению собственных традиционных форм религиозности. В ответ на это желание католическая церковь, а затем и протестантские церкви ввели в богослужение ряд традиционных ритуальных форм. Так, в заупокойное богослужение был введен обряд «куровагува», распространенный среди народа *шона*. В 1988 году во время визита папы Иоанна Павла II в Зимбабве часть праздничного богослужения, в котором участвовали более 100 тысяч католиков, содержала песнопения на языке *шона*, в мессу были включены традиционные африканские обряды [12].

Диалог-палабра был осуществлен в Заире под названием «Заирского обряда мессы-палабры». Разрешение на этот обряд было дано Конгрегацией Ватикана — в *Decret Zairensium* от 30 апреля 1980 года. Во время мессы-палабры священник произносит проповедь или читает молитву, а прихожане задают вопросы и высказывают свое мнение, священник отвечает на вопросы и комментирует высказывания прихожан, так в диалоге вырабатывается коллективная истина [13, с. 110–113].

С усилением и ужесточением колониальной экспансии в различных формах росло недовольство африканцев. Естественно, что африканцы-христиане не только объединяли колонизацию с христианизацией, но и, руководствуясь религиозно-мифологическим мировосприятием, облекали свое возмущение в религиозные формы. Они видели, что колониальные чиновники-христиане и даже сами миссионеры, декларируя христианские истины о добре, милосердии и справедливости, в своем поведении проявляют жестокость, лживость, несправедливость. Особенно остро эти настроения, эти протесты проявились на Юге Африки, где колониальная экспансия приняла формы

интенсивного заселения европейских переселенцев, захвата плодородных земель и вытеснением коренных народов в резервации. Эти процессы сопровождались разрушением традиционного образа жизни африканцев, институтов общины, семьи, разрывом общественных связей. Африканцы потеряли все, вплоть до средств к существованию, и были вынуждены бродить по своей стране в поисках заработка в городе и на фермах колонизаторов. С тех пор южноафриканцы повторяют притчу: «Когда пришли колонизаторы и миссионеры, у них была Библия, а у нас — наша земля. Миссионеры сказали нам: давайте помолимся вместе. Мы закрыли глаза и стали молиться, когда мы открыли глаза — в наших руках была Библия, а у них — наша земля».

Вопросы о земле и роли Библии в Южной Африке до сих пор остаются очень болезненными. Однако в те времена, в конце XIX – начале XX века, большинство коренных африканцев в Южной Африке были христианами, они искали утешения в церкви, но церкви (как католические, так и протестантские различных объединений) были церквями белых колонистов, большинство которых не хотели видеть в них чернокожих. Поэтому в протестных движениях в Южной Африке важнейшим компонентом было стремление создать независимые туземные афрохристианские церкви. Поводом для отделения от церкви белых поселенцев был случай открытой расовой дискриминации в 1892 году на конференции духовенства методистской церкви. На конференции присутствовало немало священников — чернокожих африканцев. Когда им запретили заседать вместе с белыми, пастор-африканец Мангена Мата Моконе предложил своим единомышленникам покинуть конференцию и методистскую церковь белых христиан. В том же году он организовал религиозную

общину африканцев, назвав ее «Эфиопской церковью». Название взято из Библии, где Африка упоминается под названием Эфиопия. Вскоре возникло довольно много подобных церквей с тем же наименованием, действующих как «эфиопское движение». Помимо этого движения в Южно-Африканском Союзе возникло движение «сионских церквей», названное по имени американского города Сион-Сити (штат Иллинойс), откуда оно было заимствовано у чернокожих афроамериканцев, потомков рабов из Африки.

В начале XX века Независимые африканские церкви, называемые также Церквями коренных народов, стали возникать на территории всей субсахарской Африки в основном под влиянием протестных настроений и движений. Идеи протеста были важнейшим компонентом духовной деятельности независимых церквей. Так, например, гимн Назаретской церкви в Южно-Африканском Союзе гласил: «Так проснись же, Африка, ищи своего Спасителя, ведь сегодня наши мужчины и женщины — рабы. Африка, поднимайся!» [14, с. 269].

Все афрохристианские протестные идеи и движения сыграли большую роль в формировании национально-освободительного движения в Африке. Очень важными в этом процессе оказались религиозные движения в бассейне реки Конго в 20-е годы XX века. Прежде всего, это было движение, возглавленное Симоном Кимбангу, представителем молодой христианской элиты (крестьянин, окончивший успешно миссионерскую школу и ставший преподавателем Катехизиса), работавшим в городах Заира, активно общавшимся с коллегами и обсуждавшим социальные вопросы. Движение, которое возглавил Кимбангу, быстро приобрело социально-политический характер с религиозно-мессианской окраской.

При этом религиозное содержание кимбангизма стимулировало антиколониальный и антирасистский протест. Популярность кимбангизма достигла невиданных размеров.

В результате общего движения кимбангизма, включающего, кроме выступлений Симона Кимбангу, движение его последователей Симона Мпади, Филиппа Мбумба и др., возникла независимая африканская церковь под названием «Миссия негров». Кроме того, самим Симоном Кимбангу в его родной деревне Нкамбу была организована секта «Церковь Христа на земле», легализованная бельгийскими властями в 1953 году [15].

Подводя итог, можно сказать, что африканская общественная мысль в постоянном диалоге собственного мифо-религиозного миропонимания с навязанным, но кое в чем близким христианским миропониманием, выработала свои варианты понимания основ христианства. Коротко, эти варианты таковы: во-первых, переосмыслена одна из основных идей христианства — идея спасения. Спасение души как посмертное воздаяние заменяется идеей реального спасения от гнета колониализма и расизма в земной жизни человека. Во-вторых, идея «первородного греха», груз которого лежит на каждом человеке всю жизнь, чужда африканцам, которые противопоставляют этой идее жизнеутверждающее начало, торжество жизненной силы. В-третьих, наибольший интерес и многозначное понимание связано с центральной фигурой христианства — личностью Иисуса Христа. Прежде всего, Христос воспринимается как чернокожий человек, непременно связанный с Африкой. В соответствии с культом предков Христос воспринимается как первопредок

и одновременно посредник между людьми и Верховным божеством. Христос-спаситель (в земном смысле) и защитник всех людей, но прежде всего самых угнетенных и униженных, «проклятых земли» (название книги Франца Фанона), т. е. африканцев. Христос не только защитник, но и целитель [16].

### Исламо-христианский диалог в субсахарской Африке<sup>1</sup>

Как уже говорилось, исламизация и христианизация субсахарской Африки сопровождалась диалогово-коммуникативными отношениями с традиционными этническими религиями и их носителями. Неизбежно в диалог были вынуждены вступить и мировые религии — христианство и ислам. Агрессивной христианизации колонизаторы вместе с миссионерами часто подвергали и области, где население уже исповедовало ислам.

Также действия колонизаторов приводили к своеобразной религиозной «чересполосице», когда анклав мусульман перемежались с христианскими или смешивались с ними. Иногда мусульманские семьи посылали детей пройти обряд крещения, чтобы они могли получить более престижное к тому времени христианское образование. Так, в одной семье, в одной общине оказывались и мусульмане, и христиане. Одновременно в субсахарской Африке сложились крупные формирования (государственные, региональные), где преобладали христианство или ислам. Как же складывались отношения между исламом и христианством, в первую очередь между африканцами-мусульманами и африканцами-христианами?

Эту тему еще в конце XIX века рассматривал замечательный африканский

<sup>1</sup> В данном разделе использована часть материала статьи: *Мосейко А.Н., Харитоновна Е.В.* Развитие афрохристианской теологии и проблема межконфессиональных отношений в африканских странах // Цивилизационные альтернативы Африки. Т. III. Гл. V. М.: Институт Африки РАН, 2020. С. 118–146.

ученый, просветитель, общественный деятель Эдвард Блайден в своей книге «Христианство, ислам и негроидная раса» [17]. Особое значение этот вопрос приобрел в настоящее время. Прежде чем говорить о взаимоотношениях ислама и христианства, необходимо коротко остановиться на доктринальных мировоззренческо-ценностных основаниях их противостояния.

В основе доктрины ислама лежит положение о существовании «Бога, безначального и вечного» и «того, что кроме Бога», что сотворено, что имеет начало и конец.

Этот принцип строгого единобожия, отделение Бога от всего остального отличает ислам от двух других авраамических религий — христианства и иудаизма, ибо в исламе подчеркивается, что между Богом и миром нет «никаких соучастников», других богов [4, с. 293–294]. Вот почему первое мировоззренческое различие между исламом и христианством — это непризнание Иисуса Христа Сыном Божиим. В исламе Иисус определяется как великий пророк.

Чрезвычайно значимо в исламе понимание человека по отношению к Богу. Между Богом и человеком было заключено своеобразное соглашение, поскольку человек, единственный из всего мироздания, решился принять залог веры и взять на себя ответственность за соблюдение Закона. Поэтому в доктринальной дихотомии «Бог» и «то, что кроме Бога» возникает третье звено — человек. Человек имеет особый онтологический статус, ибо он единственный из всего сущего получил посмертную участь [там же, с. 295–297]. И это является вторым ценностно-мировоззренческим различием ислама и христианства.

В христианстве человек понимается как изначально греховное существо, унаследовавшее первородный грех. Отсюда

совершенствование человека понимается как ежедневное преодоление своей греховной природы, всего материального, телесного в пользу духовного. Это ценностная ось, помещающая духовность, совершенство в горнем мире, а материальность, телесность, несовершенство — в земном.

В исламе нет идеи первородного греха, нет ценностной вертикали. Прегрешение Адама и Евы не наследуется человеком, он рождается безгрешным, его природа правильная и ее суть в двуединстве тела и души. Отсюда важнейшей ценностью для ислама является совершенствование человека как гармоничного двуединства внутреннего и внешнего, тела и души [там же, с. 308–309].

Мы остановились на наиболее ярких ценностно-мировоззренческих различиях, которые чаще всего всплывают в повседневной жизни во взаимоотношениях африканских мусульман и христиан.

Исламо-христианские отношения в субсахарской Африке, помимо ценностно-мировоззренческих различий, имеют цивилизационные противоречия, т. к. в основе их идеологии лежат различные цивилизационные проекты, определяющие противоположность общественных интересов и целей.

И это не ново и истории исламо-христианских отношений, которые длятся 14 веков. В этой истории было много трагических событий, субъектами которых выступали как мусульмане, так и христиане. И те, и другие боролись за свои территориальные, экономические, политические интересы. Однако в любых случаях исторические события осмысливались как войны за веру, против «неверных», в категориях священной войны или джихада, закрепляя тем самым в сознании сторон идею исторического противоборства ислама и христианства [18, с. 13].

Необходимо отметить, что в субсахарской Африке, помимо объективных ценностно-мировоззренческих и цивилизационных условий исламо-христианского противостояния, существуют также объективные противоречия, выступающие как катализаторы конфликтов: общественно-политических, социально-экономических, этноисторических. Так, например, в Нигерии катализатором исламо-христианских конфликтов являются как социально-экономические факторы (борьба за приоритеты в нефтедобыче и доходах), так и этнические (большинство хауса — мусульмане, большинство игбо — христиане, йоруба наполовину мусульмане, наполовину христиане).

Важными факторами для катализации исламо-христианской напряженности и конфликтности являются внутренние (со стороны радикально настроенного духовенства) и внешние (со стороны враждебных политических сил, например, со стороны США) идеологические манипуляции. Конфликтное напряжение усиливают факторы внутриконфессионального фаворитизма и межконфессиональной дискриминации.

В то же время, несмотря на отмеченные основания для противостояния ислама и христианства (которые всегда необходимо иметь в виду), поликонфессиональность стран субсахарской Африки заставляет искать варианты межконфессиональной терпимости, диалога, формы примирения и консенсуса в межконфессиональных отношениях. И такие основания есть даже в мировоззренческих положениях ислама и христианства. В исламе говорится: «И наш Бог, и ваш Бог один, и мы ему предаемся» (Коран, 29:45).

В христианстве важным событием стал Ватиканский Вселенский Собор (1962–1965), на котором впервые в истории Церкви была рассмотрена проблема

отношения церкви к нехристианским религиям. Особое внимание на Соборе было уделено исламу. 28 октября 1965 года Собор утвердил декларацию «О взаимоотношениях Церкви с нехристианскими религиями» (“*Nostra Aetate*”). Третий раздел декларации посвящен исламу, и в нем говорится: «Церковь с уважением относится к мусульманам, которые поклоняются единому Богу... Они, хотя и не признают Христа Богом, почитают его как пророка... Хотя в течение веков между христианами и мусульманами не раз возникали раздоры и вражда, Святой Собор призывает всех забыть прошлое и искренне стремиться к взаимопониманию, к защите и осуществлению на благо всего человечества общественной справедливости, моральных ценностей, мира и свободы» [19].

В африканских теологических исследованиях большой интерес представляют труды Али А. Мазруи, кенийского ученого-философа, теолога и культуролога. В своей статье «Африканская мудрость имеет двух родителей и одного опекуна: Африканизм, Ислам и Запад» [9, с. 50–51] Али А. Мазруи пишет, что первым столпом (ступенью) африканской мудрости является толерантность. Толерантность и взаимопонимание проявляются, прежде всего, в отсутствии в африканской нравственности тенденции накопления ненависти и мести за обиды. Для Африки характерна короткая память ненависти и принцип примирения и совместного восстановления разрушенного во время конфликта. Примером является нигерийская гражданская война 1967–1970 гг., закончившаяся без последующих репрессий. Подобным примером является также руандийский конфликт, после которого наступило примирение и совместная деятельность народов тутси и хуту по восстановлению страны [там же, с. 37].

По поводу отношений между исламом и христианством Али А. Мазруи отмечает, что конфликты между этими религиями прежде всего возникают на основе существовавших ранее этнических, социокультурных и региональных противоречий. Так, ислам и христианство разделяют северную и южную части Судана главным образом потому, что эти два региона уже были разделены более глубокими культурными различиями. Эти регионы до исламизации и тем более до христианизации принадлежали к двум древним африканским цивилизационным общностям.

Важным фактором Али А. Мазруи считает амбивалентное воздействие на африканские отношения «опекуна» — Запад. В то же время он отмечает, что именно Африка дает миру пример толерантных межконфессиональных отношений. Это, например, Сенегал, где двадцать лет успешно правил католик Леопольд Сенгор в стране, где 90% населения — мусульмане. Его преемником и последователем стал А. Диуф, который также оставался президентом двадцать лет. Подобная «экуменическая демократия», по мнению Али А. Мазруи, характерна для Танзании и может осуществиться в Нигерии [там же, с. 50–53].

Для выяснения вопроса о возможностях межконфессионального диалога, понимаемого как общение и коммуникация, необходимо выяснить наличие общих факторов в исламо-христианских отношениях, которых достаточно много. И мусульмане, и христиане в Африке — носители широко понятой африканской культуры: африканской ментальности, африканской исторической памяти, общих языков, фольклора, африканских ценностей солидарности, коллективизма, общих обычаев, форм жизнеустройства. В жизни африканских мусульман и христиан присутствуют (иногда актуализиру-

ясь) элементы автохтонных религий и обрядов, прежде всего, связанных с культом предков. И, наконец, и мусульмане, и христиане субсахарской Африки имеют общее колониальное прошлое, выступают против западного экспансионизма и являются сторонниками афроцентризма.

Особое значение для исламо-христианского диалога имеют такие африканские ценности, как терпимость, справедливость, дружелюбное отношение к «чужим», попавшим в беду и обратившимся за помощью.

Ситуация конфронтации между исламом и христианством вызывает у большинства населения осуждение. Более 40% опрошенных во всех странах, участвовавших в исследовании, признают наличие экстремизма в их религиозных сообществах (как мусульманских, так и христианских) и осуждают его. При этом треть участников, а в Нигерии, Руанде и Джибути более 50%, считают религиозные конфликты очень серьезной проблемой, сравнимой с проблемами безработицы, коррупции и преступности [20].

Все чаще организуются совместные акции по защите от проявлений экстремизма. Так, в Камеруне созданы «группы бдительности», в которых мусульмане и христиане совместно защищают от экстремистов мечети и церкви. При этом христиане берут на себя ответственность в пятницу, когда мусульмане молятся в мечети, а мусульмане — в воскресенье. Террористическая организация Боко Харам, деятельность которой правоверные мусульмане считают противоречащей исламским ценностям, в последнее время стала нападать не только на христианские церкви, но и на мечети [21].

Примером религиозной толерантности является деятельность в деревне Моуда на севере Камеруна центра «Вифлеем», основанного отцом Данило Фенароли.

Этот центр является организацией, которая дает кров, защиту и заботу более чем 200 мусульманам и христианам, которые были ранены или пострадали иным образом. Кроме того, этот центр принимает детей-сирот, людей с различными формами инвалидности, заботится о них и лечит их. В центре работают врачи, медсестры, учителя как христиане, так и мусульмане. Всех их связывает общее дело, атмосфера взаимного уважения и чувство принадлежности к одной семье, что побуждает их, например, вместе праздновать религиозные праздники (и мусульманские, и христианские). «Религиозная принадлежность, — говорят они, — это не повод для разделения: мы работаем вместе, у нас общие радости, заботы и надежды».

Отец Данило рассказывает, что какое-то время назад «Ви́флеем» посетили местные имамы. «Это была очень теплая встреча, — говорит священник. — Имамы восхищались нашей работой и высказали намерение организовать рядом с их мечетями центры помощи тем, кто в ней нуждается» [22].

Кроме того, в деревне Мароуа расширяется деятельность камерунской ассоциации «Агадира», способствующей ведению межконфессионального диалога. Эта организация состоит из христиан (католиков, протестантов и православных) и мусульман. Ее цель — поддерживать и поощрять хорошие отношения между верующими обеих религий, распространять знания друг о друге, что помогает взаимному уважению и интеграции [22].

В 2003 году (с 12.04 по 10.05) в Танзании работала экспедиция российских антропологов, организованная Центром цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН и Росзарубежцентром при поддержке Университета Дар-эс-Салама и посольства РФ в Танзании. Руководил экспедицией доктор исторических наук (ныне член-корреспондент РАН) Д.М. Бондаренко. Главной темой исследования были исламо-христианские отношения в Танзании. Танзания является чрезвычайно интересным примером исламо-христианского взаимодействия, особенность которого заключается в высокой степени бесконфликтности между мусульманами и христианами, существующей с XVI века. Характерно, что в континентальной части страны численность мусульман и христиан приблизительно одинакова (исключение составляет остров Занзибар, где более 90% населения — мусульмане). Основной задачей экспедиции было выявление модели и механизмов взаимодействия исламской и христианской общин в Танзании, которые на протяжении длительного времени позволяют сохранять толерантность во взаимоотношениях между ними.

В трудах участников российской экспедиции, изданных в Институте Африки, содержится множество примеров и аналитических зарисовок, иллюстрирующих и объясняющих опыт продуктивного межконфессионального взаимодействия [23].

### СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Eboussi-Boulaga, F.* La Conferences Nationales en Afrique Noire. Une Affaire a Surve. Paris: Karthala, 2009. 240 p.
2. *Afolabi Ojo, G.J.* Yoruba Culture: A Geographical Analysis. London: University of Ife, 1966. 303 p.
3. *Померанц, Г.С.* Диалог // Культурология. XX век: словарь / под ред. Л.В. Скворцова и др. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 97–99.

4. *Смирнов, А.В.* О подходе к сравнительному изучению культур // Актуальные проблемы культурологии: лекции в СПбГУП. Вып. I. СПб., 2013. С. 266–377.
5. *Ибрагим, Т.* Ислам. Новая философская энциклопедия: в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 2010. С. 162–164.
6. *Легенгаузен, М.* Современные вопросы исламской мысли. URL: <http://alhassanin.org/russian/?com=books.id=62> (дата обращения: 08.11.2023).
7. *Мосейко, А.Н., Харитонова, Е.В.* Африканская традиционная этика в контексте современности // Восток. 2015. № 6. С. 64–75.
8. *Бейлис, В.А.* Традиция в современных культурах Африки / под ред. Л.Е. Куббель. М.: Наука, 1986. 248 с.
9. *Mazrui, Ali A.* Africa's Wisdom Has Two Parents and One Guardian: Africanism, Islam and the West // African Ethics. An Anthology of Comparative and Applied Ethics / Ed. M.F. Munyaaradzi. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2009. P. 33–59.
10. *Мухамеджанов, И.* Суфийский шейх Амаду Мбамба — духовный авторитет и борец с колониализмом в Сенегале. URL: <https://islam-today.ru/istoria/sufijskij-sejh-amadum-bamba-duhovnij-avtoritet-i-borec-s-kolonialismom-v-senegale> (дата обращения: 08.11.2023).
11. *Аверинцев, С.С.* Христианская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. Т. 2. Москва; Смоленск; Минск, 1994. С. 598–604.
12. Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. URL: <http://religion.niv.ru/doc/encyclopedia/orthodox/articles/3761/zimbabwe/ht> (дата обращения: 08.11.2023).
13. *Bidima, Jean-Godefroy.* La Palabre. Une Juridiction de la Parole. Paris: Editions Michalon, 1997. 127 p.
14. *Шаревская, Б.И.* Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М.: Наука, 1964. 387 с.
15. *Sinda, M.* La messianisme congolais et ses incidences politiques. Paris, 1972. 390 p.
16. *Мосейко, А.Н., Харитонова, Е.В.* Афрохристианское сознание и афрохристианская идентичность в Африке и в США // Человек. 2018. № 3. С. 124–144.
17. *Blyden, E.W.* Christianity, Islam and Negro Race. London: Black Classic Press, 1993. 432 p.
18. *Журавский, А.В.* Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. М.: Наука, 1990. 126 с.
19. Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions. Nostra Aetate. 1965. No. 3. URL: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_en.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html) (дата обращения: 08.11.2023).
20. Религиозный портрет Африки. URL: <http://www.rodon.org/relig-100504105605> (дата обращения: 08.11.2023).
21. Мусульмане и христиане Камеруна мобилизуются в борьбе с терроризмом. URL: <https://islam.plus.ru/news/musulmane-i-hristiane-kameruna-mobilizuutsa-v-borbe-s-terrorizmom> (дата обращения: 08.11.2023).
22. Камерун: инвалиды сближают христиан и мусульман. URL: <http://прукатотлик.рф/kameroun> (дата обращения: 05.11.2023).
23. Мусульмане и христиане в современной Танзании (труды участников российской экспедиции). М.: Институт Африки РАН, 2005.

## REFERENCES

1. Eboussi-Boulaga, F. *La Conférences Nationales en Afrique Noire. Une Affaire a surve.* Paris, Karthala, 2009, 240 p.
2. Afolabi Ojo, G.J. *Yoruba Culture: A Geographical Analysis.* London, University of Ife, 1966, 303 p.
3. Pomeranc, G.S. Dialog [Dialogue]. In: *Kulturologiya. XX vek: slovar* [Culturology. XX Century: Dictionary], ed. by L.V. Skvortsova et al. St. Petersburg, Universitetskaja kniga, 1997, pp. 97–99. (in Russ.)
4. Smirnov, A.V. O podhode k sravnitelnomu izucheniyu kultur [On the Approach to the Comparative Study of Cultures]. In: *Aktualnye problemy kulturologii: lekicii v Sankt-Peterburgskom Gumanitarnom universitete profsoyuzov. Vyp. I* [Actual Problems of Cultural Studies: Lectures at the St. Petersburg State University of Trade Unions, iss. 1]. St. Peterburg, 2013, pp. 266–377 (in Russ.)
5. Ibragim, T. *Islam. Novaya filosofskaya enciklopediya: v 4-h t. T. 2* [Islam. The New Philosophical Encyclopedia: in 4 vols, vol. 2]. Moscow, Mysl, 2010, pp. 162–164 (in Russ.)
6. Legengauzen, M. *Sovremennye voprosy islamskoj mysli* [Modern Issues of Islamic Thought]. Available at: <http://alhassanin.org./russian/?com=books.id=62> (accessed: 08.11.2023). (in Russ.)
7. Mosejko, A.N., Haritonova, E.V. Afrikanskaya tradionnaya etika v kontekste sovremennosti [African Traditional Ethics in the Context of Modernity], *Vostok = East*, 2015, No. 6, pp. 64–75. (in Russ.)
8. Bejlis, V.A. *Tradiciya v sovremennyh kulturah Afriki* [Tradition in Modern Cultures of Africa], ed. by L.E. Kubbel. Moscow, Nauka, 1986, 248 p. (in Russ.)
9. Mazrui, Ali A. Africa's Wisdom Has Two Parents and One Guardian: Africanism, Islam and the West. *African Ethics. An Anthology of Comparative and Applied Ethics*, ed. M.F. Munyaradzi. Scottsville, University of KwaZulu-Natal Press, 2009, pp. 33–59.
10. Muhamedzhanov, I. *Sufijskij shejh Amadu Mbamba — duhovnyj avtoritet i borec s kolonializmom v Senegale* [Sufi Sheikh Amadou Mbamba is a Spiritual Authority and a Fighter Against Colonialism in Senegal]. Available at: <https://islam-today.ru/istoria/sufijskij-sejh-amadu-mbamba-duhovnij-avtoritet-i-borec-s-kolonializmom-v-senegale> (accessed: 08.11.2023). (in Russ.)
11. Averincev, S.S. *Hristianskaya mifologiya* [Christian Mythology]. In: *Mify narodov mira. Enciklopediya v dvuh tomah. T. 2* [Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia in Two Vols, vol. 2]. Moscow, Smolensk, Minsk, 1994, pp. 598–604 (in Russ.)
12. *Pravoslavnaya enciklopediya* [Orthodox Encyclopedia], ed. by Patriarch Kirill of Moscow and All Russia. Available at: <http://religion.niv.ru/doc/encyclopedia/orthodox/articles/3761/zimbabwe/ht> (accessed: 08.11.2023). (in Russ.)
13. Bidima, Jean-Godefroy. *La Palabre. Une Juridiction de la Parole.* Paris, Editions Michalon, 1997, 127 p.
14. Sharevskaya, B.I. *Starye i novye religii Tropiczeskoj i Yuzhnoj Afriki* [Old and New Religions of Tropical and Southern Africa]. Moscow, Nauka, 1964, 387 p. (in Russ.)
15. Sinda, M. *La messianisme congolais et ses incidences politiques.* Paris, 1972, 390 p.
16. Mosejko, A.N., Haritonova, E.V. Afrohristianskoe soznanie i afrohristianskaya identichnost v Afrike i v SSHA [Afro-Christian Consciousness and Afro-Christian Identity in Africa and the USA], *Chelovek = Person*, 2018, No. 3, pp. 124–144 (in Russ.)
17. Blyden, E.W. *Christianity, Islam and Negro Race.* London, Black Classic Press, 1993, 432 p.
18. Zhuravskij, A.V. *Hristianstvo i islam. Sociokulturnye problemy dialoga* [Christianity and Islam. Sociocultural Problems of Dialogue]. Moscow, Nauka, 1990, 126 p. (in Russ.)

19. Declaration on the relation of the church to non-Christian religions. Nostra Aetate, 1965, No. 3. Available at: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_en.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html) (accessed: 08.11.2023).
20. *Religioznyj portret Afriki* [Religious Portrait of Africa]. Available at: <http://www.rodon.org/relig-100504105605> (accessed: 08.11.2023). (in Russ.)
21. *Musulmane i hristiane Kameruna mobilizuyutsya v borbe s terrorizmom* [Muslims and Christians of Cameroon are Mobilizing in the Fight Against Terrorism]. Available at: <http://islamua.net/news/20249-2016-01-26-09-03-57> (accessed: 08.11.2023). (in Russ.)
22. *Kamerun: invalidy sblizhayut hristian i musulman* [Cameroon: Disabled People Bring Christians and Muslims Closer Together]. URL: <http://пускаталик.рф/kameroun> (accessed: 05.11.2023). (in Russ.)
23. *Musulmane i hristiane v sovremennoj Tanzanii* (trudy uchastnikov rossijskoj ekspedicii) [Muslims and Christians in Modern Tanzania (Works of the Participants of the Russian Expedition)]. Moscow, Institut Afriki, 2005. (in Russ.)

---

**Мосейко Аида Николаевна**, кандидат философских наук, доцент, Центр цивилизационных и региональных исследований, Институт Африки РАН, [evh1956@mail.ru](mailto:evh1956@mail.ru)

**Aida N. Moseyko**, PhD in Philosophy, Associate Professor, Center for Civilizational and Regional Studies, Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences, [evh1956@mail.ru](mailto:evh1956@mail.ru)

*Статья поступила в редакцию 14.11.2023. Принята к публикации 24.11.2023*

*The paper was submitted 14.11.2023. Accepted for publication 24.11.2023*