

МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЕ ДИАЛОГИ В АФРИКЕ.
ИСЛАМО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ

А.Н. Мосейко

Аннотация. Статья 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 основных 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 части статьи ставится вопрос о роли и месте традиционных религий в современной Африке, по которому существуют различные мнения. Здесь же освещается новая для африканистики проблема о специфике характера диалога в Африке, его традиционной форме — «палабре». Рассматривается историко-культурная природа традиционных африканских религий и причины сохранения их устойчивости в современной Африке. Во второй части статьи 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 ислама, христианство, монолог.

Для цитирования: Мосейко А.Н. Межрелигиозные диалоги в Африке. Исламо-христианский диалог // Преподаватель XXI век. 2022. № 4. Часть 2. С. 411–425. DOI: 10.31862/2073-9613-2022-4-411-425

411

INTER-RELIGIOUS DIALOGUES IN AFRICA. ISLAM-CHRISTIAN DIALOGUE

A.N. Moseyko

Abstract. The article deals with the characteristics of inter-religious dialogues in Africa in historical perspective and in the present time. The complicated nature of the problem can be explained by the multifaceted nature of the religious situation on the African continent. The subject of the analysis is the Sub-Saharan Africa (SSA) region, where there are currently three main religious traditions: two world religions (Islam and Christianity) and one – the autochthonous – traditional religion in various

© Мосейко А.Н., 2022



Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 International License
The content is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

ethno-cultural variations. The author focuses on the dialogues that arise when Africans who practice a traditional religion convert to Islam or Christianity. The first part of the article raises the question of the role and place of traditional religions in contemporary Africa, on which there are different opinions. It also highlights the problem of the specific nature of dialogue in Africa and its traditional form, palabra, which is new to African studies. The historical and cultural nature of traditional African religions and the reasons for their persistence in modern Africa are examined. The second part of the article examines the peculiarities of the relationships and dialogues of Islam and Christianity with the autochthonous religions of Africa. The question of the relations of Sufi Islam and Christianity with autochthonous religions, as well as the possibility of their interaction, mutual adaptation and dialogue is raised. The study of the problem of the current state of inter-religious dialogues concludes with an analysis of the specificities of the dialogue between Islam and Christianity.

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

Cite as: Moseyko A.N. Inter-religious Dialogues in Africa. Islam-Christian Dialogue. *Prepodavatel XXI vek. Russian Journal of Education*, 2022, No. 4, part 2, pp. 411–425. DOI: 10.31862/2073-9613-2022-4-411-425

Выбрать диалог — значит избежать сразу двух крайностей: монолога и войны.

Цветан Тодоров [1, с. 15].

В наше время, время невиданного напряжения и активизации на мировой арене сил деструкции, зла и агрессии трудно говорить о диалоге. И тем не менее диалог — это единственная разумная альтернатива разобщению и ожесточению людей.

Межрелигиозный диалог в Африке — проблема очень сложная. Прежде всего, это объясняется религиозной ситуацией на африканском континенте, формирование которой представляет противоречивую и драматичную панораму взаимодействий и разрывов.

Американский историк и религиовед Н. Кинг [2] образно представил эту панораму как действия четырех «персонажей». Первый — это христианин восточного происхождения, появившийся в Африке в начале нашей эры и успешно познакомивший со своей верой Египет, Судан, Эфиопию, Ливию, Тунис, Алжир и Марокко. Второй «персонаж» — это мусульманин из Аравии, появившийся в

первое десятилетие нашей эры и быстро завоевавший почти все регионы, где обосновался христианин, за исключением Эфиопии и части Египта. После этого мусульманин двинулся вглубь континента, в Черную Африку. Третий «персонаж» присутствовал в Африке всегда и присутствует сегодня, представляя традиционные африканские религии. И, наконец, четвертый «персонаж» — это христианин с Запада, пришедший в Африку рука об руку с европейскими торговцами в XV веке, а позже — с колониальными завоевателями.

Предметом анализа в данной статье является регион Африки южнее Сахары (АЮС). В этом регионе в настоящее время существуют три значительные религиозные традиции: две мировые религии (ислам и христианство) и одна — автохтонная — африканская религия в этнокультурных вариациях. Соотношение между этими тремя традициями известный африканский исламский ученый из

Кении А. Мазруи (1933–2014) определил в образах: «Мудрость Африки имеет двух родителей: африканство и ислам и одного опекуна — Запад, амбивалентного по своей природе» [3, с. 33–61].

Выявленное А. Мазруи метафорическое, но довольно точное соотношение религиозных традиций позволяет предположить, что следует говорить не об одном, характерном для нашего времени, исламо-христианском диалоге, а о нескольких, специфичных именно для африканских социокультурных обстоятельств. Речь в данном случае идет о диалогах, которые могут возникать при определенных условиях между носителями разных религий — традиционной африканской и одной из мировых религий. При такой постановке вопроса необходимо сделать небольшое отступление и рассмотреть историко-культурную природу и судьбу традиционной религии в Африке.

О традиционной религии и ее роли в АЮС

Во всех обществах религия является матричным культурным кодом, играющим ведущую роль в системе духовных кодов культуры. Религия, изоморфная коллективной ментальности и культуре, меняется, развивается вместе с этими общественными сферами. При этом используются различные формы движения и развития: линейная, цикличная, инверсионная, регрессивная.

Многовековое развитие архаических форм африканской культуры на примерах изменения символических, сакральных форм, отраженных в наскальном искусстве, анализирует В.Б. Мириманов [4, с. 318–332].

Ни тема, ни размеры статьи не позволяют углубляться в проблему причин сохранения устойчивости традиционных религий в современной Африке. Однако

я должна высказать свое несогласие с утверждением об уходе автохтонных религий, их замене в Африке современными мировыми религиями и сокращении пространства их распространения. Формы этих утверждений многообразны, многообразны и способы доказательств: от личных впечатлений (как правило, противоречивых) до статистических, научно-математических выкладок. Они могут быть вполне обоснованными. Однако необходимо принимать во внимание ряд существенных факторов, прежде всего, природу религии. Религия является не только важнейшим культурным кодом в духовной системе человека, но и одним из самых устойчивых.

Социологи М.П. Мчедлов и М.С. Кудряшова, проводя исследования в различных национальных регионах нашей страны, установили, что большинство респондентов, признающих себя неверующими, тем не менее придерживаются соответствующих религиозных традиций, воспринимая их как «естественную культурную среду, национальный образ жизни» [5, с. 9–10]. Авторы констатируют, что сложный духовный мир человека наряду с сознательными включает элементы бессознательного. Именно в этой области могут сохраняться глубоко укорененные традиции, прежде всего религиозные. Эти элементы бессознательного, усвоенные «с материнским молоком», проявляются в глубинных установках, навыках, представлениях, ценностях, идеалах, устойчивых стереотипах, подчас определяющих реальное поведение человека, страсти, нации [там же].

Перемещение религиозных кодов и традиций в глубины бессознательного может быть связано либо с широкой секуляризацией общества (вызванной различными обстоятельствами), либо с агрессивным вторжением чужой религии.

Африка пережила второй вариант, в ряде случаев в острой и болезненной форме. Тем не менее африканская культура сумела сохранить свою религию, выработав формы ее сосуществования с иноземными мировыми религиями.

Принятие африканцами ислама или христианства (исключая различные формы принуждения христианских миссионеров в колониальную эпоху) было чаще всего связано с социально-экономическими проблемами получения работы, особенно престижной в иностранных фирмах, с получением образования, жилья, более высокого статуса. При этом африканец не скрывает, что вечером он молится традиционным богам, беседует с предками, в доме обычно есть сакральный уголок. Африканцы участвуют в традиционных обрядах в родной деревне, обращаются к традиционным целителям. А в воскресенье или в пятницу семья посещает церковь или мечеть, исполняет христианские или исламские обряды. Две веры не мешают друг другу и не соприкасаются. Африканский исследователь традиционных религий Окот п'Битек замечает, что чужая религия часто занимает только отдельные области жизни африканцев. Он приводит слова Дж. Тейлора, который называл христианство, исповедуемое в Африке, «школьной религией» и сравнивал его со школьной формой, «надеваемой в определенные дни, по определенным случаям и не имеющей ничего общего с другими областями жизни» [6, с. 19–20].

«В отличие от чужой, традиционные религии, — пишет Дж. Мбити, — пронизывают всю жизнь. Поэтому здесь не делается формального различия между священными и мирскими, религиозными и нерелигиозными, духовными и материальными областями жизни. Где бы ни находился африканец, там же всегда находится и его религия... она сопровождает

человека задолго до его появления на свет и много времени спустя после его физической смерти» [7, с. 3–4].

Однако время неумолимо идет вперед. Обратимся к размышлениям очень глубокого малагасийского философа, общественного деятеля и пастора Р. Андриамандзату, последняя редакция книги которого («Цини и Туди в малагасийском мышлении») была подготовлена в 1982 году. Он писал о том, что в развитии общества наступает время, когда необходимо разрушить старые границы, чтобы внести закваску новой, более сильной жизни. Малагасийской душе, как пишет он далее, было необходимо преодоление устаревших границ, чтобы обрести большую личную свободу от множества древних обычаев, правил и запретов [8, с. 94].

Именно поэтому христианство, предложенное малагасийцам в 1818 году миссионерами Лондонского миссионерского общества, было воспринято ими с энтузиазмом. На Мадагаскаре была невероятной тяга к образованию, к знаниям. Письменность на малагасийском языке с употреблением арабского шрифта существовала, но в узких кругах знати и у мудрецов народа антаймуру.

Миссионеры в 1820 году ввели латинский шрифт, открыли первые школы. Позже была построена типография и начали издаваться, наряду с Библией, буквари, учебники, популярная литература. Школы стали открывать не только в городах, но и в сельской местности. Учиться грамоте хотели все, даже старики и старухи. «Более чем полуторавековое присутствие христианства на Мадагаскаре потрясло умы малагасийцев», — писал Р. Андриамандзату. Однако их душа оставалась чуждой западной цивилизации. Прошлое остается живым и востребованным. «Цини» по-прежнему остается основой малагасийской нравственности,

а «туда» определяет миропонимание, на этих понятиях по-прежнему основываются социальные отношения [9, с. 103–121]. Автор делает вывод, что на Мадагаскаре возникла «иная форма христианства, которая задает вопросы». Несмотря на приверженность малагасийца основным истинам христианства, он не изгнал из своего сердца и разума всю старую систему, в которой жил. Малагасийская мораль очень терпима и принимает сосуществование противостоящих друг другу ценностей, стремясь найти золотую середину [8, с. 95–96].

Именно такой опыт представляет на Мадагаскаре существующее с 1895 года религиозное движение «Пробуждение» (Фифухазана). Самая общая цель этого движения — установить согласие, консенсус между христианством и традиционной религией, ценностями, обрядами, прежде всего культом предков [9, с. 97–101].

В данном случае можно говорить не о двоеверии. Сосуществование двух вер принимает форму согласия, взаимной помощи. Такую форму можно назвать активным религиозным взаимодействием.

Р. Андриамандзату в своей книге идет все глубже. Он ставит сложнейший вопрос: оказалось ли христианство тем, что было востребовано малагасийской культурой и чего ждали малагасийцы? Принесло ли оно то новое, что изменило малагасийскую личность? Даже в случае проникновения в неблагополучный христианский мир ценностей «цини» и «туда»? Автор не отвечает на этот вопрос. Он считает, что сначала необходимо глубоко изучить самих себя и свое положение в мире [8, с. 96–97].

Сходный вопрос ставит южноафриканский религиовед и философ Т.С. Малулече в своей статье «Что, если мы ошиблись в отношении Библии и христианства в Африке?» [10, с. 158–161].

С конца XX — начала XXI века в общественном климате Африки множатся настроения недовольства негативным воздействием некоторых современных аспектов мировых религий. Это и терроризм, порожденный выступлениями радикальных исламистских группировок, и невероятный рост числа христианских сект и движений харизматического, неопятидесятнического типа американо-европейского происхождения. По типу этих деноминаций возникают местные пророческие, мессианские движения, деятельность которых в вышеупомянутой статье Т. Малулече назвал «непредсказуемыми и опасными», учитывая события в феврале 2000 года в Канунгу (Уганда), где адепты пророческого движения «За восстановление десяти заповедей Бога» в ожидании предсказанного лидерами-пророками конца света совершили в церкви массовое самоожжение. Погибли более 500 взрослых и детей. Еще сотни тел были найдены позже [там же].

Факты разочарования в последствиях влияния мировых религий на африканские реалии неизбежно сопровождаются ростом внимания и интереса к собственному культурно-историческому наследию, к традиционным ценностям (особенно нравственным и религиозным) как важнейшим устоям африканского общества.

Можно сказать, что традиционные религии никуда не ушли, они сосуществуют с мировыми религиями в том же пространстве, часто в одних и тех же субъектах в формах двоеверия, религиозного активного взаимодействия, в афроисламе и афрохристианстве с элементами синкретизма. Каково их будущее? Думается, что окончательное «замещение» традиционных религий еще далеко, учитывая, что в них сильны инновационный и адаптационный импульсы. Традиционные религии приспособляются

к современности, развиваются, вырабатывают новые формы.

Поздний африканский мифорегиозный опыт включает в себя довольно сложные духовные компоненты, на что обращают внимание африканские философы и теологи.

Так, профессор средневековой филологии и богословской морали из университета Лованиум (Киншаса) Б. Бюжо анализирует поздние традиционные мифорегиозные принципы народа *масаи*, *кикуйу*, *вананде* и др. «Согласно последним исследованиям, — пишет Бюжо, — в религиозных представлениях и принципах многих народов можно выявить некоторые близкие к христианству принципы, существовавшие до обращения этих народов в христианство. Так, *масаи* верят в Высшего Бога (Нгаи), которого они представляют как духовное существо, создателя всех вещей, вечное, всемогущее, всезнающее и милосердное [11, с. 114].

Согласно представлениям *масаев*, Бог Нгаи научил людей нравственным правилам, но первая пара (мужчина и женщина) их нарушила. Тогда Бог дал людям десять заповедей, определяющих порядок их жизни. Однако эти заповеди своеобразны, они предполагают поведение, которое является хорошим (нравственным), если оно укрепляет свое сообщество и не распространяется на отношения с людьми из других сообществ. Так, третья заповедь запрещает кражу..., но только у человека из своего сообщества, т. е. у масая. Кража у представителей других народов не квалифицируется как кража. Такая парадоксальность объясняется тем, что масаи верят, что их собственность, прежде всего скот, даны Богом именно их сообществу [там же].

Б. Бюжо большое внимание уделяет нравственным проблемам в традиционных верованиях. Он пишет о том, что

в Кении пять гор, на которых по преданиям отдыхает Бог, посещая землю, символизируют пять нравственных идеалов, которые должен освоить человек, тщательно подготовившись — духовно и ритуально — перед восхождением на каждую из этих гор. Первая гора символизирует обязанности человека перед Богом как основу нравственной жизни. Остальные четыре горы определяют отношения между людьми. Только освоение пяти гор человеком знаменует достижение им нравственного совершенствования [там же, с. 115].

Интересный материал о характере духовности в африканских традиционных верованиях перед обращением в христианство американскими миссионерами представлен в статье африканского теолога-квакера Р.Д. Вафула [12]. Опираясь на дневники этих миссионеров, Р.Д. Вафула констатирует, что они находились в плену стереотипа, присущего западному миру. Его суть в том, что африканцы были безнадёжны просто потому, что их верования и поклонение Богу отличались от западных. Но тогда вставал вопрос: что надо было делать с людьми, которые уже имели знание о Боге, Высшем существе? Означало ли это, что необходимо поощрять африканцев менять свою религию на религию американцев, и было бы это в таком случае признанием, что религия белого человека лучше, чем религия черных африканцев? Означало ли бы это, что Бог белого человека является более цивилизованным и должен быть приближен к африканцам, чтобы те могли отказаться от нецивилизованного и дикого африканского Бога?

Итак, христианство было введено в уже достаточно богатую духовную жизнь африканцев. Как пишет Р.Д. Вафула, перед приходом белых миссионеров в Восточную Африку африканцы уже прочно

уяснили сущность Бога, и понятие Троицы, судя по всему, присутствовало в их повседневном богослужении. Например, у букусу, этнической группы на западе Кении, Высшее существо было представлено в трех измерениях: Wele Baba, Wele Mukhobe и Wele Murumwa (Бог Отец, Бог Вестник и Бог Посланник соответственно).

Бог Отец, Wele Baba, был наделен различными атрибутами, похожими на те, что есть у Создателя. Имя Бога Вестника, Wele Mukhobe, имеет смысл наделения функцией общения от имени Господа. Wele Murumwa имеет атрибуты Святого Духа, который был отправлен к людям и который, будучи посланником, должен был раскрыть им великие тайны.

Число три было символическим и весьма почиталось в африканском религиозном опыте. Каждая из трех персонифицированных сущностей, упомянутых выше, была задействованной в равной степени. Каждый раз, когда старый африканец или африканка уходили в путь на рассвете, они должны были войти в место поклонения, где в центре лежали три камня, чтобы попросить Бога Отца убрать злого бога Wele Kubi с пути. Или при отсутствии такого места можно было постоять перед дверью своей хижины лицом к восходу и плюнуть три раза в направлении восходящего солнца.

Место поклонения было символической территорией для совершения религиозных действий, что сегодня эквивалентно церкви, храму, мечети с символическими объектами на алтаре. Правило стоять лицом к восходящему солнцу отождествляло собой поклонение и благодарность Богу за рассвет. Точно это же символизировал акт совершения плевков три раза, каждый из которых делался в честь одного из трех лиц Троицы, в честь их общей благосклонности к человечеству. Слюна

в понимании африканцев является священной и аналогична святой воде в христианской церкви.

По мнению Р.Д. Вафулы, африканская традиционная теология очень богата и по-прежнему значима для африканцев. Возможно, поэтому Бог миссионеров до сих пор дистанцирован во многих аспектах африканского христианства. Христианскому Богу нужно поклоняться в определенном месте и во введенном порядке, произносятся тексты молитв и слушая проповеди в определенное время, в то время как африканские сверхъестественные субстанции всегда с человеком, они вплетены в его повседневную практическую жизнь [там же].

Можно сделать заключение, что традиционный мифорелигиозный субстрат не был нейтрализован мировыми религиями, он в той или иной форме присутствует в африканской жизни.

Диалог в Африке. Его роль и особенности

В теме о межрелигиозных диалогах необходимо рассмотреть само понятие «диалог», а главное — особенности его осуществления в Африке. В своем исследовании в данном разделе я буду опираться на теоретические основы проблемы диалога у М.М. Бахтина [13], В.С. Библера [14, с. 21–59] и М. Бубера [15], но в основном строить его на материалах африканских ученых.

Диалог — это форма коммуникации, разговора, беседы (если в нем участвуют более двух людей). И диалог, что очень важно, — это форма общения людей. М.М. Бахтин говорил, что понять человека можно только путем общения с ним, диалогически [13, с. 293]. Он понимал диалог как явление универсальное. «Быть — значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается»

[там же, с. 294]. В то же время диалог — это чрезвычайно сложно и тонко организованное действие. Диалог может быть открытым, внешним, но включать в себя внутренний микродиалог или микродиалоги участников открытого диалога. В открытом диалоге звучат высказывания в форме вопросов, ответов, реплик. Одновременно существуют и могут угадываться внутренние голоса — сомневающиеся, несогласные [там же, с. 307–311].

По М.М. Бахтину, в диалогах используется текст, но как бы в трех измерениях. Это письменный текст, текст как устное высказывание и текст как использование знаковой системы, т. е. текст как жесты, интонация, мимика, возглас или наглядные формы (картины, фото, видео и др.) [16, с. 284–286].

Одной из важнейших в проблематике диалога является проблема взаимопонимания. Любой диалог строится по схеме «Я — Другой (Другие)». Каждый участник диалога выступает как личность (Я), вступающая в активные (или пассивные, выжидательные) отношения с Другими участниками диалога.

В XX веке, пережившем две разрушительные мировые войны, возникла насущная необходимость противопоставления гегемонии монополизма «диалогическое мироощущение», «диалогические отношения» (М.М. Бахтин). В различных странах мира появились опыты создания диалогической философии. В Советской России — М.М. Бахтин, в Иерусалиме — М. Бубер (где он жил с 1936 года), во Франции — Г. Марсель, в Антананариву (Мадагаскар) — Р. Андриамандзату. И все они в качестве важнейшего поставили вопрос о взаимопонимании в диалоговых отношениях, об отношении «Я» к «Другому» и о понимании этого «Другого».

М.М. Бахтин комментирует образ «Человека из подполья» у Достоевского и его

фразу «Я-то один, а все они — другие...» — некое «ОНО» — темное и враждебное [13, с. 295].

М. Бубер пишет, что такое понимание роли «Другого» «обесчеловечивает и обезбоживает мир». Для него и Г. Марселя «Другой» в диалоге выступает как близкое и доброжелательное «Ты». Это «Ты» настолько близко, что становится как бы моим вторым «Я» [15].

В далеком Мадагаскаре философ, общественный деятель и пастор Р. Андриамандзату в своей книге «Цини и Туди в малагасийском мышлении» писал о важнейшей задаче взаимопонимания друг друга и «Других», которые воспринимаются очень широко: как божества, предки и сограждане своей страны, т. е. близкие люди, почти братья. И в этом случае, чтобы понять друг друга в диалоге, беседе, малагасийцы обмениваются позициями, стараясь думать как собеседник. Тот поступает так же. Такая «игра» осуществляется и в очень серьезных обсуждениях. Подобные диалоги не получаются только с иностранцами. Разные менталитеты мешают понять друг друга [9, с. 117–120].

Обратимся теперь непосредственно к диалогам в Африке. Прежде чем говорить о диалогах культур, частью которых являются межрелигиозные диалоги, необходимо остановиться на форме традиционного диалога, при помощи которого решались и до сих пор решаются сложные дела в традиционных общественных структурах. Речь идет о традиционной африканской палабре.

Термин «палабра» имеет испанское происхождение и означает «слово». Как этот термин появился в африканской речи, мне неизвестно. В нашей литературе об Африке упоминание о палабре находим в книге В.С. Мирзеханова в связи с деятельностью национальных конференций в Африке [17]. При этом палабра

автором характеризуется как «беседа между вождями, мужчинами племени» [там же, с. 90].

По поводу палабры в Африке опубликовано немало статей. В книгах двух философов — вдохновителей и теоретиков модели национальных конференций — бенинца П. Хунтонджи [18] и камерунского иезуита Ф. Эбусси-Булага [19] также говорится о палабре как о собрании в традиционной Африке.

Очевидно, впервые палабра представлена как диалог, основанный на схеме «Я — Другой», в книге камерунского философа Ж.-Г. Бидима [20]. В аннотации и введении к книге палабра характеризуется как общественное собрание, содержащее длительное обсуждение, диалоги с самим собой и с Другими. Цель диалога — с помощью речей, слов разрешить конфликт, обуздать насилие, введя его в человеческие рамки, в обсуждение. Практика палабры охватывает почти все сферы африканской жизни: от семейных конфликтов, вопросов землепользования до установления власти и приведения в порядок общества. Палабра-диалог большое внимание уделяет «Другому» и возможности обмена позициями собеседников.

Палабра балансирует между жесткостью правил и бунтом против них, между полемикой и коллективным раздумьем, между легкомысленным и серьезным. Через палабру вырисовывается мышление, которое не рассматривает истину только под одним углом зрения. Значение палабры выходит за пределы Африки, чтобы поставить под сомнение самонадеянность глобализации Запада, который не сумел релятивизировать свои истины в своем отношении к Другому [там же, с. 9–10].

Теоретики африканской палабры обращают внимание на значение символики в традиционных диалогах.

Ж.-Г. Бидима пишет о значении символического пространства, в котором происходят собрания-палабры. Это может быть специальный дом, например, у *бету* в Камеруне, или место палабры располагается в пограничье между двумя этносами или деревнями. В Западной Африке палабры часто проходят под большим деревом, которое само по себе является сакральным символом. В любом случае место, где осуществляется палабра, перестает быть просто местом, а становится символическим, сакральным. Поэтому все происходящие диалоги и решения приобретают характер символической легитимности [там же, с. 11–13].

Очень важны роль и характер речевой практики в палабре. Ф. Эбусси-Булага пишет, характеризуя собрание-палабру: «Слова, которые произносятся, обещают, обязывают, играют основообразующую роль. Сам процесс собрания становится ритуалом, который сопровождает все важнейшие события в жизни общества». По мнению Эбусси-Булага, собрание-палабра «осуществляет символический порядок, который с помощью слов ослабляет жестокость насилий и страх. Оно ломает порочный круг и бесконечную спираль насилия и контрнасилия, репрессий и мятежей» [19, цит. по 17, с. 98].

Ж.-Г. Бидима в своей книге обращает внимание на такую важную роль речевой практики в диалоге, как осторожное, деликатное обращение со словами, чтобы не обидеть собеседника. Так, в разрешении конфликта виновный не должен быть унижен, «опущен», ибо целью палабры является не наказание, а восстановление гармонии и порядка в обществе и возвращение провинившегося в общество, на свое место [20, с. 19–23].

Обратимся теперь к такой важнейшей проблеме, как диалог культур. М.М. Бахтин писал о двух полюсах диалога.

В.С. Библер, обобщая идеи М.М. Бахтина, уточнил, что речь идет о внутреннем диалоге личности, диалоге внутренней речи «Я» (это микродиалог как первый полюс диалогичности). Второй полюс — это макродиалог, диалог в Большом времени, диалог культур (цивилизаций) [14, с. 55–57].

И.В. Следзевский рассматривает диалог культур и цивилизаций как метафорический [21, с. 145–151], и это может быть адекватным для взаимопонимания, если употребляются характерные историко-культурные образы и символы, которые живут, развиваются и взаимодействуют в каждой временной реальности по-новому, сохраняя свои ценностно-смысловые основы. Даже обретая в глазах иной культуры негативные смыслы, они не теряют присущей им устойчивой смысловой символики.

Так как предметом размышлений в данной статье является Африка, я обращаюсь к конкретному диалогу африканских культур с культурными мирами Запада и ислама. Так как диалоги рассматриваются между религиями Африки и религиями указанных миров, то и метафоричность может рассматриваться в применении к религиям как компонентам культур. В то же время метафорическая форма диалога культур не исключает форму диалога личностей этих культур по вопросам взаимодействия культур или по каким-либо иным общим вопросам.

Большой интерес представляет диалог африканского ученого и мыслителя Амаду Ампате Ба¹ (который в шестидесятых годах был директором Института гуманитарных наук в Бамако (Мали) и послом Мали в Кот-д’Ивуаре) с западными этнологами и социологами. В диалоге

участвовали африканские ученые (этнологи, социологи и религиоведы) из Нигерии и Кот-д’Ивуара, а также миссионеры — организаторы международной встречи из монастыря бенедиктинцев в Боаке (Кот-д’Ивуар) [22].

Темой диалога А. Ампате Ба с западными учеными были условия, необходимые для взаимопонимания представителей африканских и западных культур, т. е. для диалога (опроса, интервью, беседы) западных исследователей с африканцами. Первым условием Ампате Ба считает хорошее знание европейским исследователем языка той культуры, на котором ведется диалог, причем необходимо знание не только значения слов, но и их этимологии, поскольку слова могут иметь несколько значений. Если же разговор ведется на европейском языке, необходимо иметь представление о состоянии владения этим языком собеседников и об особенностях адаптации европейского языка в данной стране. Этот вопрос неоднократно поднимался и другими африканскими учеными в данном диалоге [там же, с. 24–26]. Это первое условие — общеизвестное положение о необходимости «радикального перевода» [23], т. е. проблема точного понимания текста чужой культуры. Следует отметить, что этот вопрос давно и очень активно обсуждается в Африке, прежде всего в связи с переводами Библии и других священных текстов на африканские языки. Переводы эти осуществлялись чаще всего миссионерами с помощью антропологов. Знание африканских языков у тех и других было весьма условным. Примерами оскорбительных для африканцев ошибок наполнена африканская научная литература.

¹ А.А. Ба (1901–1991) получил начальное исламское образование под руководством известного малийского суфия Терно Бокара, с которым поддерживал связь всю жизнь. Получил и французское образование, был этнологом, изучал народные традиции в различных африканских странах.

Самозванные «переводчики» терминами, которые африканцы употребляли для именованья своих предков, называли, например, демонов. Имена африканских богов употреблялись для названия христианского Бога-отца, что воспринималось как «колонизация» собственной религии и собственного Бога, а по существу — лишение народа своего почитаемого и необходимого Бога и подмена его чужим и незнакомым [24, с. 136–159].

Второе очень важное условие диалога с африканцами, для которых европейский исследователь (впрочем, как и российский) является представителем чужой, незнакомой культуры, — это знание менталитета африканцев и стремление при помощи этого знания завоевать их доверие.

Ампате Ба описывает ситуацию, сходную с той, которую комментировал М.М. Бахтин у Достоевского. Это внутренняя речь «Человека из подполья»: неуверенного в себе, ожидающего от собеседника негативного, оскорбительного отношения к себе и пытающегося угадать его реакцию заранее [13, с. 61]. Но ведь африканец также неуверен в себе и не ждет от европейца ничего хорошего, за ним опыт колониального унижения. Поэтому, почувствовав, что интервьюер-европеец хочет, чтобы ответы были такими, какие его устраивают, африканец подумает: «Это ваша истина, а для меня это вообще не истина» и на все последующие вопросы будет отвечать: да...да...да, но это не будут искренние ответы. В данном случае Ампате Ба советует использовать магнитофон, больше слушать и не пытаться затевать разговор, если чувствуется, что доверия не получается [22, с. 25].

Третье условие, о котором говорит Ампате Ба, — это знание африканской реальности и особенно специфики африканской палабры (собрания-диалога).

Есть ряд тонкостей, которые необходимо знать.

Так, европейские исследователи часто выбирают в качестве информаторов или участников опроса молодых людей как наиболее контактных. Но у многих этнических групп, например, у фулани, молодые люди до 21 года (и еще не прошедшие инициацию) не имеют права участвовать в разговоре. Далее, в Африке есть четыре категории собеседников, которым рядовой африканец не может сказать «нет». Это человек, который старше него; это его наставник (учитель); человек, являющийся мэтром (лидером, вождем) и посланник Бога. Последний персонаж — это жрец, миссионер и, как правило, иностранец. Учесть такие факторы в диалогах (опросах) очень трудно. Этнолог из Кот-д'Ивуара Буан Ньянгоран добавил к этому условию факт, что почти в каждой деревне есть свои «табу», о которых нельзя говорить и о них необходимо узнать заранее, до беседы с африканцами [там же, с. 27–28].

На четвертое условие обращают внимание африканские ученые: этнологи из Кот-д'Ивуара Филипп де Салверти и Буан Ньянгоран, а также социолог, преподаватель Илогу (Нигерия). Это вопрос об изучении традиционных религий и диалоге с африканцами на эту тему. Преподаватель Илогу говорит о том, что традиционные религии не могут изучать европейские этнологи или социологи. Даже если они, изучая в целом ту или иную африканскую культуру, попытаются коснуться проблем традиционных религий, они ничего не поймут. Он приводит пример работы профессора Баскома в Восточной Нигерии. Сведения, которые он приводит о магических персонажах и действиях у народов йоруба и игбо, расходятся со сведениями по поводу магии у тех же народов, приводимых профессором Эвансом

Причардом. С точки зрения Илогу, эти магические персонажи вписаны в социальный контекст данных культур, поэтому изучить формы и методы традиционных религий могут только этнологи и социологи — представители данных культур, которые способны изучать культуру изнутри, живя в ней и чувствуя ее особенности. В то же время Илогу обратил внимание на необходимость высокого профессионализма африканских кадров, т. к. им придется заниматься и другими вопросами своих культур.

Преподобного Илогу поддержал Филипп Салверте, который рассказал, что у многих народов, в частности у бауле, существуют, кроме общих, ритуалы и культы чисто мужские и чисто женские, поэтому, если вы спросите о значении маски Гуйе, вы не получите ответа, т. к. это — деталь женского культа. Буан Ньянгоран отметил, что чаще всего на вопросы по поводу традиционных религий собеседник автоматически говорит: да...да...да..., что значит, что диалог не получился [там же, с. 26–29].

Диалог, который я описала, является односторонним, т. к. в нем участвуют в основном африканские ученые. Но западные ученые заняли в этом диалоге скорее пассивную позицию. Их выступления содержали оправдания, реплики о том, например, что французские этнологи имеют хорошую гуманитарную школу. Бельгийский профессор Люк д'Эйш выразил точку зрения большинства европейских ученых, сказав, что они принимают критику и рекомендации Ампате Ба и, очевидно, больших успехов во взаимопонимании с африканцами добиваются этнографы, которые работают с представителями одной культуры до 30 лет.

Ампате Ба подвел итог диалогу в форме метафоры, сказав: «У нас есть факты, элементы, у вас — система. Объединив,

получим рабочий инструмент — мотыгу. Есть железо и есть дерево. Одно без другого работать не может» [там же, с. 29–32].

Позволю себе сделать несколько замечаний по четвертому условию диалога, по вопросу об исследованиях традиционных религий. Как можно заметить, не вызывают затруднений вопросы и диалоги по поводу чужих религий, которые восприняли африканцы через обращение (христианство, ислам). Но стоит коснуться чего-то собственного, автохтонного — сталкиваясь с различными формами ухода от ответа, либо ответы становятся предельно общими, например, что свои божества всегда с человеком от рождения до смерти. Какие-то новые, значимые для религиозной группы явления, остаются иногда закрытыми не только для иностранцев, но и для африканских исследователей, не принадлежащих, например, к данной независимой церкви.

О подобной «загадке» пишет доктор философии из Танзании Э.Ш. Млиго в статье «Есть ли Библия в этой церкви? Контекстное богословие, критика реакции читателя и авторитет Библии». В статье говорится о сведениях, опубликованных американским антропологом Мэтью Энгельке об обнаруженной им в Зимбабве независимой африканской церкви, где христиане отказались от Библии. Э.Ш. Млиго рассказывает об этой Апостольской церкви Масове в городе Читунгвиза, где главой церкви был Годфри Нзира, называемый пророком и славящийся успехами в исцелении людей, прибывающих из других местностей. На одном из собраний прихожан, где присутствовали и те, кого пророк исцелил, один из них произнес благодарственную речь, в которой процитировал Евангелие от Луки. Он был возмущенно остановлен Нзирой, который сказал, что в церкви не

пользуются Библией, ибо это только книга, которая стареет и годится только как туалетная бумага (кощунственные слова для почитателей Библии). В заключение Нзира сказал: «Здесь у нас есть своя,

настоящая Библия». Что это за Библия? Каков ее текст? Устный или письменный? На этот вопрос не удалось получить ответа ни американскому антропологу, ни танзанийскому исследователю [25, с. 17–30].

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Todorov, T.* Noms et les autres: La reflexion francaise sur diversite humaine. Paris: Seull, 1989. 452 p.
2. *King, N.Q.* Christian and Muslim in Africa. New York: Harper, 1971.
3. *Mazrui, A.A.* Africa's Wisdom Has Two Parents and One Guardian // *Africa Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics* / ed. M.F. Murove. University of Kwazulu-Natal Press, 2009. P. 33–61.
4. *Миршманов, В.Б.* Повествовательные и мифологические сюжеты в наскальном искусстве // *Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении*. М., 1999. С. 318–332.
5. Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания. М.: Культурная революция, 2009. 400 с.
6. *Taylor, J.* The Primal Vision. 1963. 206 p.
7. *Mbiti, J.S.* African Religions and Philosophy. New York, 1970. 386 p.
8. *Andriamanjato, P.* Tsiny et Tody dans la pensée malgache. Ministere de la Culture et de l'Art Revolutionnaires, 1982. 101 с.
9. *Мосейко, А.Н.* Мадагаскар. Особенности культурно-цивилизационного развития. М.: Институт Африки РАН, 2018. 224 с.
10. *Maluleke, T.S.* What if We Are Mistaken about the Bible and Christianity in Africa? // *Reading the Bible in the Global Village: Cape Town, Society of Biblical Literature*. Atlanta, 2002. P. 151–172.
11. *Vujo, B.* Is There a Specific African Ethic? Towards a Discussion with Western Thought // *Africa Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics* / ed. M.F. Murove. University of Kwazulu-Natal Press, 2009. P. 113–128.
12. *Вафула, Р.* На перекрестках западных традиций квакерства в Африке. URL: <http://quakers.ru/квакерство-в-африке/> (дата обращения: 28.10.2022).
13. *Бахтин, М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979. 318 с.
14. *Библер, В.С.* Диалог. Сознание. Культура // *Одиссей. Человек в истории: сборник*. М.: 1989. С. 21–59.
15. *Бубер, М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995. 464 с.
16. *Бахтин, М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 445 с.
17. *Мирзеханов, В.С.* Интеллектуалы, власть и общество в Черной Африке. М.: Иви РАН, 2001. 245 с.
18. *Hountondji, P.J.* Conferences nationales en Afrique: sens et limites d'un modele. Paris: Karthala, 1993.
19. *Eboussi-Boulaga, F.* La Conferences Nationales en Afrique Noire. Une Affaire a surve. Paris: Karthala, 2009. 240 p.
20. *Bidima, J.-G.* La Palabre. Une juridiction de la parole. Paris: Editions Michalon, 1997. 128 p.
21. *Следзевский, И.В.* Диалог цивилизаций как смысловое поле мировой политики // *Диалог в*

- полицентричном мире: философско-культурные, исторические, политические и коммуника-
тивные проблемы. М.: Институт Африки РАН, 2010. С. 145–151.
22. *Les Religions Africaines Traditionnelles. Recontes internationaux de Bouake.* Paris: Editions du Seuil, 1965. 202 p.
 23. Куайн, У. Слово и объект. 2000. М.: Логос, Праксис, 2000. 386 с.
 24. *Vengeyi, E. Mwari and the Shona Bible: Colonial and Patriarchal Ideology in Transformation // The Bible. Centres and Marcins. Dialogues between Postcolonial Africa and British Biblical Scholars / ed. by J. Stibert. Sydney, 2018. P. 136–159.*
 25. *Mligo, E.Sh. «Is there a Bible in This Church?». Contextual Theology, Reader-Response Criticism, and the Authority of the Bible // The Bible and Sociological Contours. Some African Perspectives. Festschrift for Prof. Halvor Moxnes. New York: Peter Lang, 2018. P. 17–30.*

REFERENCES

1. Todorov, T. *Noms et les autres: La reflexion francaise sur diversite humaine.* Paris, Seull, 1989, 452 p.
2. King, N.Q. *Christian and Muslim in Africa.* N.-Y., Harper, 1971.
3. Mazrui, A.A. Africa's Wisdom Has Two Parents and One Guardian. *Africa Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics*, ed. M.F. Murove. University of Kwazulu-Natal Press, 2009, pp. 33–61.
4. Mirimanov, V.B. Povestvovatelnye i mifologicheskie syuzhety v naskalnom iskusstve [Narrative and Mythological Plots in Rock Art]. In: *Folklor i mifologiya Vostoka v sravnitelno-tipologicheskim osveshchenii* [Folklore and Mythology of the East in Comparative Typological Illumination]. Moscow, 1999, pp. 318–332. (in Russ.)
5. *Vera. Ethnos. Naciya. Religioznyj komponent etnicheskogo soznaniya* [Faith. Ethnic Group. Nation. The Religious Component of Ethnic Consciousness]. Moscow, Kulturnaya revolyuciya, 2009, 400 p. (in Russ.)
6. Taylor, J. *The Primal Vision.* 1963, 206 p.
7. Mbiti, J.S. *African Religions and Philosophy.* N.-Y., 1970, 386 p.
8. Andriamanjato, P. *Tsiny et Tody dans la pensee malgache.* Ministere de la Culture et de l'Art Revolutionnaires, 1982, 101 p.
9. Moseyko, A.N. *Madagaskar. Osobennosti kulturno-civilizacionnogo razvitiya* [Madagascar. Features of Cultural and Civilizational Development]. Moscow, Institut Afriki Rossijskoj akademii nauk, 2018, 224 p. (in Russ.)
10. Maluleke, T.S. What if We Are Mistaken about the Bible and Christianity in Africa? *Reading the Bible in the Global Village: Cape Town, Society of Biblical Literature.* Atlanta, 2002, pp. 151–172.
11. Bujo, B. Is There a Specific African Ethic? Towards a Discussion with Western Thought. *Africa Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics*, ed. M.F. Murove. University of KwaZulu-Natal Press, 2009, pp. 113–128.
12. Vafula, R. *Na perekrestkah zapadnyh tradicij kvakerstva v Afrike* [At the Crossroads of Western Quakerism Traditions in Africa]. Available at: <http://quakers.ru/kvakerstvo-v-afrike/> (accessed: 28.10.2022). (in Russ.)
13. Bahtin, M.M. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's Poetics]. Moscow, Sovetskaya Rossiya, 1979, 318 p. (in Russ.)
14. Bibler, V.S. Dialog. Soznanie. Kultura [Dialogue. Conscience. Culture]. In: *Odissej. Chelovek v istorii* [Odysseus. A Man in History: A collection]. Moscow, 1989, pp. 21–59. (in Russ.)

15. Buber, M. *Dva obraza very* [Two Images of Faith]. Moscow, Respublika, 1995, 464 p. (in Russ.)
16. Bahtin, M.M. *Estetika slovesnogo tvorcestva* [Aesthetics of Verbal Creativity]. Moscow, Iskustvo, 1986, 445 p. (in Russ.)
17. Mirzekhanov, V.S. *Intellektualy, vlast i obshchestvo v Chernoj Afrike* [Intellectuals, Power and Society in Black Africa]. Moscow, Institut vseobshchej istorii, 2001, 245 p. (in Russ.)
18. Hountondji, P.J. *Conférences nationales en Afrique: sens et limites d'un modèle*. Paris, Karthala, 1993.
19. Eboussi-Boulaga, F. *La Conférences Nationales en Afrique Noire. Une Affaire a surve*. Paris, Karthala, 2009, 240 p.
20. Bidima, J.-G. *La Palabre. Une juridiction de la parole*. Paris, Editions Michalon, 1997, 128 p.
21. Sledzevskij, I.V. Dialog civilizacij kak smyslovoe pole mirovoj politiki [The Dialogue of Civilizations as a Semantic Field of World Politics]. In: *Dialog v policentrichnom mire: filosofsko-kulturnye, istoricheskie, politicheskie i kommunikativnye problemy* [Dialogue in a Polycentric World: Philosophical, Cultural, Historical, Political and Communicative Problems]. Moscow, Institut Afriki Rossijskoj akademii nauk, 2010, pp. 145–151. (in Russ.)
22. *Les Religions Africaines Traditionnelles. Recontes internationaux de Bouake*. Paris, Editions du Seuil, 1965, 202 p.
23. Kuajn, U. *Slovo i obekt* [Word and Object]. Moscow, Logos, Praxis, 2000, 386 p. (in Russ.)
24. Vengeyi, E. Mwari and the Shona Bible: Colonial and Patriarchal Ideology in Transformation. *The Bible. Centres and Marcins. Dialogues between Postcolonial Africa and British Biblical Scholars*, ed. by J. Stibert. Sydney, 2018, pp. 136–159.
25. Mligo, E.Sh. «Is there a Bible in This Church?». Contextual Theology, Reader-Response Criticism, and the Authority of the Bible. *The Bible and Sociological Contours. Some African Perspectives*. Festschrift for Prof. Halvor Moxnes. New York, Peter Lang, 2018, pp. 17–30.

Мосейко Аида Николаевна, кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт Африки РАН, evh1956@mail.ru

Aida N. Moseyko, PhD in Philosophy, Associate Professor, Leading Researcher, Institute of Africa, Russian Academy of Sciences, evh1956@mail.ru

Статья поступила в редакцию 07.10.2022. Принята к публикации 04.11.2022

The paper was submitted 07.10.2022. Accepted for publication 04.11.2022