
Современная христианская философско-теологическая мысль в Африке: особенности и проблемы

© 2020 г. А.Н. Мосейко^{1*}, Е.В. Харитоновна^{2**}

^{1,2} *Институт Африки РАН,
Москва, 123001, ул. Спиридоновка, д. 30/1.*

* *E-mail: aida.moseyko@mail.ru*

** *E-mail: evh1956@mail.ru*

Поступила 05.10.2019

В статье представлен междисциплинарный анализ малоизученной проблематики становления и развития профессиональной христианской теологии в странах субсахарской Африки, осуществленный на стыке африканистики, философии и религиоведения. В ранний период развития африканской теологии главной проблемой был поиск точек соприкосновения автохтонной культуры и религиозных верований с христианством, стремление доказать, что можно быть христианином, не отказываясь от своей культуры. Стержнем африканской теологии являются библейские исследования, что объясняется исключительной ролью Библии в странах Африки (Библия – это и сакральный предмет, и основной учебник в начальном и среднем образовании, и книга для чтения, и реальное Слово Божье). Метод библейских исследований – инкультурация герменевтики, то есть интерпретация Священного Писания с позиций африканского контекста. В африканской теологии существуют специфические формы, зависящие от регионально-исторического и гендерного контекста: постколониальная, постапартеидная и феминистская теология. Идеолого-методологическим подходом в африканской теологии является афроцентризм, который, по мнению африканских богословов, определяет «историю цивилизации и спасения с Африкой и африканцами в центре», в связи с чем ведется поиск африканского присутствия в Библии. Основными парадигмами африканской теологии являются Освобождение и Реконструкция, исследуемые на основе библейских прецедентов. Статья основана на малоизвестных африканских материалах. Авторы приходят к выводу, что в Африке существует оригинальное, отличное от Европейского христианское богословие, позволяющее понять специфику культурно-идеологического климата современной Африки.

Ключевые слова: Субсахарская Африка, традиционный культурно-религиозный опыт, теология, библеистика, Библия, инкультурация герменевтики, контекст, афроцентризм, Освобождение, Реконструкция.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–5–69–82

Цитирование: *Мосейко А.Н., Харитоновна Е.В.* Современная христианская философско-теологическая мысль в Африке: особенности и проблемы // Вопросы философии. 2020. № 5. С. 69–82.

Modern Christian Philosophical and Theological Thought in Africa: Features and Problems

© 2020 Aida N. Moseyko^{1*}, Elena V. Kharitonova^{2**}

^{1,2} *Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences,
30/1, Spiridonovka str., Moscow, 123001, Russian Federation.*

* *E-mail: aida.moseyko@mail.ru*

** *E-mail: evh1956@mail.ru*

Received 05.10.2019

The article presents an interdisciplinary analysis of the problems of the formation and development of professional Christian theology in sub-Saharan Africa, carried out at the intersection of African studies, philosophy and religious studies. This issue is still poorly understood. In the early period of development of African theology, the main problem in it was the search for common ground between indigenous culture and religious beliefs with Christianity, the desire to prove that you can be a Christian without giving up your culture. The basis of African theology is biblical studies, which is explained by the exceptional role of the Bible in the countries of the African continent (the Bible is a sacred subject, and the main textbook in primary and secondary education, and a book to read, and the real Word of God). The method of biblical research is the inculturation of hermeneutics, that is, the interpretation of Scripture from the perspective of the African context. There are specific forms of African theology depending on the regional-historical and gender context: postcolonial, post-apartheid and feminist theology. The ideological and methodological approach in African biblical studies is Afrocentrism, which, according to African theologians, defines “the history of civilization and salvation with Africa and Africans at the center”. In this regard, the search for the African presence in the Bible is carried out. The main paradigms of theology are Liberation and Reconstruction, explored by African theologians on biblical precedents. The article is based on little-known African materials. The authors come to the conclusion that there is an original, different from the European Christian theology in Africa. The conclusions presented in the article allow us to understand the specifics of the current cultural and ideological climate of modern Africa.

Keywords: Sub-Saharan Africa, traditional cultural and religious experience, theology, biblical studies, Bible, hermeneutics inculturation, context, afrocentrism, Liberation, Reconstruction.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–5–69–82

Citation: Moseyko, Aida N., Kharitonova, Elena V. (2020) “The Modern Christian Philosophical and Theological Thought in Africa: Features and Problems”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 5 (2020), pp. 69–82.

В Субсахарской Африке массовая христианизация населения началась в конце XIX в. Произошел контакт между двумя различными мирами с собственными ценностями, нормами, образом жизни. Теолог и философ из Камеруна Ф. Эбусси-Булага драматично определил характер встречи этих двух диаметрально противоположных миров: «Для Черной Африки это был опыт полного поражения и дезорганизации жизненных принципов» [Eboussi-Boulaga 1977, 11].

Поначалу незначительное количество новообращенных христиан постепенно увеличивалось. В период с 1900 по 2000 гг. численность христиан в Субсахарской Африке увеличилась с 7 до 470 миллионов, и продолжает расти [The Pew Forum 2012 web]. В этот период произошли глубокие и сложные изменения в самосознании африканских христиан. Приняв навязанную им религию белых колонизаторов, которые угнетали и унижали их, используя как PR-поддержку библейскую проповедь [Небольсин 2015, 117], новообращенные африканцы попытались адаптировать христианство к своим условиям. Они переосмыслили основы христианского вероучения, внесли в христианскую догматику собственные религиозные смыслы, порожденные традиционным религиозным опытом [Там же, 117–121]. Так стало складываться синкретическое восприятие христианства; см.: [Кара-Мурза 1986, 474–490; Мосейко, Харитоновна 2018, 124–144].

Обладая религиозно-мифологическим мировосприятием, африканцы через него усваивали и христианство. В результате возникла африканская мифологизированная версия христианства; см.: [Шаревская 1964, 314–327]. Уже в начале XX в. формируется «народная», или «устная» теология.

Формирование профессиональной христианской теологии в Африке

Христианская профессиональная теология начала формироваться в 1940-е гг., когда сложился слой религиозной интеллигенции и в богословском поле начали циркулировать вопросы о значении африканской культуры и африканских верований по отношению к христианству. Предпринимались попытки осмыслить богословские проблемы, возникшие на волне религиозных движений конца XIX – начала XX вв. Вехой в развитии профессиональной теологии стала конференция священников и теологов, материалы которой были изданы под заголовком «Черные священники спрашивают друг друга»; см.: [Abble 1957].

Африканская профессиональная теология явилась логическим продолжением линии развития общественной мысли, поставившей проблемы ценности африканской культуры и африканской идентичности. Истоки этого процесса обнаруживаются уже в XIX в. в работах Эдварда Блайдена (см.: [Френкель 1977, 109–111]). В 1920-х гг. была сформирована теория негритюда, в своем раннем варианте утверждавшая единство всех народов негроидной расы и наличие у них качеств, способных обогатить бездуховный, прагматичный западный мир. Следующим этапом развития общественной мысли (1950-е – 1970-е гг.) были поиски аутентичной африканской философии (названной впоследствии этнофилософией) в культурах африканских народов – в мифах, верованиях, символах, в лингвистических реалиях (Алексис Кагаме, Джон Мбити). В 1970-е – 1990-е гг. этнофилософию подвергли критике молодые философы (например, Полен Хунтонджи), призывавшие отказаться от «экзотики» и заниматься философскими проблемами современной Африки; см.: [Мосейко 2006а; Мосейко 2006б].

Африканская теология начала развиваться параллельно с исследованиями африканской культуры и африканской философии и продолжила эту тенденцию, утверждая ценность африканской культуры и африканского религиозного опыта для восприятия христианства. Прежде всего африканские теологи постарались найти точки соприкосновения навязанного африканцам христианства с автохтонной культурой и африканскими верованиями. Представитель первого поколения африканских теологов, католик из Конго Винсент Мулаго, выявляет в африканских традиционных верованиях «ступеньки», при помощи которых можно адаптировать и «прививать» Христианское Послание в Африке. Исследуя центральный принцип культуры народов банту – культ предков, особенно почитание основателя клана – «первопредка» и своеобразный «витальный союз» с ним всех живых членов клана, Мулаго проводит аналогию между этой «данной Богом ступенькой» африканской культуры и христианским принципом почитания Христа, его «участия» в жизни христиан [Mulago 1965, 32–33, 161, 165–169]. В работах В. Мулаго появляется мысль о контекстуальности восприятия христианства в Африке.

По его мнению, в христианстве присутствуют черты *универсальности и специфичности*, зависящие от контекста каждой отдельной культуры. Они взаимосвязаны, взаимозависимы и являются «частью Божьего плана», ибо Бог ценит «богатства» каждой церкви в ее контексте, ожидая, что каждая конкретная церковь внесет «свои, данные Богом ценности в Царство Божие» [Mulago 1965, 175, 223–224].

Первый этап формирования профессиональной теологии датируется 1950-ми – 1970-ми гг. Это был период обоснования возможности быть христианином, не отказываясь от своей культуры, более того, сделать традиционный религиозный опыт основанием для принятия христианства. Подобные идеи можно обнаружить у кенийского теолога и философа Дж. Мбити в ранний период его деятельности, попытавшегося контекстуализировать христианство в Африке, опираясь на африканское культурно-религиозное наследие и перспективы африканского коллективизма. По мнению нигерийского теолога Джастина Укпонга, на первом этапе развития африканской теологии ученые, пользуясь сравнительным методом, принявшим форму демонстрации преемственности между религиозной культурой Африки и Библией, особенно Ветхим Заветом, стремились «узаконить» африканскую религию и культуру, «отвергая миссионерское послание о том, что африканская религия и культура были демоническими и аморальными» [Ukpong 2000, 5].

На втором этапе (1970-е – 1990-е гг.) африканское богословие становится более уверенным. Оно постепенно обретает самостоятельность и собственную идентичность, дистанцируясь по многим вопросам от западной теологии. Правда, в этот период еще остается энергетический импульс унижения и неуверенности как наследие колониального опыта и миссионерского воздействия. В этот период в богословском поле появляются новые категории, новые подходы и методы. Так, уверенно употребляется термин «африканское христианство» и ставится вопрос о его особенностях. Дж. Мбити во введении к книге «Библия и теология в африканском христианстве» характеризует африканское христианство как сочетание апостольского христианства с реалиями африканской жизни в настоящем. По мнению Мбити, африканское христианство находится на стыке двух сил: религиозного и культурного фона африканских народов, с одной стороны, и Библии – с другой. Поэтому африканское христианство хрупко и непредсказуемо, но одновременно сильно и динамично. Эта парадоксальность создается противоречивостью влияний, которые обнаруживаются по-разному в специфических обстоятельствах [Mbiti 1986]. В этот период формируется само «тело» африканской теологии; основным стержнем в теологии становятся *библейские исследования*, прежде всего исследования Ветхого Завета, а позже и Нового Завета. В научном дискурсе понятия «*теология*» и «*библейские исследования*» часто выступают как взаимозаменяемые. Приоритетное значение библейских исследований связано с весьма существенной ролью Библии в Африке. Африканские библейские ученые, например, Джеральд Вест, Джон Мбити, Десмонд Туту, Тиньико Малулеке считают, что Библия занимает центральное место в живой вере простых африканских христиан, является для них истинным «Словом Божьим». Южноафриканский теолог Т. Малулеке отмечает, что Библия в Африке – наиболее широко переводимая книга, основной учебник в начальном и высшем образовании, самый доступный текст на местных языках, сборник рассказов, а также «научная» книга, которая «объясняет происхождение всего существующего». Библия – это основной материальный предмет христианства, обладающий сакральностью. В некоторых африканских регионах умершего хоронят с Библией, Библию закладывают в фундамент при постройке жилища. Во многих африканских независимых церквях больному человеку обеспечивают физический контакт с Библией, что якобы помогает его исцелению [Maluleke 2000, 91–92]. На втором этапе формирования африканской теологии акцент в библейских исследованиях делается на герменевтике – методе поиска и истолкования скрытых смыслов и иносказаний в библейских текстах.

Как в 1950-х – 1970-х гг., так и в более поздние годы африканская библейская наука использовала методы классической западной библеистики. Сильнейшее влияние

на нее оказали идеи теологических направлений XX в., такие как «Социальный Евангелизм», «Теология освобождения», «Диалектическая теология», «Теология родительского падежа», и особенно «Новая политическая теология» И.Б. Меца и Ю. Мольтмана. В «Новой политической теологии» ставится важный для африканцев вопрос о возможности участия теологии и библейских исследований в борьбе за освобождение, социальную справедливость и экономическую независимость. «Может показаться, что изменение сложившихся отношений не есть дело Евангелия, не является задачей церкви. Ее задачей может быть разве только духовный переворот. Но именно духовный переворот есть самая радикальная и бескомпромиссная форма преобразования и ломки... Этот процесс, если верить свидетельствам Евангелия, сотрясает человека, он вторгается в жизненные ориентации людей, в круг привычных потребностей, а значит – и в обусловленные ими социальные отношения; он рубит и пресекает эгоистические интересы и ведет к пересмотру всей устоявшейся жизненной практики» [Мец 1990, 85]. С идеями политической теологии перекликается утверждение библеистки из Ботсваны Музы Дюбе: «Интерпретация Библии в Африке к югу от Сахары не может быть отделена от политики, экономики, от национально-культурной специфики, от прошлого и настоящего» [Dube 2012, 3].

Социально-культурные, социально-политические проблемы, поднимавшиеся в африканской теологии уже в 1970–1990 гг., получили оформление в третий период развития теологии, который начинается в 1990-е гг. и продолжается в настоящее время. Решая такие задачи, как выработка методологии и методики исследований, а также основных направлений ее развития, африканские теологи столкнулись с рядом проблем. Прежде всего, это малочисленность ученых, занимающихся философско-теологическими проблемами в африканском контексте, их разбросанность по различным университетам. До сих пор нет единого африканского центра теологических и библейских исследований. Теологи ежегодно встречаются лишь в секции «Африканская библейская герменевтика» при «Обществе библейской литературы», которое находится в США.

В 1989 г. по инициативе библеистки Мерси А. Оудуйе возникла феминистская организация «Круг озабоченных африканских женщин-богословов» (см.: [Oduyo 1986]), которая стала активной панафриканской ассоциацией женщин, специализирующихся на религиоведении. В нее входит более шестисот исследовательниц; см.: [Dube 2012, 5–6]. Несмотря на трудности, с конца XX в. и в начале XXI в. в африканской теологии постепенно формируются собственная методика теологических исследований, а также их основные направления.

Афроцентризм как основа теологических исследований

С эпохи колонизации и до настоящего времени в массовой африканской церковной практике в большинстве случаев господствует евроцентристский подход к чтению и толкованию Библии, навязанный западными миссионерами как единственно правильный. Таким образом, при колонизации Африки, угнетении и ограблении ее народов произошла также и «колонизация мысли» африканцев.

Сохранение такой ситуации, по мнению теолога из Нигерии Дэвида Тьюсея Адамо, объясняется серьезными проблемами в подготовке корпуса теологов. В университетах, особенно на факультетах философии и религиоведения, учебные программы создаются в основном по западным образцам. Большинство университетов не имеют программ последипломного образования по этим дисциплинам, поэтому обучение продолжается в Европе и США, естественно, по западным стандартам. Подготовленные таким образом теологи становятся преподавателями университетов и учат будущих священников, пасторов, теоретиков религии, которые передают эти знания своим общинам. Отсюда разрыв между потребностями простых африканских христиан в способах толкования Библии и условиями, предоставляемыми богословами, обученными в стиле западной традиции библейской науки [Adamo 2012, 301–302]. Теологи,

получившие западную подготовку и пришедшие в науку, часто пренебрегают своим африканским контекстом и приступают к библейской герменевтике через «евроцентричные линзы». Тот же подход доминирует в западных религиозно-научных изданиях, в результате чего большинство рукописей, написанных в афроцентристском духе, отклоняется [Adamo 2012, 303].

В чем заключается афроцентристский подход в теологии и в интерпретации Библии? Эрнест М. Эзеогу пишет: «То, что отличает афроцентристское толкование от других способов чтения, – это не технические средства толкования, а вопросы и интересы, которые определяют чтение. Существует широко распространенное предположение... выраженное в обычной евроцентристской библейской науке, что Африка и лица африканского происхождения играют незначительную роль в истории цивилизации и Спасения. На этом идеологическом фоне, который имеет тенденцию маргинализировать или вычеркнуть Африку и африканцев из истории цивилизации и Спасения, афроцентризм стремится перечитать эту историю с Африкой и африканцами в центре...» [Ezeogu 2012, 261].

Говоря об экзистенциальном отчаянии и неизбежном комплексе неполноценности, отравляющем жизнь чернокожих сообществ повсюду, Э.М. Эзеогу приводит в качестве параллели притчу об орленке, вылупившемся из яйца вместе с цыплятами. Подрастая среди кур, он не умел летать и ничего не знал о своей потерянной орлиной судьбе. Надо рассказать потерявшему орлу историю его славного прошлого, – говорит Эзеогу. Афроцентризм обязуется делать именно это. Афроцентризм – это не отрицание вклада европейцев, азиатов или американцев в историю цивилизации и Спасения. Это обязательство переписать одностороннюю общепринятую историю так, чтобы отдать дань уважения людям африканского происхождения [Ibid., 261–262].

Итак, афроцентризм определяется как основополагающий методологический и идеологический подход к чтению и толкованию Священного Писания в африканской теологии, главная задача которого – поиск присутствия и участия Африки и африканцев в Священной истории. При этом речь идет и о связи этой истории с настоящим и будущим Африки.

Прежде чем рассмотреть примеры поиска в Библии африканского присутствия, необходимо остановиться на методике афроцентристского толкования Библии, которая, естественно, также является афроцентристской. На рубеже XX – XXI вв. герменевтика была дополнена методом инкультурации. Инкультурацию герменевтики можно определить как истолкование Библии с позиций африканского контекста, включающего критический подход. Понятие «африканский контекст» многозначно и включает несколько вариантов. Прежде всего, это историческая память об угнетении африканцев в период колониализма и апартеида, о дискредитации миссионерами африканской культуры и верований.

Африканский контекст включает постколониальные и постапартеидные проблемы нестабильности экономики, бедности, болезней, обездоленности населения. Важным контекстом в теологии является контекст африканской ментальности, суть которой в признании унитарности мира, в котором все взаимосвязано по принципу сопричастия: небесное и земное, сверхъестественное и естественное, живое и неживое, мыслящее и немыслящее. Доминирующей в этой концепции мира является идея жизненной силы (жизненной энергии), которая распределяется Высшим Божеством, но ее сохранение, поддержание и преумножение является общественным предназначением человека и сообщества. Высшими ценностями для африканцев являются: гармония ритмов жизни, социальный порядок, обеспечивающий эту гармонию, социальная справедливость, равенство, солидарность, доброжелательность, терпимость, коллективизм, единение и мир. Христианский догмат Спасения понимается в Африке в социальном измерении (как и в ряде современных прогрессивных теологических учений). Спасением является освобождение общества от неравенства, несправедливости, угнетения, нищеты, голода, болезней. И в этом – главная задача церкви, общества и его членов. Этот концептуальный подход, по словам Джастина Укпонга, диаметрально

противоположен евроцентристскому подходу с его дуализмом, прагматизмом и индивидуализмом [Ukpong 2002, 15].

Обратимся к контексту, который можно определить как «человеческий фактор». Библейской герменевтикой занимаются в основном ученые-теологи. Однако в ситуации освобождения от миссионерского давления «...обычные коренные африканцы выходят из тени их академически подготовленных товарищей, чтобы занять более заметное место в процессе библейского толкования» [West 2002, 70]. На существенную пользу, которую приносит участие в библейской герменевтике простых, бедных, неграмотных африканцев, обращают внимание многие теологи: Д. Упконг, М. Дюбе, Д. Вест и другие. Д. Вест пишет о значении живого опыта, который привносят эти простые христиане в работу обученных на Западе библейских ученых, о значении их вопросов и интереса к толкованию Библии, что особенно ярко обнаруживается в совместных чтениях Библии простых африканцев с библейскими учеными [Ibid., 73–74].

Значение «человеческого фактора» в инкультурации герменевтики обнаруживается и в специфике африканского контекста по отношению к различным категориям людей со свойственным им жизненным опытом: к мужчинам и женщинам, к жителям постколониальной Африки и постапартеидной Южной Африки. В связи с гендерной и историко-географической спецификой африканские теологи обращают внимание на особенности «постколониальной теологии», «постапартеидной или черной теологии» в Южной Африке и «феминистской теологии».

Внимание, которое уделяют африканские теологи контексту «человеческого фактора», свидетельствует о том, что африканцы из пассивного объекта колониальной библейской проповеди превращаются в субъектов активной библейской интерпретации. Инкультурация герменевтики, то есть контекстуальный метод анализа Священного Писания, представляет систему координат, которой руководствуется в своих исследованиях африканская теология [Ukpong 2002, 15–16].

Рассмотрим теперь, как африканская теология, руководствуясь афроцентристским подходом и методом инкультурации герменевтики, предпринимает поиски африканского присутствия в Библии. Так, южноафриканский теолог Э.М. Эзеогу пишет об африканском происхождении Иисуса и о том, был ли он черным или белым. Что касается веры, пишет Эзеогу, не имеет значения то, как изображен Иисус. Важно верить в него и следовать его учению. Однако в африканском контексте, когда дело доходит до экзистенциального вопроса о том, как люди африканского происхождения видят себя и как их видят другие, африканское происхождение Иисуса становится серьезной проблемой. Э.М. Эзеогу приводит примеры таких экзистенциальных ситуаций.

1. Религиозная община, в которую входили белые и несколько чернокожих, получила копию древней статуи Мадонны с младенцем. Статуя была черного цвета. Белые члены общины отказались установить статую в церкви, так как черные Мария и Иисус – это фальсификация Священной истории. Это привело к расовой напряженности в общине.

2. В эпоху апартеида в Южной Африке члены Голландской реформатской церкви выступили против принятия чернокожих южноафриканцев в свою церковь. В ходе протеста был поднят плакат с надписью «Мы хотим только чистую белую кровь, как белая кровь Христа».

Доказательство африканского происхождения Иисуса – это идея, которая может радикально изменить негативное восприятие людей африканского происхождения во всем мире, свести к минимуму расовую напряженность и привести к большей гармонии в современных многокультурных обществах [Ezeogu 2012, 280–281]. Э.М. Эзеогу приступает к доказательству африканского происхождения Иисуса, используя не только метод инкультурации герменевтики, но и привлекая классический богословский метод экзегезы – филологического, стилистического толкования Священных текстов. Анализируя родословную Иисуса, согласно которой он происходит от Авраама и Давида, ибо таково происхождения отца его – Иосифа (Мф. 1:1–17), Эзеогу отмечает существенное несоответствие: согласно Евангелию, Иосиф не был родным отцом Иисуса

(Мф. 1:18–25), поэтому Иисус не мог быть потомком Давида. Явившийся во сне Иосифу Ангел возвестил, что ожидаемый Марией ребенок является воплощением Святого Духа, и когда он родится, следует назвать его Иисус, что означает Спаситель (Мф. 1:20–21). В Евангелиях от Матфея и от Марка имеются тексты о речах Иисуса, в которых он дистанцируется от ожидания, что Мессия придет из рода Давида (Мф. 22:41–46), (Мр. 12:37).

Смысл этих текстов в предположении, что и Иисус, и современные ему слушатели знали, что он не произошел от Давида. Почему же Евангелие от Матфея дает родословную Иисуса от Иосифа? Как отмечает Э.М. Эзеогу, большинство комментаторов придерживаются мнения, что установив в качестве предков Иисуса Авраама и Давида, Матфей хотел тем самым доказать, что Иисус был Мессией. Матфей устанавливает, что хотя Иисус не был потомком Давида по природе, он получил это законное право, когда иудей Иосиф женился на матери Иисуса – Марии. В этом случае Иисус стал пасынком Иосифа и наследником линии Авраама и Давида. В Послании к римлянам апостола Павла читаем, что Иисус был провозглашен Сыном Божиим «через воскресение из мертвых», и можно говорить о нем как «о Иисусе Христе, Господе нашем» (Рим. 1:4); см.: [Ezeogu 2012, 264–267].

Таково свидетельство текстов Нового Завета. Однако исследователя интересует вопрос о естественном происхождении Иисуса, которое, как он предполагает, связано с африканскими корнями. Единственным родным Иисусу человеком, через которого можно проследить его происхождение, была его мать – Мария. Ссылаясь на Евангелия, Эзеогу пишет, что Мария до замужества жила в Галилее, которую называют «Галилеей язычников» (Мф. 4:15), ибо в ней жили общины иммигрантов. Она вышла замуж за иудея Иосифа, сына Давида, так как «Бог оценил ее любовь, веру в людей, землю и Бога Израиля, чтобы быть достойной исполнить обещание Божьего Завета Аврааму и Давиду, обещание Мессии» [Ibid., 270]. Пользуясь приемами культурной антропологии, Эзеогу пытается реконструировать сюжеты Священной истории. Он учитывает обычаи, нравы, традиции того времени и места, этнические характеристики персонажей, данные антропологии, социально-исторические и социокультурные обстоятельства. Также он ставит вопрос о значении имени Мария. Большинство библейских комментаторов, предполагая, что Мария была иудейкой, искали значение ее имени в контексте древнесемитских языков. Приблизительные формулировки этого значения были такие как «бунт» или «горечь». Такие значения были парадоксальны для имени Богоматери. Это тем более парадоксально для культуры, где предполагалось, что имя выражает суть человека и его судьбу. Католическая энциклопедия 1912 г. свидетельствует, что, вероятно, имя Мария (Мириам) имеет египетское происхождение. В качестве доказательства приводится Ветхий Завет, где говорится, что Моисей, Аарон и их сестра Мириам родились в Египте и получили, очевидно, египетские имена. Ученые подтверждают, что имена Моисей, Аарон и Мириам имеют египетское происхождение (см.: [Maas 1912]).

Имя Мария в египетском языке означает «заветная», «любимая». Характерно, что это имя, редкое в иудейской среде, так часто встречается в Евангелиях среди последователей Иисуса, верных ему и остающихся с ним до самого Распятия. Это Мария – мать Христа, Мария – жена Клеопы, называемая сестрой матери Иисуса, Мария Магдалина. Э. Эзеогу отмечает, что в египетской, то есть африканской культуре, существуют тесные родственные связи, особенно на чужбине (в Галилее) и во времена скорби [Ezeogu 2012, 272–274]. Упомянутые культурные особенности позволяют Эзеогу реконструировать сценарий Священной истории: Мария, мать Иисуса, была темнокожей женщиной египетского происхождения, жившей в городе Назарете в Галилее, возможно, в общине иммигрантов. Отсюда можно сделать вывод, что сын Марии – Иисус – также имел египетское, то есть африканское происхождение [Ibid., 272–274, 276].

Египетское происхождение Марии и Иисуса объясняет факт бегства Святого семейства именно в Египет (Мф. 2:13–14), где, возможно, жили родственники Марии, которые приютили Святое семейство и помогли вырастить Иисуса. «В библейские

времена и до сих пор, в традиционных африканских обществах таков культурный этос: когда жизнь человека под угрозой, самым надежным и безопасным местом убежища для него является родина его матери» [Ezeogu 2012, 277]. Католический писатель Римского богословского форума Джон Маккарти, изучив факты, пришел к выводу о вероятности египетского происхождения Марии и заверил католиков, что это теологически обоснованная позиция [McCarthy 2009].

Э. Эзеогу отмечает, что, как в случае со всеми историческими реконструкциями, данное исследование не претендует на абсолютную достоверность. Оно остается в пределах вероятности [Ezeogu 2012, 264]. Однако признание африканского происхождения Иисуса и Марии позволяет сделать вывод, что христианство, по крайней мере, в его истоках, является африканской религией. Этот вывод помогает опровергнуть до сих пор циркулирующие в Африке предположения о чуждости Африке христианства как религии белых. Осознание того, что основатель христианства и его мать были африканцами, приведет к тому, что африканцы смогут уверенно и смело принять эту религию как часть своего наследия и вклада в историю человечества [Ibid., 281].

Основные направления развития африканской теологии

На протяжении многих лет основной парадигмой развития африканской теологии была «Теология освобождения», получившая развитие в Латинской Америке и оказавшая огромное влияние на Африку; см.: [Мосейко, Харитоновна 2018]. Данная парадигма опиралась на библейский прецедент Исхода. Исход из Египта, освобождение от египетского рабства воспринимались как аналогия освобождения от колониализма, апартеида, расизма. В 1990-х гг. кенийский теолог Джесси Мугамби выступил с идеей смены парадигм. 30 марта 1990 г. на собрании Всеафриканской конференции церкви в Найроби «Будущее церкви и церковь будущего в Африке» он заявил, что парадигма «Освобождения» устарела и после ликвидации колониализма, апартеида и окончания холодной войны необходимо перейти к парадигме «Реконструкции» (восстановления, трансформации, обновления). Если библейским руководством для освобождения была книга «Исход», то направление реконструкции должно основываться на библейских прецедентах восстановления храма в Иерусалиме и Иерусалимской стены под руководством Ездры и Неемии (Ветхий Завет, книги «Ездра» и «Неемия»).

Мугамби утверждает, что «Теология реконструкции» бросает вызов церкви в Африке, требуя активно выступать за права человека, социальную справедливость и примирение в разгар зверств, присущих африканскому континенту [Mugambi 1995, 5, 15]. Он предложил четыре уровня реконструкции. Первый – личная реконструкция. По его словам, человек должен «постоянно восстанавливать себя в готовности к предстоящим задачам и вызовам» [Ibid., 15] и что изменения должны сначала произойти в мотивах и намерениях людей; ссылается он при этом на Евангелия от Матфея и от Луки (Мф. 23:8–12; Лк. 12:13; 18:9–14) [Ibid., 203]. Вторым уровнем реконструкции является культура, которую Мугамби определяет как «совокупный результат деятельности людей во всех аспектах жизни, в их стремлении справиться с социальной и природной средой» [Ibid., 204]. Культурное восстановление, по его мнению, должно затрагивать способы евангелизации, суть которых в соединении Евангелия с культурной и религиозной самобытностью. Третий уровень – церковная реконструкция, ибо религия, столп культуры, обеспечивает принципы мировоззрения и организации общества. Социально-экономическая деятельность является четвертым уровнем реконструкции. По мнению Мугамби, церковь в Африке, помимо участия в программах выхода из кризиса, должна заниматься выявлением причин и условий, порождающих кризисы: экономический кризис, кризис задолженности, технологический кризис, демографический и другие [Ibid., 72].

«Теология реконструкции» Мугамби получила широкую поддержку у многих африканских теологов: Чарльза Вилья-Виченцио, Андре Карамачи, Кё Маны, Елелвани Фаризани и других. Однако она вызвала и активную дискуссию, продолжающуюся

до настоящего времени. В ходе дискуссии многие сторонники идеи реконструкции высказали сомнение в необходимости смены парадигм и снятия с повестки дня необходимости освобождения от всего негативного, что еще существует в Африке. Тиньико Малулеке, Уилсон Нивагилия, Эммануэль Катонголе и другие высказали несогласие с тезисом Мугамби о том, что новый мировой порядок приведет к ликвидации «систем угнетения», таких как колониализм, расизм и идеологическое давление.

Такое утверждение, по мнению Т. Малулеке, дает африканцам ложную надежду, потому что Африка еще долго не сможет быть по-настоящему свободной от различных систем угнетения, как старых, так и новых, и ей потребуется освобождение от них [Maluleke 1997, 107]. Как считает Э. Катонголе, трудно представить реконструкцию Африки без освобождения от всего, что мешает ее развитию. Это и политические, и экономические, и социальные проблемы, но возможно, самой большой является ментально-психологическая проблема. Суть ее в том, что над Африкой и африканцами до сих пор тяготеет негативный имидж, навязанный им колонизаторами и западными миссионерами. Этот имидж порождает комплекс неполноценности и приводит к неспособности представить и применить другой способ существования [Katongole 2011, 8]. Э. Катонголе считает важнейшими задачами церкви и теологии работу с самосознанием африканцев, с образами личности («я-образами») и коллектива («мы-образами»), с образом (имиджем, репутацией) Африки. Необходимо, прежде всего, освобождение от негативных представлений об Африке, являющихся частью колониального наследия. Именно это откроет возможность восстановления альтернативных представлений о себе и альтернативного образа жизни [Ibid., 109].

О проблемах самовосприятия в Африке писал конголезский теолог Кё Мана. По его мнению, это самовосприятие было надолго дегуманизировано западным колониальным воздействием, африканцы сомневались в наличии у них человеческих способностей и возможностей. В результате в постколониальный период неудачи государственных проектов воспринимались массами как предопределенные и естественные, что лишало людей воли и стремления к инновациям и творчеству. Кё Мана пишет о парадоксе: Африка очарована миром, который является символом ее страданий и который доминирует над ней политически, экономически и культурно [Mana 1991, 58, 66]. Дегуманизация самовосприятия, отношение к западному миру, который притягивает и отталкивает, очаровывает и пугает, вызвало реакцию, которую Мана называет «воображением». Это «целое созвездие групповых убеждений, моделей мышления и внутренних побуждений», а также мифов, утопий и ожиданий, которые мотивируют поведение в конкретных обстоятельствах [Ibid., 6]. В ответ на западное господство в Африке были разработаны мифологические концепции африканской культурной и ментальной специфики, которая якобы выше и жизнеспособнее западной (например, негритюд). Кё Мана считает, что эти концепции дали Африке ложное осознание величия, оторванное от африканской реальности и повернутое в прошлое. По словам Маны, африканская идентичность оказалась без души и превратилась в химеру [Ibid., 68, 71].

Как считают Кё Мана и ученые, основные идеи которых мы рассмотрели, Африке предстоит дальнейшая многообразная, в том числе психологическая работа в двух направлениях: освобождение (сопротивление) и реконструкция.

Парадигма Реконструкции в африканской теологии является новой и, по свидетельствам ее сторонников, характерной для XXI в. и его проблем [Wafawanaka 2012, 355–356; Mana 2004]. Библейских прецедентов, относящихся к идее реконструкции, довольно много. Это, например, тексты, касающиеся этики общественного и личного поведения верующих, а также их послушания Богу и следования Божественным заповедям. В качестве таких текстов Р. Вафаванака, теолог из Зимбабве, называет главы из Второзакония, в которых Моисей перед вступлением евреев в Землю Обетованную повторяет Заповеди Божьи (Втор. 5:1–33) и напоминает о необходимости послушания Богу [Wafawanaka 2012, 350].

Главными библейскими прецедентами для теологии реконструкции являются тексты о деятельности Ездры и Неемии по восстановлению Иерусалима и иудейской

нации. Суть библейской истории иудеев такова: после того как они обосновались на Земле Обетованной, они не проявили веры и послушания, требуемых Богом Израилевым, и были наказаны. В 586 г. до н.э. иудеи были побеждены вавилонским царем Навуходоносором и изгнаны из своей страны. Они были возвращены при содействии персидского царя Кира в 539 г. до н.э. Изгнанники вернулись в опустошенную страну, был разрушен храм в Иерусалиме. Бог повелел восстановить храм и стены города. Руководил этой работой священник Ездра. Храм был отстроен, восстановлены были иудейские праздники (Езд. 6:1–22). Восстановление стен иерусалимских завершается под руководством Неемии, который гарантирует, что община обязуется соблюдать законы Божии (Неем. 6: 15–16; 9; 31–38; 10: 28–31).

В этой библейской истории есть моменты, которые вызвали у африканских theologов резкую критику. Это библейские тексты об отделении иудеев, вернувшихся из изгнания, от коренных народов (народов Земли, или ханаанцев), проживающих в Палестине, называвшейся Ханаан. Так, представители этих народов предложили свое участие в восстановлении храма Богу Израилеву, но получили резкий отказ (Езд. 4:1–4). Требование об отделении иудеев от иноплеменников не было выполнено, народ породнился с ними, что вызвало возмущение Ездры и требование удалить иноплеменных жен и рожденных от них детей и не вступать более в брак с иноплеменниками, ибо это ведет к осквернению и преступлению перед Богом (Езд. 9; 10). Еще более резко выступил против смешанных браков Неемия, проклиная евреев, взявших иноплеменных жен и требуя удаления их с детьми, ибо они заражены мерзостями поклонения идолам и способны совратить и погубить иудеев (Неем. 13: 23–30) [Wafawanaka 2012, 350–351].

Интерпретация рассмотренных текстов у африканских theologов представляет диалог контекста этих историй (задачи выживания нации, сохранения иудейской идентичности) с африканским контекстом реконструкции [Ibid., 352]. Здесь применяется метод критической инкультурации герменевтики. Р. Вафаванак отмечает, что тексты Ездры и Неемии содержат серьезные уроки. Африка также была во многом разрушена и нуждается в жизнеспособной программе восстановления. Но особенно важны предупреждения, которые вытекают из этих текстов. Африканцы хорошо представляют, как политика акцентирования различий (религиозных, этнических) может привести к конфликтам, войнам, геноциду. Задачи восстановления, прежде всего, предполагают поиск общего и объединение, а не разделение людей на чистых и нечистых, достойных и оскверненных. Опасность текстов Ездры и Неемии, пишет Р. Вафаванак, в том, что при чтении его простыми, малообразованными африканцами он может быть истолкован как санкционирование нетерпимости и ненависти к людям иной веры или иной народности, как поощрение расовых, конфессиональных предрассудков и этнической чистки. Поэтому так важно совместное чтение Библии с подготовленными священнослужителями или theologами. Тексты Ездры и Неемии являются предостерегающим напоминанием о том, что у Африки больше шансов достичь прочного единства, мира, стабильности, успеха в реконструкции, подчеркивая не различия, а общую человечность [Ibid., 356–357].

Елелвани Фарисани пишет, что тексты Ездры и Неемии не нейтральны, они идеологизированы, в них обнаруживаются идеи разделения народа на группы, одна из которых должна быть доминирующей. Для решения задач реконструкции в Африке этот текст должен быть прочтен критически и воспринят как предупреждение против этнической несправедливости, неравенства и ксенофобии [Фарисани 2012, 346].

Резко оценивает роль библейских текстов Ездры и Неемии южноафриканский theolog Джерри Сниман. Прежде всего, автор напоминает об особенностях контекстуального подхода для разных категорий населения Африки и считает необходимым, чтобы память об апартеиде была частью герменевтической основы чтения Библии. Это особенно важно, по мнению Д. Снимана, в связи с тем, что библейские тексты обычно воспринимаются как доброжелательные. Это ослепляет читателя, и он не всегда способен понять, что текст может быть репрессивным [Snyman 2012, 362]. Тексты

о запрещении смешанных браков и необходимости удалить иностранных жен с детьми и разрушить семьи напоминают о практике апартеида – о Законе от 1949 г., запрещающем смешанные браки, и о внесении поправок об аморальности от 1950 г. Такое чтение Библии на основе контекста об апартеиде помогает критически оценивать не только прецедент Ездры и Неемии для реконструкции в Африке, но и чтение других библейских текстов [Snyman 2012, 359–389].

Предпринятый в данной статье краткий анализ формирования и развития теологии не исчерпывает всего богатства исследований в этой области африканской науки. За пределами анализа остались: феминистская теология, совершенно не похожая на западную; южноафриканская теология в постапартеидный период, обладающая большой спецификой; рассуждения об имплицитном содержании в традиционном духовном комплексе Африки некоторых близких к христианским постулатам принципов (Троицы – триединства Бога, десяти заповедей и др.).

Основополагающие проблемы, рассмотренные нами, позволяют сделать вывод о наличии нового этапа в развитии африканской общественной мысли: этапа христианской теологии, свидетельствующего о появлении новых принципов, ценностей и надежд. Идея афроцентризма, давно существующая в африканском идеологическом пространстве, в теологии зазвучала громко, хотя и приняла несколько экзотические формы. Выдвижение философско-теологических исследований на одну из передовых позиций в общем исследовательском поле объясняется, прежде всего, бурным ростом обращенного в христианство африканского населения и усилением значения религиозного фактора в общественно-политической и культурной сферах жизни африканского общества на фоне секуляризации западных обществ и исчерпания христианского мировоззренческого, этического и цивилизационного потенциала западного мира. Как и в предыдущих формах развития африканской общественной мысли в теологии, она также развивается между двумя противоположными силами: между западным миром с его пониманием христианства, с одной стороны, и духовным миром традиционной культуры и мифо-религиозного сознания – с другой. Философско-теологические исследования не могут избежать влияния этих двух миров. Фактически, африканская теология, ее глубинный смысл – это протест, борьба, сопротивление и самоутверждение.

В то же время можно отметить рост уверенности африканских теологов в собственных силах, их оригинальность в подходах к библейским исследованиям и в поисках своего, африканского способа восприятия христианства. Африканское христианство, по убеждениям теологов, должно сыграть существенную роль в процессах Реконструкции Африки и особенно, как писал Кё Мана, «в процессах восстановления совести, сердца, воображения и духа африканцев» [Mana 1991, 77].

Ссылки – References in Russian

Мец 1990 – *Мец И.Б.* Будущее христианства. По ту сторону буржуазной религии // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 83–132.

Мосейко 2006а – *Мосейко А.Н.* Кризис идентичности и духовные искания африканской интеллигенции // Восток (Oriens). 2006. № 4. С. 84–95.

Мосейко 2006б – *Мосейко А.Н.* Кризис идентичности и духовные искания африканской интеллигенции // Восток (Oriens). 2006. № 5. С. 63–73.

Мосейко, Харитоновна 2018 – *Мосейко А.Н., Харитоновна Е.В.* Афрохристианское сознание и афрохристианская идентичность в Африке и в США // Человек. 2018. № 3. С. 124–144.

Небольсин 2015 – *Небольсин Э.С.* Постколониальные перспективы в африканских библейских интерпретациях. Рецензия на книгу М.В. Дубе, А.М. Мбуви, Д.Р. Мбувайсанго (ред). Общество библейской литературы, 2012 // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 1 (57). С. 117–121.

Френкель 1977 – *Френкель М.Ю.* Общественная мысль в Британской Западной Африке во второй половине XIX века. М.: Наука, 1977.

Кара-Мурза 1986 – *Кара-Мурза А.А.* Синкретизм в Западной Экваториальной Африке // *Громыко Ан.А.* (ред). Традиционные и синкретические религии Африки. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва Наука, 1986. С. 474–490.

References

- Abble, Albert (1957) *Des prêtres noirs sinterrogend*, du Cerf, Paris.
- Adamo, David Tuesday (2012) "Decolonizing the Psalter in Africa", Dube, Musa W., Mbiti, Andrew M. and Mbuwayesango, Dora (eds.) *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, Society of Biblical Literature, Atlanta, pp. 299–317.
- Dube, Musa W. (2012) "Introduction. The Scramble for Africa as the Biblical Scramble for Africa", Dube, Musa W., Mbiti, Andrew M. and Mbuwayesango, Dora (eds.) *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, Society of Biblical Literature, Atlanta, pp. 1–29.
- Eboussi-Boulaga, F. (1977) *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence africaine, Paris.
- Ezeogu, Ernest M. (2012) "The African Origin of Jesus: An Afrocentric Reading of Matthew's Infancy Narrative (Matthew 1–2)", Dube, Musa W., Mbiti, Andrew M. and Mbuwayesango, Dora (ed.) *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, Society of Biblical Literature, Atlanta, pp. 259–283.
- Farisani, Elelwani B. (2012) "The Ideologically Based Use of Ezra-Nehemiah in a Quest for an African Theology of Reconstruction", Dube, Musa W., Mbiti, Andrew M. and Mbuwayesango, Dora (ed.) *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, Society of Biblical Literature, Atlanta, pp. 344–346.
- Frenkel, Matvei Yu. (1977) *Public Thought in British West Africa in the Second Half of the 19th Century*, Nauka, Moscow (in Russian).
- Kara-Murza, A.A. (1986) "Syncretism in West Equatorial Africa", Gromyko, An.A. (ed.) *Traditional and syncretic religions of Africa*, Main edition of oriental literature of the publishing house Nauka, Moscow, pp. 474–490 (in Russian).
- Katongole, Emmanuel (2011) *The Sacrifice of Africa: A Political Theology for Africa*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Maas, Anthony (1912) "The Name of Mary", *Catholic Encyclopedia*, Vol. 15, Robert Appleton Company, New York.
- Mana, Kyo (1991) *L'Afrique va-t-elle Mourir?*, du Cerf, Paris.
- Mana, Kyo (2004) *Christians and Churches of Africa: Salvation in Christ and Building in New African Society*, Maryknoll, Orbis Books, New York.
- Maluleke, Tinyiko Sam (1997) "Half a Century of African Christian Theologies", Mugambi, J.N.K. (ed.) *In The Church and Reconstruction of Africa: Theological Considerations*, All Africa Conference of Churches, Nairobi, pp. 84–114.
- Maluleke, Tinyiko Sam (2000) "The Bible among African Christians: A Missiological Perspective", Okure, Teresa (ed.) *To Cast Fire upon the Earth: Bible and Mission Collaborating in Today's Multicultural Global Context*, Cluster, Pietermaritzburg, pp. 87–112.
- Mbiti, John S. (1986) *Bible and Theology in African Christianity*, Oxford University Press, Oxford.
- McCarthy, John F. (1987) "New Light on the Genealogies of Jesus", *LT 11*, <http://www.rtforum.org/lt/lt11.html>
- Metz, Johann Baptist (1990) "The future of Christianity. On the other side of bourgeois religion", *Vo-prosy filosofii*, Vol. 9 (1990), pp. 83+132 (in Russian).
- Moseyko, Aida N. (2006) "The crisis of identity and the spiritual quest of the African intelligentsia", *Vostok (Oriens)*, Vol. 4 (2006), pp. 84–95 (in Russian).
- Moseyko, Aida N. (2006) "The crisis of identity and the spiritual quest of the African intelligentsia", *Vostok (Oriens)*, Vol. 5 (2006), pp. 63–73 (in Russian).
- Moseyko, Aida N., Kharitonova, Elena V. (2018) "Afro-Christian consciousness and Afro-Christian identity in Africa and the USA", *Chelovek*, Vol. 3 (2018), pp. 124–144 (in Russian).
- Mugambi, J.N. Kanyua (1995) *From Liberation to Reconstruction: African Christian Theology after the Cold War*, East African Educational Publishers, Nairobi.
- Mulago, Vincent (1965) *Un Visage africain du christianisme: l'union vital bantu face a l'union vitale ecclésiastique*, Présence africaine, Paris.
- Nebolsin, Andrei S. (2015) "Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations. Book review", *St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies*, Issue 1 (57), pp. 117–121 (in Russian).
- Oduyoye, Mercy A. (1986) *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa*, Maryknoll, Orbis, New York.
- Snyman, Gerrie (2012) "Collective Memory and Coloniality of Being and Power as a Hermeneutical Framework: A Partialized Reading of Ezra-Nehemiah", Dube, Musa W., Mbiti, Andrew M. and Mbuwayesango, Dora (ed.) *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, Society of Biblical Literature, Atlanta, pp. 359–389.

The Pew Forum 2012, The Global Religious Landscape, <https://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>

Ukpong, Justin S. (2000) "Developments in Biblical Interpretation in Africa: Historical and Hermeneutical Directions", *Journal of Theology for Southern Africa*, Vol. 108, pp. 3–18.

Ukpong, Justin S. (2002) "Reading the Bible in a Global Village: Issues and Challenges from African Readings", Ukpong, Justin S. (ed), *Reading the Bible in a Global Village*, III, Society of Biblical Literature, Cape Town, Atlanta, pp. 9–41.

Wafawanaka, Robert (2012) "In Quest of Survival. The Implications of the Reconstruction Theology of Ezra-Nehemiah", Dube, Musa W., Mbiti, Andrew M. and Mbuwayesango, Dora (ed). *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*, Society of Biblical Literature, Atlanta, pp. 349–359.

West, Gerald O. (2002), "Unpacking the Package That is the Bible in African Biblical Scholarship", Ukpong, Justin S. (ed.), *Reading the Bible in a Global Village*, III, Society of Biblical Literature, Cape Town, Atlanta, pp. 65–95.

Сведения об авторах

МОСЕЙКО Аида Николаевна –
кандидат философских наук, доцент,
ведущий научный сотрудник
Института Африки РАН.

ХАРИТОНОВА Елена Владимировна –
кандидат психологических наук, доцент,
старший научный сотрудник
Института Африки РАН.

Authors' Information

MOSEYKO Aida N. –
CSc in philosophy, assistant professor,
Institute for African Studies
of Russian Academy of Sciences.

KHARITONOVA Elena V. –
CSc in Social Psychology, assistant professor,
Institute for African Studies
of Russian Academy of Sciences.