

ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА

Африканская философия в поисках идентичности

А.С. Колесников

*Санкт-Петербургский Государственный Университет,
факультет философии и политологии, кафедра истории философии
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5*

В статье представлен обзор философской мысли в Африке. Автор рассматривает специфику Африканской философии, ее основные проблемы. Особое внимание уделяется ее тесной связи с формированием национальной идентичности африканского народа.

Сравнительно недавно стали выходить монографии африканских мыслителей, получивших образование на Западе или у себя на родине, но стремящихся к обоснованию своего особого пути развития философии, уникального своеобразия философской рефлексии, отличной от иных философских культур, — африканской философской культуры и особенно неповторимой философии мудрости¹. Мерсьен Тоува резюмирует это положение таким образом: африканская философия — осуществление африканцами определенного типа интеллектуальной деятельности (критическая экспертиза фундаментальных проблем), обращенная к африканской действительности. Вышло несколько текстов для чтения². Стали обыденными статьи об африканской философии в известных философских энциклопедиях³.

© А.С. Колесников, 2008.

¹ Masolo D.A. African philosophy in search of identity. Bloomington; Edinburgh, 1994; Samuel Oluoch Imbo. An Introduction to African Philosophy. Lanham, 1997.

² Например: African Philosophy: The Essential Readings. Ed.: Ts. Serequeberhan. N.Y.: Paragon House, 1991. Правда, редактор считает, что философия должна служить африканской революции, а некоторые направления, такие как герменевтика, признаются им революционными.

³ См. статьи F. Abiola Irele, K. Anthony Appiah, Kwasi Wiredu в: Routledge Encyclopedia of Philosophy. L.; N.Y., 1998; African philosophy: an anthology. Ed. E. Chukwudi Eze. Maiden (Mass.) [etc.]: Blackwell Publishers, 1998.

Дискуссии об африканской философии требуют определенного подхода, который не умаляет ее достижений и не ставит ее в подчиненное положение к западноевропейской философии. Прежде всего, стоит помнить об особенностях и той, и другой. Парадоксально, но как бы ни определяли свою идентичность африканские философы — через коллективный дух, «лад» (примерный перевод суахильского «уйамаа») или одухотворенность всего, — до этого запоздалого возрождения африканская «философия» не задумывалась о себе, не ставила себя под сомнение, не пыталась соответствовать каким-то извне предъявленным критериям. Философия Африки имеет свой собственный объект изучения, свои способы теоретического объяснения становления и развития телесной, духовной и душевной жизнедеятельности человека в мире природы и социума, а также в собственном, личностном, историко-социокультурном мире. Таким образом, философия Африки изучает культуру во всем объеме и во всей глубине ее структурной специфики своими оригинальными методами.

Для западной философской традиции, прежде всего, важна традиция текстов, хотя часто древние философы, подобно Сократу, известны нам в значительной степени через сообщения других, поэтому требуется чуткое внимание к письменным памятникам. Как известно, многие из этих памятников — в этике и политике, метафизике и эпистемологии, эстетике и религии — существовали во многих культурах вне традиции западной философии. Однако, если западные методы философствования, которые развились на Западе через глубокий анализ текстов, исследованы достаточно обстоятельно, то разработок, связанных с другими носителями философского мировоззрения, мало. Тогда как принципиальные философские вопросы обсуждались в большинстве культур, начиная с самых ранних человеческих обществ. В частности, они и составили то, что иногда называют «народной философией», — частью записанные, частью ставшие традиционными представления в устных культурах Африки, накопленные за последние столетия. Проблема в том, что влияние «ориентализма», неких схем отношения к не-Европе, сказывается и на отношении к Африке, которая даже не «Восток», а «Юг», т.е. область, стоящая еще ниже по уровню развития, чем «Восток»¹. В этом случае разговор о философии на «Юге» по мерке Запада представляется делом крайне сомнительным. Хотя, как известно, дело обстоит совершенно иначе.

Большую часть исследований по африканской философии в XX столетии выполнили африканские интеллектуалы (часто взаимодействующие с учеными вне Африки) под влиянием философских традиций европейских стран, которые колонизировали Африку и создали ее современную систему образования². Колониальные системы образования были различны и принадлежали двум широко дифференцированным традициям: франкофонной и англофонной. Области французов (и франкофонных бельгийцев), колонизировавших отдельные регионы Африки, отличны от тех областей, которые находились под Британским колониальным управлением, хотя между ними и были существенные взаимодействия. Португальская колониальная власть в Африке была мало обеспокоена обязательствами по образованию африканцев. Единственным португалоговорящим африканским интеллектуалом, который внес существенный философский вклад, был Амилькар Кабрал (1924-1973), лидер движения независимости Гвинеи Биссау и Зе-

¹ Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб, 2006. С. 632.

² Okere T. African Philosophy: A Historico-Hermeneutical Investigation of the Conditions of its Possibility. N.Y.: University Press of America, 1983.

леного Мыса. Он руководствовался национальной философией, совмещенной с португальским марксизмом.

Влияние Кабрала не было столь внушительным, как влияние Франца Фанона (1925—1962), ставшего важной фигурой в развитии политической философии в Африке (и «Третьем мире»). Франц Фанон — мартиниканский негр, проживший в Алжире большую часть своей жизни, психиатр, изучавший особенности поведения общины в условиях явной (политической) и тайной (экономической) колонизации, и писатель, много занимавшийся манихейством. Задачей Фанона было непротиворечивое соединение в одном освободительном проекте угнетенной колониализмом расовой энергии и ультралевой критической теории. Харизматическая международная известность пришла к нему сразу после его смерти, в 60-х гг. Главным «промоутером» его книг и идей в Европе стал тогда Жан-Поль Сартр, и эти идеи подхватили бунтующие студенты, называвшие Фанона «мессией грядущей революции Третьего мира».

Как утверждает Виреду, борьба против колониализма в Африке породила таких активистов, как Нкрума, Ньерере, Каунда, Секу Туре, и Сенгор, которые используют философию в политических целях. Среди наиболее известных политических мыслителей, испытавших влияние философии, были Кваме Нкрума (1909-1972), Кеннет Каунда (1964-1991) и Джулиус Ньерере (1922-1999) (англофонная африканская философия). Из всех интеллектуальных движений XX столетия в Африке наиболее важными в философии были негритюд и пан-африканизм (франкофонная африканская философия). Разработка механизма идентификации вменялась в обязанности интеллектуалам. На них возлагали большие надежды. У.Э.Б. Дюбуа (1868-1963, США), организатор первой панафриканской конференции в Лондоне в 1900 г., на которой родился термин «панафриканизм», неоднократно отмечал, что судьба черной расы во многом зависела от незаурядных личностей, «творцов идей», способных претворять их в жизнь и нести культуру в массы, которых надо оберегать и лелеять. Подобно лидерам национально-освободительных движений, государственным и политическим деятелям Африки, он рассматривал особую миссию интеллектуалов — наставников и пророков — как «божьё благодать», дарованную африканской интеллектуальной элите, чтобы использовать знания на благо общества. Интеллектуалам надлежало убедить окружающих в том, что все когда-либо существовавшие культуры (цивилизации) уникальны, неповторимы, несравнимы между собой и способны мирно сосуществовать в рамках одного общественного организма. Многие интеллектуалы старались соотносить самооценку с представлениями о себе окружающих. Для этого требовалось не только самоопределиться, но и самоутвердиться.

Философия в Африке очень изменилась после Второй мировой войны, особенно после получения независимости африканскими государствами. Учитывая значение колониального наследия в формировании современного философского образования в Африке, неудивительно, что вспыхивали серьезные споры относительно того, что является для философии африканским. Эти живые дискуссии, распространенные в африканской эпистемологии, этике и эстетике, имеют место как во франкофонной, так и в англофонной философии¹. Сейчас стремление к самоутверждению, после веков колониальной и полуколониальной зависимости ведет к бурному росту интереса к собственной культуре, собственным традициям, собственному прошлому. В современных философ-

¹ Eze E. *Postcolonial African Philosophy: a Critical Reader*, Cambridge (MA): Basil Blackwell, 1997.

ских трактовках человек всё чаще выступает не как представитель какой-то расовой, национальной или религиозной общности, а как представитель мировой цивилизации. При разговоре о том, что африканская философия должна выразить особое мировоззрение африканской расы, Аппиа утверждает, что само понятие расы было изобретено в пользу европейцев, а не африканцев. На самом деле, говорит он, нет никаких рас, и само это понятие африканские философы должны отвергать.

Современная африканская философия находится в состоянии потока, с упомянутыми водоразделами. Главная причина подобной «текучести» в том, что Африка (в большей своей части) до сих пор находится в состоянии перехода от традиционного общества к модернизированному. Достижение независимости было наиболее существенной вехой в этом переходе. Независимость, которая началась с Ливии (1951), Судана (1956), Ганы (1957), в быстром темпе и не без борьбы была победоносно продолжена в других частях Африки в 1960-ых гг. Эта борьба была связана и с потребностями политической и культурной свободы. Колониализм практиковал не только политическое подчинение, но и культурно-национальную деперсонализацию. Соответственно, в осуществлении независимости настоятельно чувствовалось, что планы политической и экономической реконструкции должны отразить потребности не только практической модернизации, но и культурной регенерации. Но сначала требовалась разработка философского основания проекта, что и было предпринято первой волной лидеров постнезависимости. Задача «изобретения» философий, осведомленных о прошлой и настоящей Африке и ориентируемых на ее долгосрочное будущее, была в руках профессиональных философов, получивших образование в университетах Запада.

Не все политики, которые вели африканские государства к независимости, были философами по склонности или по образованию. Только Леопольд Седар Сенгор (1906-2001, Сенегал) и Кваме Нкрума (Гана) получили философское образование, а другие, вроде Кеннета Каунды (р. 1924) (Замбия), по мере возможности внесли свой интеллект и здравый смысл в разрешение национальных ситуаций. Пример того, как практическая безотлагательность может вдохновлять философскую производительность, может быть найден в том, как философы представляли на обсуждение проекты реконструкции с ясно сформулированным философским подкреплением. Обстоятельная потребность, скорее чем платонический выбор, сделала этих философов лидерами. Обратим внимание и на то, что многие лидеры того времени приводили убедительные доводы в пользу системы социализма, коррелирующей с африканской традиционной мыслью, что вело к некоторому флирту и даже прямому союзу с марксизмом. Соответственно, учитывая значимость в то время идей и практики социализма, фактически все они предлагали свои теории и предписания под рубрикой африканского социализма¹.

Из всех африканских лидеров только Сенгор, философ, поэт и писатель, является, возможно, наиболее изученным и наиболее замечательным в своих творческих успехах. Он разработал теорию негритюда, которая стала своего рода эпистемологической антропологией и политической философией. Этот термин относится и к широкому литературному движению. Негритюд был сосредоточен на восстановлении в черных людях гордости и культуры, которая была омрачена колонизацией. Это было утверждение самобытности, самоценности и самодостаточности черной расы, исходящей из признания

¹ См. подр.: Корнеев М.Я. Африканские мыслители XX в.: Эскизы к интеллектуальным портретам. СПб., 1996.

неповторимости культуры, психологического склада и мировидения негроидных народов. Идеи негритюда и африканской модели социализма складывались у Сенгора под влиянием антииндустриалистских веяний 1930-х годов, работ католических мыслителей Э. Мунье, Ж. Маритена и Пьера Тейяра де Шардена, трудов раннего Маркса, сочинений К. Маккея и Л. Хьюза, а также антильских поэтов Э. Сезера и Л. Дамаса. Из более поздних влияний следует прежде всего назвать культур-психологию К.Г. Юнга и «критическую социальную теорию» Г. Маркузе. Сенгор, Сезар и Дамас с 1934 г. начали в Париже публикацию литературно-философского журнала «Черный студент» (выходил до 1941), ставшего организационно-концептуальным центром движения.

Изначально негритюд был направлен против европоцентризма и политики насильственной культурной ассимиляции как компонента политического и социального угнетения, с одной стороны, и на расово-этно-культурное (а затем и государственно-политическое) самоутверждение колонизированных афро-негритянских по своему происхождению (а затем и всех негроидных) народов.

Согласно Сенгору, негритюд определяется как «целый комплекс цивилизационных ценностей — культурных, экономических, социальных и политических, — которые характеризуют черные народы или, более точно, мир негро-африканского»¹. Характер этих ценностей раскрывается на социальном и, более существенно, эпистемологическом уровне. На социальном уровне ключ к этим ценностям обосновывается тем, что Сенгор называет «коммунальной» характеристикой африканского общества. Страны, прежде всего, религиозные, практикующие этот вид социального бытия, утверждают, что «группа имеет приоритет по отношению к индивидууму». Философ подчеркивает важность «микрокосма» общности, включая «всех людей, живых и мертвых, которые подтверждают общего предка». Он полагает, что эту единицу лучше назвать в антропологическом смысле кланом, который естественно культивирует широкий смысл социальной принадлежности и обязательств. Африканское, по Сенгору, таким образом, поддерживается в напряженной сети вертикальных и горизонтальных общин, которые связывают их и в то же самое время поддерживают.

Однако Сенгор предупреждает, что этот факт не следует рассматривать как обесценивание африканцами индивидуальности: требование собственной автономии необходимо им для подтверждения себя как существующих. Эта аксиома коммуналистского самосознания и эпистемологическое прочтение Сенгором этого способа самоутверждения остаются его принципиальными находками. Он рассматривал негроафриканское как стоящее перед Другим: Бог, человек, животное, дерево или камень, естественное или социальное явление. В отличие от традиционного европейца, африканский негр не протягивает линию между собой и объектом; он держит его на расстоянии и при этом не просто смотрит на него и рассуждает. Более точно, видя его на расстоянии, рассмотрев объект без того, чтобы его анализировать, он осторожно берет это яркое явление в руки, чтобы не убить или не объективировать его. Он касается его, чувствует, обоняет ..., таким образом, негроафриканец симпатизирует ему, отказывается от своей индивидуальности, чтобы стать идентифицированным с другим². Негроафриканец «объемлет» мир, европеец его «видит», первому доступна его глубина (он связан с миром субстанционально), второй — скользит по поверхности (его связь с миром «экономична», «товарно-вещна»).

¹ Mutiso G.-C.M., Rohio S.W. Readings in African Political Thought London, 1975. P. 83.

² Senghor L.S. On African Socialism. N.Y.: Praeger, 1964. P. 94, 72.

Сенгор фактически поддерживал точку зрения, что «способы знания» или «формы мысли различны и связаны с психофизиологией каждой расы» и гением их языков¹. Это проявление традиционно принимало форму социальных форм взаимной заботы и поддержки, которая гарантировала для индивидуума разумное процветание. Ключевой особенностью этой системы была объединенность индивидуума и собственности клана (главным образом земли и изделий труда), что, по мнению Сенгора, сделало африканское общество «коллективистским» или «социалистическим». По Сенгору, задача, стоящая перед современной африканской политической мыслью, заключается в том, чтобы применить этот древний социализм в современных социальных и политических институтах. В любом случае, он нашел в этом объяснение для обширной национализации, хотя его предписания и их выполнение были только отдаленно аналогичны социализму в расхожем понимании.

С философской точки зрения, наиболее интересные вопросы возникают в связи с теорией «форм мысли» Сенгора. Он полагал, что европеец непоследовательно использует аналитические рассуждения, а африканское рассуждение интуитивно, и даже считал познавательные категории физиологически укорененными. В ответ на протесты со стороны некоторых африканских интеллектуалов Сенгор призвал к интеграции познавательных методов. Его философско-идеологические рекомендации поразительно часто были связаны с марксизмом. Он был увлечен интеллектуальной мощью Маркса и диалектическим методом, которые, как он полагал, были в гармонии с африканским мышлением. Хотя, с другой стороны, детерминизм он расценивал как нежелательный и несовместимый с традиционным африканским мировоззрением².

Эти отклонения от марксистского материализма, атеизма и детерминизма были своеобразными знаками, отличающими философию африканского социализма от разнообразных марксистских теорий. Однако эти различия были не всегда применимы. Например, философия Кваме Нкрума (Гана), главного архитектора побед Африки в ее анти-колониальной борьбе XX столетия, была контрастирующей, по крайней мере, в двух отношениях. Первоначально он признавал необходимость классовой борьбы в Африке, а позже изменил свое мнение. Оценка Сенгором Маркса скорее была теоретической, чем идеологической; при этом он верил, что негритюд несовместим с религией. С другой стороны, Нкрума сочетал абстрактную философию с политической практикой, называя себя марксистским социалистом и несектантским христианином. Он полагал что, «человек оценивается в Африке прежде всего как духовная сущность». С достижением независимости Нкрума почувствовал, что есть потребность ясно сформулировать философию, которая могла бы согласовывать конкурирующие части: африканскую традиционную культуру, исламские и евро-христианские влияния. Синтез марксистской философии с некоторыми христианскими и африканскими традиционными концепциями и коммунизмом стал философией коншиенсизма (англ. *consciencism*, «философия сознательности» — производное от англ. *conscience* — совесть, сознание)³.

В концепциях Джулиуса Ньерере отсутствует метафизика, но их отличает глубоко философский подход к социалистической идеологии, основанный на анализе традиционного коммунизма его общества и современного требования равенства выгод —

¹ Senghor L.S. *Prose and Poetry*. L.: Oxford University Press, 1965. P. 33, 35.

² Senghor L.S. *On African Socialism*. P. 73, 75.

³ Nkrumah K. *Consciencism: Philosophy and Ideology for De-Colonization*. 1964. P. 68.

дистрибутивного распределения. Кроме того, социалистическое общество, по представлению Ньерере, должно быть одухотворено духом кооперативности в противоположность западной персональной конкурентоспособности¹.

Социальные и политические теории с существенными философскими компонентами представлены и другими африканскими политическими лидерами, вроде Секу Туре (Гвинея), Обафемиде Аволово (Нигерия), Феликса Хупхет-Богни (Берег Слоновой Кости — Кот-д'Ивуар), Кеннета Каунды (Замбия) и Амилкара Кабрала (Гвинея-Биссау). Все они защищали разные теории социализма, но ни один не превзошел концептуальную ясность Ньерере. Хупхет-Богни (Houphouët-Boigny, 1905–1993), (хорошо известный на Западе как «Мудрец Африки» или «Великий старик Африки») поддерживал антикоммунистическую внешнюю политику. Особо стоит отметить книгу Каунды о насилии (1980), в которой он демонстрирует свой переход от поклонника Гандианского отказа от насилия к стороннику вооруженной борьбы в Южной Африке. Вопрос о моральной законности насилия в освободительных борьбе Африки был причиной серьезных обсуждений (Мазруи (1978), Виреду (1986), Серекеберхан (1991))². Последний применял модные интеллектуальные инструменты феноменологии, экзистенциализма, и, в особенности, герменевтики, и стремился сформулировать постколониальную африканскую философию, коренящуюся в «жизни» африканского политического освобождения. Он использует идеи, полученные от Маркса, Ницше, Левинаса, Фанона и других, анализируя вопрос о том, как мы связаны с нашим наследием, и как открыть возможности для нашего будущего. Он тщательно изучает различные подходы к африканской философии и выступает за исторически и экзистенциально приспособленные изменения современной парадигмы мышления негроафриканца³.

Проблемы африканской философии

Вызовы независимости не только обеспечили прямые стимулы для философского развития политических лидеров Африки, но также косвенно способствовали и концептуализации африканской академической философии. Ранее учебные планы по философии в африканских университетах британской колониальной орбиты неизменно импортировались из Великобритании без каких-либо африканских примесей. До установления независимости вся система обучения в школах, «альфabetизация» взрослого неграмотного населения, ежедневная пропаганда были ориентированы на западные ценности. На определенную самостоятельность могли рассчитывать только философская антропология и религия. Естественно, вместе с независимостью началось и общее движение к восстановлению африканской идентичности как поиск африканской ориентации в изучении и исследовании как мировой, так и самобытной философии. Принципиальное внимание

¹ Nyerere J.K. Ujamaa: Essays on Socialism. N.Y.: Oxford University Press, 1968; Nyerere J.K. Ujamaa: The basis of African Socialism. Dar es Salaam: Oxford University Press, 1968.

² Mazrui A.A. Mahatma Gandhi and Black Nationalism // Political Values and the Educated Class in Africa. L.: Heinemann, 1978; Wiredu K. The Question of Violence in Contemporary African Political Thought // Praxis International. 1986. № 6 (3); Serequeberhan T. African Philosophy: The Essential Readings. N.Y.: Paragon House, 1991; Serequeberhan T. Our heritage: The past in the present of African American and African existence. Lanham (MD): Rowman & Littlefield, 2000.

³ Serequeberhan T. The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse. N.Y.: Routledge, 1994; Serequeberhan T. Our Heritage: The past in the Present of African-American and African Existence. N.Y.: Routledge, 2000.

в преследовании этой цели было уделено изучению философских идей, содержащихся в устных африканских традициях, и пониманию необходимости их комбинирования с другими источниками мировоззрения в современном мире, нужными для строительства и обоснования философии современной Африки.

В двадцатом столетии объектом пристального академического исследования вначале были две области «народной философии»: философская психология людей, говорящих на языках Akan — жителей побережья Южной Африки (Гана)¹, которые влияют на народности Ga (шесть диалектов) и Dangme (восемь диалектов) и живут на юго-востоке Ганы, и эпистемологическая мысль йоруба-говорящих жителей западной Нигерии². Заметим, что исключительность африканской философии заметна во множестве ее голосов. Приведем несколько примеров для доказательства этого факта. Мы знаем о философии народа догон через М. Грюле (M. Griaule) (*Conversations with Ogotemmelé*, 1965), о философии акан (Гана) через К. Гьеки (K. Gyekye) и Кваси Виреду³, о философии африканцев, говорящих на языке йоруба (Нигерия), — через книгу Б. Халлен и Дж.О. Содипо⁴, о философии Gikuyu через Д. Ваньйохи⁵, и о философии нескольких мудрецов из Кении из Проекта Одеры Оруки по исследованию «философской проницательности» (1991)⁶. Это — голоса из Мали, Ганы, Нигерии, и Кении. Книга Рамоса сообщает нам о философии Sotho; это — голос из Южной Африки. Его более широкий диапазон в пределах африканской философии — философия банту. Также можно отметить, что эти рассуждения являются своеобразным продолжением и исправлением работы Пласидо Темпельса («Философия Банту», 1945), писавшего о Луба, этнической группе в тогдашнем Бельгийском Конго (Заир), утверждавшим схожесть философии банту и христианства. Грюле в беседах с мудрецом народности догон Оготомелли и Одера Орука, в интервью с «отцом» и другими старейшинами Ло, изображает их как африканских мудрецов, сопоставимых с Фалесом и Сократом.

Во всех случаях традиционные идеи народа были адресованы современным африканцам, говорящим на европейских языках и обучающимся философии на Западе.

¹ Gyekye K. *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*. N.Y.: Cambridge University Press, 1987 (2nd edn: Philadelphia (PA): Temple University Press, 1995); Wiredu K. *The Concept of Mind with Particular Reference to the Language and Thought of the Akans* // Ed. G. Fleistad. *Contemporary Philosophy*. 1987. Vol. 5: African Philosophy. Boston (MA): Kluwer, 1987.

² Gbadegesin S. *African Philosophy: Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities*. N.Y.: Peter Lang, 1991.

³ Gyekye K. *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*. N.Y.: Cambridge University Press, 1987 (2nd edn.: Philadelphia (PA): Temple University Press, 1995); Wiredu K. *The Concept of Mind with Particular Reference to the Language and Thought of the Akans*. Ed. G. Fluistad. *Contemporary Philosophy*. 1987. Vol. 5: African Philosophy. Boston (MA): Kluwer, 1987; Wiredu K. *Cultural universals and particulars: an African perspective*. Bloomington [etc.]: Indiana University Press, cop. 1996.

⁴ Hallen B., Sodipo J.O. *Knowledge, Belief & Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy*. L.: *Ethnographica*, 1986; Gbadegesin S. *African Philosophy: Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities*. N.Y.: Peter Lang, 1991. См. также работы Sophie B. Oluwole. Она основатель «Imódòyè: Journal of African Philosophy» и издатель «African Philosophy Series», публикуемых в Excel (Lagos). Она публикует «Yoruba oral traditions and philosophy», в частности Ifa corpus. *The essentials of African studies*. Eed. Sophie B. Oluwole.

⁵ Wanjohi G.J. *The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu Proverbs*. L., 1987. Философская мудрость — это своего рода индивидуализированная версия этнофилософии.

⁶ Oruka O.H. *Trends in Contemporary African Philosophy*. Nairobi, 1990; Oruka O.H. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and the Modern Debate on African Philosophy*. Nairobi, 1991.

Это, вероятно, была наиболее философски сложная работа, выполненная в сфере изучения африканской «народной философии». Ее итоги составили основу для понимания мышления народов Африки, которое существенно отличается от наиболее значимой в пределах Западной философской традиции. Благодаря философскому мышлению человек может осуществлять косвенную власть над природой; в философии Африки, которой дала начало магия, заложена глубокая вера в божественную суть природных стихий, их способность исполнять желания людей. В сознании африканцев религия стоит выше науки, а вера имеет превосходство над разумом.

Многое можно узнать о философии через анализ этической и эстетической мысли, которая развивалась на континенте и в которой обсуждались философские проблемы, не зафиксированные в текстах. Философские исследования по этике более многочисленны, чем по эстетике, наиболее интересная часть последней отражена в недавних исследованиях западных философов по африканской эстетике Йоруба, прошедших под рубрикой этнофилософии. Наконец, можно упомянуть и важные философские споры относительно характера традиционной религиозной мысли в Африке¹.

Устные африканские традиции представляют традиционные формы мысли, сохранившиеся на африканском континенте в письменных памятниках. Самые ранние из них обнаруживаются в письменных памятниках, связанных с древними цивилизациями Египта, по существу предшествующих досократикам, с которых и начинается ранняя история западной философии. Историки философии знают о влиянии египетской учености на мысль классической Греции². Поэтому африканская философия выглядит более знакомой для тех, кто изучал обычную историю западной философии: упомянем мысль Эфиопии, особенно ее высшую точку, выраженную в философии Зара Якоба (1599–1692), которого сравнивают с Декартом³. Также стоит отметить, что многие традиции исламской философии были или созданы, или отмечены влиянием ученых, рожденных или работавших на африканском континенте в центрах вроде Каира и Тимбукту⁴. Точно так же некоторые наиболее важные философы среди христианских Отцов Церкви родились в Африке, как, например, Св. Августин, и написали ряд работ в африканских провинциях Рима. Также следует упомянуть уроженца теперешней Ганы, философа Антона Вильгельма Амо, жившего в период немецкого Просвещения и получившего философское образование в Германии, а затем работавшего в университетах Халле, Виттенберга и Йены. Значительные интеллектуальные достижения Антона Амо сыграли важную роль в полемике XVIII–XIX вв. о «способностях негра». К сожалению, сохранилась только часть его творчества.

Мы знаем о колоссальном влиянии арабской культуры на литературу Западного Судана и Эфиопии. В Восточном Судане арабский стал родным языком населения. В Восточной Африке, где распространен язык суахили, первые письменные памятники

¹ Eds. Abiodun R., Drewal H., Pemberton J. Yoruba Art and Aesthetics. Zurich: The Centre for African Art and the Reitburg Museum, 1994. Заметим, что традиция Йоруба — это фактически мать для таких культов, как — Вуду, Сантерии, Кандомбль и др. тайных африканских практик.

² Diop C.A. Egypte ancienne et Afrique noire // Ancient Egypt and Black Africa. Bulletin de l'Institut Fondamental de l'Afrique Noire. 1962. № 24 (3-4). P. 449-574; repr. Dakar: IFAN, 1989.

³ Sumner C. Classical Ethiopian Philosophy. Los Angeles, 1994.

⁴ Тимбукту, Томбукту (Timbuktu, Tombouctou, Tin-Bouktou, Timbouch) — средневековый город в Мали в 13 км к северу от реки Нигер. Золотой век Тимбукту закончился в 1591 г., когда город перешёл под опеку султанов Марокко. Сейчас территория Мали.

появились на арабском языке (около XV в.): это были надгробные надписи и исторические хроники. Позднее хроники были переведены с арабского на язык суахили. Параллельно с книгой путешествовал арабский фольклор. На Арабском Востоке популярны анекдоты о поэте Абу-Нувасе, который жил в Ираке во времена халифов. Но эти же анекдоты можно услышать в Эфиопии на тиграйском и амхарском языках, в Кении и Танзании — на суахили, а в Судане — на арабском и нубийском языках. Древняя восточная легенда о царе Соломоне и царице Савской обрела новую родину в Африке. В Эфиопии, Республике Чад, Северной Нигерии она слилась с местными легендами о девах-царицах.

В Танзании и на Мадагаскаре можно услышать сказки, впервые записанные древними индийцами в «Джатаках» — легендах о перевоплощениях Будды. А не имеющий письменности народ Догон, живущий в горах на юге Мали, называет первых людей Адамом и Хавой (Евой): библейский элемент через арабов и мусульман Западной Африки проник в их космические мифы. Мифология Догона основана на дуализированном единстве или оригинальной анти-дуальности бесконечно малых форм живого атома (*kize uzi*), который превращается в яйцо мира (*aduno talu*), где пребывает космос. Этот атом в символической форме отображается на земле семенем. Существует спиралевидная основа мысли. Догон имеет 266 признаков, которые служат прототипом категорий всего во вселенной. Есть развитая символика чисел 60, 22, 7, 5¹.

Изучение устных традиций оказалось связано с рядом существенных противоречий. Споры бушевали преимущественно вокруг критики П. Хунтонджи, который считал традиционную африканскую мысль неким континентальным монолитом философского единодушия. Франкоязычные африканские философы, более всего повлиявшие на философский дискурс англофонной Африки, использовали для комплекса устных традиций термин «этнофилософия», которую Хунтонджи расценивал не как нефилософию, а скорее как плохую философию². Он упоминает «Философию Банту» (1959) П. Темпельса, бельгийского миссионера, изучившего 44 местных религий, и работу африканского богослова «Африканские религии и философия» (1969) Джона Мбити, изучившего 300 традиционных религий³. Африканская традиционная мысль, однако, согласно Хунтонджи, «обладает сложностью, богатством и глубиной, с которыми мы имеем пока еще скудное знакомство, и которые мы должны теперь возродить»⁴. Таким образом, тысячи философов без написанных трактатов, возможно, никогда не рождали африканскую философию, ибо подлинная философия существует тогда, когда память избавляется от тяжести знания, теперь порученного папирусу, и освобождает себя для критической деятельности, которая является началом философии в единственном приемлемом смысле слова. Он заключает, что негритюд и другие формы национализма «никогда не говорили

¹ В 1931 году весьма авторитетные французские антропологи Марсель Грюле и Жермен Дитерлен решили заняться тщательным изучением философии догонов. Двадцать один год — притом почти безвыездно — они жили среди догонов. За догонским мифом, по Грюле, кроется философия и метафизика. См.: Griaule M. *Jeus dogons*. P.: Institut d'Ethnologie, 1938; Griaule M. *Dieu d'Eau: entretiens avec Ogotommeli*. P.: Chene, 1948; Griaule M, Dieterlen G.: *Le renard pale: le methe cosmogonique* (1). P.: Institut d'Ethnologie, 1965.

² Hountondji P. *African Philosophy: Myth or Reality*. Bloomington, 1983. (2nd edn.: 1996) P. 63.

³ Tempels P. *Bantu Philosophy*. P.: Presence Africaine, 1959; Mbiti J. *African Religions and Philosophy*. L.: Heinemann, 1969 (2 edn., 1990).

⁴ Hountondji P. *African Philosophy: Myth or Reality*. P. 280.

о полном отказе от культуры колонизатора, скорее, они всегда выбирали из многих потоков этой культуры те, которые являются самыми благоприятными Третьему миру»¹.

Однако Кагаме пишет, что не сформулированная в форме явных и систематических описаний, традиционная африканская мысль, не может содержать саму философию, даже при том, что ее создатели, возможно, были философами в душе. В лучшем случае мы можем использовать философские фрагменты устной литературы, но штамповка дисциплины из этого материала, достойного имени философии, остается вызовом современным африканцам, которые могут встретить ее в близком союзе с поисками научного знания².

Эти заявления резко повлияли на чувствительность традиционалистов среди современных африканских философов. С другой стороны, эти противоречия стимулировали интенсивное развитие мысли. Среди наиболее доступных исследований — работы Гиеки и Гбадесина³. Их книги содержат детальные интерпретативные описания африканской традиционной философии акан и йоруба. Оба философа находят в их наследии дуалистические, но богато стратифицированные концепции человеческой индивидуальности. Они также обнаруживают, что коммуналистически этическое противостоит ортодоксальному рационалистическому. В философском богословии их интерпретации отличаются от понимания традиционной религии Лоу, развитой в ранней фазе современной африканской философии Окот П'Битеком (p'Bitek, J.P. Okot (1931-1982)), угандийским поэтом, романистом и философом. В двух книгах, известных своей концептуальной изошренностью⁴, П'Битек утверждал, что концептуальная структура Лоу не предполагает места для понятия высшего бытия или даже для начала мира, и что понятия высшего бытия у Лоу появляются только благодаря западному миссионерскому совмещению с христианским философствованием. Заметим, что на основе афро-христианской философии возникла дружба и сотрудничество между странами бывших метрополий. Многие ученые-христиане, такие как камерунец Э. Мвенг или руандиец А. Кагаме, считают, что идея монотеизма, воспринятая философами, т.е. Вождями, Магами, Знахарями, изначально была присуща африканским народным верованиям⁵.

Философия в постколониальную эпоху

Несомненно, что годы западного лидерства в литературе по африканской мысли оставили заметную инкрустацию на местных концептуальных структурах, которым часто приписывается отсутствие систематической борьбы за подлинную национальную мысль. Плохо согласовываются с африканскими традиционными мыслительными привычками эмпирические и дуалистические психофизические концепции, что еще раз подтверждает необходимость проведения «концептуальной деколонизации» (Виреду), необходимой как предварительная стадия на пути к реализации исторических задач, стоящих перед современной африканской философией. Создается необходимость зафиксиро-

¹ Ibid. P. 159.

² Kagame A. La philosophie bantu comparee. P.: Presence Africaine, 1976. P. 106-107.

³ Gyekye K. An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme. N.Y.: Cambridge University Press, 1987 (2nd edn.: Philadelphia (PA): Temple University Press, 1995); Gbadegesin S. African Philosophy: Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities. N.Y.: Peter Lang, 1991.

⁴ P'Bitek O. African Religions in Western Scholarship, Prose and Poetry. L.: Oxford University Press, 1970; P'Bitek O. Religion of the Central Luo. East African Literature Bureau, 1971.

⁵ Индонго П. Философия Африки (<http://www.africana.ru/relig/verovanija/philosophy.htm>).

ровать быстро меняющиеся или исчезающие элементы культуры, обычаи и традиции Черной Африки, зачастую неизвестные молодому поколению африканцев. Учитывая многообразие языков в Африке, даже в рамках одного современного национального государства, возможно поставить вопрос, в какой степени от одного языка (например, зулу, хауса, или га), следует ожидать с учетом лингвистических особенностей понимания другого (например, коса, йоруба, или акан)? А как быть, если в диаспоре африканцев коренным языком является английский, французский или португальский? Наконец, интересно, как разные мыслители вносят в рецепт для концептуальной деколонизации роль рядовых языков.

В дополнение к традиционной мысли кенийский философ Одера Орука¹ предложил типологию тенденций в современной африканской философии. Он выделяет четыре тенденции, которые называет так 1) этнофилософия, 2) философская проницательность, 3) националистически-идеологическая и 4) профессиональная философия. Впоследствии он увеличил их число до шести, добавив «герменевтическую философию» и «художественную или литературную философию»². По мнению Орука, «художественная или литературная философия» означает не только явные философские рефлексии, самопроизвольно время от времени вырастающие из творческого духа современной Африки, примером чему может служить работа «Миф, литература и африканский мир» (1976) Вола Шойинки, но также и неявную философию, скрытую в поэмах, пьесах, романах и других художественных произведениях. Орука своей типологией символизирует смысл ценности интенсивного взаимодействия между профессиональной философией, с одной стороны, искусством и литературой, с другой, как источника интеллектуального богатства в других традициях. Такой способ является относительно новым для (большинства) Африки, показывающим, что африканская философия должна осуществляться самими африканцами и применяться к (возможно, и не только) проблемам африканских стран (М. Тоува). Третий подход к африканской философии — герменевтический — представлен Т. Серакеберханом, О. Около, Ф. Фаноном, Л. Харрисом, Л. Углавом и В.Ю. Мудимбе. При герменевтическом подходе философия в качестве отправной точки принимает живой опыт. Жизнь большинства африканцев вращается вокруг попыток справиться с вездесущими последствиями культурного и экономического империализма Европы. Таким образом, главная цель африканской философии для этого подхода заключается в том, чтобы добиться освобождения от травм, нанесенных европейской гегемонией. Традиционные верования и устный дискурс ценны не только сами по себе, но и по отношению к тому вкладу, который они вносят в это освобождение.

В своей книге «Герменевтика африканской философии» Т. Серакеберхан применяет подход Г. Гадамера и М. Хайдеггера к африканской философии с точки зрения того, что он считает центральной дилеммой постколониальной ситуации. Это проблема урегулирования напряженности между продолжающейся через марионеток неокOLONIALИЗМА гегемонией Европы и продолжающегося влияния доколониальных традиций, особенно сельских масс. По Серакеберхану, герменевтика служит средством, с помощью которого африканцы могут утвердить себя в качестве субъектов (а не просто объектов) в исторической трансформации человеческой природы. В качестве противоядия к настоя-

¹ Oruka O.H. Trends in Contemporary African Philosophy. Nairobi: Shirikon Publishers, 1990.

² Oruka O.H. Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and the Modern Debate on African Philosophy. Nairobi: African Center for Technology Studies, 1991.

щей глобализации европейской цивилизации, он рекомендует работы таких сторонников полной свободы мысли и деятельности как А. Сесаре, Ф. Фанона и Э. Кабрала.

Согласно схеме Оруки, работа мыслителей - государственных деятелей подпадает под националистическо-идеологическую философию, в то время как изучение традиционной мысли может подпадать под философскую мудрость или этнофилософию, если эти термины лишены каких-либо уничижительных коннотаций. Но этнофилософия также становится и частью работы профессионалов. То же самое истинно в отношении «герменевтической философии», занимающейся «философским анализом концепций на данном африканском языке, чтобы помочь прояснить значение и логические импликации»¹. В иллюстрации «герменевтической философии» Оруки цитирует Гиеки, Виреду, Халлена и Содипо.

Особый интерес вызывает глава Гиеки по «Философии, логике и языку Акан». Отрицая любую априорную релятивизацию философских тезисов по частным языкам, Гиеки указывает, что рассуждения на разных языках могут затрагивать судьбу философского тезиса или проблемы. В одном из своих примеров, он доказывает, что в дискурсе акан создается концептуальная ситуация, вроде онтологического аргумента Св. Ансельма о существовании Бога.² В том же духе проблема обсуждалась и К. Виреду (1987). Книга Халлена и Содипо (1986) представляет собой методологическое новшество в современном исследовании эпистемологии африканской философии. Два философа провели экспертизу нигерийских традиционных целителей (известных как *onisegun*), признанных мастеров мысли йоруба³. Они рассматривали *onisegun* не только как привычных для академического антропологического исследования информантов, но также и равными философам, и вели с ними долгие дискуссии о семантике и неких философски важных понятиях йоруба⁴.

Эти выводы были бы сомнительны, если бы не тот факт, что почти все население Африки составляют последователи традиционных местных культов (правда, население Северной Африки почти поголовно исповедует ислам, а традиционные местные культы в чистом виде вовсе отсутствуют). Далее, необходимо учитывать то обстоятельство, что в своей преобладающей массе африканцы — христиане и мусульмане — фактически в большей или меньшей степени двоеверны. Независимые государства к югу от Сахары включают пространства саванн, население которых — скотоводы-кочевники берберы. Если земледельцы придерживаются традиционных культов, либо частично христианства, то кочевники — почти исключительно мусульмане. Формально числящиеся христианами африканцы исполняют христианские обряды и посещают церковь, но параллельно с этим совершают обряды традиционных местных религий. То же относится и к значительной части мусульман, живущих к югу от Сахары. Особенно устойчивы культы предков и аграрные культы, не говоря уже о распространении так называемых суеверий — веры в силу колдовских приемов и снадобий, а также фетишей — амулетов, оберегов и т.п.

¹ Oruka O.H. Trends in Contemporary African Philosophy. P. 11.

² Gyekye K. An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme. 1987. P. 179-181.

³ Hallen B., Sodipo J.O. Knowledge, Belief & Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy. L.: Ethnographica, 1986); Hallen B. The Good, The Bad and the Beautiful: Discourse About Values in Yoruba Culture. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2000.

⁴ Bello A.G.A. In Praise of the Onisegun // Journal on African Philosophy. 2003. № 3.

Франкоязычная африканская философия

Франкоговорящая Африка подарила миру интеллектуальные работы, одаренные богатым воображением, связанные с движением негритюда и глобальными разработками черной расовой идентичности, основанной на первоначальной африканской сущности. Негритюд вообще стал средством самозаконности для черной расы. В дальнейшем этот дискурс выполнял функции разработки нового мировоззрения, полученного на основе африканского культурного наследования нового гуманизма, который настаивает на универсальности (Виреду, Хунтонджи, Бодунрин и Гиеки). Несмотря на выдающееся положение в интеллектуальной истории франкоязычной Африки и в черном мире вообще, негритюд не отражает полного диапазона интеллектуальной деятельности франкоговорящей африканской интеллигенции. Термины его формулировки были оспорены, что актуализировало споры о сущности природы африканского, как и о возможности строительства строгой и последовательной структуры идей (с бесспорным философским статусом), полученных из систем веры и нормативных концепций, неявных концепций и культурных методов, существовавших в доколониальной Африке.

Постколониальная ситуация активизировала дискуссии о концепциях негритюда и африканизма среди франкоговорящих африканцев. Они затрагивали разнообразный диапазон проблем, затрагивающих африканский опыт современности. Как расширение «туземной» темы, культурные и философские аргументы, введенные сторонниками негритюда, охватывают как критическую переоценку западной философской традиции и исторических последствий, так и рассмотрение потенциала преобразований в африканском контексте. Африканский дискурс существует как форма перестройки африканского сознания, вызванной процессом перехода к современности. Имеющееся сходство мысли может различаться между темами и стилями философского дискурса и запросами во франкофонной Африке и некоторых школах европейской философии XX века и социальной мысли, занятой фундаментальными человеческими проблемами, стимулированными воздействием современной технологической цивилизации.

Во франкофонной Африке развиваются две доминирующие перспективы, которые ориентировочно можно обозначить как *современная мысль* и *философский дискурс*: первая связана с вопросом идентичности и вовлекает необходимость восстановления культурного и духовного наследия, вторая касается «дилеммы современности», т.е. опытного проблемного измерения современной африканской жизни и сознания. Развитие философского дискурса в определенной мере отражает столкновение между Африкой и Европой, где сопутствующим обстоятельством оказывается идеологическая девальвация черной расы. Эти факторы и присущие процессам социального и культурного изменения на континенте дискомфорта стали детерминантами рождения и развития того, что Роберт Джули назвал «современной африканской мыслью»¹.

Если общие обстоятельства исторического конфликта между Африкой и Европой обеспечивают энергией интеллектуальной деятельности внутренние районы Африки, то определенная ориентация современной мысли во франкоязычной Африке обусловлена поддерживаемым контактом интеллектуальной элиты с литературными и философскими традициями, доступ к которым обеспечило французское образование. Культурные убеждения колониальной администрации в областях Африки, согласно французской и бель-

¹ July R. The Origins of Modern African Thought. L.: Faber & Faber, 1968.

гийской образовательной системе, были функционально направлены на политику ассимиляции. Понятие цивилизационной миссии европейского колониализма, являющегося самым важным в этой политике, было основано на идее подчиненного положения африканской культуры, которую необходимо цивилизовать посредством усвоения западных ценностей. Ограничения подобной ассимиляции проявились в центрированности франкоязычной африканской литературы на тему отчуждения, которая выражала ощущение разобщенности, моральной и психологической незащищенности негроафриканца. Художественные воплощения этой темы нашли параллельные концептуальные обязательства со стороны франкоязычной черной (Африканского континента и Карибского бассейна) интеллектуальной элиты по вопросу идентичности.

С культурным недугом ассимиляции был связан и отрицательный образ Африки, который постоянно проектировался западными текстами, и на котором были воспитаны многие представители франкоязычной африканской элиты. Идеологический толчок этих текстов иллюстрируется работой Пьера Лоти (1888) и других авторов, связанных с так называемым колониальным романом. Их точка зрения помогала тиражировать идею о неприветливом африканском пейзаже, которая подкреплялась и размещением местных поселений в дикой природе¹. Эта литература была символическим выражением европейского этноцентризма, философскую респектабельность которому дал Гегель, исключив африканский континент из своей концепции мирового исторического процесса и развития универсальной идеи. Эссе Артура Гобино о неравенстве рас человеческого рода (1884) давало систематическую форму иерархии установленных рас, отражавшую банальность европейского дискурса того времени, в котором африканские и черные расы занимали самый низкий уровень. Л. Леви-Брюль продолжает идеи Гобино и рассуждает уже о неравенстве между Западом и остальной частью человечества. В ряде исследований, достигающих высшей точки в «Первобытном мышлении» (1922), Леви-Брюль тщился установить неравенство между западными и не-западными культурами на уровне умственных действий, которыми оба регулировались. Термин «дологическое мышление», который он предложил, чтобы описать качество мысли не-западных народов, действующих по принципу «партиципации», уже имел резонанс вне антропологических изысканий. Работы этого автора составили ясно сформулированный западный дискурс об Африке, который стал антитезой Европе в структуре идей и образов, поддерживающих колониальную идеологию.

Интеллектуальные сопротивления колониальному дискурсу

Контрдискурс, который был ясно сформулирован франкоязычной африканской элитой в 1930-х, говорил о деморализации и вопиющей имперской гегемонии этого подхода. Ответ был облегчен наблюдавшимся в 30-х годах XX в. кризисом. Европейской цивилизации Разочарование в традиционном гуманизме Европы, отраженное в литературе и философии этого периода, обеспечило соответствующий контекст голосам диссидентов, звучавшим в идеологических работах колонизированных франкоязычных

¹ Loti P. *Le Roman d'un Spahi*. P.: Caiman-Levy, 1888 (*The Romance of Spahi*. Trans. M.L. Watkins. N.Y.: Rand, McNaly and Co., 1890); Fanoudh-Siefer L. *Le Mythe du negre et de TAfrique noire dans la litterature française de 1800 a la deuxieme guerre mondiale*. 1968.

черных интеллектуалов¹. Первичными влияниями, которые формировали взгляды французских мыслителей в межвоенные годы и усилили определенный тон выражения лидирующих фигур франкофонного африканского движения, были марксизм и сюрреализм. Специальный интерес в этом отношении представляет органический национализм Мориса Барреса (1862-1923) и анти-интеллектуалистская философия А. Бергсона. Оба мыслителя представляли сплав расы и культуры, который обеспечил Барресу базу для исключительного видения национального сообщества². Бергсон продвигал специфическое прочтение некогнитивных типов опыта, реализовывавших в формах художественного выражения реакцию против доминирующей рационалистической традиции. Оба они создали основу для более позднего воспеания негритюда Сенгора как черного расового вклада и дали язык для его формулировки.

Как это ни парадоксально, антропология, в которой начал преобладать новый дух культурного релятивизма, стала источником интеллектуального поражения франкоязычного африканского ответа на колониальную идеологию. Попытки французов Робера Делавне и Мориса Делафосса объяснить африканские формы социального и культурного выражения в итоге завершились работой Марселя Грюле\`Артикуляция в этой работе сложной космологии догон, переданной африканским мудрецом Оготеммели, показала очевидную символическую и концептуальную организацию африканской культуры, что способствовало переоценке континента и его народов.

«Философия Банту» Пласида Темпельса (1945) была решающей в предоставлении философской ориентации появляющемуся дискурсу культурного национализма во франкоязычной Африке. Цель Темпельса состояла в том, чтобы показать существование рефлексивного предрасположения среди Луба, этнической группы в тогдашнем Бельгийском Конго. Он приписал им коллективную философию, выдающуюся онтологию⁴, что отражало происхождение работы Темпельса от идей Бергсона: понятие «жизненная сила», которым он стремился характеризовать Банту, напоминает «жизненный порыв» последнего. При реконструкции Темпельсом ментальной структуры «коллективных представлений», дорогих для Дюркгейма и его учеников во французской школе антропологии, использовался метод Леви-Брюля, хотя аннулировались его теоретический импорт и идеологические значения. Философия Банту обеспечила образец и концептуальную структуру для строительства первоначальной африканской философии и осталась центральной ссылкой философских споров в Африке. В 1983 г. в Либревилле (столице Габона) был открыт Международный центр цивилизаций банту. Целью последнего была объявлена организация и координация всех исследований в области истории культуры, запланированы работы по сбору материалов, проведение симпозиумов и фестивалей, исследование миграций банту, музыки и культуры бантуязычных народов Африки, регулярное издание журнала «Мунту» («Человек»). Если африканец знает свою мифологию, он может считаться благородным человеком, обладающим разумом, поскольку ра-

¹ Kesteloot L. Les écrivains noirs de langue française. Brussels: Institut Solvay, 1965 (Black Writers in French: A Literary History of Negritude. Trans. E. Conroy Kennedy. Washington (DC): Howard University Press, 1991).

² Barres M. Le Roman de l'énergie nationale. Vol. 1. Les Deracines. P.: Fasquelle, 1897 (Repr.: P.: Livre de Poche, 1967).

³ Griaule M. Dieux d'eau: entretiens avec Ogotemmelé. P.: Editions du Chêne, 1948 (Conversations with Ogotemmelé: An Introduction to Dogon Religious Ideas. L.: Oxford University Press, 1965 — 1st edn. trans. R. Butler, 2nd edn. trans. A.I. Richards and B. Hooke).

⁴ Tempels P. Bantu Philosophy. P.: Presence Africaine, 1959. P. 35.

зумный человек не может забыть неповторимой философской мудрости предков¹. Продолжающаяся деколонизация сознания требует, чтобы африканский философ «оставил ход мысли миметического филопраксиса (*philopraxis* — любовь к обычаям, практике) — некритической имитации жизни (и теоретической работы) неафриканцев — и следовал маршрутом подлинного освобождения континента».

Философия негритюда также стояла в центре дискуссий. Первым, кто дал ему концептуально расширенную философскую формулировку, был Жан-Поль Сартр. Его эссе «Черный Орфей» (1949) было экспансивным отражением освобожденного черного сознания². В эссе Сартр предложил определение негритюда в хайдеггерианско/экзистенциалистских понятиях, как «*the-being-in-the-world-of-the-Negro*». Усиливая своё определение ссылкой на ортодоксальный марксизм, он полагал, что расовое сознание, обозначенное негритюдом, и проект коллективной свободы провозглашают в исторической перспективе мудрость, диалектически предназначенную быть трансцендированным приходом бесклассового и безрасового мирового общества.

Центром объединения приверженцев негритюда «второй волны» стал основанный в 1947 г. в Париже сенегальцем Алиуном Диопом журнал «Презанс африкен». Показательно, что первый номер журнала наряду с А. Диопом и Сенгором готовили Ж.-П. Сартр, А. Камю, А. Жид и афро-американский писатель Р. Райт. Журнал провозгласил своей целью «объявить присутствие негроафриканца в мире», «заставить звучать голос Африки». Теоретики негритюда этого периода уже не просто апеллировали к африканскому (прежде всего мифологическому) наследию в поисках своей особенности, а предпринимают попытки реконструировать «негритянство» в целостности всех его социокультурных компонентов и в свете его открывшейся исторической миссии. Так А. Диоп призывал приложить все усилия к тому, чтобы создать «негритянскому творческому гению» «такие выразительные средства, которые соответствовали бы его собственному призванию в контексте 20-го столетия».

Мессианские устремления негритюда этого периода отмечал и Сартр: «Абсурдной суете белого человека негр противопоставляет сосредоточенную подлинность своего страдания, и потому что он имел страшную привилегию испить всю чашу до дна, черный народ — народ избранный». В связи с этим резко возрос интерес к конкретным социальным и гуманитарным дисциплинам, прежде всего к историческому знанию, которое должно было подтвердить гипотезу-постулат о начале всей человеческой истории в Африке и зависимость Европы от «африканского начала», в частности. Огромной популярностью в среде приверженцев негритюда начинают пользоваться построения сенегальского историка Шейка Анта Диопа, говорящего об Африке как о прародительнице (через усвоение наследия Нубии и Египта) античной культуры (работы: «Негритянские науки и культура», т. 1-2, 1955; «Культурное единство Черной Африки», 1960; «Доколониальная Черная Африка», 1960; более поздняя работа: «Первенство негритянских цивилизаций: миф или историческая истина? », 1967).

Так негритюд получает новую ориентацию. Этот термин скорее означает комплекс объективных факторов, которые формируют африканский опыт, реализованный в формах жизни на континенте и проявляющийся в способах мышления и чувствах людей,

¹ Masolo D.A. *African philosophy in search of identity*. Bloomington (Ind.): Indiana University Press [etc.]. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

² Sartre J.-P. *Orpheus noir // Situations III*. P.: Gallimard, 1949 (Sartre J.-P. *Black Orpheus*. Trans. S. Allen. P.: Presence Africaine, 1949).

следовательно, становится ближе к определению негритюда Сенгором как «общей суммы африканских культурных ценностей»¹. Негритюд принимает форму фиксации отличительного способа африканского отношения к миру, базирующегося на эмоциях, которые — не просто психологическое состояние, но способ предчувствия, «схватывание интегрального бытия — тела и сознания — неопределенного мира»². Мы имеем здесь эпистемологическую основу африканского мировоззрения и коллективного духа, интерпретацию Сенгором африканского этоса через интегральное схватывание действительности, включающей континуум от царства природы до сверхъестественного. Принцип информирования этого мировоззрения и система социальной организации, исходящей от него, равносильна спиритуализму, наделяющему все явления сакральным характером. Он провозглашает африканский социализм стратегией примирения императивов современности — социального и экономического развития, в западных терминах, — с африканским этосом. Сенгор руководствуется тем, что в социалистический идеал необходимо вливать гуманистические ценности традиционной Африки, оживляя новые структуры коллективной жизни. Поэтому африканский социализм представляется не меньше, чем строительством конкретной социальной программы, а не просто аксиологией.

Негритюд Сенгора представляет собой своеобразную попытку обеспечить всестороннее разъяснение сущности африканского. «Старая этнология» культуры и индивидуальности умерла для серьезного основания в 1970-х, говорит Масоло, который считает необходимым складывание философского дискурса в Африке³, ибо начавшееся движение самоопределения вело к усилению во франкоязычной Африке способности генерировать африканскую философию из антропологической литературы, имеющей отношение к традиционным культурам на континенте. Школа мысли, порожденная этим усилием, известна как этнофилософия и представлена банту-руандийской философией Кагаме в работе, задуманной как проверка и переформулирование суждений Темпельса в более строгих аналитических терминах⁴. Кагаме обратился к родному руандийскому языку, чтобы восстановить лежащую в основе его народного мировоззрения философию. Он вывел четыре фундаментальных категории мысли Банту: человек, обеспечиваемый интеллектом, или *muntu*; не обладающие интеллектом, как животные, растения, полезных ископаемых, или *kintu*; пространственно-временной континуум, или *hantu*; модальность, или *kuntu*. Согласно Кагаме, эти термины функционируют и как маркеры скрытых процессов мысли и транспортных средств явного философского дискурса, с очевидной ссылкой на руандийскую устную традицию.

Работа Кагаме подразумевает не реконструкцию, но описание, в строгом смысле слова, подлинной системы мысли Банту, которая соответствует системе Аристотеля, для ее перевода в не-африканский язык и структуру референции. По этой причине работа поднимает вопрос языка в африканской философии и проблему, которую Бенвенист обозначил как отношение между «категориями языка и категориями мысли». Пионерская деятельность Кагаме была продолжена исследованиями традиционных систем мысли в работе ученых, которых В. Мудимбе обозначил как философскую школу Темпель-

¹ I Senghor L.S. *Negritude: A Humanism of the Twentieth Century* // *The African Reader: Independent Africa*. Eds. W. Cartey and M. Kilson. N.Y.: Random House, 1970.

² Senghor L.S. *De la Negritude: psychologie du Negro-africain* // *Diogene*. 1962. № 37. P. 15.

³ Masolo D.A. *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 1994. P. 10.

⁴ Kagame A. *La Philosophie bantu-rwandaise de Tetre*. Brussels: Academie Royale des Sciences Coloniales, 1956; repr. N.Y.: Johnson Reprint Corporation, 1966.

са. Представленная главным образом выходцами из Центральной Африки и находящимися под властью клерикалов, школа считала главной заботой необходимость идентифицировать те элементы африканской индивидуальности, которые совместимы с христианской доктриной. Их энергичная попытка способствовала появлению богословия, которое примиряет Запад и Африку через новую коллективную духовность.

С другой стороны, исследования акцентируют многозначный смысл слова ubuntu. Это слово используется несколькими языками банту — зулу, Xhosa, Ndebele; botho — эквивалент Sotho и hunhu на языке Shona. Рамосе стремится показать, что значение ubuntu связано не только с человеческим миром, с его этическими и политическими требованиями. Он обсуждает это понятие также в онтологическом горизонте. В этом случае оно демонстрирует тот факт, что бытие африканца закреплено и укоренено во вселенной. Этот смысл выражен приставкой *ubu-*, которая содержит бытие как окутанное, в то время как стембель *-ntu* означает его разворачивание посредством «непрерывного постоянного конкретного проявления через специфические формы и модели бытия». Этот процесс разворачивания включает появление речи и знания человека. Также его называют *umuntu*, что обозначает состояние возможности «провести расследование бытия, опыта, знания и истины». Таким образом, *-ntu* как «процесс непрерывного неохватываемого может быть выражен как отчетливо эпистемологический» аспект бытия¹.

Кагаме в «Банту-руандийской философии бытия» (1956), по оценке Шейка Анта Диопа, в результате пронизательного лингвистического анализа выявил четыре главных именных класса, соответствующих четырем категориям бытия: *Му-нту* = сущее, наделенное разумом (человек); *Ки-нту* = сущее, не наделенное разумом (вещь); *Ха-нту* = сущее локализованное (место, время); *Ху-нту* = сущее модальное (способ быть)².

Если верно, что онтология и эпистемология являются основными дисциплинами философии, можно сказать, что «африканская философия долго устанавливалась и через ubuntu». Так что здесь отражено мнение не только говорящих на банту этнических групп, которые используют слово ubuntu или его эквивалент, а всего населения Африки района Сахары³. Так появляется аргумент, что в этой сфере есть «семейная атмосфера», то есть своего рода философская близость и родство среди и между коренными жителями Африки. Конечно, можно допустить, что изменения в пределах этой широкой философской «семейной атмосферы» будут иметь место. Но кровь, циркулирующая через членов «семьи» — та же самая и в ее основаниях⁴. Вся область разграничена более точно, по словам De Tejada, как расстояние «от Нубийской пустыни до Мыса Доброй Надежды и от Сенегала до Занзибара».

Этнофилософию можно рассматривать как набор ценностей, категорий и предположений о том, что подразумевается в языке, практике и верованиях, присущих афри-

¹ Mogobe B. Ramose: African Philosophy Through Ubuntu. P. 49-51.

² Cheikh Anta Diop. Existe-t-il une philosophie africaine? — African Philosophy // La Philosophie africaine. Addis Abbeba, 1980. P. 32.

³ African Renaissance and Ubuntu philosophy. Ed. P.B. van Hensbroek. Groningen: Centre for Development Studies, University of Groningen, 2001.

⁴ Такой подход рассматривает африканскую философию как размещенную в ряде различных верований, различных мировоззрений, т.е. это некая общинная собственность, а не деятельность философа. Чтобы оправдать ярлык «философия», делаются попытки связать такие верования с философскими понятиями и положениями. Типичный пример этого подхода — обсуждение Огуаа космологического аргумента существования бога, которое он обнаруживает в «Fanti philosophical theology».

канским культурам. Этнофилософия, как прямой приток негритюда, стремится определить африканскую идентичность в терминах онтологии, поскольку метафизика не отделена от опыта, а является его частью. Другой поток культурного национализма, историческая школа, связан с работой и индивидуальностью сенегальского ученого (историка, египтолога, физика, лингвиста, антрополога) Шейка Анты Диопа (1923—1986), который обнаруживает эту идентичность в том, что может называться африканским «долгим временем». Диоп известен своей книгой «Негрские нации и культура», в которой он отстаивал тезис о том, что древний Египет — неотъемлемая часть черной африканской цивилизации¹.

В странах Западной Африки значительная часть исследователей, выступая против европоцентристского подхода, а затем против печально известной «хамитской» теории, пришла к утверждению теории негритюда, провозглашавшего уникальность и своеобразие африканской культуры и призывавшего к признанию генетической связи Черной Африки и Древнего Египта, Финикии и аравийских арабов, переселившихся из районов северной и восточной Африки. Расовое самосознание стало основополагающей идеей этой концепции, а главной целью его сторонников — возвышение достоинств черной расы, воспевание особенностей «негритянского образа философского мышления». Сформировавшись в среде литераторов, философов, историков и культурных деятелей, эта концепция оказала немалое влияние и на исследователей проблем истории и народной традиционной культуры.² Мысли о приоритете для африканца духовной культуры, гуманности традиционного общества, противопоставление ушедшего золотого века и гармонии жестокому настоящему были характерны, например, для старейшины африканских историков Бубу Хама.

В русле этих тенденций в «Культурном единстве черной Африки»³ Диоп рассматривал Африку как отдельную, объединенную культурную область на основе непрерывности культурных форм и систем ценностей между древним Египтом и местными цивилизациями всей Африки. Этот аргумент был суммирован в «*Egypte ancienne et Afrique noire*» (1962). Философское значение работы Диопа в ее всестороннем видении исторической индивидуальности Африки и в ее духе конфронтации с философией истории Гегеля. Эрудиция и методологическое усилие, которое он вложил в строительство «исторической социологии», имели целью возратить Африке благородное место в универсальной истории.⁴ Диоп противопоставлял культуру Севера и Юга. Северный круг основывался на патриархате и его основной чертой было насилие, тогда как именно южный культурный круг господствовал в древности и именно ему суждено было стать основой всей будущей мировой цивилизации. Что же касается развития культуры и цивилизации других районов мира то, полагал он, оно определялось борьбой этих двух основных культурных кругов.

Диоп использовал данные археологии, этнологии, искусствоведения (иконографические изображения и скульптура), палеоантропологии (пигментация кожи, группа

¹ Diop C.A. Nations negres et culture. P.: Presence Africaine, 1956.

² Заметим, что в латиноамериканской культуре, главным образом в 20-40-х гг., возникло течение, которое разработало новые принципы художественного освоения афро-американской тематики, негрнизм, и явилось одной из форм культурной самоидентификации континента.

³ Diop C.A. L'Unite culturelle de l'Afrique noire. P.: Presence Africaine, 1959.

⁴ Diop C.A. Egypte ancienne et Afrique noire // Bulletin de l'Institut Fondamental de l'Afrique Noire. 1962. Vol. 24. № 3-4. P. 449-574; repr. Dakar: IFAN, 1989. P. 11.

крови, форма черепа, структура скелета), лингвистики, свидетельства античных авторов (Геродота, Страбона, Диодора), опровергая утверждения о неисторичности и отсталости африканцев. Труды Диопа подчинены развитию тех panaфриканских идей о культурном, историческом, расовом единстве и приоритетной роли негритянских народов в мировой истории, которые появились еще на рубеже XIX и XX вв. в работах афро-американского ученого У. Дюбуа¹. Работа Диопа установила линию исторического отражения и исследования во франкоязычной Африке, что иллюстрируется работами Жозефа Ки-Зербо (1922-2006), в частности его «Историей черной Африки с древнейших времен до наших дней» (1972), которой он опроверг бытовавшие в то время в Европе представления об Африке как о континенте, не имеющем своей культуры и истории. Теофил Обенга, наиболее успешный ученик Диопа, в книге «L'Afrique dans l'Antiquité» (1970) представляет суммирование идей и методов школы, порожденной Диопом². В дальнейшем эти идеи были развиты в его книгах: «Потерянная традиция: африканская философия в мировой истории» (1995), «Банту: Язык — Люди — Цивилизация» (2003) и других.

К этим идеям очень близки разработки малийского исследователя и философа Джибрила Тамсира Нианя — «Динамизм очагов африканской культуры». Он также утверждает, что Африка представляет собой колыбель человечества. Основным центром человеческой цивилизации была Сахара, откуда культура распространилась по странам Старого Света, а затем и Нового.

Критика негритюда и африканского дискурса

Теории черного расового Я и создание африканской коллективной идентичности, представленные негритюдом и подтвержденные этнофилософией, породили реакцию против них. В 1940-1950-е годы происходит и трансформационный сдвиг негритюда от культурного, прежде всего литературного движения, к идеологической доктрине, ставшей одной из мировоззренческих основ национально-освободительного движения. С конца 1940-х А. Диоп определил программную задачу направления: «Миссия негритюда — вернуть истории ее подлинные масштабы». Начиная с 1960-х доктрину негритюда берут на вооружение левоэкстремистские течения «черного расизма». Подобные трансформации отразились в panaфриканизме М.А. Гарвея (1885-1940). Одним из первых негритюд, переинтерпретированный в «черный расизм», пытался сделать своей идеологией режим Ф. Дювалье (1907—1971) на Гаити. Критика негритюда, которая началась в 1950-ых с нападений на определение Сартра А. Франклином (1953) и Г. Д'Арбоссиером (1959), развилась в дискуссию, которая не утихала долгое время. Радикальный дух этой критики был реализован в работе Франца Фанона, начинающейся с анализа патологии колониализма в работе «Черная Кожа, Белые Маски» (1952). Этот анализ принимал форму гегелевской драмы сознания черного субъекта, борьбы за признание вовлеченного в диалектику господина и раба. Клиническая перспектива Фанона фокусировалась на внутренних психологических ограблениях колониального доминирования. Этика насилия, разработанная в «Несчастном из Земли» (1961), исходила из его концепции, укрепляющей

¹ В 1971 г. Сенгор даже прямо назвал Дюбуа «подлинным отцом негритюда».

² Ki-Zerbo J. Histoire de l'Afrique noire. P.: Hatier, 1972; Obenga T. L'Afrique dans l'Antiquité. P.: Presence Africaine, 1970. Отметим также, что имеется и иная точка зрения. Таха Хусейн (1889—1973) считал, что Египет принадлежит к единому наследию обширной средиземноморской культуры, включающей в себя Грецию, Италию и Францию.

ценности колонизированного аборигена. Его бескомпромиссный радикализм с отказом от простого культурализма оправдывает насилие: «Африканская культура будет принимать конкретную форму вокруг борьбы людей, не вокруг песен, поэм или фольклора»¹.

Уже в 1956 году гаитянский интеллектуал Ж.С. Алексис выступил против негритюда как излишне упрощающего синкретическую афро-индейско-европейскую природу Карибов. Критика Сенгора, предпринятая Станиласом Адовети (1972), приписывает ее силу примеру Фанона и его использованию идентичности как проблемы, достойной морального беспокойства и теоретического интереса. Влияние Фанона также объясняет разрыв с духом культурного национализма, реализованного в негритюде философом М. Тоувой. Его непримиримость показана в следующих терминах: «преобразование настоящего условия показывает в то же самое время трансформацию сущности, которая является частной, оригинальной и уникальной относительно ее; она должна входить в негативное взаимоотношение с я (self)»². Эта растущая потеря доверия к негритюду, развитая в теоретическое нападение на этнофилософию как его продукт, стала значительной стадией в эволюции франкофонной африканской философии.

На основе негритюда в ряде добившихся независимости африканских стран возникли различные версии «национального социализма»: «социализм банту», «африканский синкретический социализм» Сенгора и др., с одной стороны, и мистические концепции «самобытного» (например, у Бираго Диопа) — с другой. Последние оказались созвучными некоторым версиям африканской «этнофилософии» (П. Темпельс, А. Кагаме, Дж. Аволалу и др.). В последующем негритюд слился с более концептуально «размытыми» афроцентризмом и негро-африканизмом и был поглощен постколониальными исследованиями³.

Начальное возражение Эбусси-Булага (Eboussi-Boulaga) против Темпельса, чью философию он описал как «онтологическую систему, которая тотально бессознательна и выдает выражение в неадекватном и несвязном словаре» (1968), расширено в эссе Тоувы в критическую переоценку этнофилософии, достигая вершины в попытке опровергать ее концептуальное здание П. Хунтонджи (1983). Этнофилософия была для него «гибридной идеологической дисциплиной без статуса в мире теории»⁴. Хунтонджи считал философию коллективной системой мысли, имманентной народной культуре, и сопротивлялся трактовке философии как ясного дискурса и ее строгому критическому характеру. Он представлял философию рефлексией науки, значимым компонентом современной культуры, и приравнивал философствование к развитию науки. Недостаток научной культуры в Африке вынудил его прийти к заключению, что Африке еще предстоит длинный путь подготовки условий, необходимых для философской практики.

Известный ученый из Буркина-Фасо Жозеф Ки-Зербо, автор многих работ по истории Африки, один из редакторов многотомника «Всеобщая история Африки», выпускаемого под эгидой ЮНЕСКО, считает изучение истории и культуры основным рычагом, с помощью которого только и может состояться духовная деколонизация общественного сознания, воспитание «нового африканца», соединяющего как достижения новой западной мысли, так и традиционные ценности африканского общества. Еще более

¹ Fanon F. *The Wretched of the Earth*. L.: Penguin, 1983. P. 164.

² Towa M. *Essai sur la problematique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaounde: CLE, 1971. P. 41; Towa M. *Léopold Sédar Senghor: Négritude ou Servitude?* Yaounde: Editions CLE, 1971.

³ *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Ed. Emmanuel Chukwudi Eze. Oxford: Blackwell, 1997.

⁴ Hountondji P. *African Philosophy: Myth or Reality*. Bloomington, 1983. (2nd edn. 1996). P. 52.

определенно высказался конголезец Жакоп Оканза: «Народная мудрость, тщательно зафиксированная этнографами, может внести значительный вклад в строительство нового общества»¹. В некоторых случаях мудрец выходит за рамки простого знания и понимания — эти размышления и вопросы становятся объектами философской мудрости. Это вторичный смысл философии — «моя философия жизни». Заметим также, что единственная разница между неафриканской антропологией и этнологией и африканской философией, пожалуй, приобретает гражданство исследователя.

Хунтонджи прогрессировал от узкой концепции философии к некоей форме прагматизма, радуя за практическое участие философии в африканской общественной политике и социальной практике. Переоценка способов научной мысли и практики в традиционной Африке и их привлечение к модернизации современной Африки обеспечивает и принципиальную ориентацию его рефлексии. Роль философии, по Хунтонджи, в том, состоит в том, чтобы осуществить «анализ коллективного опыта с целью критики ежедневной жизни»².

Политическое измерение критики Хунтонджи полностью реализовано в работе Ачилла Мбембе³. Он считает, что постколониальная мысль выглядит настолько оригинальной, поскольку она с самого начала развивалась в межнациональной, эклектической среде. Она позволила объединить антиимпериалистическую традицию с первичными исследованиями и специфическими требованиями глобализации. Феноменология политической жизни в современной Африке акцентирует самосозерцательный и критический характер интеллектуальной деятельности во франкоговорящей Африке в период постнезависимости как функцию экзистенциальных проблем, свойственных процессу перехода к современности. Хотя в африканской философии и наметился «кризис значимости»⁴, эта деятельность направлена на создание в Африке философской основы социального развития и на поиск нового порядка коллективной жизни, который Хунтонджи, назвал «Утопией другого общества».

Проблема отношений дискурса и неоднозначной современности Африки отражена в работах Валентина Мудимбе, испытавшего влияние Фуко, Леви-Строса, Сартра, Жана-де-ла-Круа, Сенгора, Мабика Каланда и др. Движимый амбициями обнаружить новую африканскую философию, он, следуя Фуко, очертил «археологию африканского знания», с оригинальным списком формулировок, способных гарантировать концептуальную автономность Африки. В работе «Другое лицо королевства» (1973)⁵, он критикует дискурс этнологии как язык, отклоняющийся от нормального типа. «Изобретение Африки» (1988) — самая известная работа Мудимбе — развивает эти идеи. В его представлении гомология между политическим и экономическим империализмом Запада, с одной стороны, и «эпистемологическим империализмом», с другой, конституируют Африку как область западной эпистемологической территории⁶. Африканские исследования были полностью интегрированы в западный порядок дискурса, способствовали расширению его концепту-

¹ Оканза Ж. Африканская действительность в африканской литературе. М.1983. С. 8.

² Hountondji P. *Daily Life in Black Africa: Elements for a Critique // The Surreptitious Speech*. Ed. V.Y. Mudimbe. Chicago (IL): Chicago University Press, 1992. (P. 344-364). P. 359.

³ Mbembe A. *Provisional Notes on the Postcolony // Africa*. 1992. Vol. 62. № 1. P. 3-37.

⁴ Oladipo O. *The Idea of African Philosophy*. Ibadan: Molecular Publishers, 1992.

⁵ Mudimbe V.Y. *L'autre face du royaume*. P.: L'Age d'Homme, 1973.

⁶ Mudimbe V.Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 1988. P. 24.

альных рамок, который Мудимбе назвал «дискурсом преемственности». Он отметил, что «главной проблемой бытия африканского дискурса остается проблема переноса методов и их культурной интеграции в Африке»¹. Он предлагал приспособить структурализм к проекту реконструкции африканской философии. Структуралистский метод спасает от ограничений систематизированной рациональности при предоставлении входа в истину мира: «эмпирические категории могут использоваться как ключи к молчаливому коду, ведя к универсалиям»². Неясно, как этот подход уступает «абсолютному» или «транс-историческому дискурсу», который Мудимбе утверждает как альтернативу западной рациональности. Несмотря на то, что Масоло³ назвал «характер проекта, предложенного Мудимбе, неоднозначным», интерес к работе Мудимбе поддерживается за счет становления африканской философии в столкновении с западной мировой системой. Об этом он пишет и в «*African Philosophy in Search of Identity*» (1995).

Резюмируем, что темы и рассмотренные позиции обеспечивают главные линии африканской мысли, которые вдохновляют философскую деятельность в Африке с собственным стилем дискурса. Правда, бытует представление, что академическая практика философии в Африке разделена между аналитической традицией в англофонной Африке и континентальной традицией во франкоязычной Африке. Продвижение философии в обеих частях Африки укладывается в способы, выделенные Р. Рорти в современной Западной философии — «наука, метафора, политика»⁴. Франкоговорящие африканские философы ведут споры по эпистемологическому статусу и возможностям философии традиционной мысли в Африке через словарь англо-американской аналитической философии. Эти дискуссии породили метафилософию, обеспокоенную проблемами типа отношения мифа к метафизике и процедурным вопросам, затрагивающим надлежащий порядок терминов и концепций, а также состояние философии как дисциплины и как культурной практики. Споры инициируют сравнительную перспективу проектов философии и охватывают такие вопросы, как значение концепций в разных культурах, поиск универсализма.

Франкоязычная африканская мысль обеспечивает африканскую перспективу через прогрессивное соединение философии с целым диапазоном современных политических, социальных, культурных, моральных и эстетических проблем, связанных с рационализмом и научной революцией. Критический толчок связанных с постмодернизмом текущих дебатов о философском наследии Просвещения отражает усилия внутренней переоценки на Западе успехов рационализма, в который был глубоко вовлечен Сенгор и другие франкоговорящие африканские интеллектуалы. Как «стратегия различия»⁵, неонегритюд стремится повторно определять термины отношений между народами и культурами внутри всеобъемлющего интеллекта мира. Метафорическое обаяние специфического стиля философского дискурса, идентифицированное Рорти и схваченное в негритюде, предлагает изменить западную парадигму. Мудимбе пишет, что франкоя-

¹ Ibid. P. 182.

² Ibid. P. 35.

³ Masolo D.A. *An Archaeology of African Knowledge* // Callaloo. 1991. Vol. 14. № 4. P. 109.

⁴ Rorty R. *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 9-26.

⁵ Irele A. *Dimensions of African Discourse* // *Order and Partialities: Theory, Pedagogy and the «Postcolonial»*. Eds. K. Myrsiades and J. McGuire. N.Y.: State University of New York Press, 1995. P. 15-34.

зычная африканская философия приняла теоретическую и историческую оценку доминирующих тенденций в современной философии и социальной мысли. Общность в западной мысли между такими критиками культуры современного индустриального общества, как Франкфуртская школа, неомарксизм А. Лefевра, североамериканский неопрагматизм и коммунизм, говорит о том, что пересечения между этими тенденциями и интеллектуальной деятельностью во франкоговорящей Африке обретает важное значение, поскольку под давлением исторического опыта франкоговорящие африканские интеллектуалы заставили философию сопоставлять эти проблемы Запада с африканскими и строить новый философский дискурс. На этом базируется африканское, афроамериканское и феминистское философское творчество, пытающееся соответствовать политическим императивам в деконструировании традиционных философских методов и допущений с целью разоблачения любого господства. При этом внимание обращается (Сандра Хардинг) на сходство африканских и феминистских проблем.

Однако при решении задач деконструкции негроафриканцы сталкиваются с новыми проблемами. Результаты проведенного недавно Марселем Дики-Кидири исследования (по заказу Международной франкоязычной сети лингвистического приспособления (Rifal)), которое касалось присутствия и использования в Сети 65 наиболее распространенных в Африке языков представляются скорее удивительными и обнадеживающими. Конечно же, они показывают доминирование английского в африканском киберпространстве. Но они также и свидетельствуют о прорыве в Сеть некоторого числа африканских языков: 7% отобранных сайтов (на основании названия искомого языка) полностью или частично составлены на этом языке, 12% дают доступ к текстам, составленным на африканском языке, 19% дают лингвистическое описание (фонологический, грамматический и/или лексический очерки), а 22% представляют достаточно хорошую документацию. Тем не менее, из 65 исследованных языков только 24 используются как язык коммуникации, и только 12 более, чем на двух сайтах (африкаанс, кисуахили, амхарский, хауса, сетсвана, киконго, сомали, киниаруанда, пеул, уолоф, цонга и тимазигт). Отметим, что 90% африканских языков не имеют письменности, и это положение на данный момент значительно сокращает шансы на использование их в качестве языка коммуникации в Сети.

Есть еще одна проблема. Так, сборник статей, обсуждающий африканскую философию в постколониальном контексте, состоит из 17 статей 15 авторов, которые сгруппированы и представлены в пяти различных группах: *Африка и современная научная аргументация* (К. Гиеки, С. Хардинг, П. Амато), *Африка и современная философская аргументация* (Е. Иез, Т. Серекберхан, Г. Пресби), *Восстановление мостов* (Р. Бернаскони, Р. Белл, Б. Джанз), *Политика в постколониальную эпоху* (Л. Гордон, Л. Харрис, Дж. Питтманн, Д. Масоло) и *Размышления о постколониальном будущем* (К. Виреду, Е. Иез, Ж.-М. Маканг, Е. Иез). Подбор авторов является интересной смесью некоторых представителей старшего поколения африканских философов и (в основном молодых) североамериканских философов, но из всех *только один* автор в настоящее время проживает в Африке.

В настоящее время ведется большая работа по основам межкультурной философии. Используя разные систематические взгляды, Ричард Белл и Брюс Джанз пытаются найти методологическую основу философского мышления в Африке и представить нечто вроде долгосрочных проектов. Белл описывает процесс «поиска себя» в неповторимом полилоге реальности повседневной жизни и ее рефлексии в постколониальной Африке. Он достигает этого, опираясь на Витгенштейна и давая конкретные, яркие ссылки

на литературу и разные формы эстетической практики в южной части Африки. Джанз касается герменевтического прочтения африканской философии, соединяя плодотворные подходы Т. Окере и Т. Серакебернхана, скептически подрывая перспективы для универсального решения. Иез говорит о дилемме: Запад не только колонизировал Африку, но он же является и ее спасителем. Масоло предупреждает своих читателей против ловушек упрощенных обобщений.

В последние годы отмечается существенное увеличение числа текстов по африканской философии. Однако проблема в том, что авторы слишком много говорят об африканской философии, а не творят ее. До сих пор существует пять конкретных вопросов, ответ на которые представляется особенно важным: Что такое африканская философия? Является ли этнофилософия действительно философией? Каковы содержание и методы африканской уникальной философии? Какие политические последствия создают африканские философии на почве английской, французской и португальской? Существуют ли пути установить связи между африканской философией, афро-американской социальной, а также политической мыслью и феминистской критикой западной философии среди универсалистов (Виреду, Хунтонджи, Бодунрин, Одера-Орука), неоэтнофилософов и тех, кто приемлет герменевтический подход (Това, Около, Серакеберхан)? Мы все больше убеждаемся в доказательности ответов на эти вопросы.

Если говорить о вопросе, есть ли в африканской философии метафизика, то, по меткому замечанию Розеншток-Хюсси, метафизика должна уступить место металогике, метаэтике, метаэстетике, которые будут интерпретировать человека как живое, природное существо, способное подняться над природой благодаря речи¹. Рефлексивный характер философского знания дает основание определить философию как системную рефлексию по отношению к размышлениям о бытии сущего, всего имеющегося, в том числе человека. Причем, эта системность исторична и открыта, т.е. включает наряду с различными вариантами видения мира и тайну еще не видимого. Философия — не что иное, как универсальный метод становящегося знания, поэтому понимание философствования как майевтики, которое мы связываем с именем Сократа, полностью соответствует истинному назначению философии. Так что и африканская философия имеет право на это звание.

A.S. Kolesnikov

The African philosophy in searches of identity

In article the review of a philosophical idea in Africa is presented. The author considers specificity of the African philosophy, its basic problems. The special attention is given its close connection with formation of national identity of African people.

¹ Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность.