



ИВАН КРИВУШИН

История исследований религий в Африке: от колониальной науки к ее деколонизации

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-7-35>

Ivan Krivushin

The History of Religious Studies in Africa: From Colonial Science to Its Decolonization

Ivan Krivushin — HSE University; Centre of African Studies, Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).
ivankrivushin@gmail.com

The article considers the main directions of studying the religious history of Africa from the end of the 18th to the beginning of the 21st century. It shows the stages of research and the major contributions. When analyzing the historiography of religions on the continent, the author focuses on the three groups of research: studies of traditional African religions, studies of Christianity and studies of Islam. This seemingly simplistic approach allows a relatively coherent description of the history of various denominations on the Black continent. The researchers were primarily interested in the history of Christianity, and it is in this area that the most significant progress has been made. In recent decades, notable advances have also been made in the study of traditional African religions. The studies in the history of Islam in Africa, however, have been less advanced, despite a number of important findings and new research directions. The author attempts to identify the contributions by both Western and African scholars, in the context of recently intensified debates about the need for “Africanization” of African religious studies. He points out the danger of politicization and ideologization of religious studies on the Black continent, turning them into an instrument of either national-

ism or religious fundamentalism. This makes the development of academic dialogue between African scholars and researchers from other countries especially relevant.

Keywords: history, religions, Africa, historiography, Christianity, Islam.

«**Д**ЛЯ африканцев она [религия], — утверждает “отец современной африканской теологии” кенийец Джон Мбити, — онтологический феномен; он касается вопроса о существовании или бытии. <...> человек живет в религиозном универсуме. И этот мир, и практически все виды деятельности в нем рассматриваются сквозь призму религиозного восприятия и смысла. Имена людей имеют религиозное значение; скалы и валуны — не бессодержательные, но религиозные объекты; звук барабана говорит религиозным языком; заход солнца или луны — не просто безмолвное явление природы, но феномен, который сообщает нечто людям, наблюдающим за ним, часто предупреждая о надвигающейся катастрофе. Суть в том, что для африканцев все существование — это религиозный феномен; человек, живущий в религиозном универсуме, глубоко религиозен»¹. «Где бы ни был африканец, — суммирует он, — там и его религия»².

Когда мы говорим о религиях в Африке, использование формы множественного числа обретает особую коннотацию. С одной стороны, религиозная история континента на протяжении многих столетий представляла собой взаимодействие и борьбу традиционных верований с исламом и христианством, которые Мбити по причине давности их присутствия в Африке также определяет как «туземные» (*indigenous*)³. С другой, этот трехчастный подход — традиционная религия/христианство/ислам — является упрощенным, ибо, во-первых, «традиционная религия» предлагает нам множество различных локальных вариантов и, во-вторых, на континенте пустили корни так называемые «африканские независимые церкви», которые инкорпорировали африканские традиционные практики в христианский культ. Можно сказать, что применительно к Африке христианство теряет свои четкие очер-

1. Mbiti, J. S. (1999) *African Religions and Philosophy*, p. 15. 2nd ed. Oxford: Heinemann.

2. Ibid., p. 2.

3. Ibid., p. 223.

тания, и встает вопрос, где же проходит грань между христианством и нехристианством. Характерную для африканских обществ поликонфессиональность дополняет отсутствие четкой религиозной лояльности на индивидуальном уровне. По словам Мбити, «в действительности многие миллионы африканцев являются последователями более чем одной религии, даже если они регистрируются или учитываются при переписи как приверженцы только одной»⁴.

Изучение традиционных африканских религий

История изучения религий в Африке началась с описания и попыток интерпретации традиционных религий Черного континента европейскими философами эпохи Просвещения и учеными-антропологами XIX в.⁵ Этот период исследований подвергался порой жесткой критике со стороны африканских авторов второй половины XX — начала XXI в. «Спекуляции философов XVIII в. и антропологов XIX в., — по мнению Окота п'Битека, — не предназначались для того, чтобы дать правдивую картину африканских религий. Эти люди не были заинтересованы в корректном изучении африканских обществ, потому что, если бы они были в этом заинтересованы, они бы прибыли в Африку для проведения исследований. Их труды были “апологиями” колониальной системы; их задачей было продемонстрировать превосходство за-

4. Mbiti, J.S. (2015) *Introduction to African Religion*, p. 33. 2nd ed. Long Grove, IL: Waveland Press.
5. Об историографии африканских религий см.: Ludwig, F. and Adogame, A. (eds) (2004) *European Traditions in the Study of Religion in Africa*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; p'Bitek, O. (1971) *African Traditional Religion in Western Scholarship*. Nairobi: East African Literature Bureau; p'Bitek, O. (2011) *Decolonizing African Religions: A Short History of African Religions in Western Scholarship*. New York: Diasporic Africa Press; Onunwa, U. R. (1984) “The Study of West African Traditional Religion in Time-Perspective”. Ph.D. Thesis, Nsukka University; Platvoet, J. (1996) “From Object to Subject. A History of the Study of the Religions in Africa”, in J. Platvoet, J. Cox & J. K. Olupona (eds) *The study of religions in Africa: Past, Present and Prospects*, pp. 105–138. Cambridge: Roots and Branches; Westerlund, D. (1985) *African Religion in African Scholarship: A Preliminary Study of the Religious and Political Background*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International; Westerlund, D. (1993) “The Study of African Religions in Retrospect from ‘Westernization’ to ‘Africanization’?”, in J. K. Olupona and S. S. Nyang (eds) *Religious Plurality in Africa: Essays in Honour of John S. Mbiti*, p. 43–66. Berlin and New York: Mouton de Gruyter; Wijzen, F. (2019) “From Objects to Subjects of Religious Studies in Africa: Methodological Agnosticism and Methodological Conversion”, in K. Lauterbach and M. Vähäkangas (eds) *Faith in African Lived Christianity: Bridging Anthropological and Theological Perspectives*, pp. 38–51. Leiden: Brill.

падных культур над культурами колонизованных народов»⁶. Действительно, ряд мыслителей XVIII в., среди них И. Кант и Г. Гегель, оценивали религии африканцев весьма негативно, однако были и другие, которые признавали определенную ценность различных неевропейских культур (Н. де Кондорсе и И. Г. Гердер). Что же касается европейских ученых XIX в., то многие из них, в частности Огюст Конт, отталкивались от эволюционной модели истории религий (фетишизм — политеизм — монотеизм), помещая африканские верования на самую нижнюю ступень эволюционной лестницы.

Следующий этап исследования традиционных религий в Африке — вторая половина XIX и начало XX в., период описания и изучения местных культов христианскими миссионерами, путешественниками и учеными, которые проводили свои изыскания на африканской земле (Пьер Саворньян де Бразза, Лео Фробениус и др.). «Несмотря на интенсивность христианских миссионерских усилий и тысячу лет мусульманского прозелитизма, который наложил отпечаток на различные части Африки, — писали еще в конце 1950-х годов Баском и Херковиц, — африканские религии продолжали проявлять жизнеспособность повсюду. Это можно увидеть в поклонении африканским божествам, почитании предков и обращении к гаданию, магии и другим ритуалам»⁷. Особенность миссионерского подхода к африканским религиям заключалась в жестком противопоставлении их и ислама христианству. С точки зрения миссионеров, африканцы не поклонялись Богу; они поклонялись камням или в лучшем случае различным духам, включая духов предков. Некоторые считали, что основой традиционной религии у африканцев был именно культ предков⁸. Более мягкий подход можно обнаружить у некоторых путешественников, например, у немца Генриха Барта, который дал весьма позитивную оценку роли ислама в Западной Африке и не рекомендовал миссионерам осуществлять свою прозелитическую деятельность в отношении местного мусульманского населения.

6. p'Bitek, O. *Decolonizing African Religions: A Short History of African Religions in Western Scholarship*, p. 49.

7. Bascom, W. R. and Herskovits, M. J. (1959) "The Problem of Stability and Change in African Culture", in W. R. Bascom and M. J. Herskovits (eds) *Continuity and Change in African Cultures*, p. 3. Chicago, IL: University of Chicago Press.

8. См. критику этого представления у Мбити (Mbiti, J. *African Religions and Philosophy*, pp. 8–9).

Тем не менее общее признание превосходства западной культуры и христианства доминировало в раннеколониальный период, до Первой мировой войны, хотя исследования африканских религий приобрели большую основательность. Однако именно в этот период возникает противоположная тенденция, представленная первыми африканскими националистами, прежде всего Эдвардом Уилмотом Блайденом, который в своем главном труде «Христианство, ислам и черная раса» (1887) доказывал, что в отличие от христианства, которое способствует социальной и моральной деградации африканцев, ислам соответствует образу жизни и мысли африканцев и может стать их общей религией. Другой видный африканский политик и мыслитель Джозеф Данква в работе «Учение о Боге у акан» (1948) утверждал, что традиционная религия *акан*⁹ родственна древнемесопотамским религиозным системам и потому имеет более глубокие корни, чем христианство и ислам; он оспаривал широко распространенное мнение, что африканцы не были монотеистами, доказывая, что они признавали существование высшего Бога-Творца и одновременно своего первопредка. В свою очередь, нигерийский публицист Герберт Маколей в начале 1930-х годов попытался соединить африканскую традиционную религию, прежде всего культ предков, с рождающимся африканским национализмом.

После Первой мировой войны интерес европейцев к африканским традиционным религиям возрастает вместе с ростом общего интереса к Африке. Свидетельством этого стало создание в 1926 г. в Лондоне Международного института африканских языков и культур, в котором работали ученые из разных европейских стран. С 1928 г. они начали издавать существующий до сих пор ежеквартальный журнал «Африка». Работы представителей этого института (например, Эдварда Эванса-Притчарда), как и ряда других западных ученых (Марселя Гриоля, Пласида Тампеля и др.), ознаменовали собой отступление от эволюционистского подхода к изучению традиционных африканских религий и от восходящей к просветителям XVIII в. оценки их как «иррациональных». Теперь эти религии стали рассматривать не как «низшие» по отношению к христианской или монотеистическим в целом, но как отличные от них. Исследователи также перестали трактовать африканские традиционные верования

9. Этноса, обитающего на побережье Гвинейского залива, на территории современных Ганы и Кот-д'Ивуара.

как простое отражение социально-экономических условий существования африканцев и признали их автономной сферой мышления и деятельности со своими внутренними закономерностями и тенденциями.

В 1930-х — 1940-х годах западные ученые концентрировали свое внимание на религиях отдельных африканских этносов (Гриоль — у *догонов*¹⁰, Эванс-Притчард — у *азанде*¹¹ и *нуэр*¹², Тампель — у *балуба*¹³), и в этом им следовали немногочисленные африканские антропологи того времени, в том числе Джомо Кениата, изучавший религию *кикуйю*¹⁴, ученик известного антрополога Бронислава Малиновского и будущий «отец кенийской нации»¹⁵. С 1950-х годов, однако, начали появляться труды, авторы которых пытались выявлять общие черты «туземных» культов и верований Черного континента, стремясь доказать факт существования единой «традиционной африканской религии». Одной из первых таких работ стала «Традиционная африканская религия» британца Джеффри Парриндера¹⁶. Именно эта книга послужила импульсом для интеллектуальных поисков христианских теологов-африканцев, прежде всего кенийцев Джона Мбити и Болджи Идову. В своей первой книге «Африканские религии и философия» Мбити, знаток верований *игбо*¹⁷, оспаривал тезис, что традиционные африканские религии возникли из поклонения демонам. Идову в докторской диссертации 1962 г. отвергал возможность описания религии *йоруба*¹⁸ как «фетишизма»¹⁹ и рассматривал их представления о Высшем существе как «неявный» или «размытый монотеизм»²⁰; в монографии «Африканская традиционная религия: определение» (1973) он уже попытался выявить

10. Западноафриканский этнос, населяющий юго-восточную часть Мали.
11. Этнос убангийской группы, обитающий на юго-востоке ЦАР, на северо-востоке ДРК и на юго-западе Южного Судана.
12. Нилотическая этническая группа, населяющая северо-восток Южного Судана и крайнюю западную часть Эфиопии.
13. Этнос, обитающий в центральных и южных областях ДРК.
14. Этнос группы банту, населяющий центральную часть Кении.
15. Kenyatta, J. (1938) *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of Gikuyu*. London: Secker & Warburg.
16. Parrinder, G. (1954) *African Traditional Religion*. London: Hutchinson House.
17. Этнос, обитающий в юго-восточных районах Нигерии.
18. Этнос, населяющий Нигерию, Бенин и Того (Йорубаленд).
19. Idowu, E. B. (1962) *Oludumare, God in Yoruba Belief*, p. 64. London: Longman.
20. Ibid., p. 204.

характерные черты «традиционной религии» как общеафриканского феномена, доказывая некорректность использования для ее описания таких терминов, как «первобытная», «дикая», «туземная», «племенная», «язычество», «идолопоклонство», «фетишизм» или анимизм»²¹.

Подход Мбити и Идову оказался востребованным другими африканскими учеными — Годвином Таси, Джозефом Аволалу, Эмфи Икенгой Мету, Даниэлем Вамбутдой и другими. Эти авторы позиционируют себя как «инсайдеры», однако их нередко подвергают критике за то, что они пытаются рассматривать традиционные африканские религии исключительно с точки зрения христианства и через сравнение с ним. «Их работы, — возмущался п'Битек, — в основном обращены к неверующим европейцам, и они стремятся показать, что африканские народы были столь же цивилизованны, как и западные. Они облачают африканские божества в эллинистические одежды и выставляют их напоказ перед Западом»²².

Последние полвека *западных исследований* традиционных африканских религий оказались весьма плодотворны. Благодаря работам Теренса Рейнджера и Яна Шоффелера была признана важность источников устного происхождения для реконструкции недокументированной истории традиционных культов и верований африканцев. Шоффелер предложил даже особый метод интерпретации устного предания, поставляющего информацию об этих культах и верованиях. Робин Хортон выступил сторонником рационалистического понимания африканской традиционной религии (в противовес дюркгеймовскому символическому подходу), доказывая, что в основе традиционных верований лежали некие теоретические структуры, призванные объяснить окружающий мир, порядок его функционирования и нарушения этого порядка. Розалинда Шоу, критик концепции «мировых религий», поставила под сомнение уместность использования самого термина «традиционная африканская религия», в том числе и потому, что эпитет «традиционный» подразумевает некую неизменную сущность²³. Критику вызвал и тезис о наличии об-

21. Idowu, E. B. (1973) *African Traditional Religion: A Definition*, pp. 108–134. Maryknoll, NY: Orbis Books.

22. п'Битек, О. *Decolonizing African Religions*, p. 19.

23. Shaw, R. (1990) "The Invention of 'African Traditional Religion'", *Religion* 20(4): 339–353.

щих черт традиционной африканской религии, свойственных всем африканским народам. Еще в 1975 г. Эйлвард Шортер выделил шесть различных типов африканских традиционных религий — «строгий теизм», «относительный теизм», «симметричное посредничество» (духи как посредники в процессе коммуникации с Верховным Существом), «асимметричная медиация», «строгий деизм» и «относительный деизм»²⁴. А четверть века спустя Эдриан Хастингс, издатель «Журнала религии в Африке» (1985–2000 гг.), критикуя подход Парриндера и его последователей, поставил вопрос так: «Могут ли африканские религии действительно быть описаны как “африканская религия” в единственном числе, то есть как “последовательная совокупность верований”, принадлежащих широкому кругу различных народов? Сама идея была любопытной, учитывая параллельное утверждение о том, что африканская религия является абсолютно неотъемлемой частью жизни африканцев и их социума. Тем не менее африканские общества чрезвычайно различались по своим семейным обычаям, экономической деятельности и политической структуре. Никто не стал бы пытаться описывать политическую организацию, скажем, у *нуэр* или *баганда*²⁵, как нечто общее, за исключением некоторых незначительных деталей или акцентов. Это было бы явным абсурдом. Тогда как же их религиозное измерение могло быть таким однородным?»²⁶

Была поставлена под сомнение и прежняя модель интерпретации религиозной истории Африки как процесса перехода от традиционных систем верований к «глобальным системам», за которой скрывается колониальный взгляд на Африку как на континент без истории и без религии. Так, Роберт Баум подчеркивает, что религии коренных народов Африки тоже имеют свою весьма динамичную историю и что роль катализатора в процессе религиозных изменений на континенте сыграла атлантическая работорговля — «не только в плане обращения в христианство или ислам, но и в создании различных типов религиозных движений сопротивления»²⁷. С другой стороны, он отмечает важную роль

24. Shorter, A. (1975) *Prayer in the Religious Traditions of Africa*, pp. 8–13. Nairobi: Oxford University Press.

25. Этнос группы банту, обитающий на юге Уганды.

26. Hastings, A. (2001) “Geoffrey Parrinder”, *Journal of Religion in Africa* 31(3): 358.

27. Baum, R. (2013) “Indigenous African Religions”, in J. Parker and R. Reid (eds) *The Oxford Handbook of Modern African History*, pp. 293–294. Oxford: Oxford University Press.

в трансформации традиционных африканских религий изменяющейся окружающей среды и климата, признавая, однако, что «история религиозных верований и обычаев коренных народов остается недостаточно разработанной областью в истории Африки»²⁸.

Что же касается научных исследований традиционных религий Черного континента африканскими историками, то их развитие тормозили прежде всего общая ориентация африканской исторической науки на изучение экономической истории и увлеченность социально-классовым подходом к анализу явлений культуры. Те же ученые, которые все же избирали предметом своих штудий африканские религии, обычно находились и до сих пор находятся в плену западных подходов и методов. Африканские религиоведы больше тяготеют к изучению современного состояния традиционных культов, чем их истории. Часто также отмечают гендерный дисбаланс в мире исследований традиционной африканской религии (и в целом религий в Африке), который остается преимущественно мужским. Элизабет Исичей в этом ряду является одним из редких исключений²⁹. Среди исследователей-мужчин особое место занимает Джейкоб Олупона, использовавший социологические методы в историческом исследовании религиозных ритуалов *йоруба-ондо* как традиционной государственной гражданской религии³⁰. Позже он обратится к изучению более общих проблем — многообразия религиозных традиций в Африке³¹ и в африканских общинах за ее пределами³².

О потенциале африканских ученых в изучении традиционных религий свидетельствует, например, сборник нигерийских авторов, изданный в честь Олупоны в 2015 г.³³, а также работы Та-

28. Ibid., p. 294.

29. См.: Isichei, E. (2004) *The Religious Traditions of Africa: A History*. Westport, CT and London: Praeger.

30. Olupona, J. K. (1991) *Kingship, Religion, and Rituals in a Nigerian Community: A Phenomenological Study of Ondo Yoruba Festivals*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

31. Olupona, J. K. (2001) *African Spirituality: Forms, Meanings and Expressions*. New York: Crossroad; Olupona, J. K. (ed.) (2004) *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*. New York: Routledge.

32. Olupona, J. K. (2007) "Communities of Believers: Exploring African Immigrant Religion in the United States", in J. K. Olupona and R. Gemignani (eds) *African Emigrant Religions in Americas*, p. 27–46. New York: New York University Press.

33. Ogungbile, D. O. (ed.) (2015) *African Indigenous Religious Traditions in Local and Global Contexts: Perspectives on Nigeria. A Festschrift in Honour of Jacob K. Olupona*. Lagos: Malthouse Press.

боны Шоко и Афе Адогаме. В своей монографии 2007 г. Табона Шоко исследует особый зимбабвийский кейс, фокусируя особое внимание на восприятии *каранга*³⁴ болезней и недугов и на ритуальных практиках исцеления как в традиционной медицине, так и в местных христианских общинах, которые в значительной степени заимствуют традиционные представления о болезни, исцелении и здоровье; он использует при этом феноменологический подход к религии, рассматривая верующих как основной источник данных³⁵. Выводы Шоко подтверждают идею о том, что одной из характерных черт религий коренных народов Африки является забота об исцелении. Только что вышедшая книга Афе Адогаме представляет собой серьезное исследование истории, мировоззрения, космологии, ритуальной символики и практики народа *оза* в юго-западной Нигерии, использующее самые разнообразные источники (от архивных материалов до интервью) и анализирующее историю взаимодействий индигенной религии с христианством и исламом в контексте реализаций идентичности африканцев, их культуры, традиций и динамики властных отношений³⁶. Тем не менее приходится признать, что до сих пор африканские ученые проявляют гораздо больше интереса к африканскому христианству, чем к традиционным африканским верованиям и культам. Даже упомянутый выше Адогаме большую часть своей научной карьеры посвятил изучению истории христианства как на Черном континенте, так и в диаспоре.

Изучение истории христианства в Африке

Изучение истории христианства является важнейшим направлением исследований религиозной истории Африки, и интерес к нему не только не уменьшается, но и возрастает. Это связано прежде всего со значимостью африканского сегмента в рамках глобального христианства и с его необычайным разнообразием. В тематическом отношении историография африканского христианства фокусировала и фокусирует свое внимание пре-

34. *Каранга*, или *каланга*, или южные *шона* — этнос группы банту, населяющий юго-запад Зимбабве (Матабелеленд), северо-восточную часть Ботсваны и крайний северо-восток ЮАР (провинция Лимпопо).

35. Shoko, T. (2007) *Karanga Indigenous Religion in Zimbabwe: Health and Well-Being*. Aldershot: Ashgate.

36. Adogame, A. (2021) *Indigeneity in African Religions: Oza Worldviews, Cosmologies and Religious Cultures*. York: Bloomsbury Academic.

имущественно на XIX в., на исследовании деятельности христианских миссий, на жизненном пути отдельных миссионеров и священников, в том числе и африканцев, хотя и тесно связанных с европейцами³⁷, и на связи христианства и колониальной экспансии. В то же время в последние десятилетия усиливается интерес к таким проблемам, как культурные последствия встречи миссионеров с африканцами³⁸, ментальные механизмы обращения в христианство³⁹, гендерный характер религиозного опыта⁴⁰, миссионерская медицина и этнографические штудии. Больше внимания начали уделять деятельности неанглоязычных миссий, например, норвежских в Южной Африке и на Мадагаскаре⁴¹, швейцарских в Мозамбике⁴² и даже моравских братьев в Западном Кейпе⁴³, а также так называемым «независимым церквям» и «независимым религиозным движениям»; с 1990-х годов особенно популярным предметом исследований стало пятидесятилетие, в первую очередь в его «городском» и современном варианте. Ученые обратились к изучению христианских диаспор

37. Ranger, T. O. (1993) "Thompson Samkange: Tambaram and Beyond", *Journal of Religion in Africa* 23(4): 318–346.
38. Начиная с работ Джейкоба Аджайи и Эманюэля Аянде: Ajayi, J. (1965) *Christian Missions in Nigeria 1841–1891: The Making of a New Elite*. London: Longman; Ayende, E. (1966) *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842–1914: A Political and Social Analysis*. London: Longman.
39. См., напр.: Maxwell, D. (1999) *Christians and Chiefs in Zimbabwe: A Social History of the Hwesa People, c.1870s–1990s*. Edinburgh: Edinburgh University Press; Meyer, B. (1999) *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe of Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
40. См., напр., работы Деборы Гейтскелл: Gaitskell, D. (2005) "Devout Domesticity? A Century of African Women's Christianity in South Africa", in A. Cornwall (ed.) *Readings in Gender in Africa*, pp. 177–187. Bloomington, IN: Indiana University Press; Gaitskell, D. (1999) "Beyond 'Devout Domesticity': Five Female Mission Strategies in South Africa, 1907–1960", *Transformation* 16(4): 127–134; Gaitskell, D. (2000) "From Shaping Imperialism to Sharing Imprisonment: The Politics of the Personal in South African Female Missionary Biography", in A. Donnell and P. Polkey (eds) *Representing Lives: Women and Auto/biography*, pp. 174–186. Basingstoke: Macmillan Press. См. также: Montgomery, M. (2017) "Colonial Legacy of Gender Inequality: Christian Missionaries in German East Africa", *Politics & Society* 45(2): 225–268.
41. Simensen, J. (1986) *Norwegian Missions in African History. Vol. 1–2*. Oslo: Norwegian University Press; Jorgensen, T. (1990) *Contact and Conflict, Norwegian Missionaries, the Zulu Kingdom and the Gospel: 1850–1873*. Oslo: Solum Forlag.
42. van Butselaar, J. (1984) *Africans, Missionnaires et Colonialistes. Les Origines de l'Église Presbyterienne du Mozambique (Mission Suisse), 1880–1896*. Leiden: Brill.
43. Bredekamp, H. C., Flegg, A. B. L. and Plüddemann, H. E. F. (eds) (1992) *The Genadendal Diaries: Diaries of the Herrnhut Missionaries*. Belville: University of the Western Cape.

и их влиянию на принимающие общества⁴⁴, роли церквей в осуществлении программ помощи развитию, в продвижении прав человека, в борьбе с пандемией СПИДа, а также последствий этой пандемии для африканского христианства. Религиоведы начали использовать постструктуральный и дискурсивный анализ, они стали проявлять гораздо большее внимание к религиозным текстам африканского происхождения, пытаясь выявить как формы репрезентации, так и особенности восприятия их африканской аудиторией⁴⁵. В целом со второй половины 1980-х годов интерес к религиозной тематике, связанной с Черным континентом, среди светских историков значительно вырос, хотя до сих пор на периферии исследований остаются такие темы, как миссионеры XX в. и их вклад в колониальную науку (в частности, в ботанику и картографию); миссионерские церкви, особенно в эпоху деколонизации; так называемая «обратная миссия», т. е. миссионерская деятельность африканцев-христиан на других континентах через африканскую диаспору; а также роль христианских церквей в сфере обеспечения социальной справедливости, политического образования и формирования демократической политической культуры в современной Африке. Не появилось и комплексного исследования отношений христианских церквей с африканским государством в последние 45 лет, сравнимого с работой Эдриана Хастингса⁴⁶. Значительная часть авторов в той или иной степени остается связанной с различными христианскими деноминациями, и их задача — не понять прошлое, а дать рекомендации по евангелизации и практической деятельности христиан в африканских условиях. В теологических и миссиологических журналах редко можно найти статьи, основанные на использовании первоисточников.

44. См., например, посвященный этой теме специальный номер «Журнала религии в Африке»: *Uncivic Religion: African Religious Communities and Their Quest for Public Legitimacy in the Diaspora* (2004), *Journal of Religion in Africa* 34(4).

45. Hofmeyr, I. (1993) *We Spend our Years as a Tale that is Told?: Oral Historical Narrative in a South African Chieftdom*. Portsmouth, NH: Heinemann; Hofmeyr, I. (2004) *The Portable Bunyan: A Transnational History of The Pilgrim's Progress*. Princeton: Princeton University Press; Gunner, E. (2002) *The Man of Heaven and the Beautiful Ones of God: Writings from Ibandla lamaNazareth, a South African Church*. Leiden: Brill; Peterson, D. (2003) "The Rhetoric of the Word: Bible Translation and Mau Mau in Colonial Central Kenya", in B. Stanley (ed.) *Missions, Nationalism and the End of Empire*, pp. 165–182. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

46. Hastings, A. (1979) *A History of African Christianity, 1950–1975*. Cambridge: Cambridge University Press.

Тем не менее исследователи христианства в Африке достигли немалых успехов, и именно в этой сфере в последние десятилетия отмечаются наиболее серьезные достижения. Так, был опровергнут тезис о том, что религиозные изменения на континенте начались с прибытием европейских миссионеров и учреждением постоянных миссий. Было показано, что изменение религиозного универсума африканцев, по крайней мере, в прибрежных районах, началось гораздо раньше — с появлением первых европейских торговцев и колонизаторов: именно с этого времени он стал подвергаться воздействию новых религиозных идей и новой социокультурной реальности, ставшей результатом контактов с европейцами. В целом, ученые все больше и больше склонны рассматривать христианство и «традиционные религии» не как отдельные и изолированные миры, а как полюса притяжения, между которыми балансировали африканцы: тем самым была поставлена под сомнение старая миссионерская модель жесткого ментального разграничения между христианством и «язычеством». Исследователи постепенно отходят также от распространенного представления о христианских миссионерах как агентах европейского колониализма и о том, что «христианство в Африке к югу от Сахары было просто частью идеологической сверхструктуры западного капитализма»⁴⁷: «именно нонконформистская⁴⁸ миссия в Южной Африке, — пишет Жан Комарофф, — помогла посеять колониализм, на базе которого было основано колониальное государство. Но это еще не все: по удивительной иронии... <христианство> также обеспечило язык для оспаривания тех новых моделей господства, которые оно само помогло создать»⁴⁹. И, кроме того, проникновение христианства привело к возникновению новой синкретической культуры в Африке. При этом исследователи обнаружили, что основным инструментом его экспансии в Черной Африке были не белые миссионеры и не миссионерские станции, а черные евангелисты, тесно связанные с традиционными верованиями и местным социумом⁵⁰. Отсюда проистекала

47. Gray, R. (1990) *Black Christians and White Missionaries*, p. 61. New Haven, CT: Yale University Press.

48. Речь идет о так называемых нонконформистских протестантских церквях, таких как методисты и конгрегационисты.

49. Comaroff, J. (1991) "Missionaries and Mechanical Clocks: An Essay on Religion and History in South Africa", *Journal of Religion* 71(1): 7.

50. См., например: Ranger, T. O. (1986) "Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa", *African Studies Review* 29(2): 1–69.

важная задача: выяснить, как взаимодействовали европейские миссионеры и африканцы в процессе создания новых культурных форм и новых типов знания.

В то же время Жан и Джон Комарофф⁵¹ доказывали, что христианские миссионеры навязали африканцам колониальное состояние прежде, чем колонизаторы — обеспечивая распространение христианских ценностей, технических и иных достижений западной цивилизации и европейского образа жизни, они подготовили культурную почву для колониализма. Иначе говоря, миссионеры осуществили колонизацию сознания африканцев. Некоторые исследователи, правда, считают, что начало этой колонизации, как уже было отмечено выше, восходит еще к первым контактам африканцев с европейскими путешественниками и торговцами⁵². Кроме того, ряд ученых-африканистов, в том числе Эндрю Портер⁵³, показали, что миссионеры различались по своему теологическому, культурному и социальному бэкграунду и что они действовали в очень различных и меняющихся политических и культурных контекстах, и это обусловило совершенно различные модели христианизации на Черном континенте.

Склонность к негативной оценке роли христианства в истории Африки, однако, сохраняется среди его исследователей. Ее живучести способствовали распространившиеся среди африканской интеллектуальной элиты, начиная с 1970-х — 1980-х годов, североамериканская «черная теология», латиноамериканская «теология освобождения» и неомарксистская историческая наука. Сторонники этого взгляда фокусируют свое внимание на соучастии миссионеров и церквей в навязывании африканцам колониальной системы и в поддержании системы апарtheid в ЮАР, противопоставляя им (в качестве исключений) те немногие фигуры, связанные с христианством, которые находились в той или иной степени оппозиции к колониальному режиму и расовой дискриминации. Тем не менее к 1980-м годам исследователи христианства в Африке в целом переориентировались с классового подхода на изучение воздействия христианских верований и религиозных практик на социальную среду, гендерные различия, домаш-

51. Comaroff, J. and Comaroff, J. (1991–1997) *Of Revelation and Revolution. Vol. 1–2*. Chicago: University of Chicago Press.

52. См., например: Landau, P. (1995) *The Realm of the Word: Language, Gender and Christianity in a Southern African Kingdom*. Portsmouth, NH: Heinemann.

53. Porter, A. (2004) *Religion Versus Empire: British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914*. Manchester: Manchester University Press.

нее хозяйство, медицину, психологическое и физическое состояние местного населения.

В то же время другое направление, связанное с формированием «африканской теологии», продемонстрировало стремление к «африканизации христианства», лишению его европейской или ближневосточной природы. Его приверженцы утверждают, что основополагающие понятия христианства, и прежде всего понятие о Высшем боге, приближающееся к монотеизму, присутствовали в религиозном сознании африканцев и в «традиционных» верованиях задолго до появления в Черной Африке европейских торговцев, колонистов и миссионеров. Между христианством и традиционной африканской религией нет никакой существенной разницы, доказывал Идову⁵⁴. «Традиционная африканская религия по большей части в действительности имеет двойственную природу, — писал Робин Хортон. — Во-первых, ее боги — теоретические сущности, а их ритуалы — набор практик, призванных применить теорию к управлению миром. Во-вторых, боги — это люди, и их ритуалы — это продолжение сферы чисто человеческих социальных отношений. Африканское христианство наследует значительную часть этой двойственной природы от своего традиционного предшественника. Раннее западное христианство (в отличие от более позднего, ставшего результатом трансформаций Нового времени. — И. К.) также имело двойственную природу, его Бог, его Христос и его святые все были и теоретически сущностями, и людьми»⁵⁵. «В действительности, — утверждал африканский философ Квази Виреду, — вера в различные виды духов сильнее укоренилась в христианстве, чем в традиционной африканской религии. Христианство верит в существование тех духов, о которых говорится в африканской культуре, и еще в <существование> других, таких как ангелы. Разница лишь в том, что если христианство негативно относится к африканским духам как таковым, то традиционные африканцы считают, что не все из них плохие»⁵⁶. Тот перевод христианства на местный культурный язык, о котором пишет Ламин Санне⁵⁷, был бы невозможен, если

54. Idowu, E. B. *African Traditional Religion*.

55. Horton, R. (1971) "African Conversion", *Africa: Journal of the International African Institute* 41(2): 95–96.

56. Wiredu, K. (2011) "An African Religions Perspectives", in Ch. Meister (ed.) *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, p. 346. Oxford: Oxford University Press.

57. Sanneh, L. (1983) "The Horizontal and the Vertical in Mission: An African Perspective", *International Bulletin of Mission Research* 7(4): 165.

бы христианство и традиционные верования не обладали определенной степенью сходства. По крайней мере, считает Кристофер Байли, «христианская доктрина была наиболее успешной там, где она тонко приспособлялась к предпочтениям африканцев»⁵⁸.

С другой стороны, среди африканских ученых фиксируется очевидное стремление выявить специфику африканского христианства в религиозном, экклезиастическом, культурном и политическом отношении. Так, нигериец Огбу Калу, ссылаясь на работу Марка Уоррена⁵⁹, утверждает, что христианство в Африке основывалось на особом африканском типе религиозности, что обусловило его «харизматичность», и говорит о «скрытой, внутренней, первозданной духовности, которая подпитывала африканские реакции на воздействие Евангелия»⁶⁰. Провести грань между глобальными характеристиками христианства и его региональными и национальными особенностями остается серьезным вызовом, который все отчетливее осознают исследователи христианства на Черном континенте.

Создается впечатление, что в последние десятилетия ученые пришли к пониманию того, что проблема истории христианства в Африке слишком многопланова и сложна, чтобы ее можно было решить в рамках монографического синоптического исследования. Если в самом конце XX в. вышло в свет несколько историй христианства, написанных одним или в лучшем случае двумя авторами⁶¹, то в новом тысячелетии ученые при рассмотрении общих вопросов, связанных с религиями Черного континента, предпочитают объединять свои усилия посредством коллективных проектов⁶².

58. Bayly, Ch. (2004) *The Birth of the Modern World, 1780–1914*, p. 335. Oxford: Blackwell.

59. Warren, M. (1954) *Revival: An Inquiry*. London: SCM Press.

60. Kalu, O. U. (2005) "A Trail of Ferment in African Christianity. Ethiopianism, Prophetism and Pentecostalism", in K. Koschorke and J. H. Schjørring (eds) *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century: Proceedings of the Third International Munich-Freising Conference on the History of Christianity in the Non-Western World (September 15–17, 2004)*, p. 19. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

61. Baur, J. (1994) *Two Thousand Years of Christianity in Africa: An African Church History*. Nairobi: Paulines Publications Africa; Hastings, A. (1994) *The Church in Africa, 1450–1950*. Oxford: Clarendon Press; Isichei, E. (1995) *A History of Christianity in Africa*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans; Sundkler, B. and Steed, Ch. (2000) *A History of the Church in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

62. Maxwell, D. (ed.) (2002) *Christianity and the African Imagination: Essays in Honour of Adrian Hastings*. Leiden: Brill; Cox, J. L. and ter Haar, G. (eds) (2003) *Uniquely African? African Christian Identities from Cultural and Historical Perspectives*. Tren-

Иногда исследователей религий в Африке упрекают за то, что они остаются в зависимости от трехчастной парадигмы, в рамках которой ислам, христианство и традиционные религии анализируются отдельно и представлены как изолированные и не контактирующие друг с другом традиции. Этот упрек не совсем справедлив, поскольку не в полной мере отражает ситуацию, сложившуюся в историографии африканских религий. На самом деле ученые нередко пытались понять сложную ткань отношений между христианством и традиционными религиями — не только как конфликт, как часто стремятся представить это африканские исследователи⁶³, но и как взаимодействие, в том числе в процессе обращения африканцев в христианскую веру, а также выявить особенности преломления христианства на африканской почве, в частности, в рамках «независимых церквей». По мнению южноафриканского исследователя Джоэла Мокоати, суть африканского христианства заключается в синтезе христианства и традиционной африканской религии; он называет его «плавильным котлом, в котором легко ассимилируются различные религиозные традиции»⁶⁴. На примере *коса* (один из этносов группы южных банту) Мокоати показал, что оно, с одной стороны, было формой сопротивления попыткам европейских миссионеров навязать африканцам «западную версию христианства», а с другой — способом утверждения своей особой идентичности и уникальности по отношению к африканскому религиозному наследию и традиционной культуре⁶⁵. Другой африканский ученый, Френсис Аква, в своей докторской диссертации исследовавший материал Ганы, пришел к выводу, что религиозные верования и куль-

ton, NJ: Africa World Press; Ludwig, F. and Adogame, A. (eds) (2004) *European Traditions in the Study of Religion in Africa*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; Kalu, O. U. (ed.) (2005) *African Christianity: An African Story*. Pretoria: University of Pretoria; Koschorke, K. and Schjørring, J. H. (eds) *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century*; Metogo, E. M. (ed) (2006) *African Christianities* (Concilium 2006/4). London: SCM Press; Adogame, A., Gerloff, R. and Hock, K. (eds) (2008) *Christianity in Africa and the African Diaspora: The Appropriation of a Scattered Heritage*. London: Continuum; Bongmba, E. K. (ed) (2016) *Routledge Companion to Christianity in Africa*. New York: Routledge; Ross, K. R., Kwabena Asamoah-Gyadu, J. and Johnson, T. M. (eds) (2017) *Christianity in Sub-Saharan Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

63. См., например: Okeke, Ch.O., Ibenwa, Ch.N. and Okeke, G. T. (2017) “Conflicts Between African Traditional Religion and Christianity in Eastern Nigeria: The Igbo Example”, *SAGE Open* 7(2): 1–10.

64. Mokhoathi, J. (2021) “African Christianity: intersections between culture and identity among Amakhosa”, *Scriptura* 120(1): 2.

65. Ibid., pp. 1–11.

турные ценности коренных народов Африки служили не только «средством выражения» для местных христиан (а также мусульман), но также в значительной степени определили как процесс формирования и специфику местных форм христианства и ислама, которые постепенно эволюционировали, так и характер взаимоотношений между членами различных религиозных групп⁶⁶. Хотя процесс взаимодействия христианства и традиционных систем верования и продолжает изучаться преимущественно на примере «независимых церквей», некоторые исследователи ставили этот вопрос также применительно к «миссионерским церквам», в частности, камерунский иезуит Людовик Ладо, изучавший «африканизацию» католицизма в современном Камеруне⁶⁷. В целом, по словам Эндрю Уоллса, «опыт, традиции и проблемы Африки меняют христианство»⁶⁸. Это было результатом, говорит он, деятельности «тысяч людей, которые ... делали христианский выбор в отношении родовых обязательств, предков, святынь, традиционных обрядов, исцеления, одержимости, гадания, примирения. Их источниками были христианские Священные Писания, обычно на родном языке, христианская традиция, какой они ее знали, и их понимание местных моделей мышления, действий и взаимоотношений. Результат их работы уже означал существенное расширение христианского богословия; ибо, как мы видели, им пришлось связать историческую христианскую традицию с ранее существовавшими структурами африканских систем верований и религиозного сознания, подтверждая, отрицая, подавляя, изменяя, перенаправляя и переосмысливая различные элементы этого процесса»⁶⁹.

В то же время данный упрек можно признать справедливым по отношению к исследованиям истории ислама в Африке, которые в целом институционально, концептуально и методологически существуют отдельно от исследований традиционных религий и африканского христианства.

66. Acquah, F. (2011) *The Impact of African Traditional Religious Beliefs and Cultural Values on Christian-Muslim Relations in Ghana from 1920 through the Present: A Case Study of Nkusukum-Ekumfi-Enyan area of the Central Region*. Ph.D. thesis, University of Exeter.

67. Lado L. (2009) *Catholic Pentecostalism and the Paradoxes of Africanization: Processes of Localization in a Catholic Charismatic Movement in Cameroon*. Leiden and Boston: Brill.

68. Walls, A. F. (1996) "African Christianity in the History of Religions", *Studies in World Christianity* 2(2): 201.

69. Ibid.

Изучение истории ислама в Африке

Изучение ислама в Африке, в первую очередь в Западной Африке, имело ряд важных особенностей. Во-первых, еще с колониальных времен в фокусе внимания ученых была «история джихада», прежде всего с конца XVIII до конца XIX в., и связанные с ней государственные образования (халифат Сокото, империя тукулеров, империя Вассулу) и религиозные и политические деятели (Осман дан Фодио, Омар ал-Хадж, Самори Туре). Джихад рассматривался как разновидность «революции», форма сопротивления колониализму, вид протонационализма или даже способ государственного строительства. Правда, в XX в. под влиянием марксизма возникла также тенденция видеть в исламе нечто второстепенное, явление, не отражающее фундаментальных тенденций развития западноафриканских обществ.

Другой темой, вызывавшей большой интерес у ученых (особенно французских) была история суфийских тарикатов (орденов) и суфийских религиозных лидеров, которую также нередко пытались подчинить антиколониальной и протонационалистической интерпретации истории африканского ислама, в значительной степени игнорируя мистические учения и духовные практики этих братств (в частности, Кадирии и Тиджании) и лидеров, в том числе Омара ал-Хаджа и Амаду Бамба. Третьей весьма популярной темой стала деятельность антисуфийских мусульманских реформаторов, прежде всего ваххабитов⁷⁰.

Интерес к джихаду, суфийским орденам и реформаторству в конечном итоге был вызван стремлением объяснить историю распространения ислама в Африке к югу от Сахары. Для интерпретации этой истории ученые разрабатывали различные теоретические конструкции. В 1962 г. Спенсер Тримингэм предложил модель эволюции ислама от религии меньшинства к религии элиты и затем к религии большинства⁷¹. В 1973 г. Хамфри Фишер представил иную схему: от «карантина» (Марджерри Хилл называет эту стадию «сдерживанием»), когда «африканские короли ограничивали мусульманское влияние, сегрегируя

70. См., напр.: Kaba, L. (1974) *The Wahhabiyya: Islamic reform and politics in French West Africa*. Evanston, IL: Northwestern University Press; Loimeier, R. (2016) *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

71. Trimmingham, S. (1962) *History of Islam in West Africa*. New York: Oxford University Press.

мусульманские общины»⁷²) к «смешению» с местными традициями и от него к «реформе», когда мусульмане, наоборот, попытались извлечь свои религиозные практики от «языческих» примесей⁷³.

Изучение ислама в Африке активизировалось с 1960-х годов, прежде всего благодаря западным (британским, французским и немецким) ученым, однако особенно бурный рост это направление переживает в последние два десятилетия в связи с общим ростом (в первую очередь по политическим причинам, но также и благодаря обнаружению новых рукописных источников) интереса к исламу. В 2000 г. был основан Институт исследований исламской мысли в Африке (Institute for the Study of Islamic Thought in Africa), первый научный центр в Северной Америке, специально посвященный изучению этой темы. В 2003 г. голландское издательство «Брилл» инициировало книжную серию «Ислам в Африке», а с 2010 г. оно стало выпускать научный журнал «Исламская Африка» (Islamic Africa). В целом значительно возросло число публикаций, конференций, симпозиумов и семинаров по этой проблематике.

В результате в изучении истории ислама в Черной Африке намечился определенный прогресс. Ряду исследователей удалось показать сложность и вариативность связанных с ней явлений и процессов, в том числе исламизации⁷⁴ и исламского реформаторского движения⁷⁵, а также поместить ее в контекст более широких межкультурных взаимодействий с христианством⁷⁶ и традиционными религиями⁷⁷. Ученые обнаружили, что распро-

72. Hill, M. (2009) "The Spread of Islam in West Africa: Containment, Mixing, and Reform from the Eighth to the Twentieth Century", *Spice Digest*. January.

73. Fisher, H.J. (1973) "Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa", *Africa* 43(1): 31.

74. См., напр.: Peterson, B.J. (2011) *Islamization from Below: The Making of Muslim Communities in Rural French Sudan, 1880–1960*. New Haven, CT: Yale University Press.

75. См., напр.: Hanretta, S. (2009) *Islam and Social Change in French West Africa: History of an Emancipatory Community*. Cambridge: Cambridge University Press; Kobo, O. (2012) *Unveiling Modernity in Twentieth-Century West African Islamic Reforms*. Leiden: Brill.

76. См., напр.: Shankar, S. (2006) "A Fifty-Year Muslim Conversion to Christianity: Religious Ambiguities and Colonial Boundaries in Northern Nigeria, c. 1906–1963", in B. F. Soares (ed.) *Muslim-Christian Encounters in Africa*, pp. 89–114. Leiden: Brill.

77. См., напр.: Soares, B. (2020) *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

странение ислама в Африке шло не из одного, а из нескольких центров, по разным направлениям и самыми различными способами в процессе взаимодействия с местными культурами, обществами и политическими системами, что не было единого языка ислама и что трансляция доктрины и религиозных практик осуществлялась посредством нескольких языков, что нет и не было единой мусульманской общины, а существовала группа общин, каждая со своим историческим опытом, своими традициями, своей «траекторией выживания» и особыми формами выражения своей идентичности и своей религиозности.

Тем не менее прогресс в изучении истории ислама в Африке приходится признать довольно скромным. Основное внимание историки-религиоведы продолжают уделять позднеколониальному периоду и первым десятилетиям после обретения африканскими странами независимости, в то время как история ислама в доколониальной Африке остается на периферии исследований⁷⁸. Задача анализа различных исторических адаптаций ислама в различных социальных, культурных, лингвистических и политических контекстах не решена в полной мере. Сохраняется стремление отделять историю ислама в Северной Африке от его истории к югу от Сахары и противопоставить «чистый ислам» арабов «искаженному исламу» чернокожих народов, хотя в последние годы все чаще признается факт устойчивых культурных, образовательных и религиозных связей между этими регионами. Препятствует прогрессу и преимущественная опора исследователей на арабские письменные источники (в ущерб текстам на *аджами* или на африканских языках, в частности, *кикакуи* или *нко*) и на устную африканскую традицию.

«Африканизация» исследований религий в Африке

Среди африканских ученых все громче звучат призывы «африканизировать» изучение религий Черного континента и сбросить бремя «интеллектуального рабства», концептуальной и методологической зависимости от Запада. За этой тенденцией скрывается убеждение, что только африканцы могут адекватно оценить значение своего многовекового религиозного опыта. Дискуссия

78. Редким исключением является монография Рудольфа Вэра, охватывающая тысячелетие религиозной истории Сенегала: Ware, R. T. (2014) *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

о том, способны ли неафриканцы постичь характер и особенности традиционных африканских религий, по сути дела, началась еще с выхода «Африканских религий и философии» Мбити в 1969 г. Ключевым в этой дискуссии оказался вопрос, насколько точными являлись западные представления о верховном боге в африканских религиях. «Неспособность понять и оценить тот исходный пункт, <что для африканцев все существование — это религиозный феномен>, — писал Мбити, — привела миссионеров, антропологов, колониальных администраторов и других зарубежных писателей, <занимавшихся> африканскими религиями, к неправильному пониманию не только религий как таковых, но и народов Африки»⁷⁹. За Мбити последовали п'Битек, раскритиковавший самого Мбити за то, что он остается в плену христианских категорий, и Идову, который так отчаянно отвергал использовавшиеся западными учеными определения традиционной африканской религии, что один рецензент заметил, что он «воевал с мертвыми», в том числе с Шарлем де Броссом, который в 1757 г. придумал термин «фетишизм». Позже в споре приняли участие другие африканские авторы, такие как Икенга Мету и Удобата Онунва. Было продемонстрировано, что возникновение доминантных представлений о традиционных африканских религиях было обязано различным сомнительным источникам информации — либо поверхностным (капитаны кораблей, торговцы, офицеры-любители), либо незнакомым с Африкой (европейские мыслители и кабинетные теоретики), либо предвзятым (официальные ученые-антропологи, миссионеры, колониальные чиновники); в конечном итоге такие представления формировались политической и культурной средой европейских стран.

В середине 1990-х гг. Ян Платфут разделил всю историю исследований Африки на два периода: «аутсайдерский», то есть изучение Африки «как объекта», «когда ее религии исследовались практически исключительно неафриканскими учеными и писателями», и «инсайдерский», то есть ее изучение «как субъекта», «когда религии Африки начали исследоваться также и все больше и больше в основном африканскими учеными»⁸⁰. Однако действительно ли этот второй период принципиально отличается от первого? «Если сравнительная религия XIX в. была созда-

79. Mbiti, J. *African Religions and Philosophy*, p. 15.

80. Platvoet, J. "From Object to Subject", p. 105.

на на стыке академического дискурса и империализма, — задает вопрос Дэвид Чидестер, — подверглось ли впоследствии изучение религии процессу интеллектуальной деколонизации?»⁸¹. «В большинстве случаев африканские ученые, — признают редакторы сборника «Африканская традиция в изучении религии в Африке» (2016), — использовали методы и теории, ставшие популярными в других странах, не имея смелости внести новые перспективы в изучение религии»⁸². «Постколониальные времена требуют, — заявляют они, — чтобы африканские ученые бросили вызов их полной зависимости от методов и теорий, разработанных в других странах»⁸³.

Процесс «африканизации» затронул первоначально исследования традиционных африканских религий, а позже распространился и на исследования африканского христианства⁸⁴. Тем не менее, с точки зрения своих апологетов эта «африканизация» явно недостаточна. Для ее успешного осуществления, по их мнению, необходимо: 1) допускать к изучению и преподаванию религий в Африке только африканцев; 2) активизировать усилия африканских ученых по «африканизации» данной дисциплины; 3) привязать исследования религии в Африке к решению актуальных проблем развития континента; 4) выработать особые «африканские» подходы к изучению религии, отличные от европейских⁸⁵. Однако если три первые задачи тем или иным образом решаются, то в достижении последней, самой амбициозной цели до сих пор не заметно особого прогресса.

Историография религий в Африке отражает общие черты историографии Африки в целом, трудный процесс ее исторического становления. В то же время она обладает определенной спецификой, обусловленной конкуренцией идей в западном религиоведении, влиянием на африканских религиоведов раз-

81. Chidester, D. (2004) “Classify and Conquer’: Friedrich Max Müller, Indigenous Religious Traditions, and Imperial Comparative Religion”, in J. K. Olupona (ed.) *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*, p. 86. New York: Routledge.

82. Chitando, E., Adogame, A. and Bateye, B. (2016) “Introduction: African Traditions in the Study of Religion in Africa”, in E. Chitando, A. Adogame and B. Bateye (eds) *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging Trends, Indigenous Spirituality and the Interface with other World Religions. Essays in Honour of Jacob Kehinde Olupona*, p. 3. Abingdon: Routledge.

83. Ibid., p. 2.

84. См., прежде всего: Kalu, O. U. *African Christianity*.

85. Chitando, E., Adogame, A. and Bateye, B. “Introduction”, pp. 8–9.

личных философских и теологических учений и воздействием политических условий (колониальное государство, антиколониальная борьба, нацистроительство, внешняя и внутренняя политика правящих африканских элит). Важность изучения религий Африки возрастает в связи с расширением влияния в ней как ислама, так и христианства и, особенно, в свете того, что Черный континент начинает играть центральную роль в изменении глобального религиозного ландшафта. Несомненная актуальность, с одной стороны, привлекает к этой сфере все большее и большее внимание ученых, особенно африканских, однако в то же самое время несет опасность ее политизации и идеологизации, превращения в инструмент либо национализма, либо религиозного фундаментализма. И эта опасность вполне реальна, поскольку афроцентристские идеологемы все больше проникают в академическую среду как в самих африканских странах, так и за пределами континента, прежде всего среди афроамериканских ученых. Благодаря этому грань между публичным и академическим дискурсом начинает стираться, и последний превращается в псевдоакадемический, когда базовые принципы научной объективности и беспристрастности, необходимость учета всей имеющейся в распоряжении исследователей информации, основные процедуры источниковедческого и историографического анализа игнорируются или извращаются, а академический диалог деградирует в схватку идеологий, пропитанную конфессионализмом и сильными этнополитическими мотивами. Такую опасность осознает и ряд африканских религиоведов, которые считают, что «африканизация» означает «снижение стандартов» и что само это понятие «перегружено идеологическими предубеждениями и ведет к тому, чтобы мириться с посредственным уровнем <исследований> во имя африканизации»⁸⁶. Однако многие другие готовы бороться за то, чтобы избавить исследования религий в Африке от «внешнего влияния» и от «наследия европейского колониализма». Только в таком случае, уверены они, эти исследования смогут оказать позитивное воздействие на социальный и духовный прогресс Черного континента.

86. Chitando, E. (2012) "Religion and masculinities in Africa: The impact on HIV infection and gender-based violence", in J. Hendriks, E. Mouton, L. Hansen and E. Le Roux (eds) *Men in the Pulpit, Women in the Pew?: Addressing Gender Inequality in Africa*, p. 78. Stellenbosch: Sun Press.

Библиография / References

- Adogame, A. (2021) *Indigeneity in African Religions: Oza Worldviews, Cosmologies and Religious Cultures*. New York: Bloomsbury Academic.
- Adogame, A., Gerloff, R. and Hock, K. (eds) (2008) *Christianity in Africa and the African Diaspora: The Appropriation of a Scattered Heritage*. London: Continuum.
- Ajayi, J. (1965) *Christian Missions in Nigeria 1841–1891: The Making of a New Elite*. London: Longman.
- Acquah, F. (2011) *The Impact of African Traditional Religious Beliefs and Cultural Values on Christian-Muslim Relations in Ghana from 1920 through the Present: A Case Study of Nkusukum-Ekumfi-Enyan area of the Central Region*: PhD thesis, University of Exeter.
- Ayendele, E. (1966) *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842–1914: A Political and Social Analysis*. London: Longman.
- Bascom, W. R. and Herskovits, M. J. (1959) “The Problem of Stability and Change in African Culture”, in W. R. Bascom and M. J. Herskovits (eds) *Continuity and Change in African Cultures*, pp. 1–14. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Baum, R. (2013) “Indigenous African Religions”, in J. Parker and R. Reid (eds) *The Oxford Handbook of Modern African History* pp. 281–297. Oxford: Oxford University Press.
- Baur, J. (1994) *Two Thousand Years of Christianity in Africa: An African Church History*. Nairobi: Paulines Publications Africa.
- Bayly, Ch. (2004) *The Birth of the Modern World, 1780–1914*. Oxford: Blackwell.
- Bongmba, E. K. (ed.) (2016) *Routledge Companion to Christianity in Africa*. New York: Routledge.
- Bredenkamp, H. C., Flegg, A. B. L. and Plüddemann, H. E. F. (eds) (1992) *The Genadendal Diaries: Diaries of the Herrnhut Missionaries*. Belville: University of the Western Cape.
- Chidester, D. (2004) “‘Classify and Conquer’: Friedrich Max Müller, Indigenous Religious Traditions, and Imperial Comparative Religion”, in J. K. Olupona (ed.) *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*, p. 71–88. New York: Routledge.
- Chitando, E. (2012) “Religion and masculinities in Africa: The impact on HIV infection and gender-based violence”, in J. Hendriks, E. Mouton, L. Hansen and E. Le Roux (eds) *Men in the Pulpit, Women in the Pew?: Addressing Gender Inequality in Africa*, p. 71–82. Stellenbosch: Sun Press.
- Chitando, E., Adogame, A. and Bateye, B. (2016) “Introduction: African Traditions in the Study of Religion in Africa”, in E. Chitando, A. Adogame and B. Bateye (eds) *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging Trends, Indigenous Spirituality and the Interface with other World Religions. Essays in Honour of Jacob Kehinde Olupona*, p. 1–13. Abingdon: Routledge.
- Comaroff, J. and Comaroff, J. (1991–1997) *Of Revelation and Revolution. Vol. 1–2*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, J. (1991) “Missionaries and Mechanical Clocks: An Essay on Religion and History in South Africa”, *Journal of Religion* 71(1): 1–17.
- Cox, J. L. and ter Haar, G. (eds) (2003) *Uniquely African? African Christian Identities from Cultural and Historical Perspectives*. Trenton, NJ: Africa World Press.
- Fisher, H. J. (1973) “Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa”, *Africa* 43(1): 27–40.

- Gaitskell, D. (1999) "Beyond 'Devout Domesticity': Five Female Mission Strategies in South Africa, 1907–1960", *Transformation* 16(4): 127–134.
- Gaitskell, D. (2000) "From Shaping Imperialism to Sharing Imprisonment: the Politics of the Personal in South African Female Missionary Biography", in A. Donnell and P. Polkey (eds) *Representing Lives: Women and Auto/biography*, pp. 174–186. Basingstoke: Macmillan Press.
- Gaitskell, D. (2005) "Devout Domesticity? A Century of African Women's Christianity in South Africa", in A. Cornwall (ed) *Readings in Gender in Africa*, pp. 177–187. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Gray, R. (1990) *Black Christians and White Missionaries*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Gunner, E. (2002) *The Man of Heaven and the Beautiful Ones of God: Writings from Ibandla lamaNazareth, a South African Church*. Leiden: Brill.
- Hanretta, S. (2009) *Islam and Social Change in French West Africa: History of an Emancipatory Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hastings, A. (1979) *A History of African Christianity, 1950–1975*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hastings, A. (1994) *The Church in Africa, 1450–1950*. Oxford: Clarendon Press.
- Hastings, A. (2001) "Geoffrey Parrinder", *Journal of Religion in Africa* 31(3): 354–359.
- Hill, M. (2009) "The Spread of Islam in West Africa: Containment, Mixing, and Reform from the Eighth to the Twentieth Century", *Spice Digest*. January.
- Hofmeyr, I. (1993) *"We Spend our Years as a Tale that is Told": Oral Historical Narrative in a South African Chieftdom*. Portsmouth, NH: Heinemann.
- Hofmeyr, I. (2004) *The Portable Bunyan: A Transnational History of The Pilgrim's Progress*. Princeton: Princeton University Press.
- Horton, R. (1971) "African Conversion", *Africa: Journal of the International African Institute* 41(2): 85–108.
- Idowu, E. B. (1962) *Olodumare, God in Yoruba Belief*. London: Longman.
- Idowu, E. B. (1973) *African Traditional Religion: A Definition*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Isichei, E. (1995) *A History of Christianity in Africa*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Isichei, E. (2004) *The Religious Traditions of Africa: A History*. Westport, CT and London: Praeger.
- Jorgensen T. (1990) *Contact and Conflict, Norwegian Missionaries, the Zulu Kingdom and the Gospel: 1850–1873*. Oslo: Solum Forlag.
- Kaba, L. (1974) *The Wahhabiyya: Islamic reform and politics in French West Africa*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Kalu, O. U. (ed.) (2005) *African Christianity: An African Story*. Pretoria: University of Pretoria.
- Kenyatta, J. (1938) *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of Gikuyu*. London: Secker & Warburg.
- Kobo, O. (2012) *Unveiling Modernity in Twentieth-Century West African Islamic Reforms*. Leiden: Brill.
- Lado L. (2009) *Catholic Pentecostalism and the Paradoxes of Africanization: Processes of Localization in a Catholic Charismatic Movement in Cameroon*. Leiden and Boston: Brill.

- Landau, P. (1995) *The Realm of the Word: Language, Gender and Christianity in a Southern African Kingdom*. Portsmouth, NH: Heinemann.
- Loimeier, R. (2016) *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ludwig, F. and Adogame, A. (eds) (2004) *European Traditions in the Study of Religion in Africa*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Maxwell, D. (1999) *Christians and Chiefs in Zimbabwe: A Social History of the Hwesa People, c.1870s–1990s*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Maxwell, D. (ed) (2002) *Christianity and the African Imagination: Essays in Honour of Adrian Hastings*. Leiden: Brill.
- Mbiti, J.S. (1999) *African Religions and Philosophy*. 2nd ed. Oxford: Heinemann.
- Mbiti, J.S. (2015) *Introduction to African Religion*. 2nd ed. Long Grove, IL: Waveland Press.
- Metogo, E.M. (ed.) (2006) *African Christianities* (Concilium 2006/4). London: SCM Press.
- Meyer, B. (1999) *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe of Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mokhoathi, J. (2021) “African Christianity: intersections between culture and identity among Amaxhosa”, *Scriptura* 120(1): 1–11.
- Montgomery, M. (2017) “Colonial Legacy of Gender Inequality: Christian Missionaries in German East Africa”, *Politics & Society* 45(2): 225–268.
- Ogungbile, D.O. (ed) (2015) *African Indigenous Religious Traditions in Local and Global Contexts: Perspectives on Nigeria. A Festschrift in Honour of Jacob K. Olupona*. Lagos: Malthouse Press.
- Okeke, Ch. O., Ibenwa, Ch. N. and Okeke, G. T. (2017) “Conflicts Between African Traditional Religion and Christianity in Eastern Nigeria: The Igbo Example”, *SAGE Open* 7(2): 1–10.
- Olupona, J. K. (1991) *Kingship, Religion, and Rituals in a Nigerian Community: A Phenomenological Study of Ondo Yoruba Festivals*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Olupona, J. K. (2001) *African Spirituality: Forms, Meanings and Expressions*. New York: Crossroad.
- Olupona, J. K. (2007) “Communities of Believers: Exploring African Immigrant Religion in the United States”, in J. K. Olupona and R. Gemignani, R. (eds) *African Emigrant Religions in Americas*, pp. 27–46. New York: New York University Press.
- Olupona, J. K. (ed) (2004) *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*. New York: Routledge.
- Onunwa, U. R. (1984) “The Study of West African Traditional Religion in Time-Perspective”. Ph.D. Thesis, Nsukka University.
- p’Bitek, O. (1971) *African Traditional Religion in Western Scholarship*. Nairobi: East African Literature Bureau.
- p’Bitek, O. (2011) *Decolonizing African Religions: A Short History of African Religions in Western Scholarship*. New York: Diasporic Africa Press.
- Parrinder, G. (1954) *African traditional religion*. London: Hutchinson House.
- Peterson, B.J. (2011) *Islamization from Below: The Making of Muslim Communities in Rural French Sudan, 1880–1960*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Peterson, D. (2003) “The Rhetoric of the Word: Bible Translation and Mau Mau in Colonial Central Kenya”, in B. Stanley (ed.) *Missions, Nationalism and the End of Empire*, pp. 165–182. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

- Platvoet, J. (1996) "From Object to Subject. A history of the study of the religions in Africa", in J. Platvoet, J. Cox and J. K. Olupona (eds) *The study of religions in Africa: Past, Present and Prospects*, pp. 105–138. Cambridge: Roots and Branches.
- Porter, A. (2004) *Religion Versus Empire: British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914*. Manchester: Manchester University Press.
- Ranger, T. O. (1986) "Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa", *African Studies Review* 29(2): 1–69.
- Ranger, T. O. (1993) "Thompson Samkange: Tambaram and Beyond", *Journal of Religion in Africa* 23(4): 318–346.
- Ross, K. R., Kwabena Asamoah-Gyadu, J. and Johnson, T. M. (eds) (2017) *Christianity in Sub-Saharan Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sanneh, L. (1983) "The Horizontal and the Vertical in Mission: An African Perspective", *International Bulletin of Mission Research* 7(4): 165–171.
- Shankar, S. (2006) "A fifty-year Muslim conversion to Christianity: religious ambiguities and colonial boundaries in northern Nigeria, c. 1906–1963", in B. F. Soares (ed) *Muslim-Christian Encounters in Africa*, pp. 89–114. Leiden: Brill.
- Shaw, R. (1990) "The invention of 'African Traditional Religion'", *Religion* 20(4): 339–353.
- Shoko, T. (2007) *Karanga Indigenous Religion in Zimbabwe: Health and Well-Being*. Aldershot: Ashgate.
- Shorter, A. (1975) *Prayer in the Religious Traditions of Africa*. Nairobi: Oxford University Press.
- Simensen, J. (1986) *Norwegian Missions in African History. Vol. 1–2*. Oslo: Norwegian University Press.
- Soares, B. (2020) *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sundkler, B. and Steed, Ch. (2000) *A History of the Church in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trimingham, S. (1962) *History of Islam in West Africa*. New York: Oxford University Press.
- Uncivic Religion: African Religious Communities and Their Quest for Public Legitimacy in the Diaspora* (2004), *Journal of Religion in Africa* 34(4).
- van Butselaar, J. (1984) *Africains, Missionnaires et Colonialistes. Les Origines de l'Église Presbyterienne du Mozambique (Mission Suisse), 1880–1896*. Leiden: Brill.
- Walls, A. F. (1996) "African Christianity in the History of Religions", *Studies In World Christianity* 2(2): 183–203.
- Ware, R. T. (2014) *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Warren, M. (1954) *Revival: An Inquiry*. London: SCM Press.
- Westerlund, D. (1985) *African Religion in African Scholarship: A Preliminary Study of the Religious and Political Background*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Westerlund, D. (1993) "The Study of African Religions in Retrospect from 'Westernization' to 'Africanization'?", in J. K. Olupona and S. S. Nyang (eds) *Religious Plurality in Africa: Essays in Honour of John S. Mbiti*, pp. 43–66. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.

- Wijsen, F. (2019) “From Objects to Subjects of Religious Studies in Africa: Methodological Agnosticism and Methodological Conversion”, in K. Lauterbach and M. Vähäkangas (eds) *Faith in African Lived Christianity: Bridging Anthropological and Theological Perspectives*, pp. 38–51. Leiden: Brill.
- Wiredu, K. (2011) “An African Religions Perspectives”, in Ch. Meister (ed) *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, pp. 337–350. Oxford: Oxford University Press.