

Никулушкин Константин Владимирович

выпускник аспирантуры, кафедра эстетики и этики, Институт философии человека, Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена

Адрес: 197046, Санкт-Петербург, ул. Малая Посадская, д. 26
E-mail: const.nikulushckin@yandex.ru

Текст христианства и язык мышления в системе афроэтнического сознания

В статье рассматривается вопрос о культурном влиянии христианства, совершающего движение в процессе прозелитизма, на афроэтническое сознание. Христианская вера созидает новое мышление через символически религиозный текст моральной заповеди, раскрывающейся духовными категориями Священного Писания. Прочтение и познание библейского канона полагает развитие сюжетно-образной композиции в системе национально-культурного восприятия, эстетическое и этическое расширение которого напрямую связано с процессом религиозной рефлексии. Познание и рефлексия имеют своим источником адекватное лингвистическое понимание текста, генерирующего в сознании верующего религиозно-духовные смыслы на основании личного прочтения. Африканская лингвистическая культура, определенная афразийской языковой семьей, имеет отличительные особенности от европейской, сформированной индоевропейской семьей, и требует учитывать особенности исторического формирования лексического тезауруса при переводе произведений литературы, сложившихся в структуре европейского культурного мышления, на какой-либо из языков афразийской семьи. Особые условия для перевода возникают при соприкосновении с текстом Библии, глубина идейно-религиозного плана которой разворачивается на языках библейского иврита и арамейском, а полнота конфессионального выражения заключается на греческом и латинском языках. Целью данной статьи является иллюстрация примеров, связанных с лингвистической особенностью африканской культуры в структуре христианского прозелитизма, эксплицирующего новые формы религиозного и философского созерцания в этнических координатах Африки.

Ключевые слова: афроэтническое сознание, лингвистический перевод, прозелитизм, религиозный тезаурус, Священное Писание, философско-религиозное мышление, христианство.

У становление и развитие единой парадигмы религиозного мышления (мировоззрения) в сознании верующего определено не только знанием необходимых символов и порядка проведения службы (литургии), но и верным пониманием языка священных текстов, наполняющих са-кральным выражением художественный и культурно-терминологический тезаурус лексических средств народа и формирующих композиционно-сюжетную целостность религиозного мировоззрения.

Священный письменный текст предлагает адепту начало для содержательного становления и развития религиозной формы в сознании, укореняющем внешнюю религиозную традицию (ее лингвистическую формульность) в схему строения мысли. Соответственно, понимание и интерпретация священных текстов, их герменевтическая глубина раскрывается для верующего на языке его собственного мышления, интеллектуально осозающего религиозные образы в границах этически-эстетической способности национальной культуры.

В созидательном движении межэтнического прозелитизма священный текст, если он покоится исключительно на столпах незыблемой лингво-религиозной формы без содержательного перевода на местный диалект, приводит к отчуждению духа веры от «тела» религиозного смысла, в особенности в сфере распространения христианства, в котором язык (слово) есть основание для религиозного откровения. Следует также указать на то, что христианский канон, заключенный в текстах Священного Писания, полагает не адаптацию сознания верующего к внешней религиозной значимости смысла, а восприятие верующим внутреннего логоса религиозной культуры, имманентной сущности творческого акта и его созидательного потенциала.

Время и пространство в структуре миссионерской деятельности не являются основополагающими категориями для духовного освящения новой паствы, но являются очевидно значимыми для исторического утверждения и распространения культурно-религиозного значения в типе национального сознания. Европейская культура, опираясь на сущностное значение категорий времени и пространства, вошла на территорию африканского континента не только с идеалами и символами деструктивной прагматики (рабство, потребление, источник ресурсов...), но и вместе с религиозной христианской мыслью, требующей доступа к языку национального сознания и созидающей духовный диалог в религиозном образовании. Кристин Шайо, раскрывая движение религиозного духа Восточной православной церкви в современной Эфиопии, устанавливает возникновение образовательной структуры, развивающей систему дидактики в духовной жизни и преобразующей лингвистическую формулу текста христианской проповеди в систему национальной полигоссии: «Центры повышения образования, организованные для духовенства, также создают потенциал для миссионерской деятельности. Делаются попытки проповедовать Евангелие на различных языках страны» (Шайо, 2013. С. 422).

Возникает важный вопрос о переводе религиозного текста в этнолингвистические координаты, определяющие логос проповеди в сфере аксиологии.

Культурная стратегия перевода, осуществляемая религиозной программой современного миссионерства, связана не только с поиском наиболее ясного раскрытия лексико-терминологической структуры произведения-донатора в семантическом национальном тексте культуры-реципиента, но и определена идейной целостностью религиозного пространства

общины, внимающей христианский логос через дистрибутивность внешнего (конфессионального) и внутреннего (этнокультурного) сознания. Например, Ф.А. Кассюто, В.Я. Порхомовский указывают на необходимость рассматривать и координировать многие культурные факторы, связанные с переводом Библии на язык хауса Западной африканской церкви: «Отметим, в частности, целевую аудиторию конкретного перевода, а также то, какой текст выбирается как ориентир для перевода – масоретский текст *Biblia Hebraica* или ранние переводы Ветхого Завета, например Септуагинта или Вульгата (переводы на греческий и латинский языки соответственно), что непосредственно связано с конфессиональным фактором. При этом сами переводы могут осуществляться как с языка оригинала, т.е. с библейского иврита, так и с языка перевода, получившего статус канона в рамках определенной традиции» (Кассюто, Порхомовский, 2013. С. 160). Конфессиональный фактор полагает существенную общезначимую роль в лингвистическом выборе текста Библии для перевода, данный вопрос подробно рассмотрен на примере перевода Библии на церковнославянский и русский языки (Евсеев, 1916; Рижский, 2007; Чистович, 1899), но в системе культурно-религиозного восприятия жителей Западной Африки еще большее значение имеют языковые средства перевода, предполагающие адресную дифференциацию в обращении к верующим. Перевод Библии на язык хауса отразил вышеуказанную культурную позицию, определив в течение XX в. две версии текста: перевод 1930 г., обозначенный как «филологический» и ориентированный на образованный социально-этнический слой; перевод 1970 г., предложенный как «идеологический» и сформулированный «более простым языком», отражающим функцию межэтнической коммуникации (Кассюто, Порхомовский, 2013. С. 163).

Формы религиозных верований, установившихся в традиции, могут передаваться в виде одного текста или корпуса текстов, но исторически сложившийся их лингвистический коммуникативный потенциал может претерпеть в культурной динамике серьезные изменения, выйти из системы прагматики и подчиниться религиозной форме традиции, постулирующей лишь сакральное значение без очевидного информативного понимания. Древнеэфиопский язык геэз, на котором были сделаны в Эфиопии первые письменные переводы христианской литургии, в современном эфиопском лингвистическом контексте вышел из культурного узуса, но при данном факте исчезновения из обихода повседневности сохранил функции языка христианской литургии как в богослужении Эфиопской православной церкви, так и Эфиопской католической церкви (см.: Крачковский, 1955; Старинин, 1967; Dillmann, 1907). К. Шайо констатирует подобную лингвистическую традицию в системе христианской религиозной службы Эфиопии: «Студент духовной школы в Аддис-Абебе рассказал мне: “Мы любим наш древний язык геэз, но чтобы миряне могли по-настоящему понимать смысл молитв, желательно использовать разговорный язык. Это не значит, что мы отказываемся от языка геэз”» (Шайо, 2013. С. 423). Соответственно, язык геэз, приобщившись к сакральному переводу христианской молитвы, становится в этническом сознании одной из национальных святынь в пространстве христианской эфиопской церкви. Язык литургии, недоступный для ясного понимания верующего, приводит христианский текст к форме метафизической вербальной мантры, синкретично входящей в единую мистическую парадигму действия, столь понятного по форме языческому сознанию, но исключаящеего истинно христианское благоговение перед священным текстом.

Латинский язык в истории западной церкви имел на территории европейских государств лингвистическую особенность, подобную языку геэз, устанавливая «психологическую» зависимость текста от лексической формы (ее сакрализацию) без апелляции иноязычного верующего к значению ее смыслового поля; равно как и в истории восточной церкви греческий язык конституировал особенность словоформы в системе христианского понимания религиозного текста.

Латынь в Северной Африке являлась языковым субстратом культуры Западной Римской империи, обладая значительной лексической властью в политико-правовых и экономических институтах. Распространение латинского языка в структурном мире римско-имперской орбиты способствовало развитию межкультурного диалога с сохранением внутренней этнической самобытности. Ситуация изменилась, когда наступила религиозная латинизация земель Римской империи и в этническую Африку латинский язык начал входить через Библию. Латынь обрела новую цель – утвердить африканский этнос в составе европейской религиозно-культурной композиции, созидавая единую духовную энергичность в пространстве конфессионального сознания. И.А. Копылов раскрывает идею этнокультурного отчуждения на территории Африки при духовном влиянии христианской церкви, полагающей латинский логос в основание нового цивилизационного мировоззрения: «Единственным языком культуры в позднеримской Африке была латынь, и африканское христианство (в его ортодоксальной либо в донатистской разновидности) нуждалось в языке культуры. Быстрая христианизация Нумидии повлекла за собой не пробуждение региональной культуры, но создание *особой латиноязычной субкультуры с местным колоритом*» (Копылов, 2007. С. 311).

Движение христианской религии в культурном сознании определено дальнейшей интеграцией в формы этнического самоопределения, новая полнота которого находит свое выражение в широком спектре культурных традиций, генерирующих художественные образы в пространстве духовной жизни. В культуре развивается новая семиотическая система, конструирующая новые и дополняющая значениями уже существующие знаки в интеллектуально-созерцательной сфере народа. основополагающим значением в структуре христианской семиотики обладает Библия, являющаяся основанием религиозной аксиологии и созидающая в сознании верующего начало движения христианских идей и христианского мировоззрения в целом. Библия соединяет в каноническую письменную форму богооткровения важнейшие христианские тексты (число которых определено конфессиональным каноном ветви христианства или установлено церковной автокефалией) и осуществляет культурную кодификацию сюжетов и образов, схем и моделей изложения текста в национальной литературе народа, принявшего христианство. Мальхан в обзорной статье африканских религий полагает данный факт в культурной действительности: «Перевод Библии не только ускоряет рост церкви, способствуя самообучению, но также убеждает людей в том, что информация о христианстве становится неотъемлемой частью их культуры и литературы. Процесс приобретения независимости может происходить существенно быстрее, если уже существует перевод Библии на нужный язык» (Мальхан, 2009). Возможно, что понятие «самообучение» не слишком верный термин в системе религиозного мышления, равно как и «информация о христианстве» в структуре миссионерства, но сущностное значение перевода Библии на

язык верующих конституируется изменением национальной этико-эстетической парадигмы, согласующей категориально понятийные элементы духовной культуры в единый смысловой текст.

Перевод Библии в контексте афролингвистического сознания полагает подвижность жанровых границ национального мировоззрения, но при особых условиях развития многочисленных местных диалектов требует также знания и особенностей семиотики этнически культурно-религиозного сознания.

Б.И. Шаревская, совершая обзор религиозных верований в тропической Африке, приводит интересный пассаж из книги «Религия центрального Луо» угандийского автора Окот п'Битек (*Okot p'Bitek, 1971*), раскрывающего всю сложность лингвистической трансформации понятия в религиозном сознании:

«Когда начиная с 1911 г. итальянские миссионеры предприняли христианизацию народа луо, они встретились с рядом затруднений. Прежде всего “миссионерам требовалось местное слово, которое было бы ближайшим эквивалентом понятия христианского бога. И так как этот бог – “бог-творец”, то туземцам предложили выбрать одного из своих духов (“джоков”) на роль творца... Но у луо нет слов, означающих “творить”, “творение”, “творец”. Вопросы миссионеров были лишены для луо смысла, так как в их языке и в их представлениях отсутствовал образ человека, вылепленного из глины, до тех пор, пока миссионеры не рассказали им историю об Адаме. Выбор на положение “творца” пал на джока Рубангу (Лубангу), так как этот джок, по верованиям луо, насыляет туберкулез позвоночника, уродует спины людей и тем самым “придает форму” фигуре человека, “формирует” ее» (*Шаревская, 1982. С. 230–231*).

Следует обратить внимание, что вышеуказанная проблема возникла не в ранний период эпохи христианского миссионерства, а в начале XX века, когда многие культурные понятия, лингвистически оформленные европейской мыслью, уже совершили терминологическую интеграцию текста мировой религиозной культуры при помощи распространения форм европейской цивилизации.

В европейской культуре семантика лексем «творчество», «творение», «творец» определены сферой аксиологии, воплощающей в предикате субъекта не прагматическое отношение, утвержденное только при помощи технических средств цивилизации, но отражающей особое внутреннее отношение духовного пространства к созданной форме, полагаемой в области искусства и культурного мирозерцания. Религиозное положение слова «Творец» в парадигме христианского мировоззрения установлено в качестве начала любой видимой или созерцательной формы, раскрывающейся в эстетически-этических координатах религиозного чувства. Без культурно-религиозного осознания «Творца» представление о создании и существовании какой-либо «формы» в качестве понятия не может находить своего чувственного выражения в пространстве христианской эстетики, определяющей структурное содержание категорий прекрасное/безобразное.

Соответственно, религиозное понимание богоподобной формы, возникшей в результате божественного творческого акта, было лишено для племени луо эстетического и этического значений, подобных европейскому христианскому сознанию; отсутствие в религиозном сознании луо нрав-

ственно-эстетической рефлексии фрагмента священного текста: «И сотворил Бог человека по образу Своему» (*Быт. 1, 27*) – привело к тому, что «Создателем-творцом» мог стать любой из местных «джоков», обладающих способностью к воссозданию внешнего вида человека или отвечающих за конкретные изменения его физического облика.

Вышеуказанным (подобным) образом и «История об Адаме» не могла бы восприниматься народом луо имманентно христианскому сознанию, опиравшемуся на утвержденные церковью смысловые границы в герменевтической доктрине религиозного текста Ветхого Завета. Апеллирование христианского сознания к библейскому Адаму должно вызывать в верующем чувство утраты первоначальной цельности (*Бердяев, 1931*), онтологизированной вследствие грехопадения дуализмом нравственной формы добра и зла. Образ Адама в системе религиозной семиотики есть духовный путь созерцания сокровенной обожествленной телесности в пространстве сакрального благого единства, осознание которого приводит в состояние «религиозной ностальгии». М. Элиаде определяет в категориях религиозного мировоззрения понятийное формулирование христианской ностальгии: «ностальгия по “началу” есть ностальгия религиозная (...) В терминах христианства (...) речь идет о “ностальгии по Раю”, хотя на уровне примитивных культур религиозный и идеологический контекст был весьма отличен от иудео-христианства. Но периодически воссоздаваемое мифическое Время – это Время, освященное божественным присутствием, и можно сказать, что желание жить в присутствии божества, в совершенном мире (...) соответствует ностальгии по Раю» (*Элиаде, 1994. С. 61*).

Ностальгия по Раю отражается в религиозной жизни христианина пониманием нравственной диалектики поступка, осознанно совершаемого действия, ведущего в пространстве христианской аксиологии либо к праведности и спасению, либо к греху, падению и наказанию. Символическое и терминологическое выражение христианской морали лежало за пределами мифологических границ культуры луо, созидавших, согласно Б.С. Ерасову, аспекты нравственных традиций на мотивах эмпирической действительности: «В представлении африканца мораль разлита в повседневности, здесь понятия “спасения”, “ада” и “неба”, сознание греховности не находят соответствующей аналогии, что не мешает ему придерживаться ценностной морали» (*Ерасов, 1985. С. 155*). Более подробно раскрывает аксиологический сюжет в культурных терминах христианского текста Д. Пирцио-Бирроли, полагающий действие общей «религиозной основы» в верованиях африканских племен, в которых «не существует антиномии между добром и злом, ибо это зло является не злом в понимании мировых религий, т.е. грехом, а отсутствием порядка в себе самом, тогда как добро и счастье заключаются в гармоничном включении человека в общество и во вселенную. Грех существует лишь как оскорбление духов, божественных сил или предков, как нарушение запрета, что, в свою очередь, считается ошибками, вызванными небрежностью или отсутствием ловкости, т.е. они могут быть произвольными и исправленными с помощью надлежащих обрядов» (*Пирцио-Бирроли, 2001. С. 169*). Возможность исправить греховную ситуацию, наступившую в результате «небрежности» и «неловкости» по отношению к «духам-джокам», а не осознание свершенного греха в качестве важного нравственного символа религиозной жизни есть характерная черта и религиозного мировоззрения племени луо на момент указанного события

миссионерства. Отсутствие выраженного христианского понимания линейности сюжетно-библейского времени, определенного через идеи эсхатологии и сотериологии, делает луо уверенными в устранении осуществленного «греха» путем внешних ритуальных заговоров и обрядов, предполагающих обратимость действия в координатах религиозной жизни и онтологически отрицающих случившийся факт (феномен) греха.

Соответственно, в отсутствие христианского понимания добра и зла, праведности и греха религиозное созерцание Адама в мифологическом взгляде африканского племени луо является эстетически невыразительным, тривиальным в контексте местной религиозно-духовной практики. Эстетическая слепота ведет к духовной непроницаемости роли Творца в христианской антропологии, основывающейся на вере в сотворение человека, способного познавать «Божественные Энергии» (*Палама Григорий, 1995*) и религиозное предержание его дальнейшей судьбы божественным промыслом.

Нетипичное культурное сочетание в структуре религиозного миссионерства закономерно приводит к констатации факта, утверждающего религиозно-духовный синкретизм в христианстве современного луо; факта, который статистически определен в социальном контексте религиозной жизни этноса: «Несмотря на то что в настоящее время большинство членов племени луо являются христианами, они продолжают поддерживать давние традиции своего народа» (*интернет-портал о Кении*).

Подобный религиозный синкретизм уже в культурных положениях мировой современности сформулировал новую религиозную концепцию афрохристианства (*Таевский*), развивающую идею о богоизбранности африканцев. Возникают различные секты верующих с подчеркнутым национально-этническим характером, в котором христианство есть мост (лат. *pons*) более социального, а не духовного восхождения, лифт этнической мобильности к уровню европейской культуры с отрицанием неравного национального статуса. Б.И. Шаревская отмечает вышеуказанный феномен в религиозной культуре Африки:

«В истории современной Тропической Африки отмечаются перемены и в отношениях между государственной властью и религиозными организациями. И христианская и мусульманская церкви демонстрируют большую гибкость, стремясь приспособиться к современной общественно-политической обстановке. Для христианских церквей важнейшим фактором является африканизация духовенства. Ныне рядовые священники и большая часть высшей иерархии – африканцы. Поэтому христианский клир пользуется теперь большим престижем в широких кругах африканского общества. Привлекает африканцев и введение в христианскую литургию местных языков, музыки и даже танцев. Это рассматривается как выступление против расовой дискриминации» (*Шаревская, 1982. С. 239–240*).

Христианская религия в системе культурной африканской прагматики становится для этнических аборигенов также инструментом интеграции в пространство глобальной экономики и образовательную сферу европейской культуры, изменяющей рациональный когнитивный потенциал национального мышления. Н.Б. Кочакова устанавливает некоторые из важных современных факторов влияния в распространении христианства в Африке:

«Активное продвижение христианства в Средний пояс объясняется как политическими, так и социально-экономическими

причинами (поскольку христианизация открывает перед молодежью Среднего пояса более широкие возможности для получения западного образования и работы в современном секторе экономики)» (Кочакова, 2008. С. 103).

Социальная мобильность, осуществляемая при содействии «лифта» христианской религии, приводит к взаимно обусловленному религиозно-культурному диалогу; когда вместе с новыми адептами глобальной политики и экономики христианская церковь Африканского континента входит в пласт современного западноевропейского пространства и утверждает свое существование отдельным лингвистическим текстом проповеди в институте религиозно-духовной службы. К. Шайо с необходимостью констатирует христианскую особенность билингва-службы в лондонских приходах Эфиопской православной церкви: «Священники прихода при помощи эфиопских специалистов переводят молитвы с языка геэз на английский. Богослужения совершаются на английском и геэз» (Шайо, 2013. С. 428). Язык геэз раскрывает в литургии фонетическую сущность религиозного духа Эфиопской православной церкви, тогда как английский язык апеллирует к состоянию понимания религиозного текста в сознании афро-англоязычного верующего. Эфиопская церковь стремится к сохранению национальных форм христианского наследия, исторически «обособившего цивилизацию Эфиопии от других культур Африканского континента» (Бартницкий, Мантель-Нечко, 1976. С. 43).

Обратная ситуация возникает при конфессиональной оппозиции сакрального слова, принадлежащего различным религиозным моделям, но одной диалектической группе. Так, например, А.В. Журавский устанавливает различие категориально-понятийных схем одного и того же слова в религиозных структурах сознания арабских мусульман и христиан:

«Религиозная некоммуникабельность арабских мусульман и христиан обусловлена не только доктринальными и психологическими моментами, но и их совершенно различными религиозно-языковыми культурами и понятийно-терминологическими аппаратами. Одно и то же слово имеет порой принципиально иное значение в мусульманском и христианском религиозных словарях» (Журавский, 1990. С. 99).

«Религиозная некоммуникабельность» в пространстве конфессионального мировоззрения происходит в результате отчуждения средств языка прагматики и перевода выделенных лингвистических регистров сознания верующего в сферу религиозной аксиологии и, как следствие, проявления религиозной мысли в слове (логосе), исходящего из формул священных текстов. В связи с вышеуказанным фактом возникает и невозможность установить единый духовный диалог в обществе при помощи священных книг различных конфессий. Священные книги обусловлены прописанным дидактически-религиозным содержанием с сильными границами лексически-культурных форм, не подлежащих никакой деформации (культурно-этимологической, грамматической, стилистической...). Интерпретация, или экзегетика, текста полагается исключительно в системе конфессиональной догматики и непосредственно вероисповедующим (все действия с текстом адептом другой конфессии будут априори признаны ересью).

Характерные черты религиозного дуализма, возникшего в африканской культуре вследствие христианского и исламского прозелитизма, обретают

не только конфессиональную динамику своего развития, но и когнитивно-онтологическую, созидавая новые формы религиозно-философского сознания. Примером одной из форм может служить «теория афроцентризма» (Asante, 2003; Asante, 1990), возникшая в 1980-х гг. Несмотря на то что магистральные проявления идей указанной теории раскрываются в социальном контексте США, ее духовной родиной все же является Африканский континент. Теоретическое мышление в концепции «афроцентризма» отражает функцию социальной защиты (противостояния), устраняя в этническом сознании «комплекс неполноценности» (Хохолькова, 2013. С. 120), тем не менее, несмотря на условия исключительно теоретической созерцательности данной концептуальной формы, культурное сознание в поисках внешней фиксации смысловых позиций афроцентризма апеллирует к системе религиозных символов, как традиционных, так и воспринятых африканской культурой: «Афроцентристы восприняли множество древних знаков и включили их в свою социально-философскую систему. В их числе языческие (анкх – символ вечной жизни), христианские (свечи и кресты), исламские (полумесяц – символ плодородия) символы» (Хохолькова, 2013. С. 122).

Эпистемология новой (современной) африканской мысли не останавливается на идеях только религиозного сознания, из которого по большей части она и вышла, она генерирует в области философского дискурса понятие об особой «негро-африканской психофизиологии» (Senghor, 1962), внутри которой «африканское мышление диалектично, бивалентно, практично и теоретично в одно и то же время, познание совпадает в нем с бытием» (Илларионов, 1985. С. 204).

Таким образом, предварительным результатом мысли в отношении вышеуказанных примеров движения христианского текста в афроэтническом сознании может являться вывод, что сакральные формулы языкового текста конфессии организуют (кодируют) в пространстве мировосприятия новую семиотическую структуру, корректирующую традиционные этнолингвистические формы мирозерцания, но не устраняющие их в системе культурных представлений. Семиотическая структура, сформированная и утвердившаяся в качестве национально-знаковой, является предпосылкой для интеллектуального синтеза религиозных форм в мышлении, полагающего новую глубину в интерпретации культурной формы и созидающего новый философско-религиозный текст идейной композиции в культурном сознании этноса.

Литература

Бартницкий А., Мантель-Нечко И. История Эфиопии. – М.: Прогресс, 1976. – 592 с.

Бердяев Н. Рай. По ту сторону добра и зла. О назначении человека. – Париж: Современные записки, 1931. – С. 304–318.

Евсеев П.Е. Очерки по истории славянского перевода Библии. – Пг.: Типография М. Меркушина, 1916. – 166 с.

Ерасов Б.С. Бытие, мир и человек в африканской философии // Философия и религия на зарубежном Востоке: XX век. – М.: Наука, 1985. – С. 153–165.

Журавский А.В. Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. – М.: Наука.

Главная редакция восточной литературы, 1990. – 128 с.

Интернет-портал о Кении. Племя Луо. URL: <http://kenya-info.me/narody/plemia-luo> (дата обращения: 23.02.2018).

Илларионов Н.С. Проблема веры и знания в современной философской и религиозной мысли стран Тропической Африки // *Философия и религия на зарубежном Востоке: XX век.* – М.: Наука, 1985. – С. 197–209.

Кассюто Ф.А., Порхомовский В.Я. Версии Ветхого Завета на языке хауса в типологическом освещении // *Африканский сборник 2013.* – СПб: МАЭ РАН, 2013. – С. 160–171.

Копылов И.А. «Римский миф» и проблема этноконфессиональной самоидентификации населения вандальской Африки // *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории.* 2007. Выпуск 21. Специальный выпуск: Исторические мифы и этнонациональная идентичность. – С. 292–391.

Кочакова Н.Б. Традиционные африканские религии: между исламом и христианством // *Африканский сборник 2007.* – СПб: Наука, 2008. – С. 100–111.

Крачковский И. Ю. Введение в эфиопскую филологию. – Л.: ЛГУ, 1955. – 216 с.

Мальхан. Африканские религии. 2009. URL: <http://www.proza.ru/2009/11/15/141> (дата обращения: 01.02.2018).

Палама Григорий. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М.: Канон, 1995. – 384 с.

Пирцио-Бироли Д. Культурная антропология Тропической Африки. – М.: Восточная литература, 2001. – 335 с.

Рижский М.И. Русская Библия: История переводов библии в России. – СПб: Авалон, Азбука-классика, 2007. – 256 с.

Старинин В.П. Эфиопский язык. – М.: Наука, 1967. – 118 с.

Таевский Д. Афрохристианство (Африканские независимые церкви, Местные африканские церкви, Черное христианство). URL: http://religion.babr.ru/chr/dict/a/afro_chr.htm (дата обращения: 18.02.2018).

Хохолькова Н.Е. Афроцентризм в условиях глобализации: механизм тиражирования идей // *Африканский сборник 2013.* – СПб: МАЭ РАН, 2013. – С. 120–125.

Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. – СПб: Типография М.М. Стасюлевича, 1899. – 347 с.

Шайо К. Жизнь и духовность Восточных Православных Церквей сирийской, армянской, коптской и эфиопской традиций. – Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 617 с.

Шаревская Б.И. Африканские ученые о религиозных верованиях в тропической Африке // *Религии мира. История и современность. Ежегодник 1982.* – М.: Наука, 1982. – С. 227–242.

Элиаде М. Священное и мирское. – М.: МГУ, 1994. – 144 с.

Asante M.K. Afrocentricity: the Theory of Social Change. Chicago, Illinois: African American Images, 2003. 148 p.

Asante M.K. Kemet, Afrocentricity and Knowledge. Trenton; N.-J.: Africa World Press, 1990. 214 p.

Dillmann A. Ethiopic Grammar. L., 1907.

Okot p'Bitek. Religion of the Central Luo. East African Literature Bureau, 1971. 164 p.

Senghor L. S. On Negrohood. Psychology of African Negro // *Diogenes.* 1962. № 37.

Tanner R.E.S. African Traditional Religions and Their Reactions to Other Faiths. – *Studia Missionalia.* 1993, vol. 43, p. 376.

Konstantin V. Nikulushkin

Graduate of a postgraduate, department of an esthetics and ethics, Institute of philosophy of the person, Herzen State Pedagogical University of Russia

Address: 26 Malaya Posadskaya Str., St. Petersburg, Russia 197046

E-mail: const.nikulushkin@yandex.ru

The text of Christianity and language of thinking in the system of Afro-ethnic consciousness

The paper is concerned with the question of proselytism of Christianity's religious spirit and its cultural influence on Afro-ethnic consciousness. The Christian belief creates new thinking with assistance of symbolically religious text of the moral precept that is formulated by spiritual categories of the Scripture. Reading and knowledge of a bible canon believes development of creative experience in the system of national cultural perception in which esthetic and ethical expansion is directly connected with process of a religious reflection. Sacral reflection is directly connected with understanding of the sacred text which develops religious meanings in consciousness of the believer on the basis of personal reading. The African linguistic culture determined by Afro-Asian language family has distinctive features from European linguistic culture, created by Indo-European language family. Respectively, it is necessary to consider features of historical formation of the lexical thesaurus of languages of Afro-Asian family when translating from texts of European literature. Special conditions for the translation arise at contact with the text of the Bible in which depth of the ideological and religious plan was formulated in languages of bible Hebrew and Aramaic, and the completeness of confessional expression consists in the Greek and Latin languages. The purpose of this article is the illustration of the examples connected with linguistic feature of the African culture in structure of Christian proselytism that creates new forms of religious and philosophical contemplation in ethnic coordinates of Africa.

Keywords: Afro-ethnic consciousness, linguistic translation, proselytism, religious thesaurus, Scripture, philosophical and religious thinking, Christianity.

References

Asante M.K. Afrocentricity: the Theory of Social Change. Chicago, Illinois: African American Images, 2003, 148 p.

Asante M.K. Kemet, Afrocentricity and Knowledge. Trenton; N.-J.: Africa World Press, 1990, 214 p.

Bartnickij A., Mantel'-Hechko I. Istorija Jefiopii [History of Ethiopia]. Moscow, Progress, 1976, 592 p. (In Russian).

Berdjaev N. Raj. Po tu storonu dobra i zla / N. Berdjaev. O naznachenii cheloveka [Beyond Good and Evil / About appointment of the person]. Paris, Contemporary Papers, 1931, pp. 304 – 318. (In Russian).

Chistovich I.A. Istorija perevoda Biblii na russkij jazyk [History of the translation of the Bible into Russian], St. Petersburg, M.M. Stasyulevich's print., 1899, 347 p. (In Russian).

Dillmann A. Ethiopic Grammar. London, Williams & Norgate, 1907, 581 p.

Evseev P.E. Ocherki po istorii slavjanskogo perevoda Biblii [Sketches on stories of a Slavic translation of the Bible]. Petrograd, M. Merkushev's print., 1916, 166 p. (In Russian).

Erasov B.S. Bytie, mir i chelovek v afrikanskoj filosofii [Being, the Universe and Man in African Philosophy]. Filosofija i religija na zarubezhnom Vostoke: XX vek – Philosophy and religion in the foreign East: 20th century, 1985, pp. 153–165, (In Russian).

Hohol'kova N.E. Afrocentrizm v uslovijah globalizacii: mehanizm tirazhirovanija idej [Afro-centrism in the conditions of globalization: mechanism of replication of the ideas]. Afrikan-skij sbornik – African Collection, 2013, pp. 120–125, (In Russian).

Illarionov N S. Problema very i znaniya v sovremennoj filosofskoj i religioznoj mysli stran Tropiczeskoj Afriki [Faith and Knowledge in Modern Philosophic and Religious Thought of Tropical Africa]. Filosofija i religija na zarubezhnom Vostoke: XX vek – Philosophy and religion in the foreign East: 20th century, 1985, pp. 197–209, (In Russian).

Internet-portal o Kenii. Plemja Luo [The Internet portal about Kenya. Tribe of Luo]. Available at: <http://kenya-info.me/narody/plemia-luo> (accessed 23.02.2018) (In Russian).

Jeliade. M. Svjashhennoe i mirskoe [Sacred and profane], Moscow, Moscow State University, 1994, 144 p. (In Russian).

Kassjuto F.A., *Porhomovskij V.Ja.* Versii Vethogo Zaveta na jazyke hausa v tipologicheskom osveshhenii [Versions of the Old Testament in hausa language in typological lighting]. Afrikan-skij sbornik – African Collection, 2013, pp. 160–171, (In Russian).

Kochakova N.B. Tradicionnye afrikanские religii: mezhdru islamom i hristianstvom [Traditional African religions: between Islam and Christianity]. Afrikan-skij sbornik – African Collection, 2007, pp. 100–111, (In Russian).

Kopylov I.A. «Rimskij mif» i problema jetnokonfessional'noj samoidentifikacii naselenija vandal'skoj Afriki [«Roman myth» and the problem of ethnic and confessional self-identification in Vandal Africa]. Dialog so vremenem. Al'manah intellektual'noj istorii – Dialogue with time intellectual his story review, 2007, no 21, pp. 292–391, (In Russian).

Krachkovskij I.Ju. Vvedenie v jefiopskuju filologiju [Introduction to the Ethiopian philology]. Leningrad, Len. State University, 1955, 216 p. (In Russian).

Mal'han. Afrikanские religii [Malkhan. African religions], 2009. Available at: <http://www.proza.ru/2009/11/15/141> (accessed 01.02.2018) (In Russian).

Okot p'Bitek. Religion of the Central Luo. East African Literature Bureau, 1971, 164 p.

Palama Grigorij. Triady v zashhitu svjashhenno-bezmolstvujushhih [Triads For The Defense of Those Who Practice Sacred Quietude], Moscow, Canon, 1995, 384 p. (In Russian).

Pircio-Biroli D. Kul'turnaja antropologija Tropicheskoj Afriki [Cultural anthropology of Tropical Africa], Moscow, East literature, 2001, 335 p. (In Russian).

Rizhskij M.I. Russkaja Biblija: Istorija perevodov biblii v Rossii [Russian Bible: History of the translations of the Bible in Russia], St. Petersburg, Avalon, Alphabet-classics, 2007, 256 p. (In Russian).

Senghor L.S. On Negrohood. Psychology of African Negro. Diogenes. 1962, no 37.

Starinin V.P. Jefiopskij jazyk [Ethiopian language], Moscow, Science, 1967, 118 p. (In Russian).

Shajo K. Zhizn' i duhovnost' Vostochnyh Pravoslavnyh Cerkvej sirijskoj, armjanskoj, koptskoj i jefiopskoj tradicij [Life and spirituality of the Eastern Orthodox Churches of the Syrian, Armenian, Coptic and Ethiopian traditions], Kiev, Spirit and letter, 2013, 617 p. (In Russian).

Sharevskaja B.I. Afrikanske uchenye o religioznyh verovanijah v tropicheskoj Afrike [The African scientists about religious beliefs in tropical Africa]. Religii mira. Istorija i sovremennost' – History and contemporaneity, 1982, pp. 227–242, (In Russian).

Tanner R.E.S. African Traditional Religions and Their Reactions to Other Faiths. Studia Missionalia, 1993, vol. 43, p. 376.

Taevskij Dmitrij. Afrohristianstvo (Afrikanske nezavisimye cerkvi, Mestnye afrikanske cerkvi, Chernoe hristianstvo) [Tayevsky Dmitry. Afro-Christianity (African independent churches, Local African churches, Black Christianity)]. Available at: http://religion.babr.ru/chr/dict/a/afro_chr.htm (accessed 18.02.2018) (In Russian).

Zhuravskij A.V. Hristianstvo i islam. Sociokul'turnye problemy dialoga [Christianity and Islam. Sociocultural problems of dialogue]. Moscow, Science, 1990, 128 p. (In Russian).