

РЕЦЕНЗІЇ

Олександр Корнієнко

АФРИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ.

Janz, B. B. (2023). *African Philosophy and Enactivist Cognition: The Space of Thought*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic.

Одним із провідних напрямків сучасних історико-філософських студій є дослідження африканської думки. Історія африканської філософії стає дедалі більш присутньою в академічних дискусіях на міжнародному рівні. Філософи читають Африку і читають вони її по-різному. Одним із таких прочитань є дослідження професора кафедри філософії університету Центральної Флориди, співдиректора Центру гуманітарних і цифрових досліджень Брюса Б. Янца, викладене в книзі «Африканська філософія та енактивістське пізнання: простір думки»¹. Прочитання класичних текстів африканської філософії в цій книзі здійснено через призму засад енактивізму, іманентного, на думку Б. Янца, цій філософії. Метою даного огляду є не аналіз енактивістських нарративів Янца, а ознайомлення читача з ідеями деяких африканських філософів, як відомих так і маловідомих, які репрезентують вузлові ідеї в історії африканської філософії.

Історико-філософська проблематика вперше з'являється в другому розділі книги «Віталізм і філософія банту: Пласід Темпелс і Джамаа», присвяченому бельгійському місіонеру в Конго Пласиду Темпелсу². Останній, на думку Б. Янца, «ініціює дискусію в європейському контексті про існування та природу африканської філософії» [Janz 2023: 45]³.

Те, що книга «Філософія банту» дала потужний поштовх розвитку африканської філософії, є безперечним фактом. Питання ж полягає в іншому – чи є описане Темпелсом вчення філософією? Б. Янц виокремлює два основні підходи до цього питання, сформовані африканськими філософами. Перший, його умовно можна назвати лінійо

© О. Корнієнко, 2024

¹ Книга складається зі вступу «Простори думки в африканській філософії»; восьми розділів: 1. «Від-найдена церемонія і нова людська проблема: Сільвія Вінгер після гуманізму»; 2. «Віталізм і філософія банту: Пласід Темпелс і Джамаа»; 3. «Саса, Замані та міфи майбутнього: Джон Мбіті, пам'ять і час»; 4. «Огінга Одінга як мудрець-філософ: Г. Одера Орука та історичність»; 5. «Ubuntu як енактивізм: Могобе Реймоз і буття»; 6. «Літературна традиція думки: Софі Олуволе, Евфраз Кезілахабі та філософська література»; 7. «Як ми говоримо про своє місце? Світ Ахілла Мбембе»; 8 «Поет стає пророком»: «Негритюд» Сюзани Русі Сезер; і Висновку «Майбутні події».

² На сторінках журналу *Sententiae* було опубліковано огляд прикметної колективної монографії, присвяченої ролі «Філософії банту» П. Темпелса в історії африканської філософії [див.: Корнієнко 2023].

³ Далі посилання на сторінки цієї книги подаються після скорочення р./рр. у круглих дужках, без зазначення прізвища автора і року видання.

Алексіса Кагаме⁴, розглядає «філософію банту» як оригінальну філософську систему, яка є зразком взаємодії з традиційною Африкою. Другий, лінія Пауліна Хунтонджи⁵, відмовляє цьому феноменові в статусі філософії, називаючи його «етнофілософією», «помилковим проєктом» (р. 51). Суперечки між філософами щодо розуміння вчення Темпелса багато в чому сприяли розвитку африканської філософії.

На думку Б. Янца, «Філософія банту» не була задумана як внесок у філософську літературу, інакше вона була б написана по-іншому, але цей факт не означає, що книга не може зацікавити філософів. З іншого боку, вона не була задумана і як внесок в антропологічну літературу. Тому існує третя лінія, «лінія, яку безпосередньо проводив сам Темпелс» (р. 51), пов'язана з його місіонерською практикою, результатом якої став рух Джамаа. Ця лінія залишилася непоміченою у філософській дискусії стосовно «філософії банту».

Як зазначає автор, Темпелс почав свою діяльність в Бельгійському Конго як асиміляціоніст і ніколи не відмовлявся від своєї мети – навернення африканців у християнство, але прийшов до розуміння того, що це не обов'язково має супроводжуватися культурним знищенням.

За Темпелсом, у традиційній африканській культурі були елементи, які безпосередньо вели до основних істин християнства, і надання африканцям можливості усвідомити свою істинну природу одночасно означало б, що вони дійшли до розуміння того, що християнство є остаточним здійсненням цієї природи. «Філософія банту» була написана саме в цьому контексті (р. 46).

На думку Б. Янца, Темпелс був зайнятий не етнографією і не пошуком джерела чи основи африканської філософії, а пошуком концепції, яка дозволяє неафриканцям «проникнути» в Африку і в її думки: «Наше завдання – відстежити елементи цієї думки, класифікувати їх і систематизувати у відповідності зі впорядкованими системами й інтелектуальними дисциплінами Західного світу» [Tempels 1959: 15-16]. Тобто у «Філософії банту» не ставиться завдання зрозуміти африканську думку в її власних термінах, в її власній складності чи використовувати будь-які місцеві підходи до знання. Тому й не дивно, що вона не може слугувати поясненню африканської філософії в її власних термінах. Темпелс перевів винайдену ним «філософію банту» у форму західної філософії, яка в католицькій традиції в найкращому випадку вважалася б неортодоксальною (р. 49). Таким чином, африканський інтелектуальний життєвий світ виявлявся доступним європейському розуму й так оформленим, щоб дати доступ до африканського життя задля навернення африканців у християнство.

Однією з тем даного розділу є дослідження філософських джерел вчення Темпелса. На думку Янца, такими джерелами є філософські вчення Анрі Бергсона і Теяра де Шардена. «Від Бергсона ми отримуємо віталізм, очевидний в описі думки банту Темпелсом, а від Теяра де Шардена – еволюційну чутливість особливого роду» (р. 58). І хоча в самого Темпелса немає жодних прямих посилань на твори вказаних мислителів, для автора цей вплив є очевидним, особливо коли йдеться про Бергсонів віталізм, попри те, що Темпелс ніколи не використовує ключовий термін Бергсона «élan vitale». Але, на думку Янца, відмінність віталізмів Темпелса і Бергсона полягає лише в їхній термінології, а не в самих концепціях (р. 61).

⁴ Алексіс Кагаме – руандійський філософ, лінгвіст, історик, поет і католицький священник. Його основним внеском в історію стали дослідження в галузі етноісторії й етнофілософії.

⁵ Паулін Хунтонджи – бенінський філософ, політик і науковець, який вважається однією з найважливіших постатей в історії африканської філософії.

Темпелсу віталізм необхідний для пошуку діалогу між Африкою і Заходом, зокрема західним католицизмом, що є однією з цілей Темпелсової книги. Оскільки він заперечував асиміляційний підхід, йому потрібно було знайти основу для діалогу. Цією основою стала життєва сила, бо вона була не просто особливістю африканського світу, а й частиною самого існування. Необхідність такого діалогу продиктована наявністю проблеми як для «філософії банту», так і для західної філософії: «перша існує як життєва сила і потребує артикуляції, тоді як друга – заморожена і потребує спогаду про свою власну життєвість» (р. 61).

Темпелс створює версію філософії, засновану на практиці, мові й повсякденних думках людей. Практичним втіленням «філософії банту» є вже згаданий вище рух Джамаа, який автор вважає третьою лінією сприйняття «вчення банту». Але за великом рахунком, за зізнанням самого ж Б. Янца, рух Джамаа є «етнофілософським» феноменом (р. 66). Один із аргументів антиетнофілософів на адресу Темпелса полягав у тому, що він запропонував версію філософії, в якій не було філософів, тобто не було індивідуальної відповідальності за аргументи та позиції. Рух Джамаа передбачає шлях африканської філософії, який «не залежить від індивідуалізму і прогресизму» (р. 64), що цілком вписується в етнофілософську парадигму.

Філософське значення руху Джамаа полягає в тому, що він намагається поєднати два непорівнянних вектори думки: християнську практику, яка використовувала засіб доктрини та символізму, але шукала інтуїтивне, інтелектуальне християнство, утілене в любові, і «життєву силу», яку, на думку Янца, слід розуміти не в есенціалістських термінах, а як творчий імпульс, що спирається на зв'язки між людьми.

Джамаа був визнанням того, що «Філософія банту» Темпелса – не просто уявлення про те, якою мала бути африканська версія філософії, це радше твір про здатність жити в любові (що є справжнім віталізмом, справжньою силою, що об'єднує) і використовувати успішні моделі мислення, дій і соціальної структури з минулого та імпровізувати на їх основі, щоб сьогодення було багатим і творчим (р. 216).

Одним із продовжувачів традицій «етнофілософської» лінії африканської думки був кенійський християнський філософ і письменник, «батько сучасного африканського богослов'я» Джон Мбігі. Його книга «Африканські релігії і філософія»⁶ стала предметом аналізу третього розділу «Саса, Замані та міфи майбутнього: Джон Мбігі, пам'ять і час».

Як зауважує Б. Янц, вагомим внеском Мбігі у філософію є його теорія часу. Його тлумачення часу постійно входить у більшість курсів з африканської філософії, і коли філософи на Заході хочуть включити уривок з Африки, багато хто звертається до Мбігі. Його дослідження часу дає відповідь на класичне питання: «що африканського є в африканській філософії і що філософського є в африканській філософії?» (р. 69).

Автор звертає увагу на те, що більшість коментаторів зосереджують увагу лише на чотирнадцяти сторінках книги «Африканські релігії і філософія», де Мбігі детально розробляє свою теорію часу, хоча вся книга нараховує майже триста сторінок. Автор також спочатку звертається до аналізу вказаних чотирнадцяти сторінок, а потім знайомить читача з тим, що відбувається за їх межами в решті книги.

⁶ В історії африканської філософії ця книга вважається такою ж класичною, як і «Філософія банту» П. Темпелса.

З точки зору Мбіті, час у традиційному африканському середовищі – це двомірний феномен, який має тривале минуле, теперішнє і практично не має майбутнього; «актуальний час – це те, що є теперішнім, і те, що минуло. Він рухається “назад», а не «вперед», і люди думають не про майбутнє, а головним чином про те, що сталося» [Mbiti 1969: 17].

Для пояснення концепції часу Мбіті запропонував два слова на суахілі⁷ – Саса та Замані, які стали центральними поняттями в його теорії часу. В широкому сенсі Саса відноситься до теперішнього або до тих спогадів, які зберігають люди, живучи сьогодні; воно наповнене почуттям «безпосередності, близькості і «даного моменту» [Mbiti 1969: 21]. Саса назавжди йде в минуле Замані. Мбіті описує події, які відбуваються в Сасі і зникають у Замані. «Замані — це цвинтар часу, період припинення, вимір, в якому все знаходить свою точку зупинки» [Mbiti 1969: 23]. Саса не претендує на знання майбутнього, тому що саме майбутнє є непізнавальним.

На думку автора, цілком ймовірно, що Мбіті у своїй книзі дає не уявлення про час, а опис існуючих умов. Відсутність орієнтації на майбутнє пов'язана не з відсутністю усвідомлення того, що майбутнє існує, а з визнанням того, що майбутнє є складним і не може бути передбаченим. Іншими словами, опис часу тут може бути ближчим до опису когнітивного процесу, ніж до метафізичної реальності чи феноменологічного досвіду. «Припустити, що існує майбутнє, яке простягається вперед, означає претендувати на деякі знання про нього, принаймні схематично. Картина, яку ми тут отримуємо, можливо, є більш скромним, з епістемологічної точки зору, підходом, ніж версії часу, які роблять заяви про майбутнє» (р. 75)

Автор звертає увагу на те, що більшість коментаторів ігнорують контекст, який Мбіті дає для свого обговорення часу, і одразу переходять до його фундаментальних відмінностей у часі в африканському розумінні (р. 75). Але саме «контекст надає його аргументам інше забарвлення, ніж звичайно» (р. 74). І цей контекст є власне «етнофілософським».

Сам Мбіті так говорить про те, що спонукало його до розробки вчення про час: «Щоби побачити, як ця онтологія вписується в релігійну систему, я пропоную обговорити африканську концепцію часу як ключ до нашого розуміння основних релігійних і філософських концепцій. Концепція часу може допомогти пояснити вірування, відносини, практики та загальний спосіб життя африканських народів не тільки в традиційному устрої, а й у сучасній ситуації (чи то політичне, економічне, освітнє, чи церковне життя)» [Mbiti 1969: 16].

Мбіті у своїй книзі ставить за мету пояснити бар'єри, притаманні африканській культурі на шляху навернення в християнство, і подібно до Темпелса намагається показати, що правильно зрозумілі філософські передумови, закладені в африканській культурі, незворотно ведуть до християнства (р. 71). І завдяки своїм контактам із Заходом африканці «відкривають майбутній вимір часу» [Mbiti 1969: 27].

Таким чином, кінцева мета Мбіті в цій книзі – підготувати підґрунтя для тріумфу християнства в Африці або принаймні вказати, що християнство – єдиний шлях, який може дати Африці мету на майбутнє (р. 81).

Четвертий розділ «Огінга Одінга як мудрець-філософ: Г. Одера Орука та історичність» присвячений філософії кенійського мислителя Генріха Одера Оруки, який ре-

⁷ Суахілі – найпоширеніша з мов банту і одна з найзначніших мов Африканського континенту.

презентує лінію «професійної» філософії африканської думки. Як відповідь на критику П. Хунтонджи щодо етнофілософичності африканської філософії, Орука на початку 1970-х років започатковує дослідницький проєкт «Філософська мудрість», покликаний зберегти філософські висловлювання традиційних кенійських мудреців. На відміну від етнофілософії, яка робить наголос на колективному мисленні, «Філософська мудрість» займається пошуком окремих мислителів у традиційному суспільстві. «Філософія мудреця прагне підкреслити емпіричну точку зору, яка існує і яку не можна звести до етнофілософії, оскільки вона має критичну перевагу і може бути представлена в людях, відомих як мудреці» (р. 97). Ці «мудреці» висловлюють і захищають свої філософські думки та думки з різних питань природи і життя людини. Деякі з цих думок, навіть якщо вони й не є філософськими у повному значенні цього слова, можуть бути вихідними даними для міркувань професійних філософів. Орука хотів показати, що в Африці існує та існувала філософія в повному розумінні цього слова (р. 94).

Філософія мудреців явно звертається до мудреців, і засобом доступу до цих мудреців зазвичай є інтерв'ю (р. 97). У рамках Одерового проєкту Орука і його колеги рушали з магнітофонами до сіл різних етнічних громад Кенії, щоб залучити тих, кого їхні власні громади вважали мудрими. Розмови проводилися рідною мовою передбачуваних мудреців. Кожен «мудрий вислів» співрозмовники заперечували. Свідченням наявності філософського складу розуму було те, що опитувана людина могла запропонувати раціональні відповіді на заперечення або прохання роз'яснити незрозуміле; свідченням відсутності були відповідно незадовільні відповіді або нездатність відповісти. Вважалося, що за допомогою цього засобу істинна філософія може бути відокремлена від народної мудрості. «Різниця між народним мудрецем і філософським мудрецем полягає в тому, що філософський мудрець має критичні здібності» (р. 100), резюмує Янц.

Одне з таких інтерв'ю Орука провів із кенійським політичним діячем Огінга Одінга. На основі цього інтерв'ю була написана книга «Огінга Одінга», в якій простежується, на думку автора, певна еволюція методу дослідження, а саме еволюція в застосуванні принципу історичності. На думку Янца, в Одінзі можна «побачити третю постать мудреця, яка доповнює народного мудреця (того, хто є сховищем культурних знань) і філософського мудреця (того, хто досліджує причини цього культурного знання)» (р. 111). Цю третю постать автор називає «мудрецем-прагматиком», але не в тому сенсі, що він застосовує мудрість, уже встановлену мудрецем-філософом, а в тому, що мудрість проявляється в культурному контексті, у непередбачених обставинах життя та розкриває потенційні можливості думки. «Прагматичний мудрець був тим, для кого мала значення історичність, для кого мали значення процес і вбудована мудрість» (р. 217).

У п'ятому розділі «Ubuntu»⁸ як енактивізм: Могобе Реймоз і буття» Янц аналізує книгу південноафриканського філософа Могобе Бернарда Реймоза⁹ «Африканська філософія через Ubuntu» [Ramosé 1999].

Реймоз у своїй книзі показує версію Ubuntu, яка відрізняється від інших, що домінують в африканській суспільній думці. Ubuntu розглядається не як онтологічна, ети-

⁸ Ubuntu (зулу *ubuntu* і коса *ubuntu* – людяність) – південноафриканський напрям етики та гуманістичної філософії. Принцип Ubuntu: «Я є, тому що ми є». Один із варіантів перекладу терміна в мові коса «віра у вселенські узи спільності, що об'єднують усе людство». Ubuntu протиставляється європейському індивідуалізмові.

⁹ М. Б. Реймоз вважається одним із провідних мислителів, який популяризує африканську філософію, зокрема філософію Ubuntu, на міжнародному рівні.

чна чи політична система, а як активна когнітивна система. За Янцом, Ubuntu передбачає пізнання, яке передбачає стратегії зустрічі з хаотичним і невизначеним майбутнім, поважаючи минуле, але не будучи пов'язаним із ним (р. 17). Ubuntu у Реймоза Янц пропонує розглядати як спосіб вироблення рішень із використанням досвіду спільноти, старійшин, пращурів, казок і прислів'їв, а також низки алгоритмічних особливостей культури (р. 127). Тобто функція Ubuntu – встановити зв'язок між індивідуальним прийняттям рішень і колективною мудрістю. Автор в енактивістському руслі робить висновок: «Ubuntu – це не стільки вибір правильних дій, скільки управління комплексом сил у світі з використанням мудрості місця» (р. 129)

Ubuntu у Реймоза орієнтований на майбутнє, тому він підкреслює важливість ідеї становлення, а отже Ubuntu – це простір творчої думки, а не комплекс стереотипів. Ubuntu не втілює в собі набір абстрактних положень, призначених для обґрунтування практики і розвитку теорії. Ubuntu – це розвиток думки і практики, що створює основу для нових досліджень (р. 132).

Таким чином, Ubuntu у Реймоза передбачає темпоральність, орієнтовану на творчість, а не на репрезентацію. Мова не йде про пошук певних ключових етичних, політичних чи метафізичних принципів, які потім застосовуються в досвіді. На першому місці стоїть досвід, а також усвідомлення того, що нове мислення виникає в результаті зустрічей зі світом, що поєднують ритми минулого з імпровізацією сьогодення. Головна ідея, яку обстоює Реймоз у своєму баченні Ubuntu, полягає, на думку Янца, у тому, що африканська філософія як подія – це орієнтація на створення нового з повагою до старого (р. 134).

У шостому розділі тому «Літературна традиція думки: Софі Олуволе, Евфраз Кезілахабі та філософська література» автор знайомить нас з наративами Софі Олуволе¹⁰ та Евфраза Кезілахабі¹¹ стосовно питання: що означає для філософії базуватися на літературі? Обидва вважають, що література відкриває творчий потенціал африканської культури.

Автор звертається до есе Олуволе «Африканськість філософії»¹², в якій вона вела дискусію з Поліном Хунтонджи стосовно питання про природу й існування африканської філософії. Відповідь на нього вона шукає в літературній традиції. Для Олуволе з'ясування особливості африканської літературної традиції дозволить зв'язати її в одне ціле і сформуувати основу для утвердження африканської філософії як унікальної царини філософської думки (р. 144). Олуволе вважає, що літературна традиція думки повинна передувати філософській. Її аргументи на користь літературної традиції прямо суперечать твердженню Хунтонджи про те, що філософія повинна базуватися на науці. Але, як зауважує Янц, інтерпретацію, запропоновану цією авторкою, не слід розуміти як «антинауку» чи «проетнофілософію». «Двері, які відкриває Олуволе, – це двері до філософії, започаткованої у просторі», причому ця філософія ретельно ставить до форм досвіду, мислення і концептуальної творчості, властивих різним культурам (р. 148). Тобто література не є попередньою умовою для того, щоб називати щось філософією, але є основою для створення нових концепцій, адекватних досвіду, закоріненому в певному місці та його традиції.

¹⁰ Софі Боседе Олуволе – нігерійська професорка і філософиня, а також перша володарка докторського ступеня з філософії в Нігерії.

¹¹ Евфраз Кезілахабі – відомий танзанійський письменник, поет, учений (суахіліст) і педагог.

¹² Це есе увійшло до збірки «Читання з африканської філософії: антологія» [Oluwole 1989].

Окрім теми літературної традиції, Олуволе у своїй книзі порушує тему, актуальну і для української філософії, а саме тему національної філософської ідентичності (через пошук критерію «африканськості» філософії). Авторка дає своєрідний огляд основних підходів з цього питання. Варіантів такого критерію чотири: 1) деякі метафізичні чи епістемологічні особливості, загальні для всіх африканських філософій (Пласід Темпелс розробляє метафізику, яка не усвідомлюється за соціальними нормами і принципами, Алексіс Кагаме визначає африканськість як «швидше мову, ніж соціальне життя банту», Леопольд Седар Сенгор¹³ визначає африканськість філософії через її спосіб розуміння: африканці – це «чуттєвість», а Захід – «раціональність»); 2) географічне походження автора й аудиторія, на яку розрахований його твір (Полін Хунтоджи¹⁴); 3) присвоєння та залежність від набору ідей, які виникли або були запозичені з Африки (Квасі Віреду¹⁵); 4) мета кожної філософії, яку можна віднести до африканської (Дж. О. Содіпо¹⁶ вважає, що мета африканської філософії – дати емоційне чи естетичне задоволення, тому вона не може збігатися з філософією Заходу, яка прагне наукової об'єктивності) (р. 143).

Критично аналізуючи позиції своїх колег, сама Олуволе таким демаркаційним критерієм вважає специфіку літературної традиції африканської думки. «Африканськість філософії полягає в тому, що традиційні африканські думки зазвичай являють собою різноманітні форми мудрості, в яких різноманітні аспекти людського досвіду синтезують у формули, призначені для керівництва людською поведінкою і вони повинні бути усвідомленими» [Oluwole 1989: 118].

Якщо для Олуволе африканська філософія повинна мати літературу, то для Кезілахабі африканська література повинна мати свою філософію, він веде мову про філософську функцію літератури. Кезілахабі аналізує творчий простір африканської писемності як «Квасія»¹⁷. Для Кезілахабі походження назви роду дерева є символічним, і він її використовує для позначення сутності африканського. Квасія є принципом очищення і творення. Кезілахабі використовує його, щоб дати опис африканської літератури, який не спирається на західну літературно-критичну чи аналітичну мову. Одним із проявів Квасії є ритми життя, ритми існування. Африканська література, чи то усна, чи письмова, демонструє ці ритми і її слід розуміти саме в цих термінах. Кезілахабі застосує Квасію до конкретних творів африканської літератури.

Таким чином, Кезілахабі пропонує метафізичну версію справжнього африканського духу, про який він говорить як про Квасію. На думку Янца, він створює не лише невловимий метафізичний ідеал, а й літературу, яка може бути основою та моделлю для дій у невизначеному майбутньому (р. 157).

Шостий розділ книги завершує історико-філософську оповідь, яка розгортається від питань темпоральності (пов'язання ідей віталізму й історичності в наратив про те,

¹³ Леопольд Седар Сенгор – французький і сенегальський політик, поет та філософ. Один із розробників теорії негритуду.

¹⁴ «Під африканською філософією я маю на увазі зібрання творів і, якщо бути точним, зібрання письмових текстів, створених африканцями, які самі себе вважають філософами» – ця теза стала класичною і майже універсальною у світовій філософії [Hountondji. 1996: 33].

¹⁵ Квасі Віреду – ганійський філософ

¹⁶ Джон Олубі Содіпо – нігерійський філософ.

¹⁷ Quassia amara – дерево з тропіків, назване Карлом Лінеєм на честь Грамана Квасі – суринамського вільновідпущеника, цілителя й ботаніка, який показав європейцям застосування цього дерева для лікування лихоманки.

що африканська філософія є філософією творчості) до питань літератури, що розкриває цей творчий потенціал. І наповнена ця оповідь переконаністю автора в тому, що «філософія повинна жити, дивлячись уперед» (р. 219). З такою переконаністю важко не погодитися: майбутнє залишається відкритим для африканської філософії, для дослідження, обговорення та перегляду того, чим вона може стати. І як показує плин подій, африканський слід у світовій філософії з кожним утвердженням множинності філософської справи ставатиме дедалі сильнішим.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Корнієнко, О. (2023). Філософія банту в історії африканської філософії. *Sententiae*, 42(3), 127-133. <https://doi.org/10.31649/sent42.03.127>
- Hountondji, P. J. (1996). *African Philosophy: Myth & Reality*. Bloomington: Indiana University Press.
- Janz, B. B. (2023). *African Philosophy and Enactivist Cognition: The Space of Thought*. Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350292215>
- Mbiti, J. (1969). *African Religions and Philosophy*. Nairobi: Heinemann.
- Oluwole, S. (Ed.). (1989). *Readings in African Philosophy: An Anthology*. Lagos: Masstech.
- Ramose, M. (1999). *African Philosophy through Ubuntu*. Harare, Zimbabwe: Mond.
- Tempels, P. (1959). *Bantu Philosophy*. Paris: Présence Africaine.

Одержано 5.11.2023

REFERENCES

- Hountondji, P. J. (1996). *African Philosophy: Myth & Reality*, 2nd ed. Bloomington: Indiana University Press.
- Janz, B.B. (2023). *African Philosophy and Enactivist Cognition: The Space of Thought*. Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350292215>
- Kornienko, O. (2023). Bantu philosophy in the history of African philosophy. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 42(3), 127-133. <https://doi.org/10.31649/sent42.03.127>
- Mbiti, J. (1969). *African Religions and Philosophy*. Nairobi: Heinemann.
- Oluwole, S. (Ed.). (1989). *Readings in African Philosophy: An Anthology*. Lagos: Masstech.
- Ramose, M. (1999). *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond.
- Tempels, P. (1959). *Bantu Philosophy*. Paris: Présence Africaine.

Received 5.11.2023

Olexandr Kornienko

Africa in the history of philosophical thought. Janz, B. B. (2023). *African Philosophy and Enactivist Cognition: The Space of Thought*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic.

Review of Janz, B. B. (2023). *African Philosophy and Enactivist Cognition: The Space of Thought*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic.

Олександр Корнієнко

Африка в історії філософської думки. Janz, В. В. (2023). *African Philosophy and Enactivist Cognition: The Space of Thought*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic.

Огляд Janz, В. В. (2023). *African Philosophy and Enactivist Cognition: The Space of Thought*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic.

Olexandr Kornienko, PhD, assistant professor, Sumy National Agrarian University, Ukraine.

Олександр Корнієнко, к. філос. н., доцент, Сумський національний аграрний університет.

e-mail: korns_1966@ukr.net
