
И. В. СЛЕДЗЕВСКИЙ, А. И. НЕКЛЕССА,
Т. Р. ХАЙРУЛЛИН

ИДЕЯ ПОСТКОЛОНИАЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННЫХ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

В основу работы положены материалы проведенной 23–24 ноября 2021 г. Центром цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН и Комиссией по социальным и культурным проблемам глобализации Научного совета «История мировой культуры» при Президиуме РАН конференции на тему «Идея постколониальности в современных цивилизационных представлениях». В ней приняли участие представители ведущих научных и образовательных центров России. При всей острой актуальности темы конференции проблематика выступлений на ней вышла за рамки указанных вопросов и приобрела междисциплинарный характер. Многообразие изложенных точек зрения представлено в предлагаемой вниманию читателей статье краткими тезисами выступлений участников конференции. Авторы же резюмируют основные результаты проведенного обмена мнениями.

Ключевые слова: конференция, Африка, постколониальность, колонизация, деколонизация, глобализация, «пограничность», междисциплинарный диалог, научный дискурс.

Центр цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН совместно с Комиссией по социальным и культурным проблемам глобализации Научного совета «История мировой культуры» при Президиуме РАН провели 23–24 ноября 2021 г. конференцию на тему «Идея постколониальности в современных цивилизационных представлениях».

Актуальность, научная и практическая значимость темы конференции определялись быстрым развитием с конца XX в. идейного течения постколониальности (в более продвинутой версии – деколонизальности), понимаемого как пересмотр и переоценка колониальной истории и ее наследия с позиций бывших покоренных народов, и – шире – как деколонизация социального и гуманитарного знания. Получившее развитие в конце XX в., это течение превратилось к настоящему времени во влиятельное направление об-

щественной и научной мысли, объединяемое научным и идеологическим противостоянием европоцентристским подходам к истории, критикой в целом европоцентристской парадигмы модерности и ее долговременных колониальных позиций. Дискурс и парадигма постколониальности сегодня включают в себя множество связанных с постколониальным подходом теоретических направлений в философии, социологии, социальной психологии, политологии, гендерных и религиозных исследованиях, сравнительной культурологии, социально-экономической географии.

Цель конференции состояла в анализе и обсуждении места и роли идеи постколониальности/деколониальности в современных цивилизационных представлениях. На обсуждение были вынесены следующие вопросы:

- глобальный цивилизационный контекст идеи (идеологии и теории) постколониальности;
- региональный культурно-исторический контекст идеи постколониальности;
- деконструкция в постколониальной теории прогрессистской теории развития и линейной модели модернизации;
- конструирование в идеологии и теории постколониальности проектов (идентификационных образцов, ценностей, идеалов) незападного Иного, альтернативных по отношению к эталонным образам и идеалам «цивилизованного Запада»;
- идеалы и практика реализации постколониальных моделей развития.

Тематика постколониальности современной истории Африки столь же обширна, как и сам континент. Каждый африканский регион и страна пережили колонизацию, подъем национализма и на сегодняшний день сталкиваются с очередными вызовами межрелигиозного взаимодействия в условиях нарастающей политической, социальной и культурной нестабильности. Тем не менее изучение отдельных религиозных процессов и факторов культурно-цивилизационного развития помогает определить и раскрыть множество актуальных проблем постколониальной Африки (Андреева 2016; Воронина 2015; Горохов 2016; Следзевский, Хайруллин 2021; Хайруллин 2022a).

Немаловажное значение для анализа постколониальной действительности обретают новые подходы и концепции, от специальных до междисциплинарных. Значимым представляется их применение в комплексе, без отрыва от генеральной линии повествова-

ния. Привлечение различных методик, а также специалистов из области истории, политологии, антропологии, социологии, религиоведения, культурологии и т. д. поможет сформировать новое видение проблемы деколонизации Африканского континента и выработать сценарии его дальнейшего развития (Некlessа 2021б; Следзевский 2020а; Хайруллин 2022б).

Программа конференции состояла из пяти заседаний, разбитых на два рабочих дня. Открыл конференцию председатель ее оргкомитета, доктор исторических наук, профессор, заведующий Центром цивилизационных и региональных исследований, эксперт РАН И. В. Следзевский. На первом рабочем заседании (модератор – к. психол. н. Е. В. Харитоновна) эксперты А. И. Неклесса, Я. Г. Шемякин, И. Н. Ионов, И. В. Следзевский, С. П. Митрахович выступили с докладами на тему постколониальности, деколонизации, колонизации и их роли в глобализационных и цивилизационных представлениях. На втором рабочем заседании (модератор – к. полит. н. Т. Р. Хайруллин) эксперты С. В. Прожогина, О. Д. Шемякина, Т. Р. Хайруллин, М. И. Махмутова, Р. С. Бобохонов подняли проблемы культурных и идеологических процессов в постколониальном арабском мире. На третьем заседании (модератор – д. и. н. И. В. Следзевский) эксперты Т. М. Гавристова, Б. В. Израилев, С. А. Смагулов, Н. А. Медушевский, Л. Г. Коновалов обсудили экономические, культурно-религиозные и политические аспекты постколониальности в страновом и региональном измерениях.

Второй день конференции начался с работы заседания (модератор – к. и. н. Н. А. Нефляшева), на котором выступили А. Н. Мосейко, Е. В. Харитоновна, И. В. Пономарев, О. А. Береговая, Е. В. Морозенская. Эксперты обсудили концептуальные особенности постколониального дискурса в современной африканистике. На втором рабочем заседании (модератор – д. и. н. И. В. Следзевский) эксперты Л. А. Андреева, Э. С. Львова, В. В. Зубов, А. Ю. Шипилов, Ф. О. Барабанов, И. А. Власенко подняли проблему влияния колониального наследия на отдельные страны Африканского континента.

Вышеперечисленные эксперты представляли различные научные институты и исследовательские центры России, среди них – Институт Африки РАН, Институт Латинской Америки РАН, Институт всеобщей истории РАН, Институт востоковедения РАН, Финансовый университет при Правительстве РФ, МГУ имени М. В. Ломоносова, Российский институт стратегических исследований, Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова.

дова, НИУ ВШЭ, РГГУ, Сибирский институт управления – филиал РАНХиГС, ИСАА при МГУ имени М. В. Ломоносова, РУДН, Автономная некоммерческая организация дополнительного образования «Институт Восточной Культуры».

Постколониальность, деколонизация, колонизация и их роль в глобализационных и цивилизационных представлениях

Первое рабочее заседание открыл доклад научного сотрудника Института Африки РАН А. И. Неклесса на тему «**Колонизация, деколонизация и постколониальность в процессе глобализации мира**».

В выступлении докладчика прослеживался комплексный междисциплинарный подход. Вместе с тем А. И. Неклесса акцентировал внимание слушателей на ряде тезисов, носивших дискуссионный характер. Среди них:

- Три фазы глобализации мира: от имперской колонизации к объединению суверенных наций и универсализации прав человека.
- Колонизация как форма имперской (первой) глобализации (экспансия как пространственное развитие цивилизации).
- Два типа колониальных империй: морские и континентальные.
- Правовые основания и формулы легитимации колонизации: от Александра VI (XV в.) до Берлинской конференции (XIX в.).
- Столкновение империй, кризис территориального передела и крах колониальной формулы мироустройства.
- Зарождение альтернативной системы мироустройства: национальный суверенитет и система объединенных наций (вторая глобализация).
- Конфликт двух форматов мироустройства: доктрина Монро vs Венский конгресс.
- Право наций на самоопределение: правовая основа современного мироустройства: от 14 пунктов Вильсона к Атлантической хартии, Уставу ООН и Декларации о предоставлении независимости колониальным странам и народам.
- Проблема «деколонизации индивида»: универсальный процесс запрета и ликвидация рабовладения.
- Правовое основание глобальной индивидуации: кодификация прав человека.

- Пять «д» XX века: демократизация – деколонизация – десегрегация – право на разнообразие – личное достоинство.
- Постколониальность как фрактальный извод постсовременности.
- Линии горизонта третьей глобализации: от афрополитизма к универсальному деколонизированному космополитизму (декополитизму).
- Мир за линией горизонта: заселение, освоение и эмансипация метавселенной: контур четвертой (цифровой) глобализации (Неккесса 2021а).

Развивая тему, затронутую предыдущим докладчиком, главный научный сотрудник Института Латинской Америки РАН Я. Г. Шемякин сосредоточил свое внимание на проблеме **экзистенциальных основ и когнитивных пределов постколониального дискурса, опыте цивилизационного «пограничья» в универсальном контексте**. В ходе своих рассуждений автор пришел к нескольким важным выводам:

1. Общая черта постколониального дискурса: все, кто принадлежит к этому направлению – представители неевропейских цивилизационных традиций, живущие на Западе (как правило), но включенные в духовный космос «фаустовской» цивилизации. То есть все они находятся в «пограничной» ситуации, которая является конкретным выражением общей глобальной «пограничности» современного мира. Определяющая черта «пограничности» как особого состояния человека и общества – доминанта многообразия при сохранении (в разной степени в разных типах «пограничности») единства *sui generis*.

2. Нынешняя «пограничная» ситуация обусловлена столкновением двух совершенно разных по своей онтологии и планетарных по своему масштабу процессов, сложнейшее взаимодействие которых формирует причудливую мозаику жизни человечества: глобализации и «мятежа исключений», проявившегося в усиленной акцентировке черт своеобразия конкретных человеческих общностей различного характера и масштаба. Экзистенциальными основами постколониального дискурса являются оба эти процесса, точнее – особый характер их крайне противоречивой взаимосвязи («взаимопор»).

3. С этим связаны два вектора в развитии постколониальных исследований, обусловленные двумя альтернативными подходами к структурированию диалогической основы человеческого существа

вования. Один базируется на типичной для западной традиции интерпретации проблемы диалога (в духе сакратовско-платоновской модели), нашедшей свое проявление в свойственном Западу (как, впрочем, и остальным великим «классическим» цивилизациям) «исключающем» дискурсе. Второй вектор связан с рассмотрением диалога с западной традицией (предполагавший ее творческое усвоение и тем самым диалектическое «снятие») как одно из главных условий осуществления «проекта самообретения». В рамках постколониального дискурса эту линию отчасти продолжил Э. Дуссель, хотя он не полностью преодолел логику инверсии.

Тема **диалога цивилизационных представлений и постколониальной критики** была озвучена старшим научным сотрудником Института всеобщей истории РАН И. Н. Ионовым. В частности, отношения цивилизационных теорий и постколониальной критики можно представить как герменевтический круг. Еще Н. Элиас в работах 1930–1960-х гг. описал отношения и формы познания, позднее более полно и глубоко охарактеризованные Э. Саидом, Х. Бхабхой и Г. Ч. Спивак. Н. Элиас охарактеризовал цивилизационное сознание как создающее одновременно: 1) рациональное мышление и рационализацию собственных комплексов; 2) знания и нарочитый отказ от знания; 3) тенденцию к унификации поведения и к ответной диверсификации поведения; 4) волны экспансии представлений придворного, сословного, глобального истеблишмента и волны их отступления перед натиском картины мира аутсайдеров. Элиас приблизился к представлениям о воображаемой географии и истории, гибридности и амбивалентности, субалтернизации и десубалтернизации, дискурсивной гегемонии и контргегемонии, гегемонической и контргегемонической памяти.

По мнению докладчика, этот герменевтический круг может разрываться. Дело в том, что и концепция локальных цивилизаций (в Японии первой половины XX в.), и субстанционалистские проявления постколониальной критики Э. Саида, и концепция деколониального поворота В. Миньоло, и теология освобождения в варианте Э. Дусселя, и даже порой теория неоазианизма не просто предлагают критику европоцентристских цивилизационных концепций, но и предъявляют эксклюзивные права на гегемонию в историко-культурном, а порой и геополитическом дискурсе. Гегемоническому дискурсу западной цивилизации они противопоставляют контргегемонический дискурс, функционирующий в рамках системы дискурсивного доминирования и представляющий современ-

ных маргиналов в виде «живой утопии» (по принципу «кто был никем, тот станет всем»). Провозглашаемые призывы сторонников этих подходов к диалогу с мировым истеблишментом оказываются реализуемы только в том случае, если проблема дискурсивной гегемонии ими осмыслена, теоретические подходы к материалу – сменяемы в духе перекрестной истории М. Вернера и Б. Циммерманн, а модель времени является «зыбкой», как это понимал З. Бауман. Между тем контргегемонические модели истории часто базируются на «прочных» моделях времени, позволяющих выдвигать истинностные, субстанционалистские, даже мифологические (в духе П. Сорокина) представления о предмете. На этом пути дискурсивная контргегемония порой превращается в самопроверяющуюся псевдогегемонию, как это было с картиной прошлого нацизма, направленной против картины мира западного истеблишмента, но приведшей к «псевдологическому извращению истории» (Э. Эрикссон).

Вызовы постколониальной мысли цивилизационному подходу были подробно рассмотрены заведующим Центром цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН И. В. Следзевским.

Доклад начался с того, что в научно-академическом сообществе принято рассматривать дискурсивную парадигму постколониальности как основание критического изучения колониализма и деколонизации в предельно широком наборе сопутствующих им процессов, явлений, форм идентификации человека и культуры. Однако идейные устремления (эпистемологические претензии) постколониальности как формы методологической мысли выходят далеко за рамки критики и деконструкции импортированных в колонии западных ценностей и форм социально-политического и экономического развития. Присущее идее постколониальности противостояние европоцентристским представлениям о культурно-историческом превосходстве и особом (доминирующем) статусе европейской цивилизации в мировой истории выливается в недоверие и к сложившимся в европейской культуре Нового времени принципам научного исторического познания, в сведение их к определенным социокультурным доминантам, особому типу властных установок («знанию-власти»). В этом плане интеллектуальные амбиции постколониального видения истории идентичны эпистемологическим претензиям постмодернизма на радикальное изменение принципов и правил исторического познания: признание существования исто-

рической реальности только в дискурсивных практиках, уподобление этим практикам исторического познания в целом; отрицание стремления научного знания к объективной или общезначимой истине; разрушение представлявшейся еще недавно аксиоматичной, незыблемой грани между историей и литературой и т. д. Но, выражая чувства субалтернов, жажду компенсации потерянной ими культурно-исторической самости, постколониальная критика бросает вызов и постмодернизму как культурной практике, и самосознанию постсовременного Запада – идея перемещения центра или ядра современной истории из Европы на ее постколониальную периферию («провинциализация Европы», по выражению индийского историка Д. Чакрабарти). С этих позиций актуальное научное и международно-политическое значение приобретает анализ вызовов постколониального сознания одному из главных направлений макроистории (получившему быстрое развитие и исследовательское значение именно в западноевропейской культуре XVIII–XX вв.) – цивилизационному подходу.

Докладчик вынес на обсуждение следующие тезисы:

1. При всех различиях в трактовках понятия «цивилизация», сложившийся в XX в. цивилизационный подход характеризуется обостренным сознанием значимости социокультурной интеграции общества, изменений и преемственности, принципов устройства общества в режиме «долгого времени». Существование цивилизаций связывается с сохранением ими определенных культурно-исторических рамок, в которых можно выявить их собственное содержание, отличное от содержания других цивилизаций. Постколониальная мысль отрицает эти рамки, фокусируя внимание на явлениях и процессах инаковости, гибридности, субъективности макроисторических моделей. Само понятие «цивилизация» связывается с мифологемой «цивилизаторской миссии» Запада и представляется в качестве основы колониального европоцентристского дискурса. Аналогичным образом именно этому дискурсу приписывается понятие «варвар/дикарь».

2. Развитие цивилизационного подхода в значительной степени происходило и происходит на основе культурной компаративистики, включающей в себя результаты длительного знакомства Европы с достижениями незападных культур и обществ. Но компаративистские исследования невозможны без выявления исторических универсалий – универсальных исторических принципов, раскрывающих единство и многообразие человеческого бытия. Большое

и во многом определяющее значение для утверждения цивилизационного подхода к макроистории имели философская разработка универсальных принципов «осевого времени» и создание неиерархической сравнительной истории локальных цивилизаций. Однако постколониальная критика подвергает радикальной деконструкции универсальные принципы культурной компаративистики, сводя ее значение к сопоставлению «высокой западной теории» и незападной реальности (одна из ключевых установок постколониальных исследований).

3. Вызовы постколониальной критики принципам цивилизационного подхода достигают сегодня такого уровня эпистемологической напряженности, который цивилизационная мысль уже не может игнорировать, опираясь исключительно на нормативные целостные образы цивилизаций. Напряженность вызовом придает как лингвистический поворот в историческом познании (интерпретация исторических знаний как речевых и литературных феноменов), так и глобальный сдвиг в развитии межкультурных контактов и взаимовлияний (трансферов). Связи «поверх барьеров» и границ дают толчок подходу «перекрестной истории». Отвергая рассмотрение единиц исторического или культурологического исследования исключительно с позиций норм и идеалов одной культуры/цивилизации без внешней точки референции, подход перекрестной истории усматривает в подобном позиционировании цивилизаций стремление к когнитивному доминированию, а в самих целостных образах цивилизаций – инструмент познавательного и политического гегемонизма. Это не только размывает цивилизационный подход, но и переводит его в разряд межкультурных, постпарадигмальных, проблематичных в своей научной основе идей, что соответствует постулатам постколониальной критики.

4. Цивилизационная мысль ищет и находит ответы на вызовы постколониальной критики и перекрестной истории. Ответы не укладываются в единую и чисто научную модель исторического знания; по сути своей они представляют альтернативные стратегии (цели, проекты) цивилизационного переустройства миропорядка. Первая – стратегия возрождения и подъема («индигенизации») незападных цивилизаций – адаптирует постколониальную критику к задачам культурной независимости от Запада и мировой экспансии незападных ценностей. Вторая – стратегия обновления и возрождения Запада на почве противостояния тренду мультикультурности западных стран – выдвигает на первый план задачу защиты уникаль-

ных ценностей европейской цивилизации перед лицом постколониального возрождения незападных культур и глобальных миграционных потоков. Третья – стратегия межцивилизационного диалога – устанавливает взаимосвязь «локализма» и «глобализма», постколониальной критики («субалтерных исследований») и преодоления форм негативной цивилизационной идентичности (Следзевский 2020б).

Резюмируя свое выступление, И. В. Следзевский отметил, что цивилизационные представления приобретают многомерный, мультиперспективный характер, и в этом первостепенную роль играет идейное течение постколониальности.

Завершил первое заседание доклад старшего научного сотрудника Финансового университета при Правительстве РФ С. П. Митраховича на тему «**Идея постколониальности и противоречия политики идентичности**». Политика идентичности (или «политика идентичностей»), по мнению докладчика, стала важной частью западной политики в целом при взаимодействии и с Востоком, и внутри самих западных обществ, в том числе при взаимодействии с постколониальными идеологическими представлениями, выработанными как собственно восточными авторами, так и постмодернистами Запада. При этом политика идентичностей и постколониальности оказалась полна противоречий, связанных в том числе с «соревнованием дискурсов различных меньшинств» между собой.

Для сторонников увеличения роли незападных элементов в западном мире («усиление европейских ценностей за счет добавления в них неевропейских по происхождению составляющих») нынешняя западная политика, вырастающая в ее идеологических аспектах из культурного марксизма и постмодернизма, весьма удобна.

Политика идентичности и поддержка меньшинств стали той нормой, которая даже в некоторой степени воссоздала европоцентризм (что может казаться парадоксом для последовательных борцов с европоцентризмом образца второй половины XX в.). На этот раз речь идет о европоцентризме, интегрировавшем идеи постколониальности/деколониальности и транслирующем теперь свои установки на ряд регионов мира, вроде Восточной Европы и постсоветского пространства. Фактически европейские идеологи вновь стали говорить о том, что именно их нормы нуждаются в продвижении по миру и уж точно на периферии стран Запада – на сей раз это как раз нормы деколониальности, нормы «общества меньшинств и толерантного к ним отношения».

Европейские ценности в этой трактовке для, например, Белоруссии будут предполагать большую роль ислама в белорусском обществе (где ислам никогда серьезной силой не был). В странах вроде Польши европейская версия деколониальности с фокусом на изучение, например, на гуманитарных факультетах африканской и азиатской литературы вызывает восприятие происходящего как уже колониальности нового типа («Лондон – Брюссель – Париж навязывают Восточной Европе свое видение отношений с Востоком и восточными культурами»). Практическим выражением подобных противоречий стали, например, кризисы и расколы в Европе относительно миграционных кризисов (2016, 2021 гг. и пр.). Таким образом, дискурсы деколониальности становятся частью более чем актуальной политики и отдельных стран, и ЕС, и международных организаций.

Проблемы культурных и идеологических процессов в постколониальном арабском мире

Второе рабочее заседание началось с выступления главного научного сотрудника Института востоковедения РАН С. В. Прожогинной на тему «**Точка зрения на реальность постколониальности**».

Доклад начался с тезиса, что эпоха колониализма оставила свои неизгладимые следы в современной (текущей) истории и на Востоке, и на Западе. Постколониальность – не как философский конструкт или часть особого терминологического каркаса, дискурса и пр.), но как реальная функция (или продукт) колониализма во всех формах его существования (к примеру, разновидностей *présence française* в странах Магриба или Центральной и Западной Африки) – явление, не детерминируемое лишь окончанием национально-освободительного движения и войн за независимость, но длящееся и во времени, и, увы, во все расширяющемся пространстве, где наблюдаются тенденции неоколониализма уже не экономического, но связанного с амбициями доминирования «крайнего Запада» в странах, никогда ранее ему не принадлежавших. Не говоря уже о до сих пор решительном противостоянии ему разных народов Ближнего и Среднего Востока (Афганистан, гражданская война в Алжире, последствия «жасминовой революции» в Тунисе и других арабских странах). Постколониальность – это и нескончаемый миграционный поток из Африки и стран Ближнего и Среднего Востока на Запад как результат не только глобализации.

Постколониальность в конкретике фактов, этапов развития и эволюция национального самосознания, к примеру, в странах Магриба (от эпохи Сопrotивления колониализму 1940–50–60-х гг. вплоть до гражданской войны 1990-х – начала 2000-х гг. и бунтов в процессе так называемых «цветных революций» начиная с 2011 г. и до наших дней), зафиксирована в основных и постоянно эволюционирующих «текстах эпохи», коими являются, очевидно, и особые формы почти документальных свидетельствований, и особые способы выражения общественного сознания, отраженные именно в художественной литературе.

Парадокс этого явления заключается в том, что оно само есть наследие колониализма, а точнее – его политики «аккультурации автохтонов». Признаки и даже уже свойства его бикультурности, а для многих и поликультурности – к примеру, для писателей-берберов французский язык и приобщение к западной, в частности французской, культуре было, по меткому выражению алжирца Катета Ясина, «оружием, выхваченным из рук врага». А идеи европейского гуманизма и Просвещения, почерпнутые в европейских школах колонистов и в недрах их библиотек даже в отдаленных поселках, стали способом критического, а иногда и резкого социально-политического анализа окружающей действительности в целом и национальным ответом в условиях тогда еще колониального общества на оценку событий, которые давала французская колониальная литература. Происходившее в истории и происходящее в недрах национальной реальности после достижения независимости, исполнившейся новыми и социальными, и политическими, и конфессиональными, и этническими, и экономическими (вплоть до разрухи) противоречиями, в произведениях писателей получило не только отражение, но и возможность прогнозирования дальнейших событий.

Но политика аккультурации колонизованных превратилась в бумеранг, ударивший по самим бывшим колонизаторам, испытывающим и поныне – и явно, и подспудно – некий «комплекс вины» перед бывшими колонизованными. Неоколониализм в его экономической составляющей сразу же после завоевания независимости в странах Магриба окончился неудачей, хотя само по себе явление можно считать и проявлением некоей компенсации этого «комплекса вины».

Уточним, что эмиграция во Францию как таковая из Африки в целом, а из Магриба особенно (в начале 1990-х гг.), наблюдалась еще в разгар эпохи колониализма, ибо Франция сама остро нужда-

лась в рабочей силе, особенно после Первой, да и Второй мировой войны. Об условиях существования этих эмигрантов для тех, кто не знаком с реальностью жизни сегодняшних «эмигрантских кварталов» на территории уже практически всей Европы или иммигрантской среды давно осевших во Франции североафриканцев, написано немало книг и свидетельств как магрибинцев, так и французов.

Наблюдения за актуальной реальностью, как и знакомство с многочисленными источниками, подтверждающими мысль о том, что постколониальность во всех своих проявлениях – как во внутренней жизни стран Африки, так и в их внешней политике, как в проведении, к примеру, Французской Республикой или Германией «политики интеграции эмигрантов», так и в попытках реализации философии толерантности и утверждения гуманистических принципов западной цивилизации как таковой – выражается в настоящее время в откровенном смятении и на Западе, и на Востоке по причине все усиливающейся радикализации ислама и крайних методов политического исламизма. Последнее держит весь миропорядок в постоянном напряжении, под разного рода угрозами и санкциями, что само по себе способствует разрушению фундамента всей человеческой цивилизации, где заложены, конечно, не только диктат борьбы за выживание, но и возможность сосуществования «своего» и «чужого» в признании человеческих «различий» (*différences*), а не разного рода «различений» (*différences*) для обеспечения порядка на дороге прогресса, а не хаоса разрушения достигнутый человеческого разума.

Тема **деколонизации научного дискурса: о власти тех, кто подчиняется**, была изложена в выступлении научного сотрудника МГУ имени М. В. Ломоносова О. Д. Шемякиной.

По мнению докладчика, господство просвещенческого дискурса в россиеведении сформировало устойчивое внимание к идеям внутренней колонизации, самоколонизации, вторичной колонизации собственной территории. В центре исследовательской практики находилось изучение особого типа отношений между государством и подданными – и к покоренным, и к собственной территории как требующей заселения и «окультуривания», – направляемых из одного центра.

В течение длительного времени и социальные практики, и дискурс совпадали. Реальность отношений господства и подчинения и дискурс, напитанный идеями превосходства и ущербности, нарастающей по мере удаления от «цивилизованного» ядра, органично сочетались друг с другом. Рухнувшая система господства после

революции, тем не менее, не отменила напряжения между отсталой деревней и индустриализированным городом, а марксистский дискурс с совершенно безопасных для него позиций обратился к изучению системы господства и подчинения, но в прошлом, сосредоточившись на легитимации насилия, техниках насилия и протестных действиях со стороны подчиненных.

Когда же рухнуло и то и другое, интерес к консенсусной модели социальной интеграции, обнаружению «мира во вражде», практикам солидарности, выросших из реальной зависимости господ от подчиненных, стал медленно, но неуклонно пробиваться сквозь жесткие конструкции линейно ориентированного сознания. Социальные реалии весьма специфичного свободного рынка в постсоветской России с чудовищным дефицитом ресурсов (свободных капиталов, технологий, культурных легитимаций, законодательной базы и т. д.) порождали химеры, в свете которых академическому дискурсу чрезвычайно комфортно стало изучать парадоксальные модели единения.

Далее вниманию аудитории был представлен доклад о **роли идеологии в процессе деколонизации арабского мира**, подготовленный старшим научным сотрудником Института Африки РАН Т. Р. Хайруллиным.

По мнению автора доклада, постколониализм как процесс конструирования самостоятельной национальной идентичности происходил в государствах Арабского региона довольно неравномерно и неодномоментно. Более того, важную роль в этом процессе играла и продолжает играть идеология.

Вместе с развалом Османской империи в начале XX в. произошли серьезные трансформационные сдвиги, связанные с формированием идеологической системы, которая должна была послужить основой для набиравших силу национально-освободительных движений. Важное значение в данный период стали приобретать исламские принципы, которые подверглись серьезному пересмотру со стороны мусульманских интеллектуалов в лице Джамалуддина аль-Афгани и Мухаммада Абдо. Реформа исламских идей привела к росту панисламских концепций, которые должны были объединить всех мусульман под «единой крышей». Однако их развитию препятствовал дальнейший колониальный передел региона Англией и Францией.

Очередная активизация национальных идей и дальнейшее стремление к объединению произошло после Второй мировой войны в связи с созданием государства Израиль, которое находилось под по-

кровительством Запада. В 1950-е – 1960-е гг. исламизм как идеологическая и интеграционная модель уступил место более востребованной на то время идеологической парадигме, построенной на арабском национализме.

Арабский национализм выступил в качестве постколониальной идеологии, которая, с одной стороны, имела в своей основе западные корни, с другой – располагала собственными особенностями, характерными только для арабского мира (насеризм, баасизм и т. д.). Однако арабский национализм не сумел справиться с поставленными задачами (объединение всех арабов под «единой крышей», решение сионистского вопроса, полное избавление от колониальной зависимости) и после окончательной дискредитации в глазах населения региона уступил место новой постколониальной модели в виде исламизма.

Организационно оформившись на рубеже 1970-х – 1980-х гг., исламистские идеи получили покровительство Саудовской Аравии, которая, устроив нефтяной кризис 1973 г., ослабивший экономическое влияние Запада, усилила процесс деколонизации региона. Отметим, что именно в период господства исламизма ряд монархий Залива и государств Африканского континента окончательно получил независимость, освободившись из-под колониального гнета. Кульминационным событием, положившим конец арабскому национализму и началу господства исламистской идеологии, стала Исламская революция в Иране 1979 г.

Однако идеологический кризис в конце 1980-х – начале 1990-х гг. заставил задуматься о «закате исламизма», провале исламистского проекта по созданию всемирного исламского государства и т. д. В качестве выхода из ситуации предлагалась усовершенствованная модель в виде постисламизма, который подразумевал создание «исламского государства» в рамках отдельно взятых стран с учетом демократических принципов, не противоречащих исламу. В качестве примера успешных проектов постисламизма учеными приводились Иран и Турция.

Тем не менее примеры Турции и Ирана на рубеже 1990-х – 2000-х гг. оказались сомнительными и неустойчивыми. Попытка построения постисламистских обществ оказалась провальной из-за сохранения влияния более архаичных форм исламизма, показывавших свою эффективность на протяжении 2000-х гг.

Следующим рубежом в процессе развития постколониальной идеологии стали события «арабской весны», которые привели к целому ряду трансформаций. В частности, параллельно с кратко-

временным политическим успехом «Братьев-мусульман» в Египте наблюдались попытки построения постисламистских обществ в Тунисе и Марокко. Более того, в ряде стран арабского мира произошло «неожиданное» превращение салафизма в политические партии (Хайруллин 2020, 2021). «Арабская весна» привела к коллективному акту преодоления традиционной зависимости от Запада и формированию новой идентичности. Однако ее формирование сдерживается контрреволюционными силами, которые создают серьезное противодействие. Несмотря на это, идеология по-прежнему играет значимую роль в процессе деколонизации в арабском мире.

Продолжая линию повествования Т. Р. Хайруллина, эксперт Российского института стратегических исследований М. И. Махмутова сосредоточила свое внимание на **роли кинематографа в деколонизационных процессах в арабском мире.**

Так, по мнению докладчика, идеи постколониализма преимущественно были продемонстрированы в египетском и алжирском кинематографе после обретения независимости. В основном новые общественные мысли показаны в реалистичном кино. Развитие кинематографа в арабских странах в 1950–1960-х гг. продемонстрировало уникальную тенденцию. С одной стороны, кино проповедовало секуляризм, но с другой – ислам как религия стал ключевым ядром в новом глобальном и постколониальном мире, который формировал идентичность своих последователей. Политический философ из французской Вест-Индии Ф. Фанон отмечал, что искусство в постколониальный период должно было участвовать в возрождении национальной культуры. Египетский писатель А. Шади выделял две основные линии в арабском кино. Одна группа фильмов заканчивалась примирением между народом и власть предержащими, поскольку последние становятся гуманными личностями. Вторая группа демонстрировала последствия народных восстаний против социальной несправедливости.

Доминировавший в арабском мире во второй половине XX в. египетский кинематограф был пропитан идеями насеристов: отказ от западного господства, борьба с колониализмом, возрождение национальной культуры. В них возвышались традиционные ценности арабского мира, религия и идеи национализма, что было призвано возвысить Египет. Кино стало одним из средств самоопределения народа.

В реалистическом египетском кинематографе в постреволюционный период, вплоть до 1970-х гг., преимущественно изображались социальные проблемы. В свете того, что картины поддержи-

вали государственную идеологию, которая позиционировалась как светская, в них присутствовали эпизоды конфликта с исламистскими организациями и традиционным исламом. Важно отметить, что после прихода к власти А. Садата в 1970 г. в Египте появились фильмы, в которых впервые отображалась критика режима его предшественника.

Постреволюционный кинематограф в Алжире начал развиваться с 1964 г., когда египетский реализм уже прошел свой пик. С самого начала алжирское кино характеризовалось сильной политизацией, очевидна была его революционная основа, демонстрировалось стремление к изменению общества. Подобно египетскому кино, в Алжире снимались картины, фокусирующие внимание на социальных проблемах, а также играющие роль своего рода политического инструктажа и пропаганды.

Кино 1980-х гг. концентрирует основное внимание на социальных проблемах и внутренних противоречиях человека того времени. В частности, демонстрируется упадок морали. В центре картин семейные проблемы, связанные с ложью одного из супругов, а также подверженность азарту или алкоголю. Многие режиссеры этого периода стараются показать, что городской человек легко подвержен грехам и страстям, но если он выбирает такой путь, это приводит к его потере как личности.

В Алжире большинство реалистичных фильмов, снятых в период аграрной реформы, имело повторяющиеся сюжеты. В центре внимания картин находились рабочие и крестьяне. Конфликт между привилегированным классом и рабочими чаще всего выражался в драках с применением насилия. Основная цель таких картин заключалась в передаче идеи о необходимости следовать новым устоям, принимать идеи социализма и добиваться экономического успеха.

Социальные проблемы и жизнь человека в современном мире продолжали оставаться центральными в египетском кинематографе 1990-х гг. Уже к существующим темам для дискуссии добавились такие, как проблема организованной преступности, миграции в Европу и США, неэффективность бюрократического аппарата, коррупция.

Реалистичные картины 2000-х гг. концентрируют свое внимание на новых проблемах современного человека, среди которых запрещенный исламом и презираемый в стране гомосексуализм, одиночество успешных людей, сложные отношения между разными

народами на Ближнем Востоке, противостояние между мусульманами и христианами.

Более широкий подход к изучению проблемы деколонизации прослеживался у старшего научного сотрудника Института Африки РАН Р. С. Бобохонова, выступившего с докладом на тему **постколониальности в исламском мире**.

Доклад начался с оценок ряда современных западных историков, политологов и исламоведов, призывающих мусульман забыть о прошлом, перестать жаловаться на недавнюю колониальную оккупацию и не искать в ней оправданий для текущего положения дел, поскольку колониализм окончен и несколько десятилетий тому назад мусульманский мир получил независимость. Согласно этой логике, мусульманский мир должен нести полную ответственность за свои нынешние недостатки и перестать винить колонизаторов. Колониальную политику пытаются оправдать тем, что ислам, по мнению колониалистов, является отсталой, ретроградной религией, он якобы и есть причина контроля извне и источник нынешних проблем. Отсюда и требования колониалистов к реформации ислама, которая подогнала бы его под рамки «просвещенной» современности, самими же колониалистами и диктуемые. В итоге призывы к тому, чтобы быть современным и следовать «модернизированному исламу» – это фактически призыв к признанию ислама как религии с врожденными недостатками и следованию колониальной идеологии, стремящейся дать ответы на все вопросы, которые задаются отнюдь не мусульманами и не для их блага.

Но мусульманские теологи утверждают, что колониальная идеология основана на расизме и материализме – продуктах специфического европейского исторического опыта, который и пытаются объявить всемирным абсолютom. Колониальная структура в итоге проявляется в образовательных, развивающих и цивилизационных проектах, внедряемых в страны «второго» и «третьего» миров. Их цель – постоянное осознание местными жителями собственной неполноценности. Колониальная власть заявляет о своем превосходстве вследствие биологической и интеллектуальной эволюции, создавшей предпосылки для цивилизации, которая, по мнению колониалистов, напрочь отсутствует у других, в том числе и у мусульман.

Посеянные колониализмом споры об исламской традиции, реформах, роли женщин, власти, государстве, экономике, насилии и правах – это все отпечаток колониализма, и они видятся через

заданную ими же, а не мусульманами, логику. В постколониальный период у некоторых мусульман сохранилось колониальное мышление, об этом часто рассуждают теологи исламского мира. Мусульманам внушают, что это они по-прежнему неспособны развиваться из-за собственной несостоятельности и неготовности, не могут быть самостоятельными в современных условиях жизни. Сегодня постколониальный Запад говорит, что мусульманин, отказавшись от своих «отсталых традиций» и подражая западным «успехам», может стать таким же, как и западный человек, и это единственный путь к выходу из ущербной отсталости.

Резюмируя, Р. С. Бобохонов отмечает, что в результате колониализма оказываются дважды жертвами: сначала – через прямую колонизацию, затем – через внушенное им мышление, которое внедряет ложное самоопределение. Во времена постколониализма мир вновь становится колониальным, а независимость на деле оказывается ступком действий, диктуемых колониальным мышлением, от которого не отходят ни на шаг. Для освобождения от этих оков мусульманин в первую очередь должен очистить свой разум от колониальных и постколониальных взглядов, перестав смотреть на колониалистов как на «сверхлюдей», а затем, представив освобожденный от оков колониализма подлинный мусульманский мир, сформировать свое будущее.

Экономические, культурно-религиозные и политические аспекты постколониальности в страновом и региональном измерениях

Третье рабочее заседание началось с выступления профессора Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова Т. М. Гавристовой на тему «**“Постколониальность vs постмодерн”**: **о транснациональной миграции, афрополитизме и мигритюде**».

Постколониальность и постмодерн – две ситуации, вполне совместимые во времени и пространстве. В условиях глобализации, диаспоризации, дигитализации и непрерывного цивилизационного и культурного транзита они все чаще противостоят друг другу, демонстрируя различного рода противоречия, как правило, не доходящие до конфликта. XX в. вошел в историю как век миграций с Востока на Запад, с Юга на Север. Их ассиметричная модель, ставшая особенно очевидной в XXI в., корнями уходит в колониальную систему и затрагивает не только Африку. Между тем именно африканцы предприняли кибератаку на современное интеллек-

туальное сообщество, создав внутри виртуального пространства подобия анклавов, которые одновременно можно рассматривать как своего рода альтернативные реальности. Внутри них были инициированы когнитивно-дискурсивные обновления. В итоге по образцу европоцентризма и космополитизма возникли афроцентризм и афрополитизм, создатели которых сумели расширить границы знаний прежде всего за счет осмысления ключевой проблемы XXI в. – проблемы идентичности.

Термин «мигритюд» сконструирован по образу и подобию слова «негритюд». Это пример мотивированной неологии, демонстрирующей взаимосвязь производного (исходного) слова и новой конструкции: негритюд плюс эмиграция. Его создание было инициировано с целью активизации восприятия самого понятия, неразрывно связанного с такими явлениями, как колониализм, глобализация и модерность (современность) и их разворотом в сторону Африки.

Мигритюд – это авторский неологизм. Так назывались театральное представление (2006 г.) и поэтический сборник (2010 г.) Шаййли Патель, кенийской поэтессы индийского происхождения, живущей на два дома: в ЮАР и в Кении, и пишущей на английском языке. В настоящее время ее последователи – преимущественно писатели и публицисты – рассеяны по разным странам. Их произведения несут в себе заряд феминизма и антиколониальной борьбы и, по сути, представляют собой пример весьма оригинальной в жанровом отношении поэтико-политической автобиографии, где нашли отражение проблемы расовой нетерпимости и насилия, исторической и культурной памяти, прошлого и настоящего.

По мнению докладчика, возникновение новых идентичностей – одна из очевидных реалий современности. На их основе обозначаются и новые «поля исследований» на перекрестке культур в границах и за пределами постколониальности и постмодерна. В процессе их изучения происходит обогащение эпистемологии и телеологии знания, его аккумуляции и ретрансляции в условиях глобализации и перманентного транзита.

Далее в проблеме **идеалов и практик реализации постколониальных моделей развития, а также тенденций и результатов осуществления постколониальной политики культурной и религиозной солидарности народов бывших колониальных стран** попытался разобраться студент факультета мировой политики МГУ имени М. В. Ломоносова Б. В. Израилев.

Считается, что 1960 г. стал годом освобождения Африки. Это действительно так, но при рассмотрении и позиционировании данной темы часто утаиваются отдельные нюансы вопроса деколонизации. Тогда 17 государств Африки действительно получили независимость от своих метрополий, но при этом не принято говорить о том, что данному событию предшествовали долгие годы антиколониальной борьбы, а наибольшее распространение получила трактовка о том, что свобода африканских колоний стала результатом великодушной милости европейских стран.

Несмотря на прекращение колониального господства, партнерство и сотрудничество бывших колоний и метрополий остается взаимно востребованным и после «года Африки» приобрело черты равноправных добровольных отношений на всех уровнях, сохранившихся экономических, политических и культурных связей. Тем самым европейские страны как бы отказывают своим бывшим колониям в праве считать 1960 г. началом своей отдельной от Европы, независимой африканской истории. Отказывают им в праве быть солидарными по вопросам своей независимости с кем-либо, кроме своих бывших метрополий, принявших решение о деколонизации, по их официальному мнению, исходя из собственных европейских принципов, основанных на древних европейских традициях гуманизма.

Современные африканские национальные, а также региональные и субрегиональные институциональные единицы и инициативы стали результатом национально-освободительных движений, проходивших в тяжелые постколониальные годы. Обращаясь к мысли таких лидеров национально-освободительных движений, как Нквеме Нкрума, Джулиус Ньерере и многих других, мы сегодня можем видеть, как прирастали опыт и понимание трудного положения постколониального государства, которые в конечном итоге легли в основу современных региональных интеграционных объединений: САДК, ВАС, ЭКОВАС и др.

Стремление к единству народов Африки сегодня не менее значимо, чем в начале 1960-х гг. Актуальность нарратива единой Африки растет, что, в частности, было показано в рамках совместного исследования Африканского союза и организации «Africa No Filter», которое легло в основу доклада «One Africa?». Согласно данным, приведенным в докладе, большинство молодых африканцев интересуются континентом – 68 % очень заинтересованы в путешествии или проживании в других африканских странах, а 70 % респондентов исследования положительно относятся к африканцам из других стран континента.

Тот уровень солидарности и взаимопонимания государств Африки, которого удалось достигнуть к настоящему времени, в ближайшем будущем должен стать фундаментом для совместных усилий африканских стран как по преодолению общих проблем всего континента, так и по достижению стратегических целей каждой отдельной страны. Ключ к успеху для Африки сегодня – это развитие уже показавших свою эффективность инициатив и расширение участия африканцев в постановке приоритетных новых задач развития.

Частную проблему **оксидентализма в среде франкоязычных африканских «эволюэ» в 1945–1960 гг. (на материалах журнала «Présence Africaine»)** поднял аспирант НИУ ВШЭ С. А. Смагулов.

Докладчик представил оксидентализм как двоякое явление. С одной стороны, это представление об особой западной цивилизации, рождающееся на самом Западе как самовосприятие европейца. С другой стороны, он становится для незападных народов важным инструментом формирования собственной идентичности, когда те же клише, использовавшиеся для самовосхваления, наполняются иным смыслом в новой интерпретации. Это было неоднократно продемонстрировано на примерах стран Ближнего Востока, Китая, Японии и других. Это прослеживается и в материалах журнала «Présence Africaine», основанного в Париже в 1947 г. сенегальским общественным деятелем Алиуном Диопом.

Образ Африки, идея Африки как культурного единства, как показали В. Мудимбе и А. А. Мазруи, сугубо европейского происхождения, продукт европейского воображения. Очерчивая Себя в странственном ландшафте, европеец окружает себя Другими. Среди них можно назвать Восток и Африку.

Другие помогают европейцу определить главные черты западной цивилизации: на фоне Востока видны такие качества Европы, как аскетизм, рациональность и научный подход, верховенство права и закона; дикие, неосвоенные просторы Африки противопоставляются техническому прогрессу, благоустроенным городам, заводам и фабрикам.

Для эволюэ, осознавших себя частью Африки, ключевым Другим была Европа, ее оксиденталистский образ. В силу того, что обе идеи – и Европы, и Африки – исходили из Европы и были привиты африканцам через европейское образование, эволюэ неизбежно воспроизводили их. Так, например, Л. С. Сенгор воспевал неукротимую и дикую Африку, Алиун Диоп восхищался аскетизмом и энергичностью европейца.

Противоречивым оказался религиозный аспект: если для одних Европа ассоциировалась прежде всего с христианством – благотельным и гуманизирующим, но при этом разрушительным для африканской традиции и самобытности, то другим она представлялась как пространство секулярное, нерелигиозное. Например, Сенгор не воспринимал христианство как нечто чуждое, поскольку полагал, что «негро-африканец» по своей природе монотеист; Запад для него был прежде всего светским.

Значимой частью африканского оксидентализма, по мнению С. А. Смагулова, следует считать категорию расы, которая воспринималась как внеисторическая, предвечная сущность: «белая» и «черная» расы как бы существовали всегда, и соответственно, всегда существовали Запад и Африка.

Следующий доклад, касающийся **современной политики Франции на Африканском континенте на примере трансформации модели Франсафрики**, был зачитан профессором РГГУ Н. А. Медушевским.

Основной акцент в докладе делается на периоде после 2007 г., что связано с приходом к власти во Франции президента Н. Саркози и интенсификацией глобальной конкуренции за влияние на Африканском континенте, которая активно развивается по настоящее время и повлияла на политику последующих французских правительств Ф. Олланда и Э. Макрона.

Докладчик акцентировал свое внимание на выявлении и обобщении моделей и способов реализации национальных интересов Франции на Африканском континенте, в том числе в контексте развития отдельных африканских государств, а также в условиях воздействия процессов глобализации.

По мнению Н. А. Медушевского, исследуемая проблематика крайне актуальна именно в ракурсе изучения французской политики, так как в современной Африке существуют большие французские диаспоры, функционирует более тысячи французских компаний и корпораций, а экономики отдельных стран тесно связаны с экономикой Франции и зависят от нее. Кроме того, нельзя не отметить огромное количество проектов в области безопасности и активное участие Франции в борьбе с терроризмом и сохранении политической стабильности на континенте.

Экономический аспект в процессе постколониальности был рассмотрен студентом факультета глобальных процессов МГУ имени М. В. Ломоносова Л. Г. Коноваловым, выступившим на тему

идеи постколониальности и хозяйственной интеграции Африки в единую зону свободной торговли (ЗСТ), противоречия цивилизационной и экономической идей.

С точки зрения глобализирующейся экономики, в условиях которой под действием всеобщей унификации систем и темпов хозяйственной жизни обществ, которые позволяют говорить о возникновении определенной периодичности в смене макроэкономических показателей в мировом масштабе (циклы Китчина, Жюгляра, волны Кондратьева и т. д.), Африка, как и все прочие регионы, начинает все более интегрироваться в международную систему разделения труда. Для повышения своей конкурентоспособности на мировом рынке африканские национальные экономики очень оперативно, с 60-х гг. прошлого века, запустили процесс укрепления внутриконтинентального партнерства. Проследить развитие panaфриканского партнерства можно через череду следующих событий: формирование Африканского союза – основание Африканского экономического сообщества – создание региональных экономических обществ – подписание договора Абуджа. В настоящее время ведется работа над реализацией проекта в контексте пятого этапа договора Абуджа, предполагающего объединение всего континента в единую зону свободной торговли (ЗСТ).

Между тем нельзя не указать на несоответствие амбиций проектов, осуществляемых в современной Африке на интернациональном уровне, с реальным положением институтов региона. Существует, с одной стороны, ряд глобальных негативных трендов, проявляющихся на континенте – таких как, например, снижение роли государства в экономической жизни общества, что проявляется в росте удельного веса товаров транснациональных корпораций (ТНК) на рынках государств, превращении понятия национального продукта в «фикцию», снижении роли перераспределительной функции государства или активизации реваншистских настроений в обществе, привлекающих к себе новый интерес на волне локального популистского антиглобализма (Дарфур, Рифская республика, Республика Биафра). С другой же стороны, можно обозначить ряд конкретных, в том числе внеэкономических, общерегиональных проблем, препятствующих создаваемым или актуализируемым формальным институтам обладать всеми рычагами воздействия на экономическую ситуацию в рамках континента и при отстаивании его интересов за рубежом. К таковым предлагается отнести: сохранение, а местами и наращивание показателей военного присутствия

неафриканских военных сегментов (в данный момент речь идет о 12 странах, обладающих военными базами в Африке), отказ африканским странам в выходе из Римского статута, что используется в первую очередь Европой для политического давления на первых лиц региона. Среди экономических тенденций наибольшее опасение у автора вызывает отсутствие на качественно новом уровне партнерства борьбы с офшорными зонами и судами, совершающими торговые перевозки под «удобными» флагами.

В контексте доклада сопоставляются фундаментальные африканские принципы цивилизационного развития, наиболее емко сформулированные в девизе Agenda 2063 «Africa that we want», с конкретными шагами, предпринимаемыми в целях разрешения экономических проблем региона в условиях интеграции национальных экономик Африки в единую ЗСТ.

Концептуальные особенности постколониального дискурса в современной африканистике

Второй день конференции начался с доклада ведущего научного сотрудника Института Африки РАН А. Н. Мосейко на тему **религиозно-этического трансфера в регионе Субсахарской Африки и его постколониальных последствий**.

В докладе рассматриваются проблемы религиозно-этического трансфера на примере перемещения и воздействия инокультурных западных реалий в традиционную африканскую культурную среду. Приводятся сложные и противоречивые взаимовлияния культуры-донора (имеется в виду культура европейских метрополий) и культуры-реципиента (на примере стран Субсахарской Африки). Приведены два базовых тезиса, на основе которых западное христианство обосновывало приобщение африканцев к ценностям «цивилизации» и к истинам христианства: об универсальности западной культуры и морали и о необходимости жесткой стратегии прозелитизма. Еще до начала этико-религиозного трансфера в традиционном мировоззрении существовал духовный субстрат понимания и переживания божественного начала, а также имелись собственные нравственные принципы и нормы, что приводило к отторжению религиозного трансфера.

Докладчиком выделяются три периода этико-религиозного трансфера в странах Африки южнее Сахары. Первый период – шоковое состояние культуры-реципиента как реакция на агрессивное и жестокое вторжение Запада, период поражения и дезорганизации аф-

риканской духовности и жизненных принципов. Второй период – протест принимающей культуры и начало двустороннего диалога. Этот диалог начала принимающая культура (реципиент). Третий период религиозно-этического трансфера – постколониальный, начавшийся в колониальную эпоху и развивающийся до настоящего времени. Постколониальность, понимаемая не только как эпоха, но прежде всего как новое мировидение и новые принципы социальной активности, изменила африканский угол зрения, заставила молодую плеяду африканских ученых взглянуть на события через «африканские очки». Именно в этот период наиболее четко проявилась специфика трансфера, в частности, в бинарном взаимодействии культур, особенно асимметричном, появляется третий компонент – сложный контекст как принимающей культуры, так и воздействующей; взаимодействие культур, в данном случае – религиозно-этическое западное воздействие на африканскую культуру, вызывает глубокие изменения и в африканской, и в западной культуре, выходящие за рамки религиозно-этической сферы.

А. Н. Мосейко отмечает, что Библия в африканской постколониальности в общественном и академическом дискурсе приобрела характер сложного символа, выражающего различные смыслы в разных временных и предметных ситуациях: в колониальную эпоху для Запада – орудие колонизации и «цивилизаторской миссии»; для борющейся Африки – «грозное оружие в борьбе против колониализма, расизма, апартеида».

В постколониальных академических диалогах очень яркой является тематика границы, ее пересечения, перехода, пограничности, связанная с проблемами цвета кожи и расизма. В постколониальности возникает сложная динамика культурных кодов, формируются пограничные ситуации, зоны неопределенности, незавершенности, поиска и одновременно зоны активизма с элементами мессианства.

Следующим стало выступление старшего научного сотрудника Института Африки РАН Е. В. Харитоновой на тему **постколониальных историй (к вопросу о проектах африканского развития)**.

Доклад касался прецедентов, кейсов, конкретных фактов, свидетельствующих о некоторых тенденциях и проектах постколониального развития.

Истории, порожденные колониализмом и тесно связанные с ним, очень разнообразны. Первое – настроения реванша, второе – ситуации солидарности народов, ставших жертвами колониальных режимов или дискриминации по расовому признаку, и третье –

мощные и разноплановые футурологические проекты, которые объединяет африканская мечта. Эти проекты могут казаться утопией, но вместе с тем они очень ярко отражают общественные настроения в среде бывших угнетенных народов. Прежде всего это мечты о процветании, благополучии, свободе и независимости, о полноценной реализации и защите своих прав в системе международных отношений.

Настроения реванша как атрибут постколониальности могут проявляться на разных уровнях когнитивной сложности и в разных ценностно-смысловых сферах. Одна из самых простых форм реванша выражается словами: «Мы отдыхаем, теперь ваша очередь работать». Именно так чернокожие в Америке и в странах, переживших апартеид, могут объяснять то, что считается их ленью: «Мы не ленивые – мы просто отдыхаем. Мы 500 лет работали бесплатно – теперь ваша очередь. А мы будем делать рэп».

Солидарность в контексте постколониальности способна принимать разные формы, причем и здесь шкала вариативности может быть достаточно большой. Один из примеров выражен в лозунге «Африка ждет вас» – призыве, прозвучавшем в 2020 г., когда власти Ганы предложили пострадавшим от расизма афроамериканцам уехать «домой». На фоне протестов и митингов под лозунгом BLM в США Гана выразила готовность принять этнических африканцев: «Мы продолжаем держать объятия открытыми и приглашаем всех наших братьев и сестер домой... Африка – ваш дом».

Футурологические проекты также весьма разнообразны. Первый – строительство в Сенегале, в 100 км от Дакара, «города будущего» – Эйкон-сити, идею которого американо-сенегальский рэпер Эйкон взял из фильма «Черная пантера». Второй – принятый в 2015 г. Африканским союзом документ «Повестка 2063», в котором тщательно проработаны детали и перспективы африканского будущего; его тоже можно считать футурологическим постколониальным проектом, в котором воплощены мечты африканцев о должном вопреки сущему.

Онтологические и гносеологические основания постколониального дискурса в африканистике и отечественная диалогическая научная традиция были представлены в докладе старшего научного сотрудника Института Африки РАН И. В. Пономарева.

Докладчик придерживался мнения, что в африканистике термин «постколониальность» вошел в употребление в немалой сте-

пени потому, что термин «неоколониализм» был узурпирован марксистами. Эта историографическая дихотомия и стала онтологической отправной точкой использования термина.

В основе методологии постколониального дискурса лежит посыл *деконструировать* колониальный дискурс и создать более точную терминологию. Последнее в гуманитарных науках принимали уже неоднократно, и всякий раз это оказывалось утопичным. Дискурс, основанный на деконструкции, не самостоятелен: он мало что может предложить для нового осмысления онтологических процессов и феноменов, особенно в Африке. В этом отношении понятие постколониализма с постфиксом «-изм» теснее связано с другими вымышленными «-измами»: ориентализмом, постмодернизмом, постструктурализмом – имеющими не столько онтологическое, сколько гносеологическое основание.

Онтологические аспекты постколониального дискурса лежат, по мнению докладчика, совсем в другой плоскости:

1) наследие колониализма в странах Африки – это прежде всего импортированные извне политическая система и ценности, не органически сформировавшиеся, а навязанные странам, которые не были готовы к их адаптации, хотя и в разной степени;

2) тотальная безысходность западной консументной культуры, то есть потребительского отношения к жизни и к людям, порождает жажду вырваться из этого замкнутого круга. Отсюда распространение в Африке различного рода движений, отвечающих на неистребимую потребность человека жертвовать собой ради высших ценностей: от неопятидесятников до джихадистов.

3) развитие Африки сдерживает доминирующее положение в мировой экономике развитых мировых регионов. Никто не собирается отказываться от лидерства в той или иной технологической или политической сфере, а отсюда неизбежны военные конфликты.

Вызывает удивление обращение отечественных ученых только к западным моделям дискурса в ущерб отечественным. Русская традиция создания диалогового пространства идет от Ф. М. Достоевского и М. М. Бахтина. С опорой на эту традицию и анализ обширной научной литературы в исторической антропологии В. Н. Романова подробно разработана концепция «рефлексивной напряженности» между различными видами теоретизирования.

Предвзятости и предрассудков достаточно как у западных, так и у африканских и отечественных гуманитарных исследователей, но далеко не всегда они связаны с конкретной темой (верой), которую можно обозначить как ориентализм или какой-либо другой

вид «-изма». Их выявление и теоретическое осмысление, по мнению И. В. Пономарева, рождаются из обобщения опыта предшественников, неразрывно соединенного с кропотливой работой с источниками, базами данных, информантами, а не просто из дискурса как такового.

Следующий докладчик, О. А. Береговая, доцент Сибирского института управления – филиала РАНХИГС, в своем исследовании акцентировала внимание на **африканской мысли в поисках «аутентичной» концепции образования в условиях глобализации.**

В своей основе глобализация является противоречивым процессом единения, унификации и разрушения, фрагментации мира не только в экономическом, политическом аспектах, но и в культурном. На ее фоне разворачивается ответное движение за сохранение устойчивых в пространстве и времени локальных культур африканских народов.

Во второй половине XX в. в научной литературе наблюдается всплеск интереса к африканской философии и ее фундаментальной основе – концепции *убунту* (человечности). Хотя многие исследователи находят практическое воплощение философии *убунту* в социальной жизни африканских общин на протяжении многих столетий, ее актуальность и популярность значительно возросли в связи с использованием в борьбе против апартеида, особенно в эпоху так называемого Африканского ренессанса на рубеже XX–XXI вв.

Концепция *убунту* повсеместно использовалась в жизненном опыте африканцев. В настоящее время она очень популярна, и почти каждый африканский политик, педагог или философ имеет некоторое представление об этой концепции и о том, какой преобразующий вклад она может внести в политические, социальные и экономические изменения на Африканском континенте. Обращение к одной из основ духовной жизни африканских народов важно и в плане развернувшегося на континенте процесса деколонизации образования.

Концепция *убунту* была предложена африканскими авторами в качестве полезной альтернативы существующим (западным) этическим подходам для оценки глобальных социальных и политических норм. Глобализация стимулирует переосмысление философии образования как процесса и результата развития национальных и региональных традиций. Снятие противоречий видится в альтернативах, представленных локальными стратегиями «встраивания» в современные цивилизационные процессы незападных сообществ.

Завершающим первое заседание второго рабочего дня стал доклад заведующей Центром изучения проблем переходной экономики

Института Африки РАН Е. В. Морозенской на тему **стратегии экономического развития независимых африканских государств: эволюции целей и возможностей их достижения.**

Понятия «концепция», «стратегия» и «модель», используемые экономической наукой, являются, по сути, различными инструментами исследования. *Концепции* развития освободившихся от колониализма стран Африки (например, капиталистическая или социалистическая ориентация) как общетеоретическая или идеологическая база одной или нескольких стратегий развития разрабатывались в 1960–1980-е гг. западными экономистами и международными экономическими организациями. В 1980 г. появилась первая панафриканская концепция – Лагосский план действий, в основу которого была положена идея самообеспечения (“collective self-reliance”). В настоящее время она получила логическое продолжение в действующей общафриканской стратегии «Agenda – 2063».

Социально-экономическая *стратегия* представляет собой план действий по достижению конкретной цели в соответствии с избранной концепцией развития. Постколониальные стратегии, последовательно применявшиеся в 1960–1990-х гг. с целью повышения эффективности африканской экономики, влекли за собой как определенные успехи, так и существенные неудачи.

Главными африканскими постколониальными стратегиями стали ускоренная индустриализация с упором на капиталоемкие отрасли производства; перераспределение с ростом («эгалитарный рост»); стратегия удовлетворения основных нужд (“basic needs”); «Приоритетная программа экономического восстановления Африки на 1986–1990 гг.»; программы МВФ и ВБ по финансовой стабилизации и структурной перестройке экономики; программа НЕПАД (New Partnership for Africa’s Development).

Модель экономического развития носит достаточно условный характер, поскольку оперирует формальными показателями, свойственными всем общественным системам на определенных этапах их развития (собственность, финансы, соотношение между государством и рынком и т. д.), то есть является скорее моделью экономического роста. Изменяется она, как правило, в результате значительных социально-политических сдвигов, но затем закрепляется на довольно продолжительное время.

Целью большинства предлагаемых в настоящее время концепций социально-экономического развития развивающихся стран является, по сути, решение краеугольной проблемы – о приоритете экономического роста (определяемого в первую очередь величиной

годового прироста ВВП, объемом и соотношением экспорта и импорта и др.) либо экономического развития, связанного прежде всего с эффективностью структуры национальной экономики, влияющей и на показатели роста, и в конечном счете на уровень и качество жизни населения. О наличии противоречия между ростом и развитием применительно к большинству африканских стран свидетельствует сохраняющееся несоответствие между высокими темпами экономического роста и ключевыми характеристиками развития, включая уровень ВВП на душу населения, Индекс развития человеческого потенциала, масштабы и характер безработицы.

Проблема влияния колониального наследия на отдельные страны Африканского континента

Второе рабочее заседание открыл доклад старшего научного сотрудника Института Африки РАН Л. А. Андреевой на тему **культурно-цивилизационного развития постколониальной Африки: трансформации религиозной самоидентификации на примере изучения феномена африканского иудаизма народа игбо (Нигерия)**.

Доклад был посвящен культурно-цивилизационному развитию постколониальной Африки: трансформации самоидентификации на примере изучения феномена африканского иудаизма народа игбо. Во второй половине XX в. часть этноса игбо начала трансформировать свою религиозную идентичность и заявила, что они являются не только потомками древних израильтян, но и иудеями. Большинство игбо сегодня исповедуют христианство, но хотя они идентифицируют себя как христиане, многие считают себя «культурными» или «этническими» евреями; таким образом, более двух миллионов игбо практикуют иудаизм, оставаясь формально христианами.

Религиозный статус иудеев-игбо, подтверждающий их собственную культурную идентичность, связан в первую очередь с политической историей страны в постколониальный период. В период после окончания гражданской войны в Биафре (1967–1970 гг.) начала кристаллизоваться иудео-еврейская самоидентификация игбо. Уже во время гражданской войны лидер республики Биафра Оджукву проводил параллели между борьбой игбо за независимость от Нигерии и борьбой за выживание государства Израиль, который как раз в это время одержал победу в Шестидневной войне 1967 г. Такие аналогии были прежде всего политически мотивированны, поскольку руководство Биафры столкнулось с проблемой объединения разнородного населения сепаратистского государства:

разрозненные этносы Биафры нужно было преобразовать в единое сообщество, так как лишь около половины из 14 млн жителей Игболенда составляли игбо, остальное население состояло из различных этнических меньшинств. Своей риторикой геноцида руководство пыталось не только сплотить население, но и оказать воздействие на мировое сообщество. Вскоре эта политическая риторика была объединена с особым представлением некоторых игбо о себе как о «евреях Африки» – аналогия, которая, особенно в текстах европейских этнологов, имела долгую историю и становилась все более популярной в новой ситуации. Именно после гражданской войны усилилась и приобрела новую глубину самоидентификация игбо с евреями, также перенесшими геноцид в своей истории. Игбо считали себя жертвами геноцида, так же как и евреи, пережившие холокост, так же ощущали себя жителями осажденной территории, подобной государству Израиль. Гражданская война и ее катастрофические последствия положили начало продолжающемуся периоду интенсивных поисков среди игбо относительно их истории, нынешних проблем и перспектив. Некоторые игбо начали задаваться вопросом, почему, если они на самом деле евреи, они должны продолжать исповедовать христианство. Эта группа «иудеев-игбо» возвестила о новом феномене африканского иудаизма, когда африканские религиозные традиции, смешанные с христианством, были вытеснены новой иудейской идентичностью.

Особое влияние на формирование иудейской идентичности у народа игбо и возникновение феномена «интернет-иудея игбо» оказал Интернет. Он дал возможность игбо-евреям познакомиться с ивритом, с практикой еврейских ритуалов во всем мире, игбо получили возможность изучить раввинистический иудаизм. Возможно, еврей-игбо – первая еврейская община в мире, получившая религиозное образование в основном из Интернета. Это объясняет, почему они с легкостью изучают иврит, молятся и поют на этом языке, получая большую часть знаний о еврейской религии из Интернета. Именно развитие современных телекоммуникаций усилило международные контакты иудеев-игбо с Израилем.

Идентичность африканцев строилась на исторических потрясениях – от колониализма до независимости и от национализма до постколониального настоящего. При этом такие религиозные движения следует понимать как реакцию на психологическую и культурную напряженность, а не только как выражение политического антагонизма. Поиск и утверждение новой религиозной самоиден-

тификации евреев-игбо выступает как средство интерпретации и разрешения конфликтного жизненного опыта. Вопрос же о генетической близости игбо и древних евреев, по мнению докладчика, пока остается открытым.

Следующий докладчик, профессор ИСАА при МГУ имени М. В. Ломоносова Э. С. Львова, посвятила свое выступление **бытовой жизни и традиции в постколониальной Африке южнее Сахары**.

Отношение к старым традициям (традиционным системам управления, локальным верованиям, веками отработанным правилам решения конфликтных ситуаций и т. д.) в странах Африки южнее Сахары неоднократно менялось. Еще до реализации независимости многие политические деятели того времени выступали за их полное уничтожение, считая древние обычаи ненужными, призывали «отряхнуть прах обветшалых правил». Это касалось разных сторон жизни: систем управления, разрешения внутренних и межгосударственных конфликтов, конфессионального положения, традиционного хозяйствования и районирования и т. д. Это касалось и бытовой жизни. Эталоном считался европейский образ жизни, он сказывался в одежде интернационального образца, строительстве жилищ и планировке поселений, отказе от ремесел и использовании предметов быта фабричного производства, преимущественно экспортных товаров.

Позднее, однако, африканцы отошли от такого резкого неприятия сохранения традиций, признав их живучесть и невозможность игнорирования. Появилось стремление воплотить их в разнообразных аспектах современности.

Впрочем, зачастую, воплощая эти намерения в жизнь, африканцы используют не этнические и региональные особенности, а сложившиеся в течение долгого времени стереотипы «африканости». Так, укоренилось мнение о древней круговой планировке поселений как об общеафриканской, и, в частности, планы строительства Додома, новой столицы Танзании, опубликованные в местной прессе, демонстрировали этот подход. На деле во многих районах Африки (примерами могут служить север Эфиопии и средневековые города Верхней и Нижней Гвинеи, побережья Восточной Африки) использовалась уличная планировка. То же касается и отдельных зданий. Круглая однокамерная хижина считалась единственно традиционной, хотя нередко в отдельных районах Африки встречались и квадратные двухкамерные жилища, иногда замкнутые вокруг внутреннего двора.

Многие ремесла, преобразаясь, находят новую жизнь. Резьба по дереву, ранее преимущественно связанная с ритуалом, используется для декора дверей и интерьеров. В Аккре на юге Ганы металлическое ограждение банка украшено фигурками, копирующими гири для взвешивания золота, бытовавшие в Средневековье на севере страны. Сохраняются и такие ремесла, как отливка техникой утраченного воска изделий из металла (Нигерия), аппликация (Республика Бенин), изготовление реплик «ндоп» (ДРК), домашнее ткачество (Кот д'Ивуар) и т. п.

Хотя ткани для массового потребителя – либо импортные, либо продукция местных крупных предприятий, в их производстве используются цвет и рисунки, навеянные традициями. Повседневная одежда (помимо мусульманских районов) – общеинтернационального типа. Однако растет интерес к использованию традиционной «псевдоафриканской» одежды; используются крой, вышивка, цвета и т. п.

Казалось бы, ушли в прошлое многочисленные табу в жизни традиционных сакральных правителей (такие, в частности, как недопущение видеть лицо правителя, его трапезу, запрет покидать этническую территорию и даже резиденцию и т. п.), однако правителя восстановленной Буганды во время церемонии интронизации в 1994 г. несли на плечах придворные.

Большинство жителей Африки южнее Сахары сейчас христиане и мусульмане, и похороны проводятся в соответствии с требованиями этих религий. Однако еще живо представление о посмертии (периоде между смертью и новым воплощением), когда души умерших ведут привычный образ жизни – и в Гане появляются особые гробы в форме леопарда для охотника, большой рыбы для рыбака, «мерседеса» для бизнесмена, самолета для дипломата, Библии для священника. А традиционное представление о радости появления в ином мире заступника в лице умершего родственника (соответственно верованиям в бывшем культе предков) превращается в работающие по найму группы «Танцующие гробы».

Все названные аспекты бытовой жизни – это не просто сохранение или возрождение традиций, а возникновение на основе последних новых форм. Это и новые материалы, и новый дизайн, и часто синкретизм с западными нормами. Явно прослеживаются две главные тенденции. Во-первых, утрачивается связь с определенным этносом, возникает отмеченный еще С. А. Арутюновым «региональный» тип культуры (в нашем случае – «общеафрикан-

ский»). Во-вторых, исчезает локальная замкнутость в рамках этносов или конфессий, развиваются коммерциализация традиционного образа жизни и работа по желанию покупателя. Все это характеризует такое новое постколониальное явление, как неотрадиционализм.

Следующий докладчик – доцент Департамента политологии Финансового университета при Правительстве РФ В. В. Зубов – выступил с докладом о **германских инициативах в Намибии как попытке выстраивания постколониальной модели взаимодействия с бывшими колониальными странами.**

Федеративная Республика Германия в рамках внешнеполитических отношений с Намибией уделяет этой африканской стране особое внимание.

Так, Германия, рассматривая себя в качестве преемницы Германской империи в отношении ответственности за совершенные последней действия, признает свою вину за период, когда территория Намибии являлась ее колонией (1884–1915 гг.).

Особое значение для ФРГ имеет оценка действий Германской империи, совершенных в 1904–1908 гг. на территории Намибии в ходе подавления восстания племен гереро и нама, которое было направлено против колониальной администрации и немецких поселенцев.

За последние 20 лет Германия проделала значительный путь в переосмыслении данных событий и признании своей ответственности:

1) в 2004 г. министр экономического сотрудничества и развития Хайдемари Вечорек-Цойль, находясь в Намибии, признала совершенное преступлением и принесла извинения;

2) в 2015 г. Германия вступила с Намибией в переговоры, предметом которых стала оценка действий, совершенных Германской империей;

3) наконец, 28 мая 2021 г. министр иностранных дел Хайко Маас в своем заявлении, посвященном завершению переговоров с Намибией, сообщил о достигнутой договоренности, предполагающей солидарность в оценке указанных событий и признание их геноцидом, а также выделение помощи в сумме 1,1 млрд евро африканской стране и потомкам жертв на инфраструктурные проекты (при этом отдельно указывается, что достигнутая договоренность не может быть основанием для предъявления исков к Германии).

При этом договоренность и условия, предложенные ФРГ, критиковались за поспешность сделанного заявления, отсутствие широкого участия представителей пострадавших племен, целевое назначение помощи и отказ Германии от прямого возмещения ущерба.

Демонстрация с требованием увеличить сумму выплат до 9 млрд евро, прошедшая в конце 2021 г. в столице Намибии, подтверждает, что соглашения, достигнутые в мае 2021 г., не могут рассматриваться как подведение итогов германского колониализма в Намибии и начало нового этапа в отношениях с этой африканской страной.

Пример германо-намибийских контактов, относящихся к ревизии колониального периода европейских стран, подчеркивает важность системного подхода к оценке подобных событий и значимость выстраивания жизнеспособной модели взаимодействия между странами, бывшими в прошлом колониальными, и их бывшими колониями.

Проблема деколонизации на примере отдельно взятой страны была проанализирована научным сотрудником Института всеобщей истории РАН А. Ю. Шипиловым, выступившим на тему **реализации идей постколониального развития Африки на примере Кот-д'Ивуара в 2000–2011 гг.**

Докладчик обратил внимание слушателей на то, что на протяжении периода французского колониального господства в Кот-д'Ивуаре (Берег Слоновой Кости) сложилась экспортно ориентированная хозяйственная модель, связанная с культивацией монокультуры какао-бобов. Она сохранилась и после получения страной независимости в 1960 г. и способствовала быстрому экономическому росту бывшей колонии, а также притоку трудовых мигрантов из соседних, менее благополучных стран. Однако, как отмечали представители левой и антиколониальной школ, включая Самира Амина, у данной экономической модели имелось несколько существенных изъянов. Серьезная диверсификация хозяйственной системы государства за три десятилетия после обретения независимости проведена не была, что поставило благосостояние Кот-д'Ивуара в зависимость от международной конъюнктуры спроса на какао-бобы. Экономический рост, имевший место в стране в 1960–1970-е гг., не привел к качественным изменениям в экономике и в условиях колебаний мировой конъюнктуры не способствовал дальнейшей стабильности. Согласно внешним и внутренним наблюдателям, в том числе будущему президенту (в 1980-е гг. – историку и оппозиционеру) Лорану Гбагбо, рост обеспечивался за счет мизерной

оплаты труда ивуарийских крестьян, низкого уровня государственного регулирования и притока трудовых мигрантов из соседних стран. При этом экономический рост не стимулировал качественное развитие ивуарийской хозяйственной системы, характеризующейся слабой мощностью внутреннего рынка, неразвитой инфраструктурой, территориальными диспропорциями и внешней экспортной зависимостью. В целом успех ивуарийской патерналистской модели развития в годы правления Ф. Уфуэ-Буаньи оказался зависимым от весьма неустойчивой конъюнктуры мировых сырьевых рынков и уязвимым для возможных внешних колебаний.

В 1990-е гг. страна столкнулась с политическим кризисом и демократизацией, позволившими в 2000 г. прийти к власти Лорану Гбагбо, интеллектуалу, критиковавшему ивуарийскую экономическую модель и требовавшему ее реформирования. В 2000 г., сразу после прихода к власти и в рамках своей более ранней антиколониальной риторики Гбагбо запустил программу *Refondation*, целью которой был пересмотр приватизации некоторых государственных предприятий, осуществленной в 1990–1993 гг. Кроме того, под вопросом оказались концессионные права, полученные французскими компаниями в постколониальный период. Кроме того, работавшие в Кот-д’Ивуаре французские компании столкнулись с усложнением условий получения подрядов, поскольку на данном рынке все большую активность начали проявлять англосаксонские и китайские компании. Тем не менее значительная часть концессий осталась в руках именно французских монополий, что демонстрирует различия между антиколониальной риторикой и демонстративным поведением ивуарийского президента, с одной стороны, и сохранением выгод от сотрудничества с бывшей метрополией – с другой.

Следующий докладчик, студент РУДН Ф. О. Барабанов, акцентировал свое внимание на **рычагах влияния Международного уголовного суда в странах Африки, возможных альтернативах и последствиях.**

Освободившись от колониального гнета более 60 лет назад, африканские государства не смогли окончательно сбросить оковы влияния бывших метрополий на своих территориях. Рычаги правления, находящиеся в руках правительств африканских стран, неуклонно ослабевали в процессе возрастания влияния Запада. Речь идет не только о сфере добывающей промышленности, зависимости от поставок гуманитарной помощи в нестабильные регионы

или необходимости в экспорте. Сфера постколониального влияния бывших метрополий куда шире.

В 1998 г. был создан Международный уголовный суд (далее – МУС), долженствующий регулярным судебным органом в чрезвычайных ситуациях, которыми ранее занимались отдельно создаваемые трибуналы.

Деятельность и сфера интересов МУС во многом были направлены на Африку как на регион нестабильный и опасный. Но со временем его деятельность обрела политизированный характер и стала рычагом влияния международного сообщества (в частности, представленного западными странами) на ситуацию в Африке. МУС неоднократно нарушал принцип комплементарности, оспаривал монополию африканских стран на применение государственного принуждения.

На данный момент Африканский союз намерен создать специальный судебный орган, который должен заменить МУС на территории континента; новый орган будет иметь расширенные полномочия. Подобное решение можно расценивать как африканский ответ на деятельность МУС, попытку вернуть правительству африканских стран их легитимные рычаги влияния. Стоит заметить, что существует и обратное мнение, согласно которому деятельность МУС в Африканском регионе не только оправдана и справедлива, но и необходима в той мере, в какой она проводится. Африканский континент и по сей день остается местом большого количества вооруженных конфликтов, возникающих на этнической почве, и территориальных споров. Так как одна из главных функций МУС – борьба с вооруженными конфликтами, вполне объясним повышенный интерес суда к Африканскому региону. Большая часть африканских стран самостоятельно ратифицировала Римский статут без стороннего влияния, осознавая необходимость и пользу от деяний Международного уголовного суда.

Сегодня все попытки стран Африки по выходу из МУС остаются безуспешными. Причинами этого можно считать повышенный интерес Международного суда к ситуации на континенте, желание предотвратить возможные риски. Выход из Римского статута возможен только в индивидуальном порядке, однако большинство членов Африканского союза стремится к этой цели, поэтому назревающий процесс выхода в каком-то смысле является коллективным. Нельзя с уверенностью сказать, какая страна решится на по-

дачу заявки о выходе, однако можно выделить наиболее ярких противников участия в МУС среди членов Африканского союза.

Заключительным выступлением второго рабочего заседания стал доклад директора Института Восточной Культуры И. А. Власенко на тему «**Африка – континент будущего...**»

По своим экономическим ресурсам Африка – один из богатейших континентов мира. Ее отличает не только разнообразие природных условий, но и богатство флоры и фауны, обилие земельных ресурсов. При далеко не завершенной разведанности недр Африки установлено, что они таят в себе запасы почти всех известных видов полезных ископаемых. Основным энергетическим богатством континента является энергия его многочисленных порожистых рек и водопадов. Однако природные ресурсы распределены по континенту крайне неравномерно. Вместе с тем Африка – экономически отсталая часть мирового капиталистического хозяйства.

К началу XXI в. страны Африканского континента являются формально независимыми. Хотя их история как колоний европейских держав оставила им в наследство много проблем, на наш взгляд, эти «родовые проблемы» могут стать основой будущего развития африканских стран.

Наследие первое – нестабильность политических систем, являясь результатом политико-экономических игр сверхдержав (США и СССР), ведет к самостоятельному формированию приемлемых социально-экономических и политико-правовых институтов и отношений.

Наследие второе – искусственность границ между африканскими странами, определенных бывшими метрополиями, ведет к сближению граничащих между собой государств, на территориях которых находится этнически общее население.

Наследие третье – восприятие европейцами Африки как экзотического неизведанного края является естественной рекламой африканских курортов, национальных парков, туристических маршрутов.

По мнению докладчика, становление общемировой ойкумены человеческого вида приводит к необходимости решения многих «периферийных» проблем всем мировым сообществом (ООН), а работа над общеафриканскими проблемами дает возможность вырабатывать алгоритм их решения. На современном этапе развития человечества не берется во внимание продолжение эволюции физиологии человека. Предполагается, что эволюция человека всту-

пила в стадию лишь интеллектуального преобразования (информационизм – накопление, сохранение и развитие человеческих знаний на основе доступности информационных каналов каждому индивидууму). Однако, возможно, именно многообразии заболеваний, распространенных на Африканском континенте, позволит всему человечеству найти пути решения эволюционных проблем в «декорациях» Африки.

Заключение

В итоге обсуждения представленных докладов и проведенной дискуссии по наиболее острым вопросам постколониальности в современных цивилизационных представлениях было выделено несколько проблемных точек, не нашедших своего разрешения вплоть до сегодняшнего дня. В частности, остаются важными проблемы дефиниций терминов «постколониальность» и «деколонизация» и их роли в глобализационных и цивилизационных представлениях. По-прежнему важную роль в процессе деколонизации континента играют традиционные религии – христианство и ислам. Активизация тех или иных противоречий на религиозной основе тормозит социально-политическое развитие африканских стран. Отдельно стоит упомянуть о политизации религии, особенно ислама, появлении так называемого политического ислама/исламизма (в различных модификациях), который набирает популярность среди молодого населения Африки. Продолжаются дискуссии о степени влияния колониального наследия на отдельные страны арабского мира.

Особую проработку на конференции получил цивилизационный подход в рамках понимания постколониальной действительности, который, по мнению докладчиков, приобрел многомерный, мультиперспективный характер. Заслуживает внимания раскрытие особенностей постколониального развития на примере отдельных стран Африки.

Несмотря на наличие внутренних общественно-политических проблем, характерных исключительно для Африканского континента, более важное значение приобретает рост нестабильности по всему земному шару, связанный с последствиями COVID-19, всемирным экономическим кризисом и другими катаклизмами. Скорейшее разрешение глобальных проблем благоприятно скажется на Африканском континенте и позволит сосредоточиться на решении локальных проблем, тем самым ускорив процесс деколонизации континента.

Литература

Андреева, Л. А. 2016. Христианская религиозность в Африке в начале XX в. в цивилизационном аспекте. В: Следзевский, И. В. (отв. ред.), *Цивилизационные альтернативы Африки*. Т. I. Ч. 2. М.: Ин-т Африки РАН. С. 62–73.

Воронина, Н. А. 2015. Христианство в Африке: Роль и место в современном обществе. *Вестник Тверского государственного технического университета*. Сер. *Наука об обществе и гуманитарные науки* 3: 176–182.

Горохов, С. А. 2016. Векторы развития конфессионального пространства Африки в эпоху глобализации. В: Следзевский, И. В. (отв. ред.), *Цивилизационные альтернативы Африки*. Т. I. Ч. 2. М.: Ин-т Африки РАН. С. 5–29.

Неклесса, А. И.

2021а. Постколониальность в глобальном и региональном измерениях. *Вестник Российского университета дружбы народов*. Сер. *Международные отношения* 1: 9–19.

2021б. Цивилизация как процесс: мультиплицированные субъекты пост-модерна. *Полис. Политические исследования* 5: 39–55.

Следзевский, И. В.

2020а. Христианские и мусульманские общности в Африке южнее Сахары: потенциал религиозной интеграции. В: Следзевский, И. В. (отв. ред.), *Цивилизационные альтернативы Африки*. Т. III. М.: Ин-т Африки РАН. С. 64–81.

2020б. Цивилизационное измерение современного мирового развития: проблемы и подходы. *Мировая экономика и международные отношения* 1: 82–90.

Следзевский, И. В., Хайруллин, Т. Р. 2021. Роль христианства и ислама в цивилизационном развитии современной Африки. *Ученые записки Института Африки РАН* 3: 96–119.

Хайруллин, Т. Р.

2020. Роль «Братьев-мусульман» и Саудовской Аравии в политизации салафизма в XX веке. *Исламоведение* 4: 15–26.

2021. Постисламизм: особенности, процессы и перспективы. *Азия и Африка сегодня* 9: 34–39.

2022а. *Современный исламизм в Арабском мире*. М.: ЛЕНАНД. 224 с.

2022б. Тенденции в политическом исламе: переход в сторону либерализации. *Общественные науки и современность* 1: 91–99.