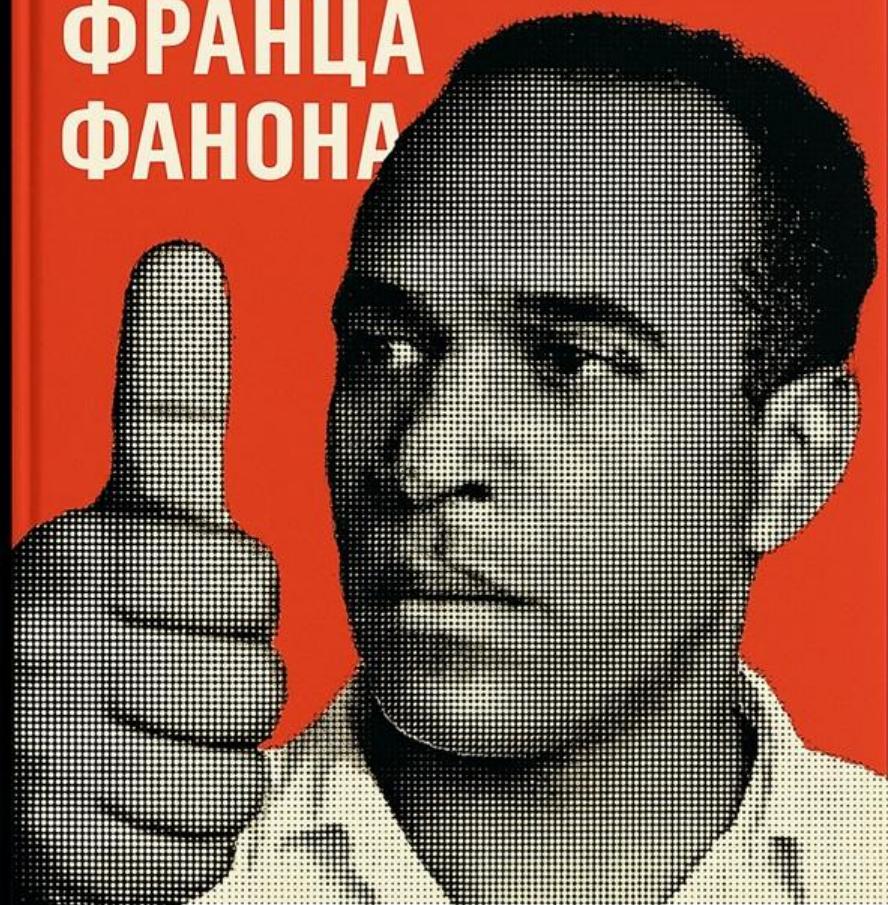


ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ
И ИДЕНТИЧНОСТЬ
ФРАНЦА
ФАНОНА



БОРИС КРИГЕР

БОРИС КРИГЕР

Деколонизация
и идентичность
Франца Фанона



© 2025 Boris Kriger

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means electronic or mechanical, including photocopy, recording, or any information storage and retrieval system, without permission in writing from both the copyright owner and the publisher.

Requests for permission to make copies of any part of this work should be e-mailed to krigerbruce@gmail.com

Published in Canada by Altaspera Publishing & Literary Agency Inc.

Деколонизация и идентичность Франца Фанона

Спустя десятилетия после деколонизации, североафриканские страны продолжают терять своих граждан — не на полях сражений, а в тени бесправной миграции, на платах, дрейфующих к берегам Европы. Этот текст исследует, почему свобода, завоёванная с таким трудом, обернулась пустым обещанием, и как пророчества Франца Фанона с пугающей точностью воплотились в реальности: когда независимость осталась формальной, а угнетение лишь сменило обличье.

ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ И ИДЕНТИЧНОСТЬ ФРАНЦА ФАНОНА

Хотя внешняя экспансия великих держав оставила глубокий след в судьбах заморских территорий, внутреннее устройство самих метрополий вовсе не отличалось особой гуманностью. Применяя методы управления, свойственные колониальным режимам, они нередко переносили ту же модель обращения и на собственное население, выстраивая отношения, в которых власть выступала в роли почти чуждой силы по отношению к подданным. Структуры подавления, изначально разработанные для удержания контроля над покорёнными землями, обретали вторую жизнь в самой сердцевине империй, подчиняя рабочие массы, угнетённые крестьянские общины и промышленные районы жесткому административному и экономическому диктату.

Используя сходные механизмы – от насильственной мобилизации до урезания прав и свобод, – политическая элита превращала собственные страны в подобие внутренних колоний, где интересы правящего центра стояли неизмеримо выше нужд простых граждан. Под видом прогресса навязывалась система, в которой развитие промышленности сопровождалось обезличиванием человека, а социальная мобильность оказывалась доступной лишь немногим. Промышленные города, выросшие стремительно, часто представляли собой не более чем скопления рабочих казарм, где тысячи людей жили в условиях, мало отличавшихся от тех, что были навязаны порабощённым народам за морями.

Идеологическое обоснование этого внутреннего колониализма находилось в представлениях о

цивилизационной миссии и культурном превосходстве, только теперь направленных не вовне, а внутрь. Под предлогом нации, модернизации или национального единства подчинялись целые регионы, на которых ставили клеймо отсталости, требующей «перевоспитания». Даже язык, культура и традиции отдельных областей в рамках самих метрополий нередко подвергались подавлению, напоминая о том, что колонизация может происходить не только по ту сторону океана, но и через дорогу от столичного дворца.

Однако именно внешнему колониализму придаётся наибольшее значение в политических и исторических нарративах, тогда как внутреннее угнетение остаётся в тени, словно не заслуживает столь же пристального внимания. Множество исследований, речей, деклараций и обсуждений сосредоточено преимущественно на анализе завоевательных кампаний, эксплуатации заморских территорий и угнетения чужих народов, в то время как схожие методы управления, применяющиеся внутри самих метрополий, оказываются либо оправданными прогрессом, либо вовсе игнорируются.

Такое выборочное освещение, где на первый план выносится именно колониальная политика в классическом её понимании, позволяет создавать удобную для восприятия картину, в которой агрессия направлена лишь наружу. Между тем, структурное насилие, применяемое к собственному населению, получало не меньшее развитие. Бюрократические механизмы, подавление инакомыслия, эксплуатация труда, лишение гражданских прав — всё это внедрялось внутри границ империй с не меньшей

последовательностью, чем за их пределами. Тем не менее, в официальной политической риторике эти практики почти не обозначались как формы внутреннего колониализма, теряя свою истинную суть под покровом государственных интересов, модернизационного проекта или национального строительства.

Преобладание внешнего в интерпретациях позволяло выстраивать образ внутренней чистоты, в которой несправедливость всегда направлена вовне, а внутри якобы царят порядок и закон. Это разделение служило укреплению власти, поддерживая иллюзию справедливого устройства дома на фоне несправедливости, творимой за его пределами. Таким образом, колониализм получал удобное оправдание — как необходимое зло ради процветания нации, игнорируя тот факт, что границы угнетения не всегда совпадают с географическими картами.

В книге «*Проклятые этой земли*» он писал не только о насилии как неотъемлемом элементе колониального порядка, но и о том, что произойдёт, если борьба за освобождение закончится лишь формальной победой — без глубокой трансформации самого общества.

Он предупреждал, что национальная буржуазия в бывших колониях рискует превратиться в компрадорский класс — посредника между глобальным капиталом и местным населением, неспособного ни к экономической независимости, ни к социальной справедливости. Он называл её «паразитической», предрекая, что она будет копировать внешние модели, обслуживать интересы бывших метрополий, но не развивать свои страны.

Фанон настаивал, что подлинная деколонизация — это не смена флага, не поверхностная эманципация, а коренное изменение сознания, культуры, отношений собственности и способов взаимодействия внутри общества. Он предостерегал, что если освободившиеся народы не порвут с колониальным мышлением, не создадут собственных политических и экономических форм, то результатом будет стагнация, отчуждение и новая форма подчинённости — уже под видом формальной свободы.

С его точки зрения, без социальной революции политическая независимость — лишь фальшивка. А в условиях, где большинство остаётся лишённым шанса на развитие, логичным последствием становится отток населения, бегство в поисках другого будущего, пусть даже на плотах, через море. Всё это Фанон рассматривал как признаки провала моральной и исторической ответственности тех, кто пришёл к власти после колонизаторов.

Франц Фанон, размышляя о деколонизации, не видел в ней лишь политического акта или простой передачи власти от колонизаторов к колонизированным. Его взгляд проникал глубже, обнажая внутренние травмы, деформации сознания и утрату идентичности, вызванные многолетним господством чуждой власти. Считая, что колониализм в первую очередь насаждает систему, разрушающую самоуважение и подавляющую ощущение принадлежности к собственной культуре, он стремился осмыслить процесс освобождения как нечто большее, чем просто внешнее изменение структуры власти. Он утверждал, что колонизированный народ не

просто захвачен территориально — его сознание искалечено, вытеснено, а язык, мышление и даже восприятие себя пропитаны представлениями, привнесёнными извне.

Идентичность, по мысли Фанона, не существует в изоляции. Она формируется в контексте, и в условиях колониального подчинения становится отражением взгляда угнетателя. Постепенно человек начинает видеть себя глазами захватчика, воспринимая собственную культуру как низшую, родной язык как варварский, а традиции как пережитки прошлого. Он перестаёт чувствовать опору в собственной истории и обращается к модели, навязанной внешним миром, подражая ей, порой даже бессознательно. Колонизированный становится разорванным существом, мечущимся между вытесненным наследием предков и образами, взятыми с чужого зеркала. Из этой внутренней раздвоенности и рождается болезненное стремление вернуть утраченное чувство достоинства.

Деколонизация, по Фанону, — это процесс насильственный, и не только потому, что исторически он часто сопровождался вооружённым восстанием. Насилие пронизывает саму ткань колониальных отношений: оно живёт в языке, в законах, в символах, в архитектуре городов и в школьных учебниках. Освобождение требует не столько ответного насилия, сколько разрушения колониального образа мира, изгнания чужого взгляда из сознания угнетённых. Только пройдя через глубокое внутреннее переосмысление, человек может вновь обрести целостность, восстановив связь с собственной историей, культурой и землёй, которую так долго навязывали

воспринимать как чужую.

Наблюдая за народами, борющимися за независимость, Фанон отмечал, как в ходе сопротивления рождается новая субъектность. Колонизированный, ещё недавно молчаливый и покорный, начинает говорить, мыслить и действовать иначе. В нём пробуждается новая энергия, способная разрушать старые структуры. Это пробуждение не всегда подчинено идеалам просвещённого гуманизма, ибо оно исходит из боли, ярости и унижения. Но именно в этом горьком и мучительном процессе, по мнению Фанона, возникает возможность подлинного освобождения — не только от власти колонизаторов, но и от образов, с которыми навязчиво связывалось само понятие «я».

Если бы Франц Фанон прожил дольше и имел возможность наблюдать за тем, как развивалась жизнь на африканском континенте после формального ухода колонизаторов, он, вероятно, не мог бы остаться равнодушным к последствиям, столь далеким от того освобождения, о котором он писал с такой страстью и решимостью. Видя, как многие постколониальные государства, обретя внешнюю независимость, погрузились в череду затяжных конфликтов, политической нестабильности, внутренних репрессий и жестокости новых правителей, он, как мыслитель, вынужден был бы задуматься о глубинной природе того, что именовалось деколонизацией. Возможно, он бы не отказался от своих идей, но подверг бы их переосмыслинию, стремясь осветить те аспекты освобождения, которые оставались в тени в момент наивысшей веры в силу исторического разлома.

Наблюдая, как бывшие колониальные структуры не разрушались, а лишь меняли хозяев, оставляя прежними механизмы угнетения, принуждения и эксплуатации, он не мог бы не заметить, что многие лидеры новых наций воспроизводят ту самую логику, против которой их народы поднимались с оружием в руках. Сменив флаг и гимн, они часто оставляли нетронутой саму суть господства, лишь заменяя внешнюю власть на внутреннюю, но не менее отчуждённую от реальных интересов населения. Такая реальность, становясь очевидной на фоне разрастающегося насилия, повсеместной коррупции и уничтожения социальных основ, ставила бы перед ним вопрос: действительно ли произошёл подлинный разрыв с колониальным прошлым или же оно лишь обрело новые маски и формы?

Размышляя об этом, он, скорее всего, обратился бы к самому понятию революции, углубляя его не как акт одномоментного свержения, но как длительный и мучительный процесс внутренней трансформации сознания, социальной ткани и культурного кода. Он мог бы признать, что сама борьба за освобождение, каким бы героическим ни был её момент, не гарантировала возникновения справедливого порядка, если в умах оставались укоренённые колониальные модели мышления и власти. Проблема, возможно, виделась бы ему не в предательстве идеалов, а в том, что революция не завершилась — она лишь замерла на полпути, уступив место новому типу элит, использующих язык сопротивления для укрепления личной власти.

Вполне возможно, он обратил бы внимание на то, как обострились этнические, племенные и региональные

конфликты, зачастую намеренно подпитываемые прежними колониальными структурами влияния, не исчезнувшими, а лишь изменившими форму. Эти новые войны, в которых порой брат шел на брата, могли бы быть поняты им не как отклонение от пути освобождения, а как свидетельство глубокой незавершённости самого процесса формирования подлинной субъектности, о которой он писал с таким пафосом. Он не стал бы идеализировать колониальные времена, но, глядя на страдания тех, кто надеялся на возрождение, он, возможно, заговорил бы о необходимости нового этапа деколонизации — уже не внешней, а внутренней, затрагивающей язык, образование, способ мышления и понимания власти.

Такой поворот в размышлениях не был бы отступлением, но стал бы продолжением того пути, который он начал, отстаивая право каждого народа на достоинство. Только теперь это достоинство требовало не только освобождения от чужеземной оккупации, но и освобождения от собственного страха, от наследия насилия, от модели лидерства, выросшей из логики господства, а не из заботы.

Фанон, размышляя о природе колониального владычества, утверждал, что сама структура колониализма построена на насилии, и потому сопротивление не может быть иным — освобождение, в его представлении, неотделимо от разрушения, от разрыва с прошлым через силу. Он видел в насилии очищающую, пробуждающую силу, способную вернуть угнетённому чувство собственного достоинства, восстановить утраченный голос, сбросить навязанные

роли. Именно через акт насилиственного отторжения чуждой власти он представлял рождение нового человека, освободившегося от внутренней колонизации, от парализующего страха и покорности. Однако эта идея, получив жизнь в реальных исторических обстоятельствах, обернулась иными последствиями, нежели он, возможно, представлял в своём теоретическом воображении.

Африка, пошедшая по пути, в котором вооружённая борьба стала главным инструментом политических изменений, действительно оказалась охваченной веками насилия, нередко избыточного, бесконтрольного, лишённого идеологического содержания. Внутренние войны, этнические чистки, военные перевороты, восстания и подавления, — всё это стало частью неотъемлемой истории многих стран, пытавшихся найти свою независимую траекторию. Сама модель насилия, оправданная как необходимая мера против поработителей, начала повторяться уже внутри новых государств, теряя первоначальный смысл. Власть, добытая с помощью оружия, редко желала уступать себя мирным способом. Каждый новый правитель, пришедший на фоне революции, видел в силе не только путь к свободе, но и способ удержания трона, подавляя несогласных, как когда-то подавляли их собственных предшественников — только теперь уже не европейцы, а люди, говорившие на тех же языках, носившие те же имена.

До прихода колонизаторов африканский континент, несмотря на конфликты и междоусобицы, знал другие формы сосуществования и разрешения противоречий. Колониализм, вторгшись в эти системы, не только

уничтожил их, но и внедрил свою модель власти, основанную на подавлении, разделении и расчёте. Когда колонизаторы ушли, оставленные ими административные структуры, системы контроля и управления, юридические и военные аппараты не исчезли — они перешли в руки тех, кто в своё время боролся с ними. И если в момент борьбы эти средства казались оправданными, то в мирное время они стали инструментом внутренней колонизации, где народ вновь оказался под гнётом власти, только уже иной, формально своей.

Фанон, будь он свидетелем этих событий, возможно, почувствовал бы горечь, осознавая, что насилие, в которое он вкладывал надежду на преображение человека, стало цикличным и самовоспроизводящимся механизмом разрушения. Он мог бы попытаться переосмыслить собственные утверждения, поставив под сомнение универсальность этой модели. Не отвергая саму необходимость сопротивления, он, быть может, стал бы внимательнее к тому, что должно следовать после победы. Ведь освобождение, по-настоящему глубокое, требует не только разрушения старого, но и умения построить новое — не на пепле и крови, а на восстановленной связи между людьми, на доверии, образовании, внутренней свободе. Насилие, однажды признанное единственным путём, может продолжать своё существование уже без вражеского лица напротив, обращаясь внутрь, в разрушение общества, культуры, памяти и надежды.

Возможно, он понял бы, что борьба с колониализмом — это не только разрушение колониальных флагов и символов, но и более сложная задача по разоружению

самого сознания, перенастройке отношения к власти, к себе, к истории и будущему.

Чтобы всё же проиллюстрировать проблему, надо сказать, что история бельгийского колониализма, особенно в Конго, стоит особняком в череде трагических примеров европейской экспансии, не только по масштабу насилия, но и по откровенной, почти индустриальной жестокости, ставшей нормой при повседневном управлении. Король Леопольд II, формально владея этой огромной территорией как частным владением, превратил её в зону беспощадной эксплуатации, где человеческая жизнь приравнивалась к ресурсу, а страдание — к неизбежной издержке в погоне за прибылью. Система принудительного труда, введённая ради добычи каучука и других природных богатств, строилась на жестоких наказаниях, телесныхувечьях, казнях, голоде и постоянном страхе. Население целых деревень подвергалось репрессиям за малейшее сопротивление или неспособность выполнить нормы. Руки, отрубленные детям и взрослым как наказание, стали страшным символом этой эпохи.

Насилие в Конго не было побочным явлением или следствием «плохого администрирования». Оно лежало в основе самой экономической логики колонии, в которой армия и частные компании действовали с согласия королевского режима. Уничтожение традиционных структур, разрушение семейных и родовых связей, насаждение страха и абсолютной безысходности — всё это оставило след в культурной и психологической памяти народа, даже после формального прекращения колониального господства.

Миллионы людей погибли, были искалечены, вырваны из привычного ритма жизни. Наследие этого времени невозможно стереть ни из исторических хроник, ни из памяти последующих поколений.

При этом парадокс заключался в том, что всё происходящее сопровождалось лицемерной риторикой цивилизаторской миссии, где колонизация преподносилась как акт просвещения, внедрения порядка и христианских ценностей. Бельгийские миссионеры, порой искренне веря в своё благородство, действовали бок о бок с системой, в которой человек воспринимался как инструмент. Под маской гуманизма скрывалась структура, направленная на выжимание максимальной выгоды из земли, людей и времени, без малейшей заботы о последствиях. И даже когда система привлекла внимание мировой общественности, а Леопольда вынудили передать контроль над Конго бельгийскому государству, суть методов управления мало изменилась. Изменились формы, но не суть отношения к населению как к податному и управляемому телу.

Размышляя о колониализме через призму Конго, невозможно отрицать, что европейская власть в Африке несла не просто эксплуатацию, а культурную и человеческую катастрофу, последствия которой продолжают сказываться на целых народах спустя десятилетия. Была нарушена не только политическая автономия, но и внутреннее ощущение ценности собственной жизни, языка, памяти, традиции. Поэтому, осмысливая путь деколонизации, неизбежно возникает вопрос: как исцелить общество, в котором веками человек видел в себе лишь объект для подавления? Как

вернуть чувство достоинства там, где оно было сломано с такой методичностью?

Миф о том, что приход европейских колонизаторов в Африку стал вмешательством в "дикость", где царило людоедство и хаос, глубоко укоренился в колониальной пропаганде и служил важным идеологическим прикрытием самой идеи завоевания. Этот нарратив, повторявшийся в речах администраторов, миссионеров и политиков, позволял оправдывать жестокость как якобы необходимую цивилизующую миссию. Однако действительная картина была гораздо сложнее, чем простое противопоставление варварства и прогресса, тьмы и света, хаоса и порядка. Да, в некоторых регионах имелись ритуальные формы насилия, включая случаи людоедства, но эти практики, как бы они ни воспринимались извне, не были определяющим элементом культуры и не носили всеобщего характера. Они существовали в определённых контекстах, зачастую как часть жреческих или военных традиций, и не могут быть сведены к бездумному варварству.

К тому же европейская жестокость, с которой проводилось колониальное подчинение, превосходила любое предполагаемое первобытное насилие не только по масштабу, но и по системности. То, что выдавалось за цивилизационную миссию, часто оборачивалось уничтожением целых этнических общинностей, насильственным переселением, принудительными работами, конфискацией земли, сломом социальных структур и полным подчинением тела и воли коренным образом жизни европейской логике. Если людоедство, как явление, когда и существовало, оставалось элементом ограниченных культурных систем, то

колониальное насилие приобрело форму институциональной машины, управляемой с расчётом, бюрократией и холодной эффективностью. Власть, пришедшая под знаменем цивилизации, не гнушалась пытками, казнями, массовыми убийствами и порабощением в рамках юридически оформленных систем.

Колониальные империи, в том числе и бельгийская, часто преувеличивали и романтизировали образы первобытного ужаса на оккупированных землях, чтобы внушить европейскому обывателю необходимость "вмешательства". Рисуя африканца как дикаря, неспособного к самоорганизации, они создавали удобный фон для легитимации вторжения. Эта образная схема работала на протяжении десятилетий, вытесняя реальные знания о политических структурах, торговых союзах, системах верований и сложных социальных иерархиях, существовавших задолго до прибытия европейцев. Она позволяла не только оправдывать насилие, но и перекладывать вину за все последующие бедствия на самих жителей колоний, представляя их неспособными к управлению, склонными к насилию и нуждающимися в постоянном внешнем контроле.

Следует понимать, что оправдание колониализма через призму борьбы с якобы врождённой дикостью — это не столько исторический анализ, сколько риторический приём, используемый для утверждения морального превосходства завоевателя. Оно не только искажало прошлое, но и лишило коренные народы права быть понятыми в собственной культурной логике, представлениях о человеке, власти, обряде, земле и смерти. Признание сложности и неоднозначности

исторического прошлого — необходимый шаг к более честному осмыслению не только трагедий, но и возможностей, упущенных в силу стремления господствовать под видом просвещения.

Рассуждение о том, что категории колониализма и деколонизации могут утратить свою актуальность в современном глобальном мире, где индивид становится основным участником социальных, культурных и экономических процессов, кажется на первый взгляд привлекательным — особенно в эпоху, когда границы становятся более проницаемыми, информация перемещается мгновенно, а культурные влияния переплетаются в потоках, не поддающихся жёсткой классификации. Однако полное отстранение от этих понятий не только преждевременно, но и опасно в своём стремлении к универсализму, способному скрыть неравенства, порождённые историей, которая никуда не исчезла, а продолжает действовать в новых формах.

Колониализм, несмотря на формальное окончание своего политического этапа, оставил глубокие следы — в языке, в границах, в системах образования, в структурах экономики и даже в том, как сами люди воспринимают своё место в мире. Эти следы не исчезают просто потому, что границы открылись, а технологии стали доступнее. Индивид, живущий в постколониальном обществе, сталкивается с реальностью, в которой воспроизводятся старые схемы зависимости: глобальный рынок диктует условия, сформированные далеко за пределами его страны; стандарты успеха, красоты, мышления ориентированы на модели, возникшие вне его культурной традиции;

элиты, зачастую получившие образование в бывших метрополиях, продолжают говорить на языках, не являющихся родными большинству населения, и формируют повестку, отражающую интересы не внутренних общностей, а внешних инвесторов, дипломатических союзов или идеологических блоков.

Даже в тех случаях, когда кажется, что мир движется к более равноправной глобализации, сохраняется расслоение: одни страны выступают поставщиками сырья, дешёвой рабочей силы и потребителей, другие — источниками знаний, норм, технологий и власти. Эта иерархия не исчезла вместе с флагами и гимнами империй — она лишь изменила форму, приняв облик экономических моделей, кредитных договоров, военных союзов и культурной гегемонии. Отказ от языка колониализма и деколонизации в этом контексте может привести не к освобождению от прошлого, а к его замалчиванию. Подобный отказ превращает историческую несправедливость в нечто невидимое, делая труднее задачу тех, кто продолжает бороться за возможность говорить, мыслить, творить и действовать, не оглядываясь на навязанные извне ожидания.

Тем не менее в идее смещения фокуса с абстрактных структур на жизнь конкретного человека скрыта важная интуиция. Современность действительно требует пересмотра языка и подходов. Деколонизация больше не может сводиться к отказу от символов и критике прошлого. Она должна перейти в новое измерение, где центром становится индивидуальный опыт, способность человека в условиях глобальной связности не терять чувство принадлежности, быть субъектом, а не объектом влияний, не растворяться в стандартизованных

схемах, но находить в себе и в собственной культуре точку опоры. Индивид, выросший в реальности, где колониальное уже не имеет прямой формы, всё же продолжает жить в пространстве, где асимметрии не исчезли, а лишь усложнились. Поэтому разговор о деколонизации должен принимать новые формы, не отказываясь от себя, но перетекая в более гибкое, чувствительное понимание того, как глобальный мир влияет на тех, кто был вынужден в него войти не по собственной воле.

Отказ от старых понятий невозможен без предложения новых, способных удержать и историческую память, и актуальное состояние. Ведь, говоря о судьбе индивида в глобализованном пространстве, невозможно обойтись без анализа тех структур, в которых этот индивид формируется, принимает решения, сталкивается с препятствиями. И если деколонизация и колониализм — это больше не только политические категории, то они становятся эпистемологическими, культурными и даже экзистенциальными — описывая не только прошлое, но и постоянное усилие по утверждению себя в мире, чья структура всё ещё отсылает к неравному началу.

Заявление о том, что понятия колониализма и деколонизации должны остаться в двадцатом веке, отражает стремление выйти из замкнутого круга исторических травм, где каждое новое поколение продолжает воспроизводить старые схемы, интерпретируя настояще исключительно через призму прошлого. Такая позиция предлагает не просто интеллектуальный сдвиг, а попытку отказаться от самой логики бинарного противостояния — угнетателя и угнетённого, центра и периферии, хозяина и

подчинённого — и заменить её более сложным, но продуктивным подходом, где человек, а не система, становится отправной точкой размышления. Речь идёт не о забвении истории, а об отказе позволять этой истории диктовать будущее.

Сохраняя старый словарь, современность рискует остаться пленницей тех же понятий, что оправдывали жестокость, сопротивление, мнимую справедливость через мщение и постоянное самоопределение через чужое. Продолжая мыслить в категориях колониального конфликта, общество невольно возводит стены там, где могли бы возникать мосты; оно вновь и вновь называет врага, прежде чем определить, в чём состоит цель. В результате вектор мышления не движется вперёд — он вращается по кругу, порождая формы антicolonиализма, которые по своей природе воспроизводят структуру того, с чем борются. Стремление отвоевать достоинство на полях памяти, а не на территории возможного будущего, превращается в бесконечную борьбу с тенью, теряя живую связь с настоящим.

Освобождение сегодня — это, прежде всего, освобождение от обязательной принадлежности к историческим ролям. Суверенность личности начинается там, где человек перестаёт быть заложником чужих определений, будь то навязанные извне или унаследованные из собственной травмы. Пока идентичность строится исключительно на противопоставлении — белому, западному, колониальному, патриархальному, — она остаётся зависимой, поскольку определяется не собой, а тем, против чего направлена. Суверенность — это

способность строить себя изнутри, не отрицая прошлого, но не подчиняя ему каждое движение мысли, каждое усилие быть.

В условиях, когда глобальные связи переплетены сложнее прежних империй, когда информация, язык, труд и идея выходят за рамки границ и флагов, индивид становится центральной фигурой нового времени. Его автономия, внутренняя свобода, способность выбирать свою рамку мышления, культуру, способ жизни, — всё это требует иной оптики. Мир уже не делится на «пострадавших» и «виновных», а требует горизонтального взаимодействия, где уважение строится не на компенсации за ущерб, а на признании уникальности каждого. Там, где раньше говорилось «народ», сегодня должно звучать — «человек». Там, где требовалась мобилизация против врага, сегодня нужна сосредоточенность на развитии себя, своих структур, мышления, языка и творчества.

Отказ от категорий колониализма не означает отказ от критики несправедливости или стремления к равенству — напротив, он открывает возможность говорить об этих вещах иначе, без повторения риторики насилия. Пока сохраняется терминология, выросшая из логики завоевания, она будет тянуть за собой ту же модель поведения: противопоставление, борьбу, требование, упрёк. И пока осмысление современности осуществляется через эти формы, будущее будет проецироваться как продолжение конфликта, а не как начало чего-то иного. Суверенитет начинается с языка, и, изменяя язык, человек способен изменить саму природу взглядов — не отрекаясь от истории, но перестраивая её смысл в настоящем.

Философия Жиля Делёза, отвергая традиционные идеи стабильной, цельной и неизменной идентичности, предлагает совершенно иной взгляд на то, что значит быть. В отличие от классической метафизики, где субъект — это нечто постоянное, обладающее существенными признаками, Делёз рассматривает идентичность как процесс, как становление, как движение, не имеющее завершённой формы. В этой системе координат нельзя говорить о "настоящем я", потому что любое "я" всегда находится в состоянии перехода, переливания, перемещения. То, что принято считать устойчивым "самим собой", на деле оказывается набором разнородных состояний, влияний, реакций и связей, формирующихся в каждый конкретный момент заново.

Именно поэтому в центре размышлений Делёза оказывается не сущность, а интенсивность, не структура, а поток. Он предлагает мыслить через понятие "собирания" — как процесс соединения гетерогенных элементов в одну временную фигуру, которая существует ровно столько, сколько действует. Этот подход позволяет взглянуть на идентичность не как на то, что нужно найти, сохранить или защитить, а как на нечто, что создаётся, собирается, моделируется. Причём модель эта никогда не бывает окончательной.

Фигура субъекта у Делёза напоминает ритм, импульс, вибрацию, способную менять направление под действием новых связей. Его мысль направлена против всякого фиксированного центра, и именно в этом — революционный потенциал. Вместо того чтобы возвращаться к каким-либо истокам, Делёз предлагает выстраивать траектории. Вместо того чтобы

воссоздавать миф о подлинной самости, он обращает внимание на силу становления — на то, как "я" собирается заново в каждой встрече, в каждом аффекте, в каждом перемещении желания.

В этом контексте сама идея идентичности утрачивает жёсткие рамки. Человек может быть одновременно многим, становиться иным, не теряя себя, а наоборот — обнаруживая всё новые способы быть собой. Такое понимание открывает возможность не просто приспосабливаться к внешнему миру, а формировать себя заново, каждый раз встраиваясь в новый контекст не как чуждый элемент, а как динамическая точка сборки. Здесь нет необходимости удерживать себя в единственной роли, защищать свою принадлежность или выстраивать последовательную биографию. Всё это — лишь временные линии, из которых собирается многообразие возможных версий себя.

Освобождение в этой философии — не в возвращении к корням, не в воссоздании утраченной аутентичности, а в отказе от самой идеи "корня" как точки начала и конца. Делёз предлагает образ ризомы — не иерархичной структуры, где есть центр и периферия, а сети, где любое звено может соединиться с другим, образуя бесконечные линии побега, ответвлений, метаморфоз. В рамках ризомы идентичность уже не подлежит классификации: она может быть временной, множественной, непредсказуемой. Это снимает тревогу, связанную с требованием быть «верным себе» или соответствовать культурным и историческим ожиданиям.

Именно такой подход открывает путь к свободе, в которой можно быть собой без нужды закрепиться в одном виде. И если сегодня человек чувствует себя

одним, а завтра — иным, это не утрата, не кризис, а естественное течение становления. Идентичность, в этой логике, не даётся однажды и навсегда — она создаётся каждый раз, когда возникает новое отношение, новое восприятие, новое желание.

Франц Фанон, размышляя над судьбой колонизированных народов, сформулировал целостную и глубокую философскую позицию, в которой политическое, психологическое, культурное и историческое не разделяются, а переплетаются в единую ткань размышлений о человеке в условиях угнетения. Его идеи нельзя свести лишь к теме насилия или деколонизации в узком смысле; напротив, в центре его размышлений всегда стояло становление субъекта, способного вырваться из навязанной роли объекта истории, восстановить целостность сознания и право на автономное существование.

Одной из ключевых тем для Фанона была **психологическая колонизация**. В своих текстах он подробно исследовал, как колониальное господство проникает в мышление, в язык, в восприятие тела и лица. Он анализировал, как колонизированный человек воспринимает себя глазами колонизатора, как начинает отождествлять светлую кожу с цивилизованностью, а тёмную — с первобытностью и преступностью. Это, по его мнению, разрушает внутреннюю вертикаль личности, заставляя человека жить в состоянии отчуждения от самого себя, стыдясь собственного тела, акцента, происхождения. Особое внимание Фанон уделял расовой идентичности, утверждая, что раса — это не только социальный конструкт, но и переживание, глубоко врезающееся в психику, особенно в контексте

колониального подавления.

Он также подробно осмыслил **язык как орудие власти**. Для него язык — не просто средство коммуникации, а система, через которую передаётся мировоззрение. Колонизированные народы, по его наблюдению, были вынуждены говорить на языке угнетателя, что не только нарушало их культурную связь с предками, но и внедряло в сознание чуждую логику мышления. Обучение французскому или английскому языку нередко сопровождалось ощущением "повышения" статуса, что лишь усиливало разрыв между собой и своим происхождением. Он подчёркивал, что колонизированный, желая быть признанным, учится говорить, думать, даже чувствовать в терминах господствующей культуры, и тем самым утрачивает свою.

Другим важным аспектом его философии была **критика национализма**. Хотя Фанон признавал значимость национального движения в борьбе против колониального гнёта, он предостерегал от превращения национализма в самоцель. По его мнению, национальное сознание должно перерasti в **социальное**, иначе новая элита, освободившаяся от иностранного правления, начнёт воспроизводить те же модели угнетения, что и прежняя. Он указывал, что в условиях независимости опасность кроется не только в неоколониализме, но и в коррупции, авторитаризме и паразитизме национальной буржуазии, которая, освободившись от внешнего контроля, начнёт эксплуатировать собственный народ.

Фанон также подчёркивал важность **переосмысления культуры**. Он настаивал, что подлинное освобождение невозможно без возрождения культурных форм, но это

возрождение не должно быть пассивным возвращением к прошлому. Для него культура — не музей, а поле живого становления. Он выступал против романтизации доисторических традиций, если они лишены связи с настоящим и не отражают актуальные потребности и устремления народа. Речь шла о создании новой культуры, которая будет рождаться в борьбе, в движении, в напряжении между исторической памятью и новыми формами существования.

Наконец, в его работах сквозит постоянное стремление к **универсальности**, но не той, которая была навязана извне, а к универсальности, возникающей из множества голосов, из многообразия человеческого опыта. Он мечтал не о мире, где все подчинены одной системе, а о мире, где каждый может быть собой, не становясь объектом чужого взгляда. Эта новая универсальность должна быть не репликой колониальной модели, а пространством, в котором человек перестаёт быть чьим-либо представлением и получает право на самостановление.

Так складывался образ мышления Фанона: стремящийся к свободе не как к политическому состоянию, а как к глубинному преобразованию способа быть в мире, способа говорить, видеть, действовать и мыслить вне навязанных ролей.

Критика философии Франца Фанона развернулась в разных направлениях — от этических возражений до теоретических уточнений и историко-политических пересмотров. Его тексты, написанные с яркой страстью и безапелляционным пафосом, не остались вне сомнений — как в академической среде, так и среди тех, кто позже

оказался свидетелем последствий антиколониальных движений, вдохновлённых его идеями.

Одна из наиболее частых точек критики касается оправдания насилия как необходимого этапа освобождения. В «Проклятых на земле» Фанон утверждал, что колониальный мир держится на насилии, а потому его разрушение также должно быть насильственным. Он видел в насилии не только стратегию, но и психологическую терапию — акт, возвращающий угнетённому чувство достоинства, способствующий восстановлению самоощущения, разрушенного колониальной властью. Однако именно это утверждение вызвало наибольшее количество возражений. Критики указывали, что столь идеализированное отношение к насилию легко может перейти в его романтизацию. История постколониальных государств показала, что насилие, однажды оправданное как инструмент освобождения, часто сохраняется и после обретения независимости — уже не как форма сопротивления, а как способ внутреннего подавления. Политические репрессии, этнические конфликты, гражданские войны и авторитаризм во многих странах Африки стали следствием не только внешних факторов, но и внутренней логики, унаследованной от революционной идеологии. Фанон, как полагают некоторые, не дал должного внимания вопросу о том, каким образом остановить насилие после революции, как переориентировать пробуждённую силу разрушения в силу созидания.

Критике также подвергается универсалистская претензия его анализа. Хотя Фанон опирался на

конкретный исторический опыт — прежде всего североафриканский и в частности алжирский, он часто формулировал свои выводы в терминах, претендующих на всеобщность. Он писал о колонизированном человеке в обобщённых категориях, стремясь охватить все случаи одним теоретическим жестом. Это породило сомнения: возможно ли говорить от имени всех колонизированных, игнорируя культурное и историческое разнообразие колониального опыта? В Индии, Карибском регионе, Латинской Америке или Юго-Восточной Азии структура господства, формы сопротивления и пути культурного восстановления различались радикально. Некоторым исследователям его универсализм представляется упрощением, стирающим различия в пользу удобной теоретической схемы.

Не менее важно и то, что его работы подвергались критике за **отсутствие глубокой проработки экономических механизмов неравенства**. Хотя Фанон упоминает о материальной стороне колониального угнетения, его внимание в первую очередь сосредоточено на психологических, культурных и символических измерениях. По мнению марксистских критиков, он недостаточно чётко анализирует классовые интересы, не вскрывает глубинные экономические противоречия, лежащие в основе колониальной эксплуатации. Его тезис о национальной буржуазии, которая после обретения независимости превращается в паразитический класс, звучит ярко, но остаётся на уровне политической публицистики. Более тонкая экономическая аналитика была бы необходима, чтобы понять, как именно складываются постколониальные зависимости, в том числе в рамках глобального капитализма.

Кроме того, его антропологический и философский аппарат вызывает споры в плане внутренней согласованности. Он использует экзистенциальную лексику, черпая вдохновение у Сартра, но при этом подрывает саму идею универсального субъекта, утверждая, что субъект колонизированного человека формируется в совершенно ином контексте. Эта двойственность — между наследием европейской философии и стремлением выйти за её пределы — создавала напряжение в самой структуре его текстов. Одни критики видят в этом противоречие, другие — проявление переходного философского состояния, в котором нельзя действовать иначе, как только парадоксом.

Также замечалось, что **женский опыт в его текстах практически отсутствует или остаётся второстепенным**. Женщина в колониальном контексте, по замечаниям феминистских теоретиков, оказывается невидимой: либо объектом, либо фоном, либо носительницей традиции, которую нужно защищать. Женский голос, сопротивление, тело и роль в колониальном обществе не получили у Фанона полноценного осмысления. Эта лакуна становится особенно заметной, если рассматривать деколонизацию не только как политический процесс, но и как перестройку всех структур власти, включая гендерные.

Тем не менее даже его критики признают, что философия Фанона остаётся неотъемлемой частью интеллектуальной истории XX века, сыграв роль в формировании постколониальной мысли, оказав воздействие на политических лидеров, теоретиков культуры и исследователей идентичности. Его тексты —

не о рецептах, а о напряжённой, противоречивой попытке вырваться из ловушки истории, языка и чужого взгляда. Именно потому они по-прежнему вызывают споры — и сохраняют силу.

Если попытаться взглянуть на гипотетическую судьбу колоний, сохранивших свой статус до XXI века, следует отложить в сторону идеологические оценки и обратиться к возможному течению событий в условиях радикально изменившегося политического и культурного климата. Мир, вступивший в эпоху глобального наблюдения, цифровой прозрачности, этических стандартов и международного давления, существенно отличается от того, в котором строились и существовали колониальные империи XIX и первой половины XX века.

Колониальная система, сохранившаяся в неизменном виде, вряд ли могла бы продолжать существовать без серьёзной трансформации своих принципов. Метрополии, поставленные под прицел внутреннего общественного мнения, международных правозащитных организаций, гуманитарного законодательства и неформальных стандартов поведения, вынуждены были бы отказаться от прежних методов управления — насилия, принудительного труда, репрессивного аппарата. Вместо прямого подавления выступлений и экономической эксплуатации в привычной форме началось бы мягкое администрирование, сопровождаемое инфраструктурными проектами, образовательными программами, формальным включением колониальных территорий в государственные структуры метрополии.

Такой сценарий, как кажется, мог бы привести к

условному «просвещённому колониализму», где власть сохраняется, но уже не через жестокость, а через системную опеку и управление под маской партнерства. Колонии, интегрированные в общее правовое и экономическое поле, могли бы получить доступ к медицинским, транспортным и образовательным системам метрополии, что способствовало бы росту уровня жизни, снижению смертности, урбанизации и распространению базовой грамотности. Гражданство — как инструмент связывания метрополии и колонии — позволило бы части населения перемещаться, получать образование и работу за пределами колониальной периферии.

Однако такая модель, несмотря на внешнюю гуманизацию, несла бы в себе всё те же структурные асимметрии. Центр принимал бы решения, а периферия — исполняла. Природные ресурсы по-прежнему направлялись бы в старые каналы, структура экспорта и импорта осталась бы зависимой и неустойчивой, а культурное влияние метрополии определяло бы нормы, стандарты и ценности. Даже если бы формального насилия стало меньше, сохранилось бы глубинное отчуждение: судьба миллионов по-прежнему решалась бы вне их воли, а культурные системы, язык и историческая память продолжали бы быть подчинёнными.

К тому же демографические и политические процессы XXI века, включая рост населения, технологическое неравенство, религиозную мобилизацию и экологические вызовы, неизбежно обострили бы противоречия. В условиях, когда метрополии не справляются с собственными кризисами — миграцией,

экономическим давлением, поляризацией — содержание колоний превратилось бы в дорогостоящую и непопулярную обязанность. Поддержание стабильности, даже при всей видимости гуманности, стало бы всё более хрупким. Проблема не в том, что методы стали мягче, а в том, что сама структура осталась прежней: один управляет, другой подчиняется.

Даже в условиях стерильной административной опеки со временем возникла бы внутренняя потребность в субъектности. Поколения, выросшие в относительном благополучии, с доступом к информации и образованию, неизбежно начали бы ставить вопрос о политическом самоуправлении, о праве самим формулировать цели, выбирать лидеров, устанавливать приоритеты. Идея свободы, в XXI веке уже не связанная с борьбой за землю или оружие, но с автономией мышления и участием в управлении, привела бы к мирным, но настойчивым формам давления: протестам, дипломатическим кампаниям, требованию равных прав и представительства.

Иначе говоря, колония, оставшаяся в своём статусе до XXI века, стала бы внутренним противоречием самой метрополии, пытающейся сохранить внешнюю гуманность при структурной зависимости. Даже самый мягкий, технократический и продуманный контроль остался бы формой неравенства, при всей своей вежливости и стерильности. Исторически сложилось бы другое — более затянутое, менее кровавое, но всё равно неизбежное — движение к отделению, в котором голос звучал бы не с баррикад, а с парламентских трибун и экранов новостных каналов.

Отсрочка не означает отмены. Даже самые ласковые

формы власти не отменяют того, что быть собой — значит иметь право говорить от своего имени, а не из чужой канцелярии.

Гипотетическая судьба Алжира, оставшегося частью Франции в XXI веке, требует моделирования с учётом не только политических обстоятельств, но и культурной, демографической и социальной логики, без которой такая картина теряет правдоподобие. Следует представить, что после Второй мировой войны не произошло ни войны за независимость, ни массового восстания, ни разрыва с метрополией. Вместо этого — последовательная интеграция, реформы, медленное, но целенаправленное включение Алжира во французское административное и политическое пространство как полноправного региона.

Если следовать этой логике, то к началу XXI века Алжир представлял бы собой **макрорегион с особым статусом**, возможно, схожим с заморскими департаментами, но значительно более крупным и густонаселённым. Население Алжира сегодня превышает сорок миллионов, а это значит, что при полноценной интеграции он стал бы крупнейшим по численности «регионом» Франции. Электоральное значение этой территории было бы огромным, а влияние на парламентскую систему — неизбежным. Национальное собрание, Сенат, партии и политические блоки не могли бы функционировать без серьёзного участия алжирских избирателей и политиков.

Экономическая ситуация складывалась бы неоднозначно. С одной стороны, инфраструктура — дороги, школы, больницы, водоснабжение, транспорт — развивалась бы

по французским стандартам, с включением в национальный бюджет, с доступом к европейским инвестициям и социальным программам. Средний уровень жизни, при всех внутренних различиях, вероятно, оказался бы выше, чем в независимом Алжире, где экономика остаётся зависимой от сырьевого экспорта и уязвимой к колебаниям на энергетических рынках. Образование, медицина, доступ к университетам Франции и Европе — всё это формировало бы совершенно иной социальный ландшафт.

С другой стороны, **культурное напряжение** никуда бы не исчезло. Даже при самых прогрессивных реформах сохранялось бы ощущение ассимиляционного давления. Французский язык, доминирующий в школах, административных институтах и СМИ, неизбежно оттеснял бы арабский и берберский. Преподавание истории, образы национального прошлого, герои и символы оставались бы французскими, тогда как коренное население испытывало бы внутреннюю раздвоенность между принадлежностью к единому государству и ощущением культурной инаковости. Это производило бы постоянное трение в образовательной, политической и медиакультуре.

Отношения между религией и государством также становились бы зоной конфликта. Французская модель секуляризма с её строгим отделением религии от публичного пространства вступала бы в острое противоречие с укоренённой исламской идентичностью значительной части населения. Периодически возникали бы дискуссии о ношении платков, религиозном образовании, строительстве мечетей, символическом

представительстве. Париж, возможно, был бы вынужден пересматривать свою модель светского государства, сталкиваясь с новой политической и культурной реальностью, в которой Алжир становился не просто географическим дополнением, а источником системной перезагрузки принципов самой французской республики.

Миграционная динамика приобрела бы иную форму: миллионы алжирцев легально перемещались бы вглубь страны, формируя новую карту расселения, влияя на рынок труда, систему образования, структуру городов. Но при этом исчезла бы сама категория «иммигрант» как синоним социального напряжения. Внутреннее перемещение граждан — не то же самое, что волна миграции извне. Многие из тех, кто сегодня сталкивается с социальной маргинализацией на окраинах французских городов, были бы встроены в другой контекст — с правом голоса, доступом к институтам, участием в экономике. Исчезновение колониальной раны как основания для дискrimинации могло бы создать условия для более равного распределения возможностей, хотя и не сняло бы всех напряжений.

Политически Франция стала бы **двунациональным государством**, со множеством идентичностей, региональных различий, языковых и культурных пересечений. Это вынудило бы всю систему публичного управления адаптироваться: от школьной программы до распределения бюджета, от символики до дипломатии. Вероятно, сама идея французской нации трансформировалась бы — от моноэтнической к многоцентровой, гибридной и исторически открытой.

Это была бы другая республика, в которой границы между Европой и Африкой перестали бы быть географией, превратившись в внутриполитический ландшафт.

Но и обратная сторона не исчезла бы: в условиях глобального ислама, роста политической поляризации, усиления идентичностной мобилизации, внутренняя политика рисковала бы войти в перманентный режим тревожной адаптации. Угроза сепаратизма, религиозного радикализма или, наоборот, ультранационалистического ответа со стороны французского большинства оставалась бы реальной. Интеграция не снимает противоречий — она лишь перераспределяет их в более сложной и многослойной системе.

И всё же, при всех возможных рисках и напряжениях, можно утверждать: в условиях полной и добросовестной интеграции, при сохранении Алжира как части Франции, у миллионов людей была бы иная судьба — с меньшей долей нищеты, с большей вовлечённостью в политические процессы, с доступом к стабильным институтам. Но ценой этому был бы отказ от отдельной государственности, от собственной фазы исторического самоопределения, от возможности говорить о себе от первого лица. А это, как показала история XX века, оказывается для народов ценностью не менее важной, чем экономическая стабильность или социальная защита.

Можно, конечно, подвергать критике автора, разоблачать противоречия его аргументов, указывать на романтизацию насилия или слепые зоны, в которых замалчивались реальные последствия политических

решений. Но если говорить на пределе честности, без риторики и идеологического тумана, приходится признать, что в основании многих деколонизационных процессов, особенно тех, что разворачивались стремительно и слабо институционализировано, действительно лежало не столько стремление народов к свободе в возвышенном смысле, сколько желание узкого круга локальных лидеров установить собственную власть без внешнего контроля.

Стремление к самоопределению, как идея, несомненно, обладало исторической и моральной легитимностью. Народы, лишённые голоса, ресурса, права распоряжаться своей судьбой, обладали всеми основаниями требовать перемен. Но эта легитимность нередко служила прикрытием для тех, кто, встав во главе антиколониального движения, стремился не к созданию равноправного общества, а к занятию места прежнего господина. Освободительная риторика быстро превращалась в инструмент, с помощью которого новый правящий слой избавлялся от внешней отчетности, международных норм и любой системы сдержек и противовесов. Власть, полученная через революционную легитимацию, объявлялась неделимой и сакральной, а любой внутренний протест — изменой делу освобождения.

Парадокс заключался в том, что именно колонизаторы, несмотря на жестокость и эксплуатацию, оставались сдерживающим фактором для безудержного произвола. Они навязывали бюрократическую процедуру, действовали в логике международного имиджа, а потому вынуждены были соблюдать хотя бы формальные нормы. Когда же эта внешняя система была устранина,

её место заняла новая вертикаль, где прежние лозунги быстро обратились в средства легитимации репрессий. Политическая конкуренция подавлялась как следствие колониального заговора, многопартийность объявлялась буржуазным извращением, а свободная пресса — инструментом подрывной работы. Этнические и культурные различия, ранее игравшие подчинённую роль в общей борьбе, начинали использоваться в качестве механизма мобилизации и устрашения.

Так формировалась парадоксальная картина: официально деколонизация провозглашалась актом народного освобождения, но на практике она становилась способом приватизации государственной власти. Элита, часто получившая образование в столицах бывших метрополий, не отказывалась от европейских моделей управления — она лишь адаптировала их под авторитарную структуру. Конституции переписывались под действующего президента, выборы организовывались так, чтобы закрепить один и тот же политический режим на десятилетия, а ресурсы перераспределялись не в пользу общества, а по логике лояльности и патронажа.

Это не означает, что колониальное владычество было предпочтительнее — речь не о сравнении двух зол, а о трезвом понимании, как историческая энергия сопротивления была переориентирована на внутреннее укрепление власти. Разрушив внешнюю структуру господства, не были выстроены механизмы, способные ограничить господство внутреннее. Общество, привыкшее к подчинению и подавлению, не имело ни практики, ни институтов, способных контролировать новых правителей. А правители, получив власть как

приз, завоёванный в героической борьбе, быстро начали воспринимать её как личную собственность, а не временный инструмент общественного служения.

Деколонизация в этом контексте теряла свою изначальную направленность. Она переставала быть движением к свободе и становилась технологией производства легитимности. Страна становилась формально независимой, но население оставалось подданными — только теперь уже не колониальной администрации, а новой номенклатуры. И именно эта подмена цели средствами, этот разворот от освобождения к монополизации власти, стал одной из самых мрачных и устойчивых черт постколониальной действительности.

Проблема, несмотря на видимость множественности причин, заключалась именно в этом тревожном парадоксе: спустя десятилетия, прошедшие с тех пор, как колониальные державы официально сложили с себя ответственность за судьбы североафриканских территорий, именно жители этих стран, а не выходцы из бывших метрополий, оказались вынужденными пересекать море в поисках хоть какой-то перспективы. Причем пересекать его не на борту комфортабельных судов, но на хлипких плотах, словно беглецы с тонущего острова.

Такое движение, ставшее почти привычной частью новостных лент, обнажает не просто экономическое неравенство, но и глубокий цивилизационный разлом, возникший на месте некогда обещанной независимости. Свобода, дарованная внезапно, без подлинной передачи механизмов устойчивого развития, оказалась скорее

иллюзией, нежели ресурсом. Лозунги о национальном суверенитете, произнесённые под шум фанфар и в свете телекамер, не сопровождались ни устойчивыми институтами, ни гарантированной системой образования, ни равным доступом к глобальным рынкам.

В этом контексте нельзя не заметить, что простая передача власти от колониального центра к местным элитам чаще означала смену формы эксплуатации, но не её исчезновение. Страны, стремительно вошедшие в fazu деколонизации, столкнулись с новыми формами зависимости — уже не прямой политической, но структурной, встроенной в саму ткань мировой экономики. Выстроенная под диктовку внешних интересов инфраструктура, ориентированная не на внутренние потребности, а на вывоз ресурсов, осталась прежней, а управлеченческая модель, часто скопированная с европейских образцов без учёта исторического и культурного контекста, не смогла стать по-настоящему устойчивой.

Попытки винить в этом исключительно внешние силы выглядят, с одной стороны, оправданными, ведь системные и долговременные перекосы, созданные за столетия колониального управления, не исчезают в одночасье. Но с другой стороны, подобная позиция порождает опасную стагнацию, лишая общества воли к самостоятельным преобразованиям. В условиях, когда политическая риторика десятилетиями сводится к поиску виноватых извне, а коррупционные механизмы пронизывают все уровни власти, шанс на внутреннюю трансформацию остаётся иллюзорным.

Тем временем, Европа, ставшая для тысяч беженцев

символом если не справедливости, то хотя бы относительной стабильности, вынуждена встречать тех, кого история оставила на обочине. И каждый плот, дрейфующий к её берегам, становится немым свидетельством не только неисполненных обещаний, но и утраченной веры в возможность будущего на родной земле.

Фанон, наблюдая за этим болезненным сценарием спустя десятилетия после обретения формальной свободы, скорее всего, не выразил бы удивления. Его размышления, зафиксированные с остротой врача и резкостью революционера, давно предвосхищали подобный поворот событий. В его представлении деколонизация, не сопровождаемая глубокой трансформацией сознания и коренной перестройкой экономических и социальных структур, превращалась в спектакль, в котором освобождённый продолжает действовать по сценарию угнетателя, лишь меняя маску. Он предупреждал, что если национальная буржуазия, захватившая власть после ухода колонизаторов, ограничится имитацией европейской модели, не разрушив механизмы зависимости, то страна неизбежно окажется в ловушке стагнации, а народ — в положении ещё более униженном, чем при внешнем господстве.

С его точки зрения, беженец на плоту — это не просто жертва бедности, но результат незавершённой деколонизации, следствие предательства революционных идеалов. Фанон говорил бы не только о структурном насилии глобального капитализма, но и о внутреннем насилии, скрытом за риторикой независимости. Он видел бы в этом — не просто

трагедию эмиграции, но проявление того, как легко бывшая колония становится экономическим придатком метрополии под новым названием.

Скорее всего, он напомнил бы, что свобода не может ограничиваться заменой белого администратора на чернокожего чиновника, а независимость не измеряется флагами и гимнами. Она требует переосмыслиния всей системы ценностей, отказа от слепого копирования западных моделей и создания общества, где человек — не объект эксплуатации, а субъект действия. В противном случае, как он однажды отметил, колонизированный, получив «нацию», так и останется лишённым будущего.

Увидев плот, плывущий в сторону Лампедузы, Фанон, возможно, горько усмехнулся бы, ведь тот символически повторяет маршрут колониального корабля — только в обратном направлении, но по-прежнему под давлением насилия, выталкивающего с родной земли. И в этом странном повторении он, несомненно, увидел бы доказательство того, что прежняя система не исчезла — она лишь приняла новую форму, оставшись столь же безжалостной к тем, кто не вписался в её порядок.

Приглашаю вас ознакомиться с моей статьей *"Shadows of independence: Rethinking the postcolonial condition in the wake of Frantz Fanon's warnings"* — «Тени независимости: Переосмысление постколониального состояния в свете предостережений Франца Фанона». В этой статье, опубликованной в *The Common Sense World*, я анализирую современное понимание постколониального состояния, опираясь на идеи Франца Фанона. Особое внимание уделяется тому, как ранние

предупреждения Фанона о культурной и политической зависимости находят отклик в сегодняшней реальности. Рад буду вашему вниманию к моей статье, в которой обсуждается эта важная и многослойная тема.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Kriger, B.** (2025). *Shadows of independence: Rethinking the postcolonial condition in the wake of Frantz Fanon's warnings*. *The Common Sense World*.
- Bakewell, O.** (2008). ‘Keeping them in their place’: The ambivalent relationship between development and migration in Africa. *Third World Quarterly*, 29(7), 1341–1358.
- de Haas, H.** (2010). Migration and development: A theoretical perspective. *International Migration Review*, 44(1), 227–264.
- Castles, S.** (2004). Why migration policies fail. *Ethnic and Racial Studies*, 27(2), 205–227.
- Fanon, F.** (1963). *The wretched of the earth* (C. Farrington, Trans.). Grove Press. (Original work published 1961)
- Cherki, A.** (2006). *Frantz Fanon: A portrait*. Cornell University Press.
- Gibson, N. C.** (2003). *Fanon: The postcolonial imagination*. Polity Press.
- Amin, S.** (1976). *Unequal development: An essay on the social formations of peripheral capitalism*. Monthly Review Press.
- Rodney, W.** (1981). *How Europe underdeveloped Africa*. Howard University Press.
- Nkrumah, K.** (1965). *Neo-colonialism: The last stage of imperialism*.

- imperialism*. Thomas Nelson & Sons.
- Vergès, F.** (2021). *A decolonial feminism* (A. G. Brown, Trans.). Pluto Press.
- Mbembe, A.** (2001). *On the postcolony*. University of California Press.
- Sartre, J.-P.** (2001). *Colonialism and neocolonialism* (A. Haddour, F. Haddour, & J. Smith, Trans.). Routledge. (Original work published 1964)
- Chabal, P., & Daloz, J.-P.** (1999). *Africa works: Disorder as political instrument*. James Currey.
- Mamdani, M.** (1996). *Citizen and subject: Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton University Press.
- El-Tayeb, F.** (2011). *European others: Queering ethnicity in postnational Europe*. University of Minnesota Press.
- Sayad, A.** (2004). *The suffering of the immigrant* (D. Macey, Trans.). Polity Press.
- de Genova, N.** (2017). *The borders of “Europe”: Autonomy of migration, tactics of bordering*. Duke University Press.
- warnings. *The Common Sense World*.