

ИНТЕРВЬЮ

ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЙ МИР – ЭТО НЕ ТОЛЬКО СТРАНЫ, В ПРОШЛОМ БЫВШИЕ КОЛОНИЯМИ, ЭТО ВЕСЬ СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Д.М. Бондаренко, Е.И. Филиппова

Дмитрий Михайлович Бондаренко | <http://orcid.org/0000-0003-2020-3553> | dbondar@hotmail.com | чл.-корр. РАН, д. и. н., профессор, заместитель директора по научной работе, главный научный сотрудник | Институт Африки РАН (ул. Спиридоновка 30/1, Москва, 123001, Россия)

Елена Ивановна Филиппова | <http://orcid.org/0000-0001-9186-6763> | filipova@iea.ras.ru | д. и. н., главный научный сотрудник, зам. гл. редактора журнала “Этнографическое обозрение” | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

постколониальность, нация, государство, культура, гражданское общество, демократия, авторитаризм, тоталитаризм, неотрадиционализм, неопатримониализм, трайбализм, Танзания, Замбия, Уганда, суахили

Аннотация

В интервью вокруг новой книги чл.-корр. РАН, зам. директора Института Африки РАН Д.М. Бондаренко “Постколониальные нации в историко-культурном контексте” обсуждается широкий круг вопросов, связанных с попытками нациестроительства в бывших колониальных странах Африки и Азии. Эта проблематика вписана в более общий культурно-исторический и географический контекст, охватывающий страны Глобального Севера и Глобального Юга с Античности и до настоящего времени. Внимание акцентируется на множественности проявлений таких феноменов, как нация, модерн, секулярность, демократия. Рассматривается перспективность поликультурности как базиса формирующихся и трансформирующихся наций.

Информация о финансовой поддержке

Публикация подготовлена в рамках плана НИР ИЭА РАН

Е.И. Филиппова: С большим интересом прочла Вашу новую книгу (Бондаренко 2022), и сразу возникло желание обсудить целый ряд проблем, которые Вы в ней поднимаете. Спасибо, что согласились ответить на вопросы для журнала “Этнографическое обозрение”. Но сначала расскажите, пожалуйста, об истории создания книги: как возник ее замысел? как она свя-

Статья поступила 09.03.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 17.03.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Бондаренко Д.М., Филиппова Е.И. Постколониальный мир – это не только страны, в прошлом бывшие колониями, это весь современный мир (интервью) // Этнографическое обозрение. 2023. № 3. С. 165–186. <https://doi.org/10.31857/S0869541523030090> EDN: CPLDFC

Bondarenko, D.M., and E.I. Filippova. 2023. Postkolonial'nyi mir – eto ne tol'ko strany, v proshlom byvshie koloniiami, eto ves' sovremennyi mir (interv'iu) [Not Only Former Colonies but the Whole Contemporary World Is Postcolonial]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 165–186. <https://doi.org/10.31857/S0869541523030090> EDN: CPLDFC

зана с Вашей предыдущей монографией (Бондаренко 2016)? что исследование, проведенное среди выходцев из Африки в США, позволило лучше понять в самих африканских обществах?

Д.М. Бондаренко: Замысел этой книги возник практически спонтанно, хотя разработкой ее тематики я занимался в течение ряда лет. Я написал ее за очень короткое время, примерно за полгода – с марта по сентябрь 2022 г. Изначально у меня был текст где-то на два листа, посвященный сравнению процессов становления наций в Танзании, Замбии и Уганде, который я стал постепенно расширять. Вообще-то такой подход мне не свойствен, обычно у меня в голове есть четкая структура будущей работы, а тут я просто писал – и в какой-то момент понял, что получается монография, и уже после этого разделил ее на главы. В то же время я давно хотел написать книгу, в которой сочетались бы мои знания и как этнолога, и как историка, были бы интегрированы мои опыт и результаты работы и как полевого исследователя, и как кабинетного ученого, как человека, занимавшегося и древними обществами, и современными, и конкретными исследованиями, и теоретическими, как африканиста и как немного американиста. Кроме того, я хотел аккумулировать свой опыт изучения постколониальных обществ на всем протяжении их истории. В начале своего научного пути я много лет занимался доколониальными африканскими обществами и всегда ощущал, что мое преимущество перед теми, кто начал сразу с изучения постколониальных обществ, заключается именно в том, что я могу посмотреть на них как бы из глубины веков, понять их истоки. Такой подход представляется мне более плодотворным, поскольку позволяет, как мне кажется, лучше понять сущность этих обществ. Новая книга, безусловно, связана с моими работами и по доколониальной Африке, и по истории и теории цивилизаций, и, конечно, с непосредственно предшествовавшей ей монографией “Оттенки черного”, которая была посвящена проблеме взаимовосприятия и взаимоотношений в США мигрантов – выходцев из Африки в первом поколении и африкано-американцев. Это полевое исследование в стране, которую не принято относить к постколониальным, позволило мне лучше понять сущность проблематики постколониализма и постколониальности, увидеть, насколько глубоко деколонизация повлияла на то, чем является весь современный мир. Весь современный мир – это постколониальный мир, и рассматривать азиатские и африканские общества вне глобального контекста нельзя, как, скажем, нельзя рассматривать европейские и американское общества без учета деколонизации – в этом один из основных посылов моей новой книги. Если же говорить конкретно о том, что исследование африканских мигрантов в США позволило лучше понять в самих африканских обществах (кстати, я со студентами проводил в свое время исследование среди африканских мигрантов и в России) – прежде всего, оно укрепило меня в определении Африки как общинной цивилизации, т.е. цивилизации, чья социокультурная традиция держится на принципе общинности. Не просто на общине как социальном институте, а именно на принципе общинности, который вытекает (но никоим образом не сводится) из того, что в африканских социумах община всегда была и остается ядром общественной жизни со сложившимися так наз. традиционными мировидением и духовностью, а общинность стала фундаментальным социокультурным принципом бытия именно потому, что оказалась в состоянии выйти за рамки общины как конкретного института. То есть, иначе говоря, община как конкретный социальный институт являлась основой африканских обществ, но те принципы, на которых она существует, обрели способность проявляться и в контекстах совершенно не общинных; самый яркий тому

пример – как раз диаспорные сообщества. Я описываю проявление принципа общинности в диаспоре. В этом смысле исследования в США мне очень сильно помогли. Второй срез, на примере которого очень хорошо видно проявление общинности вне общины, – это современный африканский мегаполис.

Е.Ф.: Рассуждая о трудностях формирования постколониальных наций, Вы называете препятствиями на этом пути присущие африканским социумам неотрадиционализм, неопатримониализм, трайбализм, фракционность, несекуляризованность общественного сознания.

Д.Б.: Проблема складывания постколониальных наций разрабатывалась мной все-таки как антропологом, который формировался в традиции, где этнография – это “наука о народах”, понимаемых как этносы, т.е. для меня очень большое значение имел вопрос этничности. Все перечисленные выше феномены рассматривались мной “на фоне” этничности, поскольку и в мировой науке, и в отечественной науке, и – что особенно важно – в политической практике освободившихся государств очень широко было распространено и остается распространенным, обращая на это внимание, мнение, что этничность – враг нации, что нация – это такая форма политической организации общества, в которой этничность не важна, она как бы преодолена. В сущности, национальное единство противопоставляется этническому, а этничность рассматривается как фактор, который мешает складываться нации. Пафос моей книги как раз заключается в том, что этничность ни в коей мере не препятствует сложению нации. Я писал о том, что в современном мире, причем не только в Азии и Африке, сложение поликультурных наций является наиболее вероятным путем образования и трансформации наций. Мы знаем, что идентичность любого человека многоярусная, и вопрос не в том, чтобы уничтожить этничность, – а в некоторых случаях в освободившихся странах это понималось чуть ли не буквально. Этничность сама по себе не является препятствием, но нужно создавать у людей национальное чувство, т.е. не уничтожающую этничность идентичность надэтнического уровня. Настоящие враги нации, как я пытался показать, это трайбализм и тоталитаризм, а не этничность. Но здесь тоже надо понимать, о чем идет речь. В данном случае под трайбализмом я имею в виду не само существование “племенных” институтов, а ситуацию, когда они не вписаны в систему современных государственных институтов, когда им не находят места, поскольку путь уничтожения “традиционных” институтов бесперспективен, ибо граждане во многом по-прежнему лояльны по отношению к ним и вовлеченным в них носителям автохтонной власти. Скажем, примеры Танзании или Ботсваны показывают, что “традиционные” институты можно успешно вписать в систему политических институтов постколониального государства, и тогда они не будут препятствием на пути формирования национального единства. Другое дело, что и в Танзании, и в Ботсване существовали исторические предпосылки, позволившие это сделать. Второе, что препятствует созданию нации, – об этом мы, наверное, поговорим отдельно – это тоталитарное государство, поскольку оно убивает основу нации – гражданственность.

Что касается неотрадиционализма, неопатримониализма и несекуляризованности общества – это все разные явления, конечно, но обращение к ним необходимо при рассмотрении проблем национального строительства и формирования национального единства в странах Азии и Африки. Неотрадиционализм очень часто понимается достаточно узко, а именно как некая идеология, которой власти пытаются, говоря по-простому, одурачить людей, уверяя их в том, что они возрождают старинные традиции – а то, что освящено традицией, приобре-

тает силу даже не просто закона, а своего рода сакральной заповеди. На самом деле все гораздо сложнее. Следует задаться вопросом, почему люди соглашались на такую власть, притом что проявления неотрадиционализма часто весьма неприглядны, в частности, обычно они сопровождаются высокой коррупцией и т.п. Причина в том, как я попытался показать, что неотрадиционализм – это не то, что выдумывают и создают идеологи, это то, на чем они играют. Неотрадиционализм – характеристика современной культуры постколониальных народов Азии и Африки. С одной стороны, колонизаторам удалось очень многое изменить, исказить в автохтонных культурах, с другой стороны, эти культуры все-таки остались культурами народов Азии и Африки. Из этого противоречия и рождается неотрадиционализм: реальная традиция уже в общем-то прервана, а люди, освободившие страну и желающие жить по своим правилам, – как они жили до прихода колонизаторов – ее вспоминают и воспроизводят как могут. Суть неотрадиционализма именно в неразрывной связи реальной и изобретенной традиций. Политика неотрадиционализма – не обман граждан, а эксплуатация образа традиции в их культурной памяти. Неотрадиционализм, таким образом, не есть прямое продолжение традиции. Можно, конечно, представить дело так, будто авторитаризм – это исконная африканская традиция, к чему и апеллируют апологеты политического неотрадиционализма в целях утверждения собственного всевластия. Но я привожу в книге очень длинный и далеко не полный список серьезных научных трудов, в которых показано, – и я готов сам это засвидетельствовать как человек, изучавший доколониальные общества – что доколониальное, в частности африканское, общество (если мы говорим о сложных обществах, таких как “королевства”) было безусловно гораздо сложнее и политически держалось на очень тонком балансе различных институтов, в том числе единоличной власти и коллективных органов управления.

Неопатримониализм – понятие, которое восходит к категории патримониализма М. Вебера. Опять же, Азия и Африка, с одной стороны, остались Азией и Африкой, а с другой – были вынуждены включиться в систему современных политических институтов и политических отношений, строить их у себя. Но, хотя достаточно просто формально создать парламенты, партии, профсоюзы и т.д. и т.п., гораздо сложнее вложить в них адекватное западному (поскольку они возникли на Западе) содержание. И неопатримониализм означает, что по-прежнему определяющую роль в этих институтах играют личные связи, то, что можно назвать непотизмом и т.п. М. Вебер, создатель очень популярной в антропологии теории бюрократии, подчеркивал, что бюрократическая система управления предполагает обезличенность: люди превращаются в своего рода функции. При неопатримониализме этого не происходит. Концепция неопатримониализма описывает ситуацию, при которой держащиеся на межличностных отношениях патронажно-клиентельные связи, обусловленные традиционными неписаными нормами, не просто сосуществуют с формализованными, установленными современным бюрократическим государством правилами, но и преобладают над ними.

С секуляризованностью ситуация немного сложнее. С одной стороны, можно прочесть (и это, в общем, правда), что Африка – самый секуляризованный континент. (Уровень религиозности там, действительно, очень высокий. И в Азии он тоже высокий.) Но дело еще в том, что, говоря о секуляризованности, мы берем за основу европейскую модель секуляризации, с которой тесно связан модерн в европейской истории. Я не открываю Америку, когда пишу, что секуляризация в Европе раннего Нового времени предшествует формирова-

нию нации как общности людей, связанного с нацией гражданского общества и политической демократии. Этих предпосылок в афро-азиатском мире в большинстве случаев нет. И это, конечно, ставит вопрос о возможности существования нации в отсутствие секуляризации. Можно ли говорить о том, что множественность модернов приводит к множественности секуляризаций? Наверное, можно. Я прихожу к выводу, что секуляризация была не необходимым условием формирования нации как таковой, а скорее специфической предпосылкой рождения европейских наций.

Е.Ф.: Ваше понимание нации как социокультурной общности и государства как формы ее политической организации вкупе с убежденностью в неоднообразии феномена нации, ее исторической природы, а также в невечности национальных культур и государств, ставит на повестку дня следующий вопрос: не вызывает сомнения, что государство может существовать без нации, но верно ли обратное? Может ли нация как – здесь я Вас цитирую – “надэтническая общность людей, верящих в свое единство (т.е. в общую для них национальную идентичность) через принадлежность к одному национальному гражданскому обществу как форме социальной организации нации, разделяющих единую в своих базовых чертах систему нравственных, социальных и политических ценностей, отражающихся в национальной культуре и подпитываемых национальной мифологией” (Бондаренко 2022: 15) сложиться в отсутствие национального государства как формы политической организации своей общности? Ведь мы прекрасно помним хрестоматийные фразы типа “мы создали Италию – теперь осталось создать итальянцев”; мы знаем, что превращение “из крестьян во французов” происходило в результате целенаправленной республиканской политики путем насаждения единых законов, единого языка и культуры. То есть для того, чтобы национальная общность стала реальностью, необходим весь арсенал методов и институтов, который обеспечивает как раз государство.

Как относиться к концепту “нация без государства”? В большинстве случаев это определение применяется к общностям, которые более или менее продолжительное время были независимыми политическими единицами (хотя и не обязательно национальными государствами) и теперь хотят эту независимость возвратить. Примеров тому, что ныне безгосударственная нация не имела в своем анамнезе государственности, почти нет, если не считать Курдистана.

Д.Б.: Еще туарегов можно назвать.

Е.Ф.: Да, конечно.

Д.Б.: Начну с того, что в историографии есть точка зрения, что государство как таковое есть тоже новоевропейский феномен, и возникает оно вместе с буржуазными революциями. А все, что было до того, – это не государства, а другие формы политической организации. Здесь мы подходим к классическому вопросу о терминологии, понятиях, о которых, как известно, не спорят, а договариваются. Мой личный взгляд, изложению которого я посвятил немало работ, заключается в том, что государство, конечно, далеко не только новоевропейское явление, оно не есть порождение современной эпохи. В основе его лежит появление слоя профессиональных управленцев, т.е. бюрократии, в процессе перехода от одной доминирующей формы организации общества к другой: от родственной к территориальной; хотя, конечно, при этом не исчезают институты родства. В то же время формы территориальной организации существуют и в догосударственных обществах. Это я к тому, что в науке есть мнение, что государство вообще не может существовать без нации.

Теперь о том, может ли нация в том ее понимании, которого я придерживаюсь, возникнуть без государства как формы политической организации своей общности. Тут мы имеем дело с довольно ярким проявлением классической дилеммы яйца и курицы. Может быть, меня обвинят в социологизме, но я исхожу из того, что общество первично по отношению к его институтам. Здесь мы можем обратиться к Э. Дюркгейму: все, что происходит с человеком, происходит с ним как с членом общества и происходит в обществе. То же касается и самого общества как объединения людей: институты тоже возникают в обществе. В конкретно-историческом плане (в частности, имея в виду и те примеры, которые Вы приводите) и нация, и национальное государство – это то, что не формируется в один день. Мы можем находить какие-то ключевые точки в сложении той или иной нации, но в принципе это длительный процесс, в который вписано и формирование национального государства. Итальянский или, допустим, немецкий сценарий, когда нужно было собирать нацию по кусочкам, – это только один из вариантов. Еще более длительно (и подспудно) созревает возможность формирования нации и перехода к национальной государственности в рамках централизованного абсолютистского государства. Естественно, особая история – это США; свои сценарии были, например, в Латинской Америке и в Восточной Европе. Это многообразие путей сложения национального государства – проявление той самой множественности модернов, о которой упоминалось выше; теория “множественных модернов” (*multiple modernities*) Ш. Айзенштадта имела для меня большое значение при написании книги (*Eisenstadt* 2000, 2002, 2003).

Как относиться к концепту “наций без государств”? Я считаю, что нация в ее современном понимании не может существовать без государства, поскольку она объективно нуждается в системе политических институтов для своего сложения, функционирования и самоосознания. Поэтому нет особого смысла пытаться выяснять, что раньше возникает, так как, повторю еще раз, речь идет о длительных процессах. В любом случае для нации характерно (и необходимо) наличие национального государства как формы организации, призванной обеспечивать благополучие этой общности с политической точки зрения. По моему мнению, сегодня нельзя говорить о существовании, допустим, каталонской нации: она остается частью испанской нации, откуда Каталония – часть Испании. В то же время примечателен пример Югославии. Когда распалось федеративное государство, вдруг “обнаружилось”, что есть отдельные сербская, черногорская, хорватская нации, и что у них при этом отдельные языки – не сербско-хорватский, а сербский, черногорский и хорватский. За годы, прошедшие с момента распада Югославии, язык реально, конечно, не изменился, изменилось отношение к нему в результате изменения политического статуса Сербии, Хорватии и Черногории, которые стали независимыми государствами. То есть нация имманентно связана с государством, и разорвать эту связь можно будет только тогда, когда изменится суть этих феноменов. Но вопрос в том, можно ли тогда будет по-прежнему говорить о государстве и нации, или же это будут уже постгосударство и постнация? Вернемся теперь к курдам или туарегам. Ведь совершенно не случайно они хотят создать собственные государства. Это лишнее подтверждение того, что для нации государство все же необходимо, по крайней мере в нынешних условиях: современный мир – это мир национальных государств, только национальные государства являются полноценными субъектами международных отношений. Это, конечно, изначально западная идея, и в европейских языках слова “нация” и “государство” уже давно стали практически взаимозаменяемыми.

Е.Ф.: Меня очень заинтересовали Ваши рассуждения, которые артикулируют связь нации с такими феноменами, как гражданское общество, демократия, авторитаризм и тоталитаризм. Вы пишете, – и я не могу с этим не согласиться – что наличие гражданского общества – фундаментальная характеристика нации *sine qua non*. Действительно, если нет гражданского общества, то нет и граждан, а есть подданные, что характерно для других форм политической организации. В то же время Вы считаете, что демократия (или, если перевести с греческого на латынь, “республика”) не является предпосылкой и условием появления нации: последняя, цитирую, “вполне совместима с монархией конституционной, включая так называемую дуалистическую, в которой монарх обладает не только церемониальной, но и реальной политической властью, но делит ее с правительством и парламентом” (Бондаренко 2022: 135). Существуют доводы в пользу того, что попытка установить (или тем более навязать извне) демократию в отсутствие зрелого гражданского общества может иметь негативные последствия, которые социолог М. Манн называет “темной стороной демократии”:

когда две-три этнические, религиозные или языковые группы одновременно заявляют о своих (вроде бы разумных) правах на создание собственного государства на части или всей территории государства уже существующего, демократизация превращается в угрозу их политизированным этническим, религиозным или языковым различиям, имеющим региональную основу (Манн 2016: 28, 32).

Есть множество примеров того, как по мере ослабления авторитарного режима, удерживавшего в одних границах несколько конкурирующих социально-культурных сообществ, вспыхивают подавленные конфликты, начинаются этнические чистки и прочие малоприятные явления. Применительно к Африке о негативных последствиях неумелой демократизации пишет, например, Дж. Блундо:

“Демократизация” показала свое истинное лицо. Приватизация, необузданный экономический либерализм, сокращения государственных служащих <...> разгосударствление. В этом контексте всеобщей деградации государственных служб начался быстрый подъем мелкой административной коррупции, которому способствовало также обыденное понимание политической либерализации как более равноправного доступа к хищническому обогащению. С восстановлением многопартийности коррупция на выборах и электоральный клиентелизм расцвели пышным цветом (Блундо 2021: 100).

Ваше исследование также подтверждает, что демократизация политической системы вызывает рост этничности, что многопартийность не только не гарантирует установления демократии, но, напротив, становится дополнительным каналом для проявления клановых, региональных и этнических противоречий, а экономическая либерализация вызывает у населения ностальгию по государственному регулированию. Не будем забывать и о том, что демократический режим метрополий не мешал им устанавливать отнюдь не демократические порядки в колониях, забывая о правах человека и прочих либеральных идеях и ценностях.

Д.Б.: Начну с того, что демократические государства безжалостно эксплуатировали колонии – да, действительно, часто это обвинение высказывается в адрес бывших метрополий. Я касаюсь в книге вопроса о правах гражданства для жителей колоний: в том же Алжире, например, всего 2% местных жителей получили права французских граждан – те, кто согласились принять христианство или иудаизм. В Австралии подданные британской короны – белые австралийцы,

разделявшие британскую культуру – рассматривались как члены британской нации и наделялись гражданскими правами, а индийцы в Британской Индии – нет. Дело здесь в том, что нация, как мы знаем, формируется путем определения своих границ. В данном случае имеются в виду не только географические границы, но и социокультурные. То есть нация отделена от всего остального человечества как коллективное “мы – народ”. И демократия, равноправие и т.п. касается только тех, кто находится внутри этих границ, только членов нации, а все остальные оказываются как бы вне этого. Здесь мы подходим к ключевому вопросу: что такое вообще демократия? Когда утверждают, что демократия – строй равных, то это лишь небольшая часть правды. Я думаю, что можно провести параллель между ситуациями в метрополиях и колониях в Новое время, с одной стороны, и в античном полисе – с другой. Как мы знаем, Античность дает первые образцы демократического гражданского общества. Но при этом гражданскими правами в этом обществе обладали далеко не все: так, женщины (не говоря уже про рабов – первое, что приходит в голову) не имели гражданских прав, потому что античный полис – это строй свободных землевладельцев, а землевладельцами могли быть только мужчины. Существовали и другие неполноправные (не имевшие земли) категории населения, такие как метеки и т.д., – их было больше, чем граждан. И демократия фактически существовала для защиты коллективных привилегий граждан от возможных посягательств неграждан. То есть равенство было только между гражданами, и не могло быть даже речи об их равноправии с негражданами – членами того же самого социума. Точно так же в колониальный период демократия распространялась только на граждан – полноправных членов национального сообщества, поскольку они разделяли его национальную культуру, и была призвана защитить их привилегии по отношению к негражданам. Если мы посмотрим на историю демократических обществ в Новое время, то увидим, что они развивались в направлении все большего расширения категории граждан, в том числе за счет этнических, религиозных меньшинств, отмены имущественного ценза, предоставления избирательных прав женщинам и т.п., причем это был очень долгий процесс, завершившийся только в XX в. Можно было бы сказать, что демократия в ее исходном понимании исчерпала себя, но на самом деле и сегодня в демократических странах существует разница в правах между гражданами и негражданами, но в роли последних теперь выступают мигранты, которых могут не только впустить или не впустить в страну, но и допустить или не допустить в нацию. Таким образом, на общемировом уровне демократия продолжает выполнять функцию защиты привилегий народов и государств Глобального Севера, где уже нет своих изгоев, от не имеющих таких привилегий народов и государств Глобального Юга, назовем это так. То есть в современном мире функция демократии по защите привилегий одной части общества, обычно меньшей, перенеслась с уровня отдельного государства на уровень глобальный – глобального сообщества. Статистические данные позволяют заметить, что какой бы ни была экономическая помощь странам Африки, все равно каждый год (в пересчете на любую валюту) с континента вывозится больше ресурсов и т.п., чем ввозится.

Понятно, что любая политическая теория рисует идеальное общество, некую модель, которая никогда полностью не воплощается в действительность. Стопроцентно демократического общества не существует. Но и тоталитарное общество, как отмечали Ж. Делез и Ф. Гваттари, не бывает на 100% тоталитарным (*Deleuze, Guattari* 1991). Что такое демократия и гражданское обще-

ство в этом контексте? Здесь очень полезно обратиться к истории появления гражданского демократического общества. Солон в VI в. до н.э. проводит свои знаменитые реформы. Уже тогда он понимает, что основа демократии – это средний класс, поэтому реформы были призваны помочь обществу избежать чрезмерного обогащения одной его части и чрезмерного обеднения другой. Обеднение в античном полисе – это прежде всего потеря землевладельцами земли, что означало потерю гражданских прав. Только средний класс по большому счету заинтересован в демократии. Сверхбогатому человеку законы демократического общества не позволяют наживаться так, как он мог бы и хотел, а нищему мешают грабить тех, кто богаче. Я, конечно, несколько утрирую, но важно понимать, что такое средний класс. Меня умиляют разного рода попытки выделения среднего класса в России, а тем более в Африке на основе простых подсчетов: сколько долларов в месяц достаточно/недостаточно для отнесения к этой категории? Ведь в разных странах разные критерии, разные условия жизни и т.д. Есть еще один показатель, даже более важный, чем уровень материального благополучия, – уровень образования. Средний класс – это прежде всего образованный класс. И не случайно в эпоху его становления в современном европейском смысле (в эпоху Просвещения) заботились именно о просвещении общества. Недостаточно было просвещенного монарха на троне: для соблюдения Общественного договора общество также должно быть просвещенным. В африканских же обществах средний уровень образования достаточно низкий. Но есть все же основания для некоторого оптимизма: если верить публикациям последних лет (сам я этот вопрос не изучал, поэтому доверяю специалистам), средний класс и в Азии, и в Африке, и в Латинской Америке растет. То, что я наблюдаю в Африке в последние 20 лет, это подтверждает, хотя понятно, что процесс идет очень медленно, противоречиво, сталкиваясь со множеством препятствий (вроде того, что образованные люди зачастую пытаются уехать за границу), но тем не менее он идет. Соответственно, возникают и укрепляются институты гражданского общества, здесь тоже есть своя специфика (я об этом писал ранее): в странах с авторитарными режимами гражданское общество может существовать, но его институты более подконтрольны государству.

Е.Ф.: Какими могут быть структуры гражданского общества в недемократических государствах? Община таковой не является? В чем роль этнорегиональных ассоциаций, о которых Вы упоминаете в контексте построения постколониальных наций?

Д.Б.: Структуры могут быть очень разными – от обществ филателистов до крупных НКО. Главное в авторитарном государстве – чтобы такие организации не имели альтернативной политической повестки. До тех пор пока они помогают бедным или собирают марки, их существование возможно. Это исследовано некоторыми авторами на примере той же Африки; государство даже способствует развитию таких институтов, но оно же их и контролирует. Что касается общины, то тут можно вспомнить русских народников, которые видели в ней зачатки не просто демократии, но социалистического общества; теоретики африканского социализма опирались на ту же самую идею, и известно, к чему это привело. Конечно, в чистом виде община – это институт досовременного, домодерного общества, тогда как гражданское общество, возрождающееся после Античности только в Новое время, – это явление модерна. Поэтому сама по себе община как таковая, конечно, не является институтом гражданского общества. Я уже не говорю о том, что община характерна и для народов, у которых государства нет. Но в современных институтах, как бы отталкивающихся от об-

щины или базирующихся на принципе общинности, о котором я говорил выше, начиная с добровольных аграрных кооперативов и заканчивая землячествами выходцев из одного региона в крупных городах, безусловно, проявляются гражданские основы прежде всего соседской, территориальной общины, которая, собственно, была фундаментом античного общества. Сам по себе принцип общинности гражданственен тем, что ни один тип общины не подразумевает и не допускает существования бюрократии – профессиональных управленцев. Вождь общины – это не должность в бюрократическом смысле слова. Этнорегиональные ассоциации, в свою очередь, играют значимую роль в этнотерриториальном структурировании нации. Ведь, помимо всего прочего, нацию можно изучать и с точки зрения географии; именно в европейской традиции в Новое время появляется привязка нации к территории. В доколониальной же Африке или, скажем, в домосковской Руси власть понималась, как осуществляющаяся не над территорией, а над людьми. Территориальность – это, конечно, тоже признак классической нации, который, кстати, претерпевает существенные изменения в нынешнюю эпоху транснационализации мира, в том числе в связи с формированием крупных диаспорных сообществ. Этнорегиональные ассоциации утверждают институты гражданского общества на всей территории национального государства или на всей территории, занимаемой данной нацией.

Е.Ф.: Еще одно немаловажное сомнение: не является ли демократия как власть большинства в принципе опасной для полиэтнических обществ, в которых присутствуют меньшинства? Х. Арендт писала по этому поводу в “Истоках тоталитаризма”:

Представители великих наций очень хорошо знали, что меньшинства в национальных государствах раньше или позже должны быть либо ассимилированы, либо ликвидированы. <...> Договоры о меньшинствах простым языком сказали то, что до того времени только подразумевалось в действующей системе национальных государств, а именно, что лишь люди одинакового национального происхождения могут быть гражданами и пользоваться полной защитой правовых институтов, что лицам другой национальности требуется какой-то исключительный закон, пока (или если) они не будут полностью ассимилированы и оторваны от национальных корней своего происхождения (Арендт 1996: 368, 370).

Д.Б.: Является. И это касается любых, не обязательно этнических меньшинств. Хотя нельзя забывать, что иногда в демократиях этническое меньшинство является правящим. Примером могут служить бурские республики XIX в., где, как известно, к моменту, когда англичане пришли и положили им конец, число черных рабов превышало число буров. Мы снова возвращаемся к тому, что демократия никогда не бывает демократией для всех. Так, бурские республики были вполне демократичными, но коллектив белых граждан возвышался над большим коллективом черных неграждан – членов того же самого социума. И в античных полисах, как мы уже говорили, полноправные граждане составляли численное меньшинство. Это уже в Новое время демократия была переосмыслена как власть большинства, а в Античности она понималась как власть лучших. В олигархических полисах даже не все граждане имели равные права. Поэтому не всегда для этнического меньшинства демократия несет опасность, но в принципе для любого меньшинства власть большинства может представлять угрозу. Здесь мы вынуждены вернуться к тому, о чем уже говорили: развитие демократии шло по линии увеличения доли полноправных граждан в государстве и, соответственно, сокращения категории граждански неполноценных людей. Однако есть вопрос формально-правовой, а есть вопрос содер-

жательный. Сегодня в демократических странах все этнические меньшинства наделены равными правами с большинством населения, во многих случаях они особым образом защищены законодательно и, наоборот, имеют привилегии, например в сфере доступа к природным ресурсам; в США индейцы и эскимосы не платят налогов. Но содержательно неравенство при этом вполне может сохраняться; существует то, о чем сегодня так много говорят, – так называемый системный расизм. В США, например, он проявляется в отношении черных. Природа этого явления далеко не только американская, но, очевидно, что не случайно именно в США оно было концептуализировано еще в 1960-е годы в ходе движения за гражданские права, а в последнее время особенно широко обсуждается. Дело в том, что системный расизм является социокультурной основой американского общества, его фундаментом, который едва ли можно изменить, не разрушив построенного на нем здания. В чем суть движения BLM, что нового оно привнесло? Да, его приверженцы говорят, что расизм – это плохо, но об этом много раз говорили и до них. Они не предлагают попытаться исправить положение, поскольку, по их мнению, его исправить нельзя: расизм настолько глубоко вьелся в американское общество, что его не устранить, – но это тоже не ново. Новшество в том, что активисты BLM впервые четко сказали: расизм неискореним, значит, надо разрушить построенное на нем государство. Знаменитые сносы памятников начались с монументов деятелям Конфедерации в южных штатах, а продолжились памятниками Колумбу, Вашингтону, Джефферсону – т.е. историческим личностям, которые символизировали Америку и американское государство вне прямого рабовладельческого, расистского контекста. Снос памятников основоположникам государства означает, что люди готовы к тому, чтобы этого государства не было. Но вернемся к системному расизму. Мой опыт в последние годы расширился благодаря изучению исторической памяти в США, в частности памяти о Гражданской войне, в том числе в связи с отменой рабства. В США расовая проблема, видимо, в принципе до конца неискоренима, поскольку с 1619 г., когда первые черные рабы были привезены в Северную Америку, и по сей день американское общество базируется на расовой дихотомии, имеющей асимметричный характер. Декларация независимости США основывалась на презумпции равенства всех людей и наделения их определенными неотчуждаемыми правами, однако изначально само собой подразумевалось, что создание американской нации на основе принципа *e pluribus unum* возможно только при господстве и усилиями белых американцев как высшего воплощения зафиксированного в Декларации и других официальных и неофициальных документах идеала. То есть превосходство белых – *white supremacy* – виделось условием успеха в построении американского общества и было заложено в его концепцию. И это общество продолжает держаться на асимметричной расовой дихотомии, вопреки антирасистским взглядам (которые сегодня, безусловно, разделяются большей частью граждан страны) и несмотря на избрание и переизбрание черного президента и на то, что этнокультурный состав населения США за последние несколько десятилетий значительно изменился (сегодня африкано-американцы численно уступают выходцам из Латинской Америки). И хотя обществу через систему образования и просвещения пытаются привить представления о том, что раса – это современный миф, у белых по-прежнему лучше доступ к образованию, хорошей работе и т.п. При этом демократия все равно является меньшим из зол для этнических меньшинств, потому что при демократии они имеют больше возможностей для выражения своих социальных, культурных и даже политических амбиций – покуда эти амбиции не вы-

ливаются в протесты в насильственной форме, угрожающие единству страны. Можно ли представить себе в тоталитарном государстве проведение референдумов о независимости, как те, которые проходили в Квебеке или Шотландии?

Е.Ф.: От этого риторического вопроса удобно перекинуть мостик к еще одному принципиальному для Вашей концепции положению: поскольку гражданские общества не могут существовать в тоталитарных государствах, то и нация в таких государствах существовать не может. Прочитую Вас еще раз: "...государство <...> при таких режимах <...> персонифицируется его главой, который, таким образом, <...> оказывается символом, живым воплощением, можно сказать, вместилищем души нации и гарантом благополучия каждого гражданина" (*Бондаренко* 2022: 98). В связи с этим несколько вопросов: означает ли это, что тоталитарные режимы возникают только в тех государствах, где не сложилась или пришла в упадок нация? почему государства-нации не застрахованы от установления тоталитарных режимов (я, в частности, думаю сейчас о последних западноевропейских диктатурах – Испании, Португалии, Греции, о которых так увлекательно пишет в своей недавней книге А. Баунов [*Баунов* 2023])? возможно ли падение тоталитарного режима в отсутствие гражданского общества без вмешательства внешних сил? или новое общество должно сформироваться в недрах старого?

Д.Б.: На первый вопрос можно ответить в общем утвердительно: да, тоталитарные режимы возникают там, где не сложилась или пришла в упадок нация. Почему национальные государства не застрахованы от тоталитарных режимов? Потому что нация, как и само общество, подвержена различным кризисам: экономическому – кризису ее экономической системы; политическому – кризису ее политической системы. Я в этом смысле очень социологичен. Итак, нация может оказаться в кризисе, выход из которого может видаться в тоталитаризме. И все же тоталитарные режимы чаще устанавливаются там, где нация еще не сложилась. Показательно, что в Германии и Италии, например, государственное объединение произошло только в 1870-е годы. И в Великобритании, и во Франции, и в США в период между двумя мировыми войнами тоталитарные идеи также находили поклонников, но никогда не доминировали и не приводили их адептов к власти, если не считать Виши – режима, который утвердился на немецких штыках после поражения Франции в 1940 г. Теперь относительно возможности краха тоталитаризма: его крах – это всегда результат сочетания внутренних и внешних факторов (если не брать случаи падения тоталитарных режимов в результате их поражения в войнах, как, например, в Германии и Италии во время Второй мировой войны). И это справедливо не только для обществ с тоталитарными режимами, но и для любых обществ. Я в принципе не верю в то, что какое-то здоровое общество, если оно не имеет внутренних предпосылок для распада, можно злокозненно развалить извне. (Его можно завоевать, как, например, это случилось с Данией, захваченной фашистами. Датское общество было вполне нормальным, но не могло противостоять превосходящей военной силе агрессора.) То есть без внутреннего кризиса, вызывающего ослабление тоталитаризма, и естественного при этом зарождения или укрепления гражданственности никакие внешние силы ничего не добьются. Распад СССР в этом отношении очень показателен. Разумеется, были определенные внешние силы, заинтересованные в его распаде, но они ничего бы не добились, если бы Советский Союз не начал трещать по швам сам под тяжестью тех внутренних проблем, которые его сотрясали.

Е.Ф.: В уже упоминавшейся мной книге А. Баунова подробно показано, как под влиянием экономических трудностей диктаторские режимы начинают смягчаться изнутри, приоткрываться вовне и как все это постепенно ведет к эрозии диктатуры. Но больше всего меня заставил задуматься о хрупкости демократии как бы мимоходом описанный военный переворот в Греции, народ которой – наследник древнейшей в мире демократии – и пальцем не шевельнул, чтобы защитить гражданские свободы, когда “черные полковники” вывели танки на улицы. Не выступили и испанцы против попытки реваншистского путча – они заняли выжидательную позицию и предоставили решение проблемы королю.

Д.Б.: А в России в 1991 г. люди против танков вышли. Правда, танки не стреляли – но кто же знал, что они не будут стрелять!

Е.Ф.: Вы очень хорошо показываете, как секуляризация общественного сознания и формирование наций приводят к смене старого принципа “чья власть – того и вера” (*cuius regio – eius religio*) новым – “чья власть – того и культура”, а также к смене религиозных войн национальными. В национальных государствах Нового времени проводится политика культурной унификации, и культурная иерархичность, как Вы пишете, переносится с внутригосударственного уровня на имперский. С этим я не вполне могу согласиться: культура выполняет роль социального идентификатора и в этом качестве формирует иерархии и внутри метрополий, причем в отношении как региональных/этнических меньшинств, так и социальных низов. В постсословных обществах именно культура остается маркером, обозначающим позицию каждого на социальной лестнице. Отсюда идеология и практики культурного расизма – одновременно более утонченного и более изощренного по сравнению с биологическим (*Шнирельман 2022*). Отсюда же постколониальный дискурс идеологов региональных/этнических меньшинств (напр., бретонцев и корсиканцев во Франции).

Д.Б.: Конечно, культура как социальный идентификатор везде играет большую роль. Если мы обратимся к колониальным обществам, то увидим, что там метрополии придавали культуре как социальному идентификатору очень большое значение. Например, категория “ассимилированные”, определявшая правовой и социальный статус человека, была и в португальских (*assimilados*), и во французских и бельгийских (*évolués*) колониях. К этой категории относили людей, по рождению не принадлежавших к нациям метрополий, но, с точки зрения колонизаторов, усвоивших их культуру в достаточной степени – в той степени, в которой они могли ее усвоить, не будучи ее носителями от рождения. Они все равно не были вполне португальцами или французами, но они могли быть допущены в эти нации (как те самые 2% алжирцев, получивших французское гражданство, о которых я уже упоминал). Те же, кто не захотел или не смог усвоить культуру метрополии, находились вне этих наций. Еще раз это убеждает нас в том, что нация – это прежде всего культурная общность. Австралийцы – жители британского доминиона – считались *a priori* членами британской нации при всем своеобразии их акцента, потому что в широком смысле слова они были, конечно, людьми британской культуры. И сегодня потомки выходцев из Великобритании, живущие в Австралии, ощущают себя наследниками пусть специфической, периферийной, но все же ветви британской нации. То же самое касается постсословных обществ: это не общества, в которых нет социальных градаций, просто теперь эти градации не имеют сословной природы и сословной четкости, когда каждый человек приписан к определенному сословию. Тем не менее в обществе всегда известно, кто к какому слою принадлежит, и здесь культура подменяет собой правовые основы социальной иерархии.

Е.Ф.: Культура может оказаться достаточно жестким барьером, легитимирующим исключение бедных, малообразованных, мигрантских и иных меньшинств. Как пишет В.А. Шнирельман, после Второй мировой войны именно культуре стали приписывать закрытость и непроницаемость границ, строгий набор определенных характеристик – то, что прежде приписывали расе. Культурный расизм стоит на страже “культурной самобытности” и настаивает на гибельности культурного смешения, а появившийся термин “культурная экология” отсылает к “расовой гигиене” (Шнирельман 2022: 6–7).

Д.Б.: Культурный расизм – это очень существенное явление, имеющее глубокую социальную природу. Оно свидетельствует о том, что не все сводится к правовым вопросам, поскольку ранжирование может быть неофициальным и ситуативным. Сегодня огромная доля живущих во Франции арабов и африканцев имеет французские паспорта, но культурный расизм по отношению к ним проявляется очень часто по разным поводам. Все равно культурно эти люди остаются чужими. И это, конечно, проблема не только французская. Во время моего исследования в США я постоянно сталкивался с тем, что те же самые африкано-американцы, которые только что жаловались на дискриминационное отношение к ним, когда речь заходила о недавних мигрантах из Африки, вставали на позицию “коренных”, пренебрежительно отзываясь о “приезжих”, об их культуре и противопоставляя себя – граждан “великой державы” – “дикарям”. Кстати, подобное я заметил и в отношении к мигрантам последнего времени со стороны тех африканских мигрантов, которые живут в США уже достаточно давно. Это связано еще с тем, что раньше в США приезжали почти исключительно образованные африканцы, а в последнее время, наряду с ними, появились многочисленные беженцы более низкого статуса. Перефразируя Дж. Оруэлла, можно сказать, что “все люди неравны, но некоторые неравнее других”.

Е.Ф.: М. Глостанова пишет о том, что онтологическая, экономическая, социальная, расовая, гносеологическая зависимость от модерности “продолжает определять узаконенную норму для всего человечества и классифицировать всех остальных людей как отклонения от нее, полностью отвергаемые или подлежащие переделкам с целью приближения их к определенному западному идеалу” (Глостанова 2015). В связи с этим возникает вопрос о культурном фундаменте постколониальных наций. Вы связываете относительно более успешный процесс нациестроительства в Танзании с наличием в этой стране единой культурной платформы, причем не европейского, а автохтонного, африканского происхождения – культуры и языка суахили. Однако Вы сами признаете, что случай Танзании достаточно уникален. Может ли в иных ситуациях единой платформой выступать колониальный язык и колониальное культурное наследие?

Д.Б.: Под колониальным языком Вы, очевидно, понимаете язык метрополии, т.е. в случае рассматриваемых мной стран – Танзании, Замбии и Уганды – английский язык. Танзания – действительно, как я старался показать, редкий для афро-азиатских стран пример монокультурной полиэтнической нации. Ситуация же в Уганде и Замбии типична для постколониальных государств: другой языковой основы нации кроме языка бывшей метрополии нет. В Уганде даже луганда – язык крупнейшего народа ганда – распространен не настолько широко, как суахили в Танзании. Кроме того, для части угандийцев луганда несет в себе негативные коннотации как нагруженный исторической памятью о господстве ганда в регионе. Получается, или английский – или ничего. На базе английского, так же как в других случаях французского или португальского, можно построить нацию, хотя сделать это гораздо сложнее. Что касается куль-

турного наследия, то колониализм оставил его во всех странах, в том числе и в Танзании. Он создал в бывших колониях политические условия для того, чтобы общая культура могла там возникнуть, но он, конечно, не создал саму общую культуру. Отмечу, что понятие “культурное наследие” – очень широкое.

Е.Ф.: Колониализм принес в колонии европейские административные, политические и правовые институты, европейскую систему образования – школы и университеты, которые предопределили ту самую “онтологическую и гносеологическую зависимость от модерна” и то, что постколониальные государства пытаются построить нации по западному образцу.

Д.Б.: Но в силу отсутствия культурного единства путь к строительству наций в большинстве африканских стран, как я пытаюсь показать, протекает через поликультурность на основе в данном случае английского языка, которую приходится поддерживать и вводить в определенные рамки, поскольку нет африканского языка, который мог бы сыграть объединяющую роль в государствах, созданных колонизаторами без учета культурных реалий. Другой пример показывают нам многие страны Юго-Восточной Азии, которые пытаются построить нацию на основе доминирования культуры и языка одной из этнических групп (напр., вьетов во Вьетнаме). Но выбор Танзании можно назвать более демократичным, поскольку суахили не является языком и культурой этнического большинства. При этом, в постколониальной ситуации поликультурность становится реальностью не только в бывших колониях, но и в бывших метрополиях, куда идут миграционные потоки. Это приводит к пересмотру понимания нации и в классических национальных государствах, которым приходится вводить элементы мультикультурализма, чтобы можно было уйти от понимания нации как культурно гомогенной общности. Несмотря на то что национальные государства нигде не смогли полностью стереть культурные различия и уничтожить многообразие, все же поликультурность, которая была характерна для них до начала постколониальных миграций (наличие внутри британской, французской или испанской нации шотландцев и валлийцев, бретонцев и корсиканцев, каталонцев, галисийцев и басков и т.п.) – это не та поликультурность, которая стала результатом притока миллионов азиатов и африканцев. В штате Миннесота, где очень много выходцев из скандинавских стран с сильной протестантской культурой и куда протестантские благотворительные организации привезли в последние десятилетия очень много беженцев – хмонгов из Юго-Восточной Азии, оромо из Эфиопии, сомалийцев и т.д., мне говорили: “У нас изменилось понимание того, что такое межэтнический брак. Раньше межэтническим браком в Миннесоте считался брак шведа в третьем поколении с норвежкой в четвертом поколении, а сегодня это брак хмонга и сомалийки”. Преимущество африканских стран состоит в том, что культурная дистанция, скажем, между бемба и лози в Замбии существенно меньше культурной дистанции не только между арабом и французом, но и между живущими во Франции арабом и африканцем. К тому же проще сразу строить нацию на поликультурных основаниях, чем перестраивать нацию, веками существовавшую как культурно гомогенная. Возвращаясь к началу нашей беседы, я хочу еще раз подчеркнуть, что этничность, на мой взгляд, не препятствует строительству нации. Это, в частности, показывает опыт Танзании. В понимании этничности я придерживаюсь американской традиции, согласно которой антропологи изучают культуры, и народ – это прежде всего культурная общность. Полиэтничность, или поликультурность, должна стать основой современного нациестроительства, потому что она в принципе неустранима, а задача нациестроительства состоит в том, чтобы в обществе развился надэтнический, т.е. национальный, уровень идентичности.

Е.Ф.: О чем говорят попытки перехода с французского языка на английский в бывших французских колониях? Отказ от русского языка в пользу английского, от кириллицы в пользу латиницы в бывших советских республиках? Чего в этом больше: символики или прагматики? Неизбежен ли при этом (временный) культурный регресс? Не ведет ли это к неокOLONиальной зависимости?

Д.Б.: Отказ от французского языка в пользу английского характерен не только для французских, но и для бельгийских колоний. Например, Руанда, где я проводил полевые исследования, перешла с французского на английский после прекращения геноцида 1994 г., и я могу объяснить, почему. Это произошло, во-первых, потому, что Франция сыграла очень негативную роль в истории с геноцидом и в истории, предшествовавшей ему, которая и довела до геноцида. Во-вторых, и в этом тоже специфика Руанды, люди, пришедшие к власти после прекращения геноцида, провели большую часть своей жизни (с самого детства) в соседней Уганде, где европейским языком является английский. Поскольку тутси преследовались и до геноцида, они бежали из Руанды задолго до его начала – в частности, семья президента Кагаме покинула страну, когда ему было два года. Кагаме вырос в англоязычной среде и, возможно, владеет английским лучше, чем французским. Третий фактор, я думаю, имеет более общий смысл с точки зрения вопроса, который Вы задаете. Это то, что Руанда стремится создать себе образ страны современной, просвещенной, причем не африканской страны – а просто современной. И современность сегодня ассоциируется с английским как языком международного общения. В бывших же французских колониях играет роль и то, что Франция теряет там свое бывшее политическое и экономическое влияние; отказ от языка колонизаторов призван еще более это влияние ослабить и одновременно стать символом обретения подлинной самостоятельности. Но существенно то, что отказ от французского совершается не в пользу какого-то местного языка, а в пользу английского, который они пытаются подать не как колониальный язык, а как язык современного мира.

Что же касается отказа от русского языка и/или от кириллицы на бывшем постсоветском пространстве, я думаю, что это сугубо символические акты, как раз прагматики в них мало, потому что надо все население учить заново. Что-то подобное было в 1920–1930-е годы, когда в СССР переводили тюркские языки с арабской графики на латиницу, а потом на кириллицу, в результате прежде грамотные люди становились неграмотными. Применительно к африканским странам важно понимать, что на самом деле доля населения, реально владеющего европейскими языками, не так велика. По разным причинам, прежде всего экономическим, многие просто не отдают детей в школы или отдают только одного ребенка. Хотя, конечно, образование в современной Африке развивается, что меня очень радует. Приведет ли переход на другой язык к культурному регрессу, зависит от того, как быстро переход произойдет. При этом есть еще один момент: те, кто быстрее осваивают новшества, получают преимущества по сравнению с остальными – это я наблюдал в Руанде. В этой стране часть населения так или иначе реально владела французским языком. При переходе же на английский тут же получили колоссальные преимущества те немногие, кто владел английским. Руанда – страна с сильной государственной властью, поэтому на английский перешло не только все делопроизводство и чиновничество, но и почти вся пресса (осталась одна франкоязычная газета), весь крупный бизнес. Если ты не знаешь английского, ты не можешь занимать высокие позиции в престижных и прибыльных сферах.

Е.Ф.: Таким образом одновременно происходит смена элит...

Д.Б.: Наконец, неоколониальная зависимость – это реальность, если понимать под неоколониализмом положение Глобального Юга в современном мире, его сохраняющуюся экономическую эксплуатацию и политическую несамостоятельность. Африканские страны, за редким исключением, все равно вынуждены на кого-то опираться или маневрировать между разными силами. Поэтому отказ от французского языка может ослабить зависимость от бывшей метрополии, но усилить зависимость от тех, кого Франция раньше не пускала в зону своих интересов.

Е.Ф.: Вы пишете о росте влияния религиозного фактора в наши дни и видите в этом признак “постепенного перехода от национального мира, в котором основа идентификации – принадлежность к той или иной национальной культуре, к постнациональному, в котором на новой основе восстанавливается роль главного донационального признака идентификации – религиозной принадлежности” (Бондаренко 2022: 28). Круг замкнулся?

Д.Б.: Это один из самых дискуссионных вопросов, который я пытался поднять в книге. Существуют две противоречащие друг другу академические традиции: одна утверждает, что роль религии падает, другая – что она растет (к последней принадлежит влиятельная книга Ч. Тейлора “Секулярный век” [Тейлор 2017]), что секуляризм как бы исчерпывает себя и на каком-то новом витке возвращается религиозность. Наверное, это нужно ставить в контекст рационализма. Секуляризация, как мы можем видеть из истории европейской философии, конечно, связана с рационализмом, и научная картина мира, которая заменила доминировавшую в Европе религиозную, – это и есть рациональная секулярная картина мира. На Глобальном Юге западной секуляризации не произошло. В Африке, Азии, Латинской Америке существует искренняя и глубокая религиозность. Другое дело, что для африканцев, например, не редкость переход из одной религии в другую, абсолютное незнание религиозной догматики; зачастую они даже не могут сказать, какого именно течения христианства или ислама они придерживаются. Большую роль в их религиозности играет то, что я называю ритуализмом. Ритуализм коренится в автохтонных, доколониальных африканских верованиях, в основе которых лежит не догматика, а ритуал; эффективность же религии определяется точностью соблюдения ритуала. Взгляд на новые религиозные течения в той же Африке как на некое искажение христианства нельзя считать историческим. Как мы помним, еще первые Вселенские соборы занимались тем, что пытались определить, какое христианство правильное, а какое нет. На самом деле новые религиозные течения – это те формы, которые христианство приобретает сегодня. И поскольку роль Глобального Юга возрастает, в частности, в результате миграций, то, наверное, будет повышаться роль религиозности. Да и на Глобальном Севере проявляются признаки духовного кризиса, выходом из которого для некоторых становится обращение к восточным религиям, движениям нью-эйдж и т.д. Приведут ли эти поиски к каким-то новым формам секулярности или же они вернут религиозность в ином облики, возможно, в форме духовности, не связанной с конкретной религией? Расцвет религиозности на Глобальном Юге и одновременно духовные искания на Глобальном Севере дают основания, пусть не утверждать, но допускать усиление религиозности на глобальном уровне.

Е.Ф.: Возвращаясь к Вашей мысли о том, что постколониальным является весь современный мир, можно вспомнить о “колониальном бумеранге” (Х. Арендт): действительно, именно для оправдания колониальных завоеваний и рабовладения был “изобретен” расизм, в интересах колониальной администра-

ции была институализирована этничность; эти и другие колониальные инструменты были затем перенесены и в метрополии, где “привели к тому, что Запад смог практиковать в отношении самого себя нечто вроде... внутренней колонизации” (Фуко 2005: 117). Применительно к России М.Е. Салтыков-Щедрин, как мы помним, называл это “ташкентством”. С началом постколониальных миграций культурная иерархичность вновь переносится с имперского уровня на внутригосударственный, подрывая основу нации – гражданское равенство и порождая системный расизм.

Д.Б.: Я задумывался над соотношением расизма и колониализма, хотя этого нет в книге, читал довольно много трудов колониальных деятелей, записок путешественников. Надо, наверное, различать две категории людей. Первая – это циничные колонизаторы, думавшие только о наживе и презиравшие колонизованных (напр., С. Родс или король Бельгии Леопольд II), и вторая – просвещенные гуманисты, призывавшие к колониальной экспансии во имя выполнения цивилизаторской миссии европейца (такие как Д. Ливингстон, в свое время заваливавший письмами королеву Викторию с просьбами ускорить строительство железной дороги на юге Африки, что должно было помочь колонизовать континент и позволить африканцам стать цивилизованными в европейском смысле людьми). А отцом-основателем активно сотрудничавших с колониальными властями Общества исследований Центральной Африки и Германского африканского общества Берлина был никто иной, как классик германской антропологии А. Бастиан, которого тоже трудно заподозрить в негуманистичности взглядов. Кроме того, я интересовался, почему таким разным было отношение к местному населению колонизаторов из Германии, Англии, Франции, Бельгии – при том, что все они говорили о “бремени белого человека”, по Р. Киплингу, и – более того – были уверены, что именно их нация может принести истинное просвещение и истинную цивилизацию в Африку?

Е.Ф.: Это как раз то, что дает основание М. Тлостановой назвать колониальность “изнанкой модерности”, ее неотъемлемой частью, поскольку фундаментальные для модерности дискурсы прогресса и развития позволяют оправдать любые действия с целью уничтожения или преодоления “варварства” и “традиционализма”. С. Абашин высказывается достаточно радикально, называя попытки постколониальных стран построить у себя национальное государство по западным лекалам свидетельством того, что политическая деколонизация не означает деколонизацию сознания (Срапян 2023).

Д.Б.: О необходимости деколонизации сознания как необходимом условии подлинной деколонизации в прошлом колониальных народов писали и пишут многие известнейшие авторы, включая такого классика темы, как Ф. Фанон. Примечательно (возвращаясь к африкано-американской проблематике), что в освобождении сознания черных американцев и всех людей африканского происхождения видит залог обретения ими подлинной свободы и главный теоретик афроцентризма М.К. Асанте. Я отмечаю в своей книге, что парадоксальным образом борцы с колониализмом видели будущее своих народов и стран подобием европейских наций и европейских национальных государств. Победившие национально-освободительные движения в постколониальных государствах воспроизводили политическую логику колонизаторов.

Е.Ф.: Наряду с проектами построения классических или неклассических национальных государств в африканских странах (напр., в Мали и Буркина-Фасо) описаны альтернативные формы власти, возникающие прежде всего на террито-

риях, не контролируемых существующими государствами: отряды самообороны, народные милиции, джихадисты, которые берут на себя защиту населения, сбор налогов, отправдение правосудия в локальных микросоциумах, выступают посредниками при урегулировании конфликтов. Монополия на насилие перешла от государства к воинствующим группировкам этнического, религиозного или сепаратистского толка (Бужю 2021).

Осознанно антигосударственной была и политика сирийской революции, бойцы которой, создавая “освобожденные зоны”, сражались как против законного правительства, так и против “исламского государства”, пытавшегося занять его место (Сахи 2021). Не является ли это проявлением политической деколонизации, нежеланием воспроизводить “западные” образцы политического устройства?

Д.Б.: Говоря о насилии, мы должны вернуться к М. Веберу. По М. Веберу, государство обладает не просто монополией, а легитимной монополией на насилие – эта монополия является производной от его легитимности. При переходе к негосударственным институтам монополия на насилие утрачивает легитимность. Джихадисты утверждают там, где власть государства с его институтами, в том числе институтами легитимного, подчеркиваю, насилия, слаба. Но это не делает джихадистов легитимными, не ставит на один уровень с государством.

Е.Ф.: Но ведь можно сформулировать вопрос и так: что такое легитимность? Это то, что записано в конституции и законах, или то, что реально признается населением? Население само зачастую призывает джихадистов на роль защитников.

Д.Б.: И то, и другое. Но если мы говорим о национальном государстве, то здесь все же правовой аспект очень важен. Тем же джихадистам не позволяють (до сих пор не позволяли) создать собственное государство и тем более получить международную легитимность, даже если их признает часть подконтрольного населения. Поскольку весь мир сегодня состоит из национальных государств, которые в Новое время стали “единицей измерения” в международных отношениях, то международная легитимность есть не что иное, как признание в качестве национального государства. Относительно второй части вопроса, – не является ли антигосударственность сирийской революции проявлением отказа от “западной” модели мироустройства – замечу: отчасти является, по крайней мере, на уровне идеологическом. Но есть масса проявлений такого отказа, не связанных с революцией и гражданской войной (как в Сирии или Мали) или вообще с действиями тех, кто противостоит государству. Можно вспомнить Иран после революции 1979 г., можно вспомнить Заир с идеологией аутентичности при Мобуту, северо-корейский строй чучхэ или каддафиевскую джамахирию и другие более или менее успешные попытки самих незападных государств избегать западных моделей политического устройства или наполнять связанные с западной моделью политические институты не западным, а своим собственным содержанием. Можно заметить, конечно, что часто такие незападные модели начинают внедрять после насильственного прихода к власти в результате революций или войн, как та же иранская модель или утвердившаяся после Второй мировой войны северо-корейская. Но если бы сирийская оппозиция или малийские джихадисты пришли к власти, им все равно пришлось бы создавать современные государственные институты и обретать легитимное право на насилие. Иначе просто

невозможно существовать в современном мире. Другое дело, что всплеск подобных движений в последние десятилетия можно рассматривать как одно из проявлений важнейшего феномена – кризиса национального государства, о котором ныне все чаще пишут исследователи, в частности Б. Капферер (Kapferer 2018: 6–7). Кризис национального государства – один из аспектов кризиса классической модели нации, о котором мы говорили выше.

Научная литература

- Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996.
- Баунов А. Конец режима. Как закончились три европейские диктатуры. М.: Альпина Пабlishер, 2023.
- Блундо Д. Коррупция и государство в Сахеле // Антропологии. 2021. № 1. С. 97–120.
- Бондаренко Д.М. Оттенки черного: культурно-антропологические аспекты взаимовосприятия и взаимоотношений африкано-американцев и мигрантов из стран субсахарской Африки в США. М.: Фонд развития фундаментальных лингвистических исследований, 2016.
- Бондаренко Д.М. Постколониальные нации в историко-культурном контексте. М.: Издательский дом ЯСК, 2022.
- Бужю Ж. “Организованный хаос” как политическая договоренность, или насилие в ходе распада государства в Мали и Буркина-Фасо // Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 25–44.
- Манн М. Темная сторона демократии. М.: Пятый Рим, 2016.
- Сахи М. Противогосударственные политики в сирийской революции: пример освобожденных зон // Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 45–60.
- Срапян Е. “Декolonизация освобождает от одних зависимостей, но несет другие”: антрополог Сергей Абашин – о белом мужчине из метрополии и сложностях деколонизации знания // Perito. 21.02.2023. <https://perito.media/posts/dekolonizatsiya-osvobozhdaet-ot-odnikh-zavisimostei-no-neset-drugie-antropolog-sergei-abashin-o-belom-muzhchine-iz-metropolii-i-slozhnostyakh-dekolonizatsii-znaniya>
- Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
- Тлостанова М. Колониальность переживет колониализм // Theory and Practice. 15.10.2015. <https://theoryandpractice.ru/posts/8258-madina-tlostanova-o-dekolonialnom-povorote>
- Фуко М. Нужно защищать общество: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году. СПб.: Наука, 2005.
- Шнирельман В.А. Введение // Современный расизм: идеология и практика / Ред. В.А. Шнирельман. М.: Дашков и К°, 2022. С. 4–10.
- Deleuze G., Guattari F. The Thousand Plateaus. L.: Continuum, 1991.
- Eisenstadt S.N. Multiple Modernities // Daedalus. 2000. Vol. 129. No. 1. P. 1–29.
- Eisenstadt S.N. (ed.) Multiple Modernities. L.: Routledge, 2002.
- Eisenstadt S.N. Comparative Civilizations and Multiple Modernities, 2 vols. Leiden: Brill, 2003.
- Kapferer B. Crises of Power and the State in Global Realities // State, Resistance, Transformation: Anthropological Perspectives on the Dynamics of Power in Contemporary Global Realities / Ed. B. Kapferer. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2018. P. 1–22.

Interview Article

Bondarenko, D.M., and E.I. Filippova. Not Only Former Colonies but the Whole Contemporary World Is Postcolonial [Postkolonial'nyi mir – eto ne tol'ko strany, v proshlom byvshie koloniiami, eto ves' sovremennyi mir (interv'iu)]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 3, pp. 165–186. <https://doi.org/10.31857/S0869541523030090> EDN: CPLDFC ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS]

Dmitri Bondarenko | <http://orcid.org/0000-0003-2020-3553> | dbondar@hotmail.com | Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences (30/1 Spiridonovka St., Moscow, 123001, Russia)

Elena Filippova | <http://orcid.org/0000-0001-9186-6763> | elena_filippova89@yahoo.fr | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

postcolonialism, nation, state, culture, civil society, democracy, authoritarianism, totalitarianism, neotraditionalism, neopatrimonialism, tribalism, Tanzania, Zambia, Uganda, Swahili

Abstract

A wide range of issues related to attempts at nation-building in formerly colonial African and Asian countries is discussed in the interview with the corresponding member of the Russian Academy of Sciences, vice-director of the Institute for African Studies, Dmitri Bondarenko, around his new book “Postcolonial Nations in Historical and Cultural Context”. These issues are considered in a broader cultural, historical, and geographical context that covers countries of the Global North and the Global South from Antiquity to the present. The central topic is multiplicity of manifestations of phenomena such as nation, modernity, secularity, and democracy. The prospects of multiculturalism as the basis for emerging and transforming nations are assessed.

References

- Arendt, H. 1996. *Istoki totalitarizma* [The Origins of Totalitarianism]. Moscow: TsentrKom.
- Baunov, A. 2023. *Konets rezhima. Kak zakonchilis' tri evropeiskie diktatury* [End of the Regime: How Three European Dictatorships Ended]. Moscow: Al'pina Publisher.
- Blundo, G. 2021. Korruptsiia i gosudarstvo v Sakhele [Corruption and the State in the Sahel]. *Anthropologies* 1: 97–120.
- Bondarenko, D.M. 2016. *Ottenki chernogo: kul'turno-antropologicheskie aspekty vzaimovospriiatiia i vzaimootnoshenii afrikano-amerikantsev i migrantov iz stran subsakharskoi Afriki v SShA* [The Shades of Black: Cultural and Anthropological Aspects of Mutual Perception of and Relation between African Americans and Migrants from Sub-Saharan Africa in the USA]. Moscow: Fond razvitiia fundamental'nykh lingvisticheskikh issledovaniï.
- Bondarenko, D.M. 2022. *Postkolonial'nye natsii v istoriko-kul'turnom kontekste* [Post-Colonial Nations in Historical and Cultural Context]. Moscow: Izdatel'skii dom YaSK.

- Bouju, J. 2021. "Organizovannyi khaos" kak politicheskaya dogovorennost', ili nasilie v khode raspada gosudarstva v Mali i Burkina-Faso [Organized Chaos as Political Agreement, or Violence in the Course of State Disintegration in Mali and Burkina Faso]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 25–44.
- Deleuze, G., and F. Guattari. 1991. *The Thousand Plateaus*. London: Continuum.
- Eisenstadt, S.N. 2000. Multiple Modernities. *Daedalus* 129 (1): 1–29.
- Eisenstadt, S.N., ed. 2002. *Multiple Modernities*. London: Routledge.
- Eisenstadt, S.N. 2003. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, 2 vols. Leiden: Brill.
- Foucault, M. 2005. *Nuzhno zashchishchat' obshchestvo: kurs lektsii, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1975–1976 uchebnom godu* [Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976]. St. Petersburg: Nauka.
- Kapferer, B. 2018. Crises of Power and the State in Global Realities. In *State, Resistance, Transformation: Anthropological Perspectives on the Dynamics of Power in Contemporary Global Realities*, edited by B. Kapferer, 1–22. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.
- Mann, M. 2016. *Temnaya storona demokratii* [The Dark Side of the Democracy]. Moscow: Piatyi Rim.
- Sakhi, M. 2021. Protivogosudarstvennye politiki v siriiskoi revoliutsii: primer osvobodennykh zon [Anti-State Politics in the Syrian Revolution: The Case of Liberated Zones]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 45–60.
- Shnirelman, V.A. 2022. Vvedenie [Introduction]. In *Sovremennyi rasizm: ideologiya i praktika* [Contemporary Racism: Ideology and Practice], edited by V.A. Shnirelman, 4–10. Moscow: Dashkov i K°.
- Srapian, E. 2023. "Dekolonizatsiya osvobozhdaet ot odnikh zavisimostei, no neset drugie": antropolog Sergei Abashin – o belom muzhchine iz metropolii i slozhnostiakh dekolonizatsii znaniia [Decolonization Frees from Some Dependencies but Brings Others: Sergei Abashin on the White Metropolitan Man and Difficulties of the Decolonization of Knowledge]. *Perito*. 21.02.2023. <https://perito.media/posts/dekolonizatsiya-osvobozhdaet-ot-odnikh-zavisimostei-no-neset-drugie-antropolog-sergei-abashin-o-belom-muzhchine-iz-metropolii-i-slozhnostiakh-dekolonizatsii-znaniya>
- Taylor, C. 2017. *Sekuliarnyi vek* [A Secular Age]. Moscow: BBI.
- Tlostanova, M. 2015. Kolonial'nost' perezhivet kolonializm (Interv'iu) [Coloniality will Survive Colonialism]. *Theory and Practice*. 15.10.2015. <https://theoryandpractice.ru/posts/8258-madina-tlostanova-o-dekolonialnom-povorote>