Проблемы национально-освободительной борьбы в творчестве Франца Фанона

А. В. ГОРДОН

19
Г-68

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

А. В. ГОРДОН

Проблемы национально-освободительной борьбы в творчестве Франца Фанона

S7SS



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1977

1Ф
Г68

Ответственный редактор
Н. А. СИМОНИЯ

Книга посвящена одному из идеологов современного национально-освободительного движения Францу Фанону (1925—1961). Целью автора было раскрыть разноплановость и целостность, противоречивость и единство фаноновской концепции. За индивидуальными особенностями концепции, субъективностью Фанона автор стремился увидеть особенности формирующегося национального сознания угнетенных колониальных народов, становящихся субъектами мировой политики, творцами своей истории. В заключительной главе книги кратко характеризуются распространение идей Фанона и борьба вокруг его наследия.

Г 10506-010 / 013(02)-77 17-76

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1977.

ВВЕДЕНИЕ

Жизнь Франца Фанона (1925—1961) нередко называют «легендой». Слава пришла к этому человеку, когда следы его физического присутствия на земле стали уже стираться. Газетчики и репортеры, вездесущие поставщики массовой информации, не могли представить интервью; биографам оставалось разыскивать и опрашивать родственников, друзей, знакомых. В мировом общественном мнении жизнь Фанона оказалась вне времени: став моментом настоящего, она была уже в прошлом. Между тем это прошлое было недавним, человек только что был здесь, его образ рисовался очень живо, ярко, но уже ретроспективно. Впрочем, что самое главное, ярким был не только образ личности, озаренный посмертной славой; замечательной была сама личность, необычайно ярким, насыщенным впечатляющими событиями — ее жизненный путь.

Выходец из французской колонии Мартиники, Фанон юношей вступает в борьбу с вишистами на родном острове, добровольцем в рядах Сражающейся Франции участвует в боях за освобождение метрополии. Ранением и боевой наградой (врученной будущим командующим колониальными войсками в Алжире Р. Саланом) была отмечена его борьба с фашизмом. Затем выбор дела служения народам, угнетенным колониализмом. Учеба на медицинском факультете Лионского университета (страны «третьего мира» — это «страны без врачей»,— напишет он впоследствии, как бы объясняя выбор профессии) и одновременно лекции по философии, приобщение к политике. Студенческое движение и движение негритянских деятелей культуры, блестящая защита диссертации по психиатрии и издание первой книги («Черная кожа, белые маски», 1952), ставшей исповедью не только автора, но и целого поколения негритянской интеллигенции, пробуждавшегося от забытья колониалистской ассимиляции к бескомпромиссной борьбе с колониализмом. Затем переезд в Алжир. Фанон не жалеет сил и времени для поиска эффективных методов лечения местного населения. Начинается освободительная война (1954—1962); от сочувствия борцам он немедленно переходит к помощи им, становится подпольщиком, затем находит свое призвание в революционной пропагандистской работе. Статьи в «эль-Муджахид» и книга «V год алжирской революции» (1959) выдвигают его как талантливого публициста Фронта национального освобождения (ФНО). Он вносит свой вклад в расширение и активизацию международного движения солидарности со сражающимся Алжиром; становится одним из первых дипломатов Временного правительства Алжирской республики — послом в Гане. Его, однако, никогда не покидает стремление быть на «линии огня» в прямом смысле этих слов, он берется за выполнение опасных заданий. Тяжелое ранение на тунисско-алжирской границе, ставшей линией фронта, покушение на него колониалистско-террористической «Красной руки» в Риме, разведывательная экспедиция в Сахару для изыскания возможностей создания «южного фронта» алжирской революции. Антилы и Франция, Алжир и Тунис, Гана и Мали. Среда, в которой протекала деятельность Фанона, была столь же разнообразна, как и формы последней: негритянские и французские деятели культуры, руководители освободительной борьбы алжирского народа

и лидеры независимых стран Тропической Африки, бойцы и командиры Армии национального освобождения (АНО), простой народ, феллахи, изувеченные колониальным угнетением, и феллахи, поднявшиеся против него.

С начала освободительной войны жизнь Фанона развивалась в стремительно убыстрявшемся темпе. Ему все больше не хватало времени, хотя он мог работать до 20 час. в сутки. Последний год жизни превзошел все остальные по творческому напряжению и драматизму. Близилась к завершению героическая борьба алжирского народа, наступал конец векового господства колонизаторов на Африканском континенте. Фанон предвидел новые проблемы и, зная о неизлечимости своей болезни, торопился высказать то, что смог увидеть, понять, прочувствовать. Его последним словом стали лекции, прочитанные командирам Армии национального освобождения о перспективах алжирской революции и проблемах независимого развития, да книга «Проклятьем заклейменные», написанная за несколько месяцев и вышедшая в свет за несколько недель до смерти автора.

Судьба сочинений Фанона оказалась во многом столь же необычной, как и жизнь их автора, и, подобно ей, они оказались в центре политической борьбы, борьбы умов и столкновения чувств. Первая книга — взволнованное размышление о природе расизма, беспощадный анализ антиномий ассимилированного колониального интеллигента — не принесла Фанону известности. И виной тому были, очевидно, не его молодость, не незрелость произведения. После того как «Проклятьем заклейменные» прославили своего автора, первая книга Фанона также была переиздана на многих языках; она стала бестселлером в США, рецензенты нашли в ней множество достоинств. В 1952 г. было еще слишком рано, чтобы тема книги могла привлечь западного читателя. «Третий мир» еще не заставил говорить о себе. Французские колониальные власти рьяно проводили ту самую «ассимиляцию», которую обличал Фанон. Было еще далеко и до разгара движения за гражданские права в США. «V году алжирской революции» повезло немногим больше. И об этой книге можно сказать словами французского издателя Ф. Масперо, опубликовавшего большинство трудов Фанона, что ее «замолчали». Само распространение книги в условиях колониальной войны, которую вела Франция, было крайне затруднено. Через полгода после выхода в свет она была изъята из продажи. «Зеленый свет» третьей книге Фанона — «Проклятьем заклейменным» — открыли не только ее особые достоинства, но и рост антивоенного движения во Франции, антиколониальных настроений в других капиталистических странах, Эвианские соглашения, крах колониальной системы в Тропической Африке, подъем антиимпериалистического движения на Арабском Востоке и в других частях света. Однако и после «Проклятьем заклейменных» имя Фанона не сразу приобрело широкую известность.

Характерна узость круга авторов, первыми откликнувшихся на выход книги в свет. Это французские обозреватели и деятели культуры, придерживавшиеся в основном левого направления, некоторые представители национально-освободительного движения и специалисты по проблемам развивающихся стран. Все они прочли Фанона во французском подлиннике, хотя в 1962 г. уже вышел итальянский перевод, а в 1963 г. парижским издательством «Презанс африкен», объединяющим африканских деятелей культуры, был выпущен первый английский перевод «Проклятьем заклейменных». Большинство авторов лично знали Фанона, поэтому значительная часть материалов носила, так сказать, мемориальный характер: это были отклики на смерть Фанона и воспоминания о его жизни. Тем не менее уже тогда вокруг творчества Фанона развернулась острая идеологическая борьба. Наибольший след в ней оставили предисловие к «Проклятьем заклейменным» Ж.-П. Сартра и статья в «Монд» одного из ведущих французских обозревателей по национально-освободительному движению — Ж. Лякутюра. Сартровское предисловие, в сущности, представляло собой самостоятельное произведение — эссе, автор которого использовал отдельные положения «Проклятьем заклейменных» и сам факт появления такой книги для выражения собственных взглядов. Он черпал в ней образы-символы для идеологической платформы будущих «новых левых», используя образ самого Фанона — рево-



Франц Фанон

люционного бойца для ее освящения. Разоблачая лицемерие буржуазного либерализма и угрожая империалистическому Западу насильственными действиями угнетенных, голодающих масс «третьего мира», Сартр утрировал патетику насилия и антизападные мотивы в работе Фанона и, сам того, естественно, не желая, способствовал возникновению такого представления о Фаноне, которое приобрело черты «мрачного, угрожающего Западу и белому человеку мифа» [26, с. 13].

Ж. Лякутюр внес свою лепту в создание этого «мифа», движимый, однако, мотивами совершенно иными, чем Сартр. Если предисловие Сартра было обращением западного левого радикала к западному же читателю, своеобразным диалогом с либеральным общественным мнением Запада, то Лякутюр с позиции этого последнего обращался к элите молодых государств. В «Проклятьем заклейменных» особое раздражение Лякутюра вызвали обвинения «манихейского характера, адресованные колониализму». Подчеркивая позитивные стороны колониального правления и отрицательные стороны доколониальных порядков, а самое главное — ссылаясь на то, что

колониальная эпоха ушла в прошлое, Лякутюр призывал элиту освободившихся стран очистить свое мировоззрение от антиколониализма. Заодно Лякутюр, обличая мессианство и утопичность крестьянской революционности, нападал на революционный характер фаноновской идеологии. В «Проклятьем заклейменных» он усматривал «апокалипсис деколонизации», а также «аграрную религию», «перманентную жакерию», «вечную красную шуанерию» [93, с. 129; 112]. Лякутюр клеймил в фаноновской концепции то же, что приводило в восторг Сартра.

Эта конфронтация стала осью идеологической борьбы вокруг творчества Фанона на Западе, была с теми или иными нюансами воспроизведена в глобальном масштабе, когда в середине 60-х годов произошел «взрыв» в распространении фаноновских сочинений. В 1965—1966 гг. они начали массовыми тиражами выходить в Англии и США, были переведены на другие европейские языки. Одновременно резко расширяется и изменяется литература о Фаноне. Им заинтересовалась буржуазная пресса либерального и даже консервативного направлений, «большая пресса» западного мира. О его книгах пишут в «Уолл-стрит джорнел» и «Таймс», «Санди таймс» и «Гардиан», «Вельт» и «Зюддойче Цайтунг».

Внезапная популярность на Западе представителя одного из отрядов национально-освободительного движения объясняется в значительной степени тем, что именно на эти годы падает активизация «новых левых» в Западной Европе и США, а также сторонников «Черной власти» в этой стране. И те и другие попытались превратить Фанона в свое знамя, подхватив ряд положений «Проклятьем заклейменных». Отрыв их от общего контекста книги и преломление в среде, резко отличающейся от той, в которой они в основном вырабатывались, придали концепции Фанона новый смысл. Это оказало заметное и неблагоприятное влияние на историографию его творчества, так как нередко за подлинного Фанона стал приниматься образ, который придали ему своим «прочтением» «новые левые». В частности, сартровское предисловие, сопровождавшее все переводы и переиздания «Проклятьем заклейменных», было воспринято многочисленными читателями как составная часть самой книги Фанона.

«Прочтение» Фанона «новыми левыми» и «Черной властью», положения, которые они у него восприняли, связь между Фаноном и этими кругами были в центре дискуссии о Фаноне в середине 60-х годов. Однако пик политической активности «новых левых» (так же как и «Черной власти») миновал, о Фаноне перестала писать «большая пресса», а поток научной литературы, рассматривающей его творчество в свете проблем развивающихся стран и проблемы развивающихся стран в свете его работ, не иссякает. Можно говорить также об определенном месте, которое занял Фанон в идеологии современного национально-освободительного движения, преобразующего Азию, Африку и Латинскую Америку. «Шествие» его книг по этим континентам началось одновременно с их распространением на Западе. Уже в феврале 1962 г., через три месяца после выхода в свет последней книги Фанона, по свидетельству иностранных очевидцев, «все алжирцы, интересующиеся идеологическими и практическими вопросами революции, жадно читали „Проклятьем заклейменных“» [270, с. 174—175]. В 1962—1964 гг. главы книги печатались в органе ФНО «эль-Муджахид». В Тропической Африке выдержки из «Проклятьем заклейменных» публиковали официальные органы революционно-демократических режимов Гвинеи и Мали. На Ближнем Востоке дорогу распространению книг Фанона открыл их перевод на арабский язык в Сирии и Ливане, в Латинской Америке — перевод на испанский язык, осуществленный в Республике Куба. В Южной и Юго-Восточной Азии Фанон стал известен после того, как его «открыли» на Западе, после массовых англо-американских изданий и газетной шумихи 1965—1966 гг.

Популярность Фанона в развивающихся странах — явление уже само по себе необычное. Вопреки классическому восточному поучению, в этих странах, как правило, «нет пророка вне своего отечества», а роль пророков почти исключительно выполняют руководители государства и политические лидеры. Может быть, еще большей загадкой является стойкий интерес к работам Фанона в исследовательской литературе по национально-освободительному движению. Из четырех книг его одна («За африканскую революцию») представляет собой посмертное издание по преимуществу статей в органе ФНО «эль-Муджахид», другая («V год алжирской революции») — собрание очерков. Да и в «Проклятьем заклейменных» автор отнюдь не претендовал на осуществление всестороннего научного анализа. Написанная за десять недель тяжело больным человеком, эта книга была своеобразным «интеллектуальным взрывом». В ней, как и в других работах Фанона, отсутствует статистика, которая в наш век стала чуть ли не общепринятым критерием научности при рассмотрении социальных проблем. Начиная с сартровского предисловия, у читателя «Проклятьем заклейменных» складывается об авторе впечатление, говоря словами поэта, как об «агитаторе, горлане, главаре», а не о теоретике. Неприкрытый полемизм автора, яркая эмоциональность произведения усиливают это впечатление. Неширока по отношению к затронутым вопросам фактическая основа книги; Фанон писал о всемирно-историческом значении деколонизации, о возникновении «третьего мира», о перспективах независимого развития, а опирался главным образом на опыт войны за независимость алжирского народа да на опыт послеколониального развития стран Тропической Африки, который к тому времени исчислялся месяцами. Между тем книга не затерялась среди многочисленных работ о развивающихся странах и среди многотомных порой сочинений, вышедших в этих странах. Остается предположить, что Фанону удалось как-то компенсировать и ограниченность жизненного опыта, и отсутствие систематического философского или политического образования, и беглость теоретического анализа.

Исследователи развивающихся стран хорошо знают, как трудно, не впадая в ту или иную односторонность, раскрыть аналитически действительность этих стран, сочетание скачкообразно происходящих в них изменений и неподвижности, исторически беспрецедентный разрыв между прошлым, воплощенным в настоящем, в жизнеспособных, влиятельных, воспроизводящих себя социальных институтах, формах социальной организации и массового сознания, с одной стороны, а с другой — таранящим либо подрывающим старину будущим, которое проникает в виде промышленных предприятий, построенных по новейшим технологическим образцам, механизации и химизации сельского хозяйства, наисовременнейших средств коммуникации, а самое главное — в виде идей нового общественного порядка. Как ни парадоксально, сами недостатки Фанона, его дилетантство в социальной науке в какой-то мере здесь помогли. Опора его не только на логический анализ, но и на образное восприятие мира позволила ему избежать рассечения действительности формально-логической систематизацией; его интуиция проникала за черту, перед которой останавливалось так называемое научное прогнозирование; воображение позволяло постичь многообразие, порой утрачиваемое в дробности современного научного знания. Поскольку интуиция была глубокой, воображение незаурядным и все это сочеталось с немалыми знаниями в различных областях и интенсивной практическо-политической деятельностью, поскольку за всем этим была напряженнейшая работа творческого ума, Фанону удалось воссоздать яркую движущуюся картину изменяющегося мира, удалось передать динамику становления нового мира.

Фаноновский образ «третьего мира», разумеется, не был только отражением действительности. Как идеолог национально-освободительного движения, он выражал также отношение к этой действительности тех, кто ее преобразовывал. Ведущим мотивом в изображении процесса национального освобождения было отрицание колониальной действительности, и, подобно тому как в Европе на заре Нового времени отрицание средних веков носило во многом средневековый характер, эпоха колониального господства во многом обусловила характер своего отрицания. «Колониалистскому времени» идеологами деколонизации резко противопоставляется «национальное время»; третированию идеологами колониализма истории и культуры угнетенных народов соответствует стремление «аннулировать» колониальную эпоху — эпоху, когда «Европа управляла миром» [111, с. 239]; ответом на

навязывание европейской культуры как эталона культуры вообще и становления буржуазных порядков как эталона всеобщей истории стало утверждение самобытности истории и культуры угнетенных народов. При этом идеологов национального освобождения в большинстве случаев нельзя упрекнуть в узости кругозора, в желании обособиться от мира, замкнуться в рамках национальной исключительности. Советскими исследователями уже было подмечено стремление к всеобщему, пафос всемирности в идеологии современного национально-освободительного движения [см., например, 201, с. 134—137]. Фанон, жизненный путь которого с самого начала был освещен необычайным по широте и силе гуманистическим идеалом, ярко выразил эту тенденцию.

Вдохновляясь идеалом гуманного мира, Фанон болезненно ощущал негуманность способов его утверждения. Он много писал о насилии и, обличая насильственность колониальной системы, оправдывал ее бесчеловечностью самую беспощадную борьбу народов за ее ликвидацию. Раскрывая жестокость колониального угнетения, глубину духовного порабощения угнетенных народов, целенаправленность подавления их национального сознания, Фанон оправдывал «самый элементарный, самый грубый, самый недифференцированный национализм» [III, с. 182] со стороны народов, борющихся за свое освобождение. Рассматривая принудительную ассимиляцию и декультурацию угнетенных народов как важную часть колониальной политики порабощения, он защищал стремление колониальных народов сохранить самобытность своей культуры, в каких бы традиционалистских и антизападнических формах это стремление ни воплощалось. Притом язык фаноновских произведений был не констатирующим, а призывающим. Они не только защищали «народное содержание и методы борьбы» [III, с. 184], но и звали народ на борьбу. Фанон — и в этом его духовная драма — оправдывал и воспевал антиколониальный протест даже в таких видах, примитивность и ограниченность которых ему как мыслителю XX в. были совершенно очевидны.

«В век спутника смешно умирать с голоду, но угнетенным народам требуется объяснение отнюдь не космического порядка» [III, с. 56]. Эти фаноновские слова многое объясняют в его идеологии, да и в идеологии всего современного национально-освободительного движения. «Смешна» в наш век, говоря теми же словами, жакерия, «смешно» с ножами и охотничьими ружьями вступать в поединок с колонизаторами, которые располагают танками и самолетами [см. III, с. 48—49], но «смешон», анахроничен в наш век сам колониализм. «Можно удивляться страстности, с которой интеллигенты колоний защищают существование национальной культуры. Но те, кто осуждает эту страстность, странно забывают, что их собственная психика, их Я надежно прикрыты французской или немецкой культурой, которая уже доказала свою состоятельность и существование которой никто не оспаривает». Анахроничными в век «крупных объединений», широкой универсализации и разнообразной интеграции могут показаться сами требования национального существования, национализм, но угнетенные народы, как подчеркивал Фанон, не могут перескочить через этот этап [III, с. 157, 184]. Фанон глубоко сознавал разрыв между современностью во всемирно-историческом значении этого понятия и тем историческим временем, которое переживают народы, борющиеся за национальное освобождение.

В наши дни сбывается ленинское предвидение о превращении угнетенных народов в активных участников мировой политики, субъектов исторического процесса, о завоевании ими права решать не только свою судьбу, но и «вопрос о судьбе всего человечества» [2, т. 43, с. 521; 5, с. 70—71]. Это реализуется в сложных условиях, в борьбе противоречивых тенденций, что находит свое яркое отражение в творчестве Фанона. Граждане освобождающихся от колониальной зависимости государств, писал он, становятся «политическими существами в самом планетарном смысле этого слова». Но они «довольно легко убеждаются, что все решается не ими для всего мира и в одно и то же время» [III, с. 61]. Бурно развивающееся в связи с завоеванием независимости осознание освобождающимися народами своей принадлежности ко всему человечеству заставляет их острее чувствовать убожество условий своего существования, отсталость. Разбуженное и обостренное борьбой с колониальным господством чувство национального достоинства народов развивающихся стран травмируется осознанием их неравноправного положения в отношениях с Западом, зависимостью в ее различных формах от области экономики до культуры. Фанон диалектически подходил к соотношению между национальным и всеобщим сознанием, когда подчеркивал, что только развитое национальное сознание, избежавшее национализма, может привести к интернационализму [III, с. 184]. Однако особенности положения и развития молодых государств обусловили конфликт между всеобщим и национальным сознанием, о котором в свое время писал К. Маркс [1, т. 3, с. 30]. Этот конфликт тормозит и деформирует развитие национального сознания, угнетает его, питает национализм. В результате мысль идеологов национально-освободительного движения бьется в этих узких рамках, даже если они, подобно Фанону, понимают всю ограниченность национализма. Попыткой преодоления этих противоречий является выдвижение новой концепции всемирности, однако и она оказывается отмеченной конфликтом между всеобщим и национальным сознанием. Страстно утверждается единство мира, и в то же время оно ставится под сомнение выделением «третьего мира». Отрицание европоцентризма воплощается в «третьемирстве».

Другой круг противоречий, в тисках которого бьется мысль Фанона, образует соотношение национального и социального сознания. Осознавая ограниченность национализма, он четко поставил проблему перехода к социальному сознанию. В то же время в его произведениях колониальное общество и деколонизация рассматриваются в духе дихотомии колониальной ситуации, т. е. всеобъемлющего антагонизма колонизатор — колонизованный; этнические или этнокультурные понятия — негры и белые, туземцы и европейцы — играют роль социально-классовых категорий. Развитие молодых государств рассматривается прежде всего в аспекте противоречий между ними и бывшими метрополиями. Как уже было отмечено в советских исследованиях [201, с. 246—248; 243, с. 371; 253, с. 180], эти противоречия наряду и еще в большей степени, чем классовые противоречия внутри нации, оказываются структурообразующими в формирующейся идеологии различных слоев послеколониального общества. Столкновение национального и антиили инонационального начал задерживает, точнее, деформирует развитие социального сознания. Рост его в национально-освободительном движении очевиден, и антибуржуазность Фанона — яркий тому пример, но, сопрягаясь с одновременно и интенсивнее формирующимся национальным сознанием, оно как бы пропитывается им. Наличие этого своеобразного социально-национального сознания выражается у Фанона в двуплановости анализа социальных явлений. С одной стороны, этнокультурные категории наполняются социальным, классовым содержанием, с другой — социально-экономические, классовые категории обретают дополнительный культурно-исторический смысл с точки зрения формирования нации и ее борьбы за существование. Обычно же в фаноновских работах этот культурно-исторический смысл выражается в наличии наряду с социально-экономическим подходом того, что принято называть социально-психологическим анализом.

Выдвинув перед освобождающимися народами задачу перехода от национализма к социальному сознанию, Фанон в общем остается в пределах, если употребить предложенный термин, социально-национального сознания. Это, на мой взгляд, находит свое выражение и в его отношении к коренному вопросу современности. Фанон совершенно недвусмысленно высказывается в пользу социализма против капитализма. В обосновании этого выбора очевидно, что он имел в виду социализм в его научном, марксистском понимании [III, с. 74]. Но когда Фанон писал, что «третий мир не должен довольствоваться определением своего отношения к ценностям, которые были выдвинуты до его возникновения... людьми различных континентов и эпох», он также, очевидно, имел в виду и научный социализм. Причем задача выдвижения развивающимися странами «своих собственных ценностей, методов,

стиля» [III, с. 74] обусловливалась в работах Фанона не столько социально-экономическими особенностями этих стран, сколько необходимостью национального возрождения угнетенных народов, утверждения их культурной самобытности и национального достоинства, подавлявшихся иностранным господством. Видимо, чтобы подчеркнуть этот аспект, Фанон определял необходимую, по его мнению, для развивающихся стран идеологию как «гуманизм» или «новый гуманизм».

К числу важнейших проблем молодых государств Фанон относил «отсутствие идеологии» [IV, с. 211]. Это явление, которое констатируется и советскими исследователями [см., например, 243, с. 370], в работах самого Фанона раскрывается не как «деидеологизированность», идейная пустота общественно-политической жизни. Напротив, создается впечатление о ее предельной насыщенности, об ожесточенном столкновении самых различных идей и идеологических систем. Находясь на перепутье своего исторического развития, решая вопросы, имеющие существеннейшее значение для судеб всего человечества, «третий мир» оказался в горниле идеологической борьбы. В таких условиях «отсутствие идеологии» — это скорее отсутствие идеологической доминанты, своеобразная мировоззренческая «многоукладность». В последних советских исследованиях сосуществование традиционного и современного, «импортированного» и автохтонного, символического и логического, социализма и национализма все чаще подчеркивается как характерная особенность идеологического климата освободившихся стран. Суть такого сосуществования — сочетание борьбы и взаимопроникновения; например, национализм полностью не вытесняется социализмом, и элементы последнего могут обретать новую жизнь «под крышей националистических доктрин» [243, с. 380; см. также 226, с. 43—44].

В такой «многоукладности» концепция Фанона представляет одновременно оригинальное и типичное явление. Его полемизм, о котором уже говорилось,— это полемизм человека, идущего против течения. С первой книги начинается полемика Фанона с колониалистским расизмом и негритюдским «антирасистским расизмом», затем добавляется полемика с буржуазным либерализмом и его филиацией в рядах национально-освободительного движения — национал-реформизмом. Полемизирует Фанон и с марксизмом, по преимуществу с тем, как он был выражен в позициях отдельных компартий, а еще более — в деятельности партий Социалистического Интернационала, некоммунистических кругов рабочего и национально-освободительного движения. Полемизируя одновременно, скажем, в рамках одной работы — «Проклятьем заклейменные» — со столь различными идеологическими течениями, он оказывается как бы в водовороте и ищет спасения в обращении к самой жизни, к практике национально-освободительного движения. Однако его толкование жизни, практики обусловливается полемикой, т. е. в немалой мере его оппонентами. Отвергая и колониалистский расизм, и «антирасистский расизм» колониальной интеллигенции, принижение доколониальной истории и культуры угнетенных народов одними, воспевание — другими, Фанон заимствует у этих антиподов дробление исторического процесса по этнокультурному признаку («национальное время» — «колониалистское время»). Отвергая антиреволюционность и элитарность либерализма, Фанон следует в полемике с ним наезженной в либеральной идеологии колее, в которой революционность рассматривается в плане применения или неприменения насилия, а демократия — как форма правления, альтернативная диктатуре.

Фанон отклоняет «пролетарский мессианизм» и экономический материализм, т. е. ту «адаптированную» под влиянием буржуазной идеологии и позитивизма версию марксизма, которая все еще широко распространена в общественном мнении на Западе и в различных кругах национально-освободительного движения. Современная марксистская мысль отвергает эту вульгаризацию и преодолевает, в частности, «тенденцию смешивать историческую миссию пролетариата как передового класса современного общества с конкретной ролью и возможностями рабочих той или иной слаборазвитой страны на определенном этапе ее развития» [243, с. 270; см. также 201а,

с. 5; 250, с. 18]. В то же время в подчеркивании Фаноном крестьянской революционности ощущается элемент «мессианизма», т. е. предзаданности. Если отправным пунктом глубокого марксистского анализа было и остается положение К. Маркса, что революционность пролетариата обусловливается его местом во всей системе общественного производства, то Фанон остается в русле экономического материализма, когда при сопоставлении положения пролетариата и крестьянства или люмпенства в колониальном обществе выделяет значение одного из экономических показателей — нищеты.

В своей полемике Фанон оказывается в зависимости не только от постановки проблем и доводов оппонентов, он заимствует также их «язык». Так, в опровержении колониалистской или негритюдской идеологии заметно преобладание этнокультурных понятий; критикуя западный и национальный либерализм, Фанон широко использует термины экзистенциализма и психоанализа; полемика с марксизмом ведется в социально-классовых понятиях. Даже идя против того или иного идеологического течения, Фанон, таким образом, заимствует что-то (разумеется, неравнозначное) от каждого из них. В результате характеризующее мировоззренческую «многоукладность» колониального и послеколониального общества противоречивое сосуществование различных идеологических систем и форм мировосприятия находит отражение в мировоззренческой «многоукладности» самой концепции Фанона.

В концепции трудно определить главное и второстепенное, ведущее и уходящее; но еще более распространенной методологической ошибкой является «спрямление» концепции, игнорирование ее «многоукладности». Упрощению способствуют и тесно связанные с идеологическими особенностями концепции стилистические особенности ее выражения. В фаноновских работах много восклицательных знаков. Его суждения выглядят безапелляционными. Полемизируя и пропагандируя, он подчеркивает, провозглашает, утверждает. Пафос его книг — само утверждение, утверждение освобождающихся от колониального гнета народов в качестве нового исторического субъекта. Эта реальность, неоспоримость и неудержимость ее становления придают авторским заключениям ту необходимую уверенность, без которой в них можно было бы усмотреть нечто подобное амбиции самоутверждающегося подростка, как это и склонны трактовать различные критики на Западе. Но если присмотреться внимательнее, в работах Фанона можно обнаружить немало и вопросительных знаков. Безапелляционности сопутствует амбивалентность суждений. Утверждая, отвергая, опровергая, Фанон и вопрошает. Вопрошает своих оппонентов, читателей, самого себя. Эта вопросительная интонация нередко ускользает от исследователей.

В работах Фанона полноценны не только содержание, но и форма, не только что́ утверждается, но и ка́к это делается, не только мысль, но и образ, ее выражающий. Исследователь должен иметь в виду не только образность изложения, но и образность мышления, не только язык понятий, но и язык символов, значение ударений, интонации, ритма, а в привычных понятиях необычное содержание. Адекватный перевод фаноновских работ сложен. В литературе о Фаноне уже было отмечено, сколько искажений вкралось, например, в английский перевод «Проклятьем заклейменных», остающийся основной версией этой книги для нефранкоязычного читателя. Среди этих прямых искажений есть и относительно невинные, вроде того, что Фанон исчислял будто бы население «третьего мира» в 15 млрд. человек, и многозначительные в идеологическом отношении. Например, в оригинале раздел «Проклятьем заклейменных» носит название «От преступной импульсивности североафриканца к национально-освободительной войне», а в переводе — «Преступные импульсы, обнаруженные у североафриканцев и имеющие корни в национально-освободительной войне». Сама книга в англо-американских изданиях получила заглавие «Wretched of the Earth», или, как это передается по-русски, «Обездоленные планеты». Подчеркивается, таким образом, несчастная судьба угнетенных народов; между тем в оригинале (благодаря созвучию со строфой «Интернационала») это заклейменные, но не смирившиеся с тяготеющим проклятием, восстающие против своей судьбы, своей обездоленности.

Названными или характеризуемыми далее особенностями своих работ Фанон в немалой мере способствовал возникновению различных «мифов», распространившихся в литературе о нем. «Культ насилия», «учебник черной революции, преобразующей лицо белого мира», «аграрная религия» — эти и им подобные клише западной прессы могут быть обоснованы отдельными выражениями, фрагментами, тенденциями. Может быть, поэтому они встречаются в тех или иных вариациях не только в антифаноновских и не только в западных работах. Когда обозреваешь литературу о Фаноне, механизм возникновения и воспроизведения этих «мифов» — упрощенных версий фаноновской концепции — установить нетрудно. Гораздо труднее выдвинуть альтернативу, попытаться создать целостный в многообразии, единый в противоречиях портрет Фанона-идеолога. Таким было стремление автора предлагаемой ниже работы *.

* Работа выполнена в Отделе стран Азии и Африки ИНИОН АН СССР, и только благодаря коллективным усилиям сотрудников Отдела автор смог выявить практически всю имеющуюся в наших библиотеках литературу о Фаноне. Кроме того, сотрудники Отдела оказали неоценимую помощь в переводе этой многоязычной литературы. Особую благодарность автор выражает тем, кто, познакомившись с рукописью, оказал своими советами помощь в работе над ней. Автор благодарит всех выступивших в обсуждении докладов и сообщений, сделанных по материалам данной книги в ИНИОН, Институте востоковедения, Институте всеобщей истории АН СССР и на восточном факультете Ленинградского университета.

Глава I. ОСОБЕННОСТИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ИДЕЙНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ФРАНЦА ФАНОНА

Формирование мировоззрения и творческий путь идеологов современного национально-освободительного движения обычно рассматриваются в плане национализм — социализм. При этом либо указывается на поступательность движения от национализма через антиколониализм — антиимпериализм к антикапитализму и социализму, либо подчеркивается противоречивость сочетания национализма и социализма, трудность перехода от первого ко второму, типичность отступлений на этом пути. Применение такой модели к Фанону не сулит успеха. Фанон, каким он предстает в начале своего творческого пути — в книге «Черная кожа, белые маски» (1952), не был ни социалистом, ни националистом. Выдвинутый здесь идеал общества «без порабощения человека человеком» [1, с. 207] позволяет говорить о симпатиях автора к социализму, но делать на этом основании вывод о его социалистических воззрениях было бы натяжкой. Еще менее уместно здесь определение «националист». «Я — француз» [1, с. 184], — писал в своей первой книге будущий идеолог национально-освободительной войны алжирского народа против французского колониализма. Такое национальное самоопределение, разумеется, не позволил бы себе националист, к какому бы антиколониальному толку он ни принадлежал.

Фанон действительно был французом, темнокожим французом, или, следуя его собственному определению, «негром французской национальности» [1, с. 159]. Остров Мартиника, где он родился и вырос, был французской колонией, население которой, африканское по происхождению, в течение многих десятилетий подвергалось принудительной ассимиляции. «Я — француз» — было первое, что мог прочесть юный мартиниканец, придя в школу [76, с. 15]. «Наши предки — галлы», — слышал и повторял он из класса в класс [1, с. 140]. А дома, в семье, его могли ожидать французские колыбельные и романсы. Лишь когда ребенок не слушался, слишком шумел, ему говорили: «Не веди себя, как негр» [1, с. 175]. Французский язык был не просто родным языком образованного мартиниканца. Совершенствование в нем было и делом престижа, и вопросом материального преуспеяния [см. 1, с. 33—52]. Итак, французский язык, французское образование, французская культура при господстве буржуазной идеологии, гораздо более могущественном, чем

в метрополии, в частности, из-за колониальной цензуры [1] — таковы были основные факторы формирования личности в колониальном обществе Мартиники. И нет каких-либо свидетельств, которые позволили бы думать, что детство и отрочество Франца Фанона, сына служащего, выходца из средних слоев местного общества, были исключением.

В литературе был поставлен вопрос о влиянии на Фанона его вест-индского происхождения и афро-американской традиции. «Мини-страны» Карибского бассейна дали в XX в. ряд видных революционеров и литераторов, родоначальников панафриканизма и негритюда, активистов негритянского движения в США. Основоположник негритюда — мартиниканец Эме Сезэр даже преподавал в лицее, где учился Фанон. В памяти будущего автора «Черной кожи, белых масок» запечатлелись сказанные Сезэром слова, что «негром быть прекрасно и хорошо» [IV, с. 31]. Влияние других видных карибцев на этом этапе жизни Фанона маловероятно. Недаром Сезэр говорил об «островном гетто». Связи между островами поддерживались через соответствующую метрополию или метрополии, и этот двойной контроль, как сито, задерживал любые антиколониальные идеи. Но, очевидно, вест-индское происхождение могло выразиться в определенном мировосприятии и некоторых особенностях духовного развития. Подчеркивая как особенность вест-индского района сочетание «фрагментов различных рас, оторванных от миров своих предков и сознающих и то, где их прародина, и невозможность возвратиться на нее», Э. Хобсбаум пишет: «Будучи перемещенными лицами по происхождению, по необходимости покидать свои острова ради получения высшего образования и из-за неопределенного будущего своих мини-народов, карибские интеллигенты фаноновского поколения были застрахованы от узкопровинциального национализма» [91, с. 8].

На Мартинике, как и в других странах Латинской Америки, высший слой составляла креольская аристократия. Эти «бекес» владели основными богатствами острова. Но они были относительно немногочисленной (1 тыс. человек на 300 тыс. жителей острова) и замкнутой группой, воздерживавшейся от прямых контактов с остальным населением. Расизм существовал подспудно. Положение резко изменилось, когда после гитлеровской оккупации Франции и установления на юге ее вишистского режима в гавани Фор-де-Франса была блокирована английским флотом французская карибская эскадра. 5 тыс. моряков завладели гостиницами, лучшими домами, магазинами, кафе, установив в городе, насчитывавшем 45 тыс. жителей, жесткий сегрегационный режим — обслуживание только белых или прежде всего белых. Помимо того что у каждого моряка было во много раз больше денег, чем у среднего мартиниканца, они применяли и грубое насилие, не давая проходу ни мужчинам, ни особенно женщинам. Юный Фанон был свидетелем и — при его пылком темпераменте — участником различных инцидентов [см. 76].

[1] Так, по свидетельству П. Джейсмара, единственно доступными для сверстников Фанона книгами были официальные школьные учебники. Он же свидетельствует — и это тоже показательно,— что во время посещения им в 1969 г. Фор-де-Франса в публичной библиотеке родного города Фанона имелась лишь первая из фаноновских книг [76, с. 9—12].

В таких условиях вступление в войну с фашизмом означало для Фанона начало борьбы с расизмом не только в его нацистской разновидности. В то же время участие в антифашистской борьбе придало особый характер фаноновскому протесту против расовой дискриминации, углубив его основу. Антифашистская борьба оставила свой отпечаток на всем духовном развитии Фанона, и это подметил Ф. Масперо, когда в предисловии ко второму изданию «V года алжирской революции» (1960) писал о сохранении у ее автора «духа Сопротивления» [128, с. 8]. Думается также, не прошли бесследно для духовного развития Фанона его приобщение к рабочему и демократическому движению Франции, сотрудничество с коммунистами в первые послевоенные годы. В 1945 г. он участвовал в кампании за избрание Сезэра, баллотировавшегося от Мартиники, в Национальное собрание по списку компартии Франции, затем, став студентом Лионского университета, принимал участие в политических собраниях и выступлениях студентов, проводившихся порой совместно с рабочими этого богатого революционными традициями города [76, с. 45—46].

У Фанона в начале его практическо-политической и творческой деятельности очевиден определенный иммунитет к каким-либо идеям расовой или национальной исключительности. В «Черной коже, белых масках» им, несомненно, движет ненависть ко всем видам расизма и шовинизма. Поставив в центре книги проблему расизма в отношении негров, он здесь же резко обличал антисемитизм. Тогда же, как психиатр, он начинает исследовать влияние дискриминации на психику арабов-иммигрантов, работавших во Франции [см. статью «Североафриканский синдром» — IV, с. 13—25]. Фанон не сбился на скользкий путь, ведущий от антирасизма к «антирасистскому расизму». Очевидно, неприязнь к идеям расовой или национальной исключительности среди других мотивов побудила его отвергнуть негритюд.

Критикуя негритюд с его пафосом переоценки доколониальной истории африканских народов, их традиционных ценностей как «позицию, которая отвергает настоящее и будущее именем мистического прошлого» [I, с. 31], Фанон писал: «Открытие существования негритянской цивилизации в XV в. не дает мне особых прав считаться человеком. Хотелось бы этого или нет, прошлое никак не может руководить мной в современном мире... Однако я человек, и в этом отношении Пелопоннесская война так же моя, как и изобретение компаса... Я человек, и

все прошлое мира я должен обрести вновь» [I, с. 202—203]. «Я не хочу быть жертвой хитрости черного мира, — продолжал он в той же заключительной части книги. — Моя жизнь не должна быть посвящена учету негритянских ценностей. Нет белого мира, нет белой этики, ни тем более белого интеллекта. Существует с одной и с другой стороны мир людей, которые ищут» [I, с. 206].

Отметим в этих фразах определения «я человек» и «мир людей». Они типичны для «Черной кожи, белых масок»: «Я хочу просто быть человеком среди других людей... я хочу быть человеком, только человеком» [I, с. 111]; «Я борюсь за рождение человеческого мира, т. е. мира взаимного признания» [I, с. 197]. В них ключ к определению авторского мировоззрения. Автор «Черной кожи, белых масок» — гуманист. Не с классовых, а с общегуманистических по преимуществу позиций он подходил к критике буржуазного общества; с позиций всеобщего, общечеловеческого права протестовал против расовой дискриминации. Он называет буржуазным «всякое общество, которое склеротирует в определенных формах, препятствуя всякой эволюции, всякому движению, всякому прогрессу, всякому открытию», общество, где нельзя жить полноценной жизнью, где «гнилой воздух, гниют идеи и люди» [I, с. 202]. Эксплуатация для Фанона — это лишение ее жертв «возможности жить по-человечески». Капитализм в своей колониалистской форме не просто порабощает народы и эксплуатирует их, но, по существу, отрицает человеческую природу угнетенных народов [I, с. 183, 201]; колониальный расизм, таким образом, один из видов дегуманизации, которая распространяется не только на порабощаемые цветные народы, но и на белых, подавляющих человеческую природу цветных, «убивающих человека» [I, с. 207]. Автор «Черной кожи, белых масок» ставит задачей своего анализа расовой проблемы помочь и неграм и белым [I, с. 30, 202].

Так расовая проблема выступает у Фанона как «человеческая проблема» [I, с. 30], точнее, как проблема отчуждения человеческой природы. Жертвы расовой дискриминации рассматриваются прежде всего с точки зрения утраты ими личностной цельности, человеческой полноценности. Отдавая себе ясный отчет в существовании социально-экономических предпосылок колониального расизма [I, с. 28, 50, 54, 90, 95, 105, 106, 130, 171, 183, 192, 195, 201], Фанон подходил к нему как психолог по преимуществу. Психологические явления, связанные с отчуждением жертв расовой дискриминации, он определял термином «комплекс неполноценности» [I, с. 28], раскрывая его на так называемых эволюционировавших, ассимилированных негритянских интеллигентах из французских колоний [2]. В процессе усвоения европейской культуры и образа жизни у «эволюционировавшего» формируется, по Фанону, убеждение в неполноценности своей культуры, примитивности образа жизни своего народа. Находясь в обществе, зараженном расовыми предрассудками, — будь то колония или метрополия, он воспринимает эти предрассудки. Отсюда — яростное стремление изжить в себе все негритянское, перевоплотиться в белого, стать белым из белых. Целью жизни становится достижение определенного эталона «белизны»; в стремлении добиться совершенного знания языка усваиваются жаргоны, в стремлении к форсированной интериоризации культуры и образа жизни перенимаются стиль, внешние образцы поведения и т. д. Однако «белая маска» не может скрыть «черной кожи» (у Фанона последний термин служит не только феноменологической, но и онтологической характеристикой индивида черной расы).

Не принимаемый за «своего» среди белых, в разладе с собственным подсознательным самовосприятием, носитель «белой маски» не способен укорениться в белой идентичности. Состояние внутреннего конфликта может привести его к попытке сорвать «белую маску» и реабилитировать свою «черную кожу». Но Фанон безжалостно [3] выявляет внутреннюю порочность и этой, «негритюдской» позиции. «Вот в действительности что происходит. Когда я замечаю, что негр является символом греха, я начинаю ненавидеть негра, но констатирую, что я — негр. Чтобы ускользнуть из этого конфликта, есть два решения. Или я требую от других не обращать внимания на цвет моей кожи, или же, напротив, я хочу, чтобы его заметили. Я пытаюсь тогда превратить в ценность то, что плохо, ибо неосознанно я допускаю, что черное является цветом зла. Чтобы положить конец этой невротической ситуации... у меня есть только одно решение: вырваться из того абсурда, который другие создали вокруг меня, отбросить эти два варианта, одинаково неприемлемые, и через человеческие особенности устремиться к всеобщему» [I, с. 179—180].

Каким же представлялся автору «Черной кожи, белых масок» путь к «всеобщему» и каково это «всеобщее»? Очень коротко и сугубо предварительно на первый вопрос можно ответить, что основная идея — реализация универсальной сущности человеческой личности («индивид должен стремиться обрести универсализм, присущий человеческой природе» [I, с. 28]), реализация установки «я — человек». Предварительный же ответ на второй вопрос требует выяснения того, как понималась такая реализация. «Преодолеют отчуждение негры и белые, ко-

[2] Поэтому анализ проблемы нередко дополнялся самоанализом, «клиническое исследование» [I, с. 30], как назвал автор свою методику, дополнялось жизненными впечатлениями.

[3] Такая эмоциональная оценка здесь уместна, поскольку негритюдских позиций придерживалось немало близких и уважаемых Фаноном людей (тот же Сезэр), да и сам Фанон, по собственному признанию, испытывал «потребность забыться в негритюде» [I, с. 129].

57755

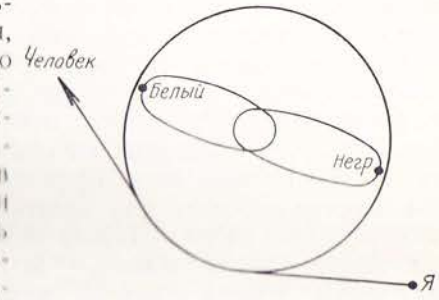
торые откажутся от затворничества в субстантивированной Башне Прошлого» [I, с. 203]. Нужно отбросить «завесу, созданную веками непонимания» [I, с. 30]. Нужно, «чтобы родилась подлинная коммуникация», а для этого негр и белый должны заглушить «негуманные голоса» своих предков [I, с. 207]. Прошлое, которое превращается в оковы настоящего, мертвый, хватающий живого, — главный враг Фанона. Это не история вообще. В силу своей универсальной сущности, как «человек» (заметим), он чувствует причастность и к Пелопоннесской войне, и к изобретению компаса [I, с. 203]. Он высоко ценит открытие древнейших памятников африканской культуры и ее связей с древней Грецией [I, с. 207]. Как «человек» (заметим), он считает необходимым воспринять «все прошлое мира». Не только восстание рабов на Сан-Доминго, но любой акт борьбы человека за свое достоинство, борьбы против «порабощения себе подобного» [I, с. 203]. Как очевидно, Фанон здесь не против истории в ее всеобщем, общечеловеческом значении. Фанон против истории разобщающей, дегуманизирующей, породившей «психоэкзистенциальный комплекс» [I, с. 29] у «белого, скованного своей белизной», убеждением в своем превосходстве, в том, что он воплощает человеческую сущность, и у негра, «скованного своей темнокожестью», желанием стать белым, идентифицироваться с ним [I, с. 27]. Именно в адрес такой истории прежде всего направлены его реплики: «Я не стану человеком какого-либо прошлого»; «Я не пленник истории». Он даже уточняет: «Я не должен заниматься возрождением негритянской цивилизации, несправедливо забытой»; «Я не раб рабства, которое дегуманизировало моих предков» [I, с. 203, 206].

Но это не все. В этих высказываниях — а они представляют лейтмотив заключения «Черной кожи, белых масок» — утверждается, по существу, право автора на «собственную» историю или, если быть ближе к тексту книги, право «воспринять прошлое, превратить его в ценность или осудить соответствующим выбором» [I, с. 205]. Свобода выбора обеспечивается личности не только в отношении к прошлому; благодаря свободному отношению к прошлому она обретается в настоящем. Пафос книги — в безграничности возможностей человека созидать самого себя, в незаменимости ничем личных усилий. «Я должен постоянно напоминать себе, что истинный *скачок* состоит в том, чтобы ввести дух открытий в существование. В мире, где пролегает мой путь, я создаю себя бесконечно. Я солидарен с Бытием в той мере, в какой я его преодолеваю» [I, с. 206].

С таких позиций автор «Черной кожи, белых масок» считал возможным личностное преодоление и расовых предрассудков со стороны белых, и комплекса неполноценности негров. «Если белый оспаривает во мне мою человеческую природу, я докажу ему, воздействуя на его жизнь всей моей человеческой

силой, что я не тот „Есть хорошая банана“ [4], как он упорно считает» [I, с. 205—206]. И, естественно, не только для себя Фанон определял осознание «психоэкзистенциального комплекса» как средство его преодоления [ср. I, с. 29 и I, с. 203].

Путь личности к всеобщему в «Черной коже, белых масках» выглядит примерно так, как на приведенной схеме. Любое обособление личности — в белизне белого или в темнокожести негра — препятствует выходу к всеобщему. Оно достигается лишь преодолением обособляющего белого и негра лабиринта «Башни Прошлого» — отклонением наследия «веков непонимания», рабства и в то же время восприятием всей истории в ее общечеловеческом значении, в плане культуры, в актах раскрепощения человека и освобождения народов и т. д. Получается логичная и внутренне непротиворечивая схема. Но если бы ею исчерпывалось теоретическое содержание первой книги, Фанона, будущего идеолога национально-освободительного движения, национального и социального освобождения угнетенных народов, можно было бы обвинить в абстрактности его гуманистических представлений, в отвлечении и от социального и даже от национального (ведь «Я» на пути к всеобщему может обойти любую из социально-этнических идентификаций). Однако, прежде чем подписаться под этим обвинением, надо рассмотреть не уложившийся в данную схему второй, или точнее задний план «Черной кожи, белых масок».



Путь к гуманистическому идеалу («Черная кожа, белые маски», 1952)

Как уже отмечалось, ее автору было присуще понимание социально-экономической обусловленности проблемы, которую он рассматривал как психолог. «Анализ, который мы предпринимаем, — писал Фанон во введении, — психологический. Но для нас все-таки очевидно, что подлинное преодоление отчуждения негра включает в себя четкое осознание экономических и социальных условий. Если существует комплекс неполноценности, то он является следствием двойного процесса: экономического — вначале, интериоризации или, лучше сказать, „эпидермизации“ этой неполноценности — затем» [I, с. 28]. Рассматривая расовую проблему по преимуществу как проблему «негра в мире белых» [I, с. 30], анализируя различные комплексы и

[4] Образ добродушного, коверкающего французский или другой европейский язык простофили — торговца бананами. В расистском сознании он превратился в стереотип негра как существа некультурного и инфантильного, неполноценного, но достаточно уютно чувствующего себя в этой неполноценности, служащего белым и вполне довольного своим положением.

неврозы «эволюционировавшего», Фанон вместе с тем отмечал, что «отчуждение негра не является проблемой индивида» [I, с. 28], что «нет негра, есть негры» [I, с. 130], более того, что «негритянская проблема решается не как проблема негров, живущих среди белых, а как проблема негров, эксплуатируемых, порабощенных, презираемых обществом, случайно оказавшимся белым» [I, с. 183], и что «нужно направлять действия на изменение социальных структур» [I, с. 100].

Автор «Черной кожи, белых масок» различал отчуждение интеллектуальное и экономическое, отчуждение «эволюционировавшего», например «доктора медицины из Гваделупы», который «усваивает европейскую культуру как средство отделаться от своей расы», и отчуждение «негра, работающего на строительстве Абиджанского порта», — «жертвы режима, основанного на эксплуатации данной расы другой, на презрении данной человеческой природы той формой цивилизации, которая считает себя высшей». Соответственно различались, очевидно, и пути преодоления этих форм отчуждения — и не только в зависимости от его характера, но и в зависимости от объекта отчуждения. Интеллектуальное отчуждение интеллигента преодолевается путем осознания им комплекса неполноценности, овладения гуманистическим идеалом универсального человека. Отчуждение рабочего или крестьянина таким способом непреодолимо. «Для негра, работающего на плантации сахарного тростника, — писал Фанон, — есть только один выход — борьба». Только в борьбе против эксплуатации, нищеты, голода «он может осмыслить свое существование» [I, с. 201—202], т. е. преодолеть отчуждение своего сознания и выйти на путь преодоления отчуждения экономического. Доказывая, что для преодоления отчуждения одних достаточно отказа от «затворничества в Башне Прошлого» — от принятия прошлого в настоящем, Фанон подчеркивал, что «для многих других негров преодоление отчуждения произойдет вследствие отказа принять действительность как раз навсегда данную» [I, с. 203], т. е. принять настоящее как будущее.

Выделяя у жертв расовой дискриминации отчуждение сознания (или самосознания), рассматривая это, по его определению, «интеллектуальное отчуждение» как автономное явление (или явление автономной сферы), Фанон отдавал себе отчет, что корни его уходят в общественное бытие. Уделяя основное внимание индивидуальным усилиям в самосозидании, преобразовании себя, он понимал необходимость социального преобразования. «В Черной коже, белых масках» нет понятия социальной деятельности как деятельности социального субъекта — класса или нации. Это социальная деятельность индивидов, социальная принадлежность которых (представители угнетенного народа) тем не менее очевидна. Но, даже оставаясь в рамках такого определения, Фанон приходит в своей первой книге к

важному выводу о взаимосвязи преобразования личности и общества, освобождения личности и социального освобождения.

«Наряду с филогенией и онтогенией, — пишет он, — есть социогения», т. е. наряду с подходом к человеку с точки зрения индивидуальных особенностей его психического развития и с точки зрения его видовых характеристик правомерен подход к нему как к существу общественному. Представление о судьбе индивида может дать характеристика общества. В такой «социодиагностике» Фанон не признает лишь фатальности: «Общество в отличие от биохимических процессов не ускользает от человеческого влияния. Человек есть то, посредством чего общество обретает свое бытие. Судьба диагноза находится в руках тех, кто пожелает встряхнуть хорошенько здание с его источенным червями основанием. Негр должен вести борьбу в двух планах; так как исторически они взаимообусловлены, любое одностороннее освобождение несовершенно, и опаснейшим заблуждением было бы вообразить их механическую зависимость... Действительность требует на этот раз полного понимания. Решение должно быть предложено как в плане объективном, так и в плане субъективном... Подлинное преодоление отчуждения возможно лишь в той мере, в какой вещи в самом материалистическом смысле встанут на свои места» [I, с. 28—29].

В полном соответствии с этим представлением об органической связи между индивидуальным и социальным освобождением, исходя из личного идеала, Фанон выдвигает социальный проект: «По отношению к самому себе и по отношению к своему ближнему я обязуюсь бороться всем своим существом, всеми своими силами за то, чтобы никогда на земле не было порабощенных народов» [I, с. 204]. Это в определенной мере конкретизирует гуманистический идеал автора «Черной кожи, белых масок». Взявшего на себя подобное обязательство уже не упрекнешь в пацифизме. Однако если идеал универсализации личности и идеал универсализации мира логически вполне совместимы, то возможна ли в действительности универсализация личности без ее обособления, без самоопределения в рамках особенного и как совместимо последнее с борьбой против обособленности, за универсализацию мира? Эта коллизия стала основой жизненной драмы Фанона, отразившейся на всем его творчестве.

После 1952 г., выпустив в свет «Черную кожу, белые маски» и сдав экзамен на высший квалификационный разряд, Фанон начинает практиковать как врач-психиатр. До 1957 г. эта работа была главным его делом, но и переключившись затем на политическую деятельность, Фанон почти до самого конца жизни не оставлял медицины. Даже находясь недолго в Москве и лечась от лейкемии, он нашел время и силы ознакомиться с постановкой психиатрической помощи в медицинских учрежде-

ниях СССР. И в психиатрии он отнюдь не был заурядной фигурой, ибо принадлежал к тому нередко называемому «социальной психиатрией» или даже «антипсихиатрией» [131, с. 18; 139, с. 4] направлению, которое в отличие от традиционной западной психиатрии делает упор на социальное происхождение психических заболеваний, на роль среды, в которой жил заболевший. Фанон не только практиковал, но и вел научные исследования, опубликовав более десятка специальных работ. Он относился к психиатрии как к своему призванию и, естественно, после окончания университета должен был стремиться туда, где были возможности наиболее эффективно вести практику и научно-исследовательскую работу по избранной специальности. Но, кроме того, Фанон хотел, чтобы его знания служили угнетенным народам. Наконец, третье, что определило место его деятельности, — это вполне ощутимая уже в «Черной коже, белых масках» натура борца. Так в 1953 г. Фанон очутился в алжирском городке Блида, возглавив там психиатрическое отделение больницы [5].

С начала национально-освободительной борьбы алжирского народа Фанон оказывает различную помощь повстанцам, но тучи быстро сгущались над ним (арестовывали его ближайших помощников, делали обыски в больнице). К тому же Фанон видел, что для успешной деятельности психиатра в алжирских условиях остается все меньше возможностей, что затруднительно представить больному нормальным мир, который по существу своему ненормален. «Существующая в Алжире социальная структура, — писал он в письме французскому министру-резиденту, мотивируя свое требование об отставке, — препятствует всякой попытке возвратить индивиду его место... Если психиатрия является медицинским средством, призванным помочь людям не чувствовать больше себя во враждебном окружении, то я должен прийти к выводу, что арабы, находящиеся в своей стране в постоянном отчуждении, живут в состоянии абсолютной деперсонализации. Статус Алжира? Систематизированная дегуманизация» [IV, с. 60].

Гуманизм, побудивший Фанона избрать профессию врача, заставляет его теперь отдать предпочтение другому делу. В начале 1957 г., после высылки из Алжира, он с семьей тайно переберается в Тунис, где находилась штаб-квартира ФНО, руководившего борьбой алжирского народа против французских колонизаторов; основной сферой деятельности Фанона становится пресса ФНО. Политическое самоопределение было, очевидно, важнейшей вехой нового периода его духовной эволюции, нашедшего свое отражение в книге «V год алжирской революции» (1959) и статьях 1957—1959 гг. в партийном органе «эль-Муджахид». «Свободно парящий интеллигент» (по выражению одного из биографов) уступил место автору, выступающему с вполне определенных партийных позиций; индивид, подчеркивавший в «Черной коже, белых масках» непризнание каких-либо обязательств, помимо личного решения, становится представителем политической организации со всеми вытекающими последствиями относительно долга перед этой организацией, ответственности за ее решения и т. д. «Я», от имени которого велось повествование в этой книге, меняется на «Мы», «мы — алжирцы» (а в последующий период и «мы — африканцы»). И если национальное самоопределение «я — француз» в «Черной коже, белых масках» было прежде всего культурной идентификацией, то национальное самоопределение в работах 1957—1959 гг. носило главным образом политико-идеологический характер [6], стало, по существу, политической программой, идейной позицией. «Мы — алжирцы» в 1957 г. означало принадлежность к народу, борющемуся против колониальной зависимости, за признание своей алжирской идентичности.

«Мы — алжирцы» означало прежде всего, что «мы» — не французы (ведь официально Алжир являлся частью территории Франции), а эвентуально — отрицание принадлежности к Алжиру тех, кто идентифицировал себя с французами. В конкретных условиях национально-освободительной войны 1954—1962 гг. такая формула национального самоопределения оказалась направленной прежде всего против европейского меньшинства (1 млн. человек) в Алжире. В ранних статьях Фанона в «эль-Муджахид» в резкой форме выражается мысль, что это меньшинство — угнетательская группа, противостоящая алжирскому народу в целом. «Внутри нации, — писал Фанон в статье „Французские интеллигенты и демократы перед лицом алжирской революции“ (декабрь 1957 г.), — согласно классическому и банальному определению, выделяются две антагонистические силы: рабочий класс и буржуазный капитализм. В колониальной стране это различение оказывается совершенно неподходящим. Колониальную ситуацию значительно больше определяет недифференцированный характер иностранного господства... В Алжире, как и во всякой колонии, иностранный

[5] Фанон отклонил возможность вернуться на родину, очевидно, не только потому, что там не было, по словам Джейсмара, современной психиатрической больницы, но и из-за неверия в революционные способности своих земляков (высказанного в той же «Черной коже, белых масках»). Фанон запрашивал Л. С. Сенгора о возможности врачебной практики в Сенегале, однако не получил ответа. О вакансии в Блиде Фанон узнал, находясь в Нормандии, где уже получил место главного врача психиатрической больницы. В Блиде, очевидно, условия для профессиональной деятельности были не лучше, но там был колониальный народ, а возраставшая политическая напряженность сулила в недалеком будущем возможность участия в антиколониальной борьбе [см. 76, с. 58—59].

[6] Хотя Фанон почти сразу по приезде в Алжир, исходя из задач эффективного лечения местного арабского населения, стал изучать его обычаи и традиции, занялся арабским языком, он находился, разумеется, еще в самом начале процесса усвоения арабской культуры.

угнетатель противостоит местному жителю как предел его достоинству и выражает себя в полном отрицании существования нации. Статус иностранца, завоевателя, француза в Алжире является статусом угнетателя. Француз в Алжире не может быть нейтральным или невинным. Всякий француз в Алжире угнетает, презирает, господствует» [IV, с. 89—90]. Европейское меньшинство очень зримо воплощало французское присутствие в Алжире, но задачей ФНО, как отмечал Фанон, вообще являлось «очистить отношения колонизованный — колонизатор, алжирский народ — французский народ от традиционного смешения» [IV, с. 120], иными словами, доказать, что алжирский народ — это не французский народ и отношения между ними — отношения колониального господства и угнетения. Фанон как представитель ФНО доказывал в его печатном органе, что французский народ — «колониалистский», что «французская нация в лице ее представителей препятствует существованию алжирской нации», что «вся французская нация вовлечена в преступление против народа и является теперь соучастницей убийств и пыток, которые характеризуют алжирскую войну» [IV, с. 91—92], что «всякий француз в Алжире» становится палачом [IV, с. 78] и вражеским солдатом [IV, с. 90].

Кое-что в этих формулировках можно отнести к чисто полемическим преувеличениям. Обосновывая тезис «французского Алжира», колониалистская пропаганда делала, в частности, упор на необходимость защиты прав и интересов европейского меньшинства. Этот довод был чувствителен и для французских левых, болезненно реагировавших на террористические акции, от которых страдало гражданское население. Фанон же доказывал, что судьба европейского меньшинства должна решаться как одна из частных проблем деколонизации Алжира и что представители этого меньшинства, как и вообще все французы в Алжире, военные или штатские, не могут, да и не должны быть застрахованы от «эксцессов», что «ни присутствие европейского меньшинства, ни Сакамоди[7] не могут и не должны повлиять на решение подлинной левой» [IV, с. 97—98].

Безусловно, нужно учитывать и условия военного времени. Вообще, партизанская война, герилья, в условиях поселенческой колонии, какой был Алжир, отличалась особой ожесточенностью. А конкретно 1957 год, когда Фанон стал публицистом ФНО и его перо начертало наиболее резкие антифранцузские выражения, оказался кульминационным в ходе военных действий. Суммамский съезд ФНО (октябрь 1956 г.) взял курс на всеобщее вооруженное восстание. Части АНО перешли от партизанской тактики к фронтальным атакам против французских войск. Боевые действия были распространены на города. Особое значение придавалось «битве за город Алжир» (январь — февраль 1957 г.). Активизацией боевых операций, дезорганизацией колониальной администрации и экономики руководство ФНО стремилось поставить французское правительство перед необходимостью начать переговоры о предоставлении Алжиру независимости[8]. Французское правительство ответило не только чисто военными мерами — призывом резервистов, отсрочкой демобилизации, переброской войск из Индокитая, но и подчинением гражданской администрации военной, массовым террором в городах, организацией из представителей европейского меньшинства городской и сельской милиции[9], созданием служб «психологической войны» и т. д. [203, с. 178—183].

Однако и позднее, когда боевые действия в Алжире постепенно сходили на нет [203, с. 185—195] и атмосфера «рукопашной схватки» все меньше могла поддерживаться подлинным напряжением ближнего боя, Фанон, уже без антифранцузских полемических эксцессов, возвращается к впервые выраженным в 1957 г. мыслям о «недифференцированности» колониального господства, дихотомии колониального мира и его поляризации по этнической принадлежности. Наиболее ярко и обобщенно эти мысли выражены в первой главе последней книги Фанона «Проклятьем заклейменные». «Колониальный мир — мир разделенный», — подчеркивает он здесь и, рассматривая как символ этой разделенности противостояние европейским кварталам предместий или туземных кварталов, пишет: «Территория, заселенная колонизованными, не является дополнением территории, заселенной европейцами. Две эти территории противостоят друг другу, но не во имя высшего единства. В соответствии с чисто аристотелевской логикой они подчиняются правилу взаимного исключения: примирение невозможно, кто-то лишний» [III, с. 31]. Фанон не только декларировал раздвоенность колониального мира, его населенность «различными существами» [III, с. 32]. «Чисто аристотелевская логика» требовала жесткого выбора: или — или. Чем вдохновеннее утверждалось «мы — алжирцы», тем резче отрицались «они», французы.

Нетрудно заметить, насколько позиция, занятая Фаноном в 1957 г., контрастировала со взглядами, выраженными в «Черной коже, белых масках». Если там он называл «братом» [I, с. 30] и негра и белого, ведя диалог и с тем и с другим; если ее идейную основу морфологически выражала формула «Я и Ты» (характерно на последней странице книги определение идеала как «мира Тебя»), то в последующих работах «братьями» Фанон называет борцов за независимость Алжира (как и

[7] Место, где, по словам Фанона, из засады было убито десять французов, принадлежавших к гражданскому населению. Инцидент вызвал яростную кампанию против ФНО во французской прессе [IV, с. 88].

[8] То была своеобразная попытка силой навязать диалог, добиться признания правомочности ФНО, ибо начиная с 1954 г. французские власти трактовали эту организацию как кучку заговорщиков и террористов.

[9] Фанон особо отмечал значение этой меры как фактора, придававшего борьбе тотальный характер [III, с. 67].

было официально принято в ФНО), затем и участников национально-освободительного движения других африканских стран, наконец, представителей «третьего мира». Формула «Мы и Они» уже сама по себе выражает отрицание диалога между сторонами; коммуникация, конечно, подразумевается, но лишь внутри круга входящих в «Мы» (относительно «Их»). Если в «Черной коже, белых масках» во имя общечеловеческого, всеобщего, отрицалась обособленность — «белого в его белизне» и «негра в его темнокожести», утверждалась необходимость личных усилий по ее преодолению, то в последующих работах Фанона оправдывался даже «самый элементарный, самый грубый, самый недифференцированный национализм» угнетенного народа, отклонение всего, что связано с колониализмом, вплоть до культуры, науки и техники, и всех, кто связан с колониальным режимом, как представляющих «оккупирующую державу», будь то врач или администратор, бригадир жандармерии, мэр [II, с. 119, 129]. Эта «глобальная позиция колонизованного», полная взаимоотчужденность, враждебность между колонизованными и европейским населением, делают тщетными личные усилия, сужают личные возможности. «Колониальная ситуация стандартизирует отношения, так как она резко разделяет колониальное общество на две части» [II, с. 113, 114]. Критикуя тенденцию французских левых ограничить антиколониализм утверждением «менее расистского, более открытого, более либерального поведения на индивидуальном уровне», Фанон доказывал, что колониализм — это «завоевание национальной территории и угнетение народа», а не тип «индивидуальных отношений» [IV, с. 90]. Если в 1952 г., отвергая погружение в прошлое африканских или любых других народов, он провозглашал свою сопричастность всеобщей истории, то в последующих работах трактовка колониализма как «отрицания национального времени», противопоставление «национального времени» «колониалистскому времени» [IV, с. 184], в сущности, оспаривали общезначимость истории.

Темы национального существования, национального сознания, национальной культуры, не вычлененные в «Черной коже, белых масках», становятся ведущими в последующих работах Фанона. Развивая их, он переосмысливал соотношение общего и особенного. «Исторический опыт убедительно свидетельствует, — утверждается в „Проклятьем заклейменных", — что антиколониальная борьба не вписывается сразу в националистическую перспективу. В течение долгого времени колонизованный направляет свои усилия, чтобы добиться ликвидации некоторых несправедливостей: принудительного труда, телесных наказаний, неравенства в оплате труда, ограничения политических прав и т. д. Борьба за демократию, против угнетения человека постепенно выходит за рамки неолиберального универсализма, чтобы прийти, иногда с большими трудностями, к национальным требованиям» [III, с. 113]. Фанон доказывал историческую необходимость «националистической перспективы», осуждая тех, кто отвергал значение «националистических лозунгов» в антиколониальной борьбе [III, с. 46], в частности, и необходимость «национального этапа» в современной истории [III, с. 184] вообще. Он критикует буржуазную демократию и буржуазный гуманизм за акцентирование «индивидуальных свобод и прав человека» в ущерб правам народов [IV, с. 82]. Он высмеивает «гуманитаризм» [III, с. 51], доказывает, что гуманизм, пропагандируемый колониалистской буржуазией и прививаемый национальной элите, в силу его пацифизма, игнорирования национальных чаяний и социальных требований угнетенных народов, короче, абстрактного характера (Фанон даже употребляет термин «абстрактный универсализм») не может не терпеть фиаско в колониальных условиях [III, с. 35, 36, 67, 123]. Деколонизация в сознании колонизованного, по Фанону, «не разговоры о всеобщем, а неистовое утверждение своеобразия, возведенного в абсолют» [III, с. 33].

Все это не означало, однако, отречения от стремления к всеобщему, от гуманизма. Как идеолог национально-освободительного движения, Фанон считает необходимым преодоление «неолиберального универсализма»; критикуя последний, он, с одной стороны, критикует собственные позиции в «Черной коже, белых масках», но, с другой — в работах этого, нового этапа получают новое развитие основные идеи «Черной кожи, белых масок». «Освобождение национальной алжирской территории, — читаем мы, например, в статье, датируемой сентябрем 1957 г., — является поражением расизма и угнетения человека; оно знаменует безусловное начало царства справедливости» [IV, с. 71]. Деколонизация как гуманизация, превращение «недочеловека» [III, с. 123], «вещи» колонизатора [III, с. 30] в личность, изжитие комплекса неполноценности, ликвидация нечеловеческих условий существования и т. д. и т. п. — ведущая идея последней книги Фанона. И, подобно тому как в «Черной коже, белых масках» он стремился к «излечению» не только негра, но и белого — «раба своего чувства превосходства» [I, с. 68], теперь, подчеркивая, что порабощение других народов способствует деградации самих поработителей, что «Франция — пленница своего завоевания», Фанон трактует деколонизацию как радикальное лечение «колониалистского народа» от расизма и других пороков [IV, с. 93—94, 125, 131]. «Фанон-алжирец», идеолог национально-освободительной борьбы алжирского народа остался верен гуманистическим целям, провозглашенным в своей первой книге, но его представления об их достижении, о пути к всеобщему подверглись радикальной и драматической трансформации.

Одна из последних глав «Черной кожи, белых масок» носит название «Негр и признание». Рассматривая негритянскую

проблему как проблему «признания» в ситуации «Негр и Другой», Фанон обращался не только к психоанализу, но и к «Феноменологии духа» Гегеля (параграф «Негр и Гегель»). Исходя из гегелевских положений, он писал, что реализация человеческой природы негра (или любого другого) связана с признанием его «человеческой реальности», отличной от «естественной реальности», что в борьбе с теми, кто отрицает твою человеческую сущность, необходим сознательный риск собственным существованием, чтобы эта сущность раскрылась самосознанию. В этом свете «рождение человеческого мира, т. е. мира взаимного признания» [I, с. 197], и прежде всего признания человеческой сущности негра белым, напоминало Фанону усеянное трупами поле битвы, освященное монументом, на котором негр и белый обмениваются рукопожатием [I, с. 200]. В «Черной коже, белых масках», выдвинув в качестве идеала другой, очерченный выше путь к всеобщему, Фанон отклонил такую перспективу. «Я утверждает себя в противопоставлении, говорил Фихте. Да и Нет. Мы сказали в нашем введении, что человек заключает в себе Да. Да жизни. Да любви. Да благородству. Но человек есть также Нет. Нет презрению человека. Нет недостойному человека. Эксплуатации человека. Покушению на то, что является самым человеческим в человеке, — свободу. Человеческое поведение основано не только на реакции... Помочь человеку стать инициативным (actionnel) [10], утвердив в его деятельности уважение к основным ценностям, которые создают человеческий мир, — вот первая задача того, кто после размышления готовится действовать» [там же].

Однако в работах последнего пятилетия фаноновской жизни, и особенно в первой главе «Проклятьем заклейменных» — «О насилии», нам представляется именно усеянное трупами поле битвы, резкое противопоставление каждого «Я» «Другому», когда редко слышится «Да», а очень часто и очень громко «Нет», когда «моя смерть в силу простой инерции требует смерти другого» [III, с. 104], когда не может быть «поведения, основанного на истине» [III, с. 39], общезначимой для всех, когда оспариваются основные ценности — ценностная основа «человеческого мира». Колонизатор [11] и колонизованный встречаются, по Фанону, на «узенькой дорожке» [III, с. 63], и первый предстает в сознании второго как «человек, которого необходимо уничтожить» [III, с. 39]. Осознав себя человеком, колонизованный берется за оружие [III, с. 34]. «Появление колонизатора несло в себе в конечном счете смерть автохтонного общества, летаргию культуры, окаменение индивидов. Жизнь для колонизованного может возникнуть только из разлагающегося трупа колонизатора» [III, с. 69]. «С той поры как вас и вам подобных уничтожают, подобно собакам, вам не остается ничего более, как употребить все средства, чтобы восстановить вашу человеческую полноценность. Вам нужно, следовательно, воздействовать со всей возможной силой на тело вашего палача, чтобы его несколько заблудшая душа обрела наконец свою универсальную значимость» [III, с. 225].

Деколонизация, по Фанону, не только «рождение новых людей» [III, с. 30]. Как подчеркивается в главе «О насилии», это «решающая, смертельная схватка двух противников», это «красные пули и окровавленные ножи» [там же]. «Насилие» — ключевое и наиболее употребимое слово: «чистое насилие» [III, с. 31], «периферическое насилие», «атмосферическое», «въевшееся в кожу» [III, с. 53], «планетарное насилие» и даже «мирное насилие» [III, с. 60]. Весь мир и все аспекты современной действительности выступают в свете насилия. Но главное — насилие деколонизации: «абсолютное насилие» [III, с. 31]; «великий механизм насилия, возникший как реакция на первоначальное насилие колонизатора» [III, с. 69]; насилие, которое освобождает колонизованного от его комплекса неполноценности, делает «неустрашимым, возрождает его в его собственных глазах» [III, с. 70]; насилие, которое «дешифрует» для масс «социальную реальность» [III, с. 109—110].

Фанон не мог, очевидно, не чувствовать расхождения между таким способом гуманизации, обретения всеобщего и тем гуманистическим идеалом, идеалом всеобщего, который он сохранял. Насилие отнюдь не было для него универсальным способом достижения идеала — он резко подчеркивал его ситуационную обусловленность, рассматривая насилие деколонизации как следствие колониальной ситуации. Это понятие (колониальная ситуация) появляется уже в «Черной коже, белых масках», в главе «О так называемом комплексе зависимости у колонизованного», где Фанон полемизирует с О. Маннони. (Последний в своей книге «Психология колонизации» определял колониальную ситуацию как взаимоотношение «двух совершенно различным образом структурированных типов человеческой личности, взаимные реакции которых друг на друга превращают туземца в колонизованного, а европейца — в колонизатора» [283, с. 10].) Резко критикуя Маннони за игнорирование социальной основы колониальной ситуации, он не выдвигал собственного определения этого понятия ни в «Черной коже, белых масках», где обращение к нему носит эпизодический характер, ни в последующих работах, где оно занимает центральное место. Очевидно, Фанон исходил из той трактовки колониальной ситуации как столкновения различных рас и цивилизаций в специфических условиях господства и подчине-

[10] У Фанона здесь, очевидно, обыгрывание терминов: он противопоставляет «реакции» «акцию», т. е. деятельности в ответ на поступок другого собственную инициативу.

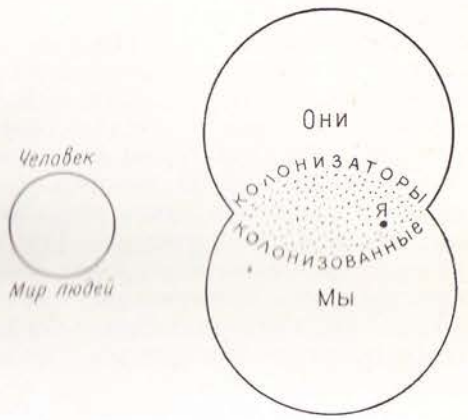
[11] Фанон употреблял термин «колонист». Вспомним, что Алжир был поселенческой колонией. Фанон понимал, что это обостряло «колониальную ситуацию», но именно такая колония служила в его работах ее воплощением.

ния (см., например, труды выдающегося французского африканиста Ж. Баландье [265, с. 3—36]), которая стала утверждаться в 50-х годах в западной социальной антропологии под влиянием прогрессивных ученых. При этом Фанон выделял в качестве основы колониальной ситуации дихотомию колониального общества, совпадение этнического деления и социально-экономической стратификации: «богатый — потому что белый, белый — потому что богатый» [III, с. 32], остроту раздирающего это общество антагонизма. Он подчеркивал возникающий на такой основе в сознании членов колониального общества «манихеизм» [12]: «туземец — абсолютное зло» для колонизатора и «колонист — абсолютное зло» для колонизованного [III, с. 69]. В сущности, колониальная ситуация, по Фанону, это противоречия колониального общества, обостренные в сознании его представителей до степени поляризации. Если в «Черной коже, белых масках» «Башня Прошлого», встающая на пути человеческого общения, взаимопонимания (и взаимопризнания) — реализации человеческой природы негра и белого, может быть как бы обойдена (само острие конфликта смещено в прошлое), то в ситуации, описываемой в последующих работах, никакой «обход» не возможен. Поведение индивидов жестко детерминировано, для реализации их человеческой сущности колониальная ситуация должна быть разорвана, подобно сковывающему обручу. И если в «Черной коже, белых масках» Фанон стремился подняться над обособленностью негра и белого, отстаивая для каждой личности собственный путь к всеобщему, то в последующих работах автор, выступая как «личность в ситуации», полностью отождествляет себя с одной из сторон. Не только его личное «Я», но и «Я» всякого колонизованного растворяется в «Мы» (подобно тому как «Я» представителя колонизаторов растворяется в «Они»); путь личностной реализации отождествляется с деятельностью этого социального субъекта — «Мы». Если попытаться теперь по аналогии с предложенной выше схемой изобразить путь осуществления гуманистического идеала Фанона, то картина получится значительно более сложной и в существенных моментах иной (см. схему на с. 31).

Колониальная ситуация с ее спецификой как бы разграничивала стремление к всеобщему в конечной перспективе и принятие обособления, противопоставления в текущий момент. Схема, к сожалению, не может полностью передать внутренней противоречивости пути к всеобщему через обособление. Парадоксально, что во имя своего идеала всеобщего, стремясь преодолеть разрыв между общим и особенным, Фанон акцентировал специфику колониальной ситуации, т. е. абсолютизировал особенное. За логическими противоречиями здесь таились противоречия мировоззренческие, идеологические, выхода из которых, как мы увидим, напряженно искала его мысль.

[12] Фанон использовал термин «манихеизм» при обозначении определенной формы сознания, для которой характерна резко контрастная картина мира: черное — белое и классификация всех явлений в категориях: добро—зло.

Фанона, который в разгар национально-освободительной войны алжирского народа занял в ряде вопросов националистическую позицию (например, в статьях 1957 г. в отношении европейского меньшинства), который в последней книге доказывал необходимость «националистической перспективы» в антиколониальной борьбе, в сущности, не оставляла мысль об ограниченности национализма. Сознание, что национальная обособленность в конечном счете зло, заставляло его с самого начала как бы стыдиться своей поддержки национализма. Характерно, что Фанон избегает употреблять термин «национализм» в отношении своей позиции, позиций ФНО и вообще близких ему кругов национально-освободительного движения. В статьях его в официальном органе ФНО этот термин редко встречается и выглядит как заимствование из чужой речи (см., например: «националистический вирус» [IV, с. 151] или «националистический фермент», взятый в кавычки самим Фаноном [IV, с. 169]).



Путь к гуманистическому идеалу (работы 1957—1961 гг.)

Национализм — и прежде всего «самый элементарный, самый грубый, самый недифференцированный» [III, с. 182] — выступает в работах Фанона подобно року. Фанон, как отмечалось, и защищает этот национализм, но вместе с тем и раскрывает его реакционность — реакционность в психологическом значении этого слова, преодоление которой в поведении и сознании людей было целью автора «Черной кожи, белых масок». В «V годе алжирской революции» он так пишет о явлении, названном им «одним из психологических законов колонизации»: «В первое время действия, проекты захватчика определяют центры сопротивления, в которых сосредоточивается стремление народа к самосохранению. Негра создал белый. Но негр создал негритюд [13]. Наступлению колонизаторов на чадру

[13] Судя по «Черной коже, белым маскам», Фанон имел в виду следующую коллизию: превратив африканца в раба, приниженное существо с комплексом неполноценности, европеец создал к тому же расистский образ тем-

колонизованный противопоставляет культ чадры [14]» [II, с. 29]. Ту же закономерность Фанон отметил и на более высоком уровне сознания: «Теоретические позиции колониализма в попытке оправдать сохранение своего господства почти всегда толкают колонизованного к контрпредложениям — резким, жестким, статичным» [II, с. 47]. И вот, откровенно назвав вещи своими именами, осознавая односторонность «реакционности» и неплодотворность жесткой статичности, он сам на страницах «эль-Муджахид» выражает такую позицию. Как мы уже видели, в ответ на отрицание французскими колонизаторами права алжирского народа на национальное существование, на тезис «алжирский народ — французский народ» Фанон доказывал, что французский народ — «колониалистский народ», что «всякий француз в Алжире» — враг алжирского народа. На доводы относительно «особых связей» Алжира с Францией он отвечал, что «всякие ссылки на „исторические связи"... ложь и обман». Колониалистской пропаганде в духе «мы создали Алжир» противопоставлялись утверждения, что Франция из Алжира ничего хорошего не создала. «Обожествлению» колонизаторами своего вмешательства в историю колонизованного народа противопоставлялось отрицание «колониалистского времени», принижению ими доколониального прошлого — патетическая оценка его как «национального времени» [IV, с. 96—97, 121, 125, 184]. Апологии колониального режима — колониального насилия противопоставлялось подчеркнутое Фаноном «насилие в требованиях» [IV, с. 132], предъявлявшихся Фронтом национального освобождения от имени алжирского народа, и ценностная абсолютизация этого «насилия».

Разумеется, Фанон не мог допустить, чтобы антиколониалистская идеология сводилась к такому «диалогу», представлявшему злую пародию на его же идеал человеческой коммуникации. Довольно скоро — и чем дальше, тем громче — в работах его начала звучать критика «грубости» и «недифференцированности» национализма. Следует заметить, однако, что для этой критики, а вместе с ней и существенного изменения авторской перспективы должны были возникнуть определенные условия: углубление национально-освободительной борьбы алжирского народа, развитие национально-освободительного движения вообще и на Африканском континенте в частности.

Примерно с середины 1958 г., судя по статьям в «эль-Муджахид», все большее внимание Фанона стала привлекать Тропическая Африка, быстро приближавшаяся к обретению независимости. В качестве делегата ФНО он участвовал в работе

нокожего как «дикаря»; в негритюде происходила реабилитация этого образа: превозносились непосредственность и эмоциональность по отношению к ratio, «естественное начало» по отношению к цивилизации и т. д.

[14] Конкретно имеется в виду реакция мусульманского населения Алжира на борьбу колониальных властей против «варварских обычаев».

различных панафриканских конференций, добиваясь активной поддержки алжирской революции со стороны африканских стран. Его привлекала идея создания «африканского легиона» — добровольческого корпуса помощи народам континента, ведущим вооруженную борьбу за свободу [IV, с. 180—181]. В 1960 г. он предпринимает специальную, очень трудную и опасную поездку по Сахаре с целью выяснить возможности создания «южного фронта» [15] алжирской революции. В том же году, вошедшем в историю освободительного движения как «год Африки», Фанон назначается официальным представителем Временного правительства Алжирской республики в Гане, по существу, главным представителем сражающегося Алжира в Тропической Африке. В его статьях появляется новая формула идентификации: «мы — африканцы». Во время поездки по Сахаре он записывает для себя: «Привести Африку в движение, содействовать ее организации, ее перегруппировке на революционных принципах. Участвовать в организованном движении континента — вот в конечном счете дело, которое я избрал» [IV, с. 204]. И тут Фанон обнаруживает опасность, которую представляет для революционного единства африканских стран национализм африканской буржуазии (как позже, в «Проклятьем заклейменных», он определит по отношению к национальной буржуазии вообще — «узкий национализм» [III, с. 123]). «Колониализм с его производными, — записывает он в сахарском дневнике, — по правде говоря, не является сейчас врагом Африки. Скоро этот континент будет свободным. Со своей стороны, чем больше я знакомлюсь с культурой и политическими кругами, тем больше я убеждаюсь, что самая большая опасность, которая грозит Африке, — это отсутствие идеологии. Старая Европа билась века, прежде чем достигла национального единства своих государств. И даже после этого конечного результата сколько еще войн! С победой социализма в Восточной Европе впечатляющее исчезновение прежних распрей, традиционных территориальных претензий. Этот очаг войн и политических убийств, который представляли Болгария, Венгрия, Эстония, Словакия, Албания, уступил место сплоченности в мире, цель которого — строительство социалистического общества. В Африке, напротив, обретающие независимость страны являются столь же нестабильными, как их новая буржуазия или их вновь пришедшие к власти государи. После нескольких неуверенных шагов на международной арене национальная буржуазия, не чувствуя больше угрозы традиционного колониализ-

---

[15] Задача была особенно настоятельной, поскольку колониальным войскам удалось к тому времени прочно блокировать восточную и западную границы Алжира, что сделало связь с внутренними силами АНО очень непрочной и поставило их на грань полной невозможности продолжать борьбу [см. IV, с. 203].

ма, обнаруживает неожиданно большой аппетит». Указав на возникновение у правящих кругов тех или иных африканских стран притязаний на территории соседей, Фанон заключает: необходимо избежать «национал-шовинистической буржуазной фазы с сопровождающими ее войнами и жертвами» [IV, с. 211—212].

Впоследствии, в «Проклятьем заклейменных», критика национальной буржуазии расширилась, обоснование необходимости избежать в молодых государствах ее господства стало более обстоятельным, многосторонним. Разоблачение опасности национализма буржуазии продолжало занимать, однако, важное место; он критикуется в двух сходящихся и тесно связанных направлениях: за экспрессивность, утрированность форм выражения и внутреннюю бессодержательность. Используя националистическую идеологию для прикрытия узкоэгоистических целей, сводя ее к оправданию претензий на служебные посты, конторы и магазины, которые принадлежали европейцам, национальная буржуазия развязывает цепную реакцию, ведущую от национализма к «ультранационализму, шовинизму, расизму» [III, с. 118]. Вслед за европейцами наступает черед выходцев из соседних стран, затем представителей той или иной народности, того или иного вероисповедания внутри страны, развивается трибализм и сепаратизм. Так узконационалистическая идеология оказывается неспособной обеспечить даже национальное единство молодого государства.

Обратим внимание в данный момент на то, что фаноновская критика идеологии национальной буржуазии перерастает в критику исходных положений национализма, как они выражены в тех же «Проклятьем заклейменных». Описывая в этой книге начало национально-освободительной борьбы, Фанон, например, рассматривал стремление колонизованного «занять место» европейца, колонизатора, конкретно «ферму колониста», как мобилизующий массы импульс революционного характера (в отличие от стремления элиты добиться «статуса колониста» [III, с. 46]). Он указывал, что цель борьбы в спонтанном сознании масс выступает как «необходимость, чтобы иностранцы ушли» [III, с. 99]. Равным образом он отмечал мобилизующее значение формул «мы — негры», «мы — арабы», священный ореол, который они обретают в глазах угнетенных [III, с. 52]. Он подчеркивал, что принцип «они или мы» является естественным отражением дихотомии колониального мира [III, с. 63]. А характеризуя процесс углубления национально-освободительной борьбы, Фанон начинал оспаривать естественность этих принципов, подчеркивал ограниченность этой основы национализма: «Народ, который, вступая в борьбу, принял изначальный манихеизм колонизатора — белые и негры, арабы и европейцы, замечает в ходе ее, что бывают негры более белые, чем белые, и что перспектива национального знамени, национальной независимости

не побуждает автоматически некоторые слои населения отказаться от своих привилегий или своих интересов». Напротив, они спешат воспользоваться войной для «укрепления своего материального положения и нарождающейся мощи». Боец видит, что, «взламывая аппарат колониального угнетения, он одновременно помогает созданию контрабандой нового механизма эксплуатации». Раскрытие социальной несправедливости, эксплуатации со стороны соплеменников трансформирует сознание угнетенного народа. «На трудном пути к рациональному знанию народу, — отмечает Фанон, — необходимо также оставить упрощенчество в представлении о господствующих», преодолеть «глобальную ненависть, которую колонизованный испытывает к иностранному населению». Среди тех, кого «без разбора относили к монолитному блоку иностранного присутствия», оказываются враги колониальной войны и даже такие, кто «переходит на другую сторону, становится негром или арабом, принимает страдания, пытки, смерть». Это, подчеркивает Фанон, относится не только к отдельным индивидам. «Представители колониалистских масс оказываются ближе, бесконечно ближе к националистической борьбе, чем иные сыны нации. Расовый и расистский уровень преодолевается в двух направлениях. Не выдают больше свидетельства о подлинности каждому негру или каждому мусульманину. Не хватаются больше за ружье или за нож при появлении любого европейца» [III, с. 107—109].

Фанон отнюдь не считает, что эта трансформация сознания угнетенных происходит в ходе национально-освободительной борьбы спонтанно. Спонтанно, по Фанону, у колонизованного народа может возникнуть лишь «грубый» и «недифференцированный» («манихейский») национализм. Что же касается преодоления его, то оно зависит от «строгости организационных принципов и идеологического уровня» руководства [III, с. 109]. Фанон подчеркивает сложность задачи. Неразвитое сознание угнетенных масс не выносит «полутеней», «нюансов». Переход от первоначальной «идиллической и иллюзорной ясности», когда «все было просто... с одной стороны — плохие, с другой — хорошие», к осознанию социальной дифференциации не дается участникам антиколониальной борьбы без внутреннего сопротивления [III, с. 108]. Опасаются раскола в «народном блоке» [III, с .109], и националистические лидеры отклоняют постановку социальных проблем под предлогом обеспечения национального единства [III, с. 128]. Оценивая силу националистической инерции масс и оппортунистическую позицию руководства, Фанон не был лишь смелым и проницательным комментатором событий. Сформулировав для критического момента национально-освободительного движения задачу перехода от «глобального и недифференцированного национализма к социальному и экономическому сознанию» [III, с. 107], он активно

включился в решение ее на алжирском и панафриканском уровнях, в масштабах всего «третьего мира».

Прежде всего это сказывается в фаноновских статьях в «эль-Муджахид». В уже упоминавшейся статье «Французские интеллигенты и демократы перед лицом алжирской революции» (декабрь 1957 г.), где наиболее ярко выражалась идея манихейской дихотомии колониальной ситуации, он, в частности, писал: «В колониальной стране существует, как говорят, общность интересов между народом колонии и рабочим классом колониалистской страны. История освободительных войн, которые вели колониальные народы, является историей неподтверждения этого тезиса» [IV, с. 91]. А в статье, напечатанной в ноябре 1958 г., подчеркивалось наличие принципиальной основы для солидарности «угнетенных народов и эксплуатируемых масс колониалистских стран» и с этой точки зрения рассматривались противоречия, возникавшие в ходе национально-освободительных войн. Ссылаясь на стремление империалистической буржуазии переложить на рабочих своих стран издержки деколонизации, Фанон доказывал: «В критический момент, когда колониальные народы поднимаются на борьбу и требуют своей независимости, начинается трудный период, в течение которого интересы рабочих и крестьян „метрополии“ парадоксально кажутся противоположными интересам колониальных народов. Вредные последствия этого „неожиданного“ отчуждения должны быть осознаны и энергично преодолены» [IV, с. 167—168]. Еще в феврале 1958 г. Фанон отмечал, что «только коммунистические страны во всех случаях выступали в защиту колониальных народов, порабощенных западными державами» [IV, с. 112]. Подчеркивание реальности и доказательство необходимости союза антиимпериалистических сил само по себе отрицало колониальную, т. е., как мы помним, социально-этническую в основе, дихотомию. Идея этой дихотомии стала оспариваться Фаноном и в другой части. Начиная со статьи «Первые истины о колониальной проблеме» (июль 1958 г.), он резко выделяет среди населения колоний, с одной стороны, «народ», «народные массы», с другой — «буржуазию», «элиту» [IV, с. 143, 146]. Характеризуя деколонизацию стран Тропической Африки, он клеймит «предательство некоторых элит», сдерживающих революционную активность рабочих и студентов [IV, с. 150], и все более усиливает критику национальной буржуазии. Применительно к началу национально-освободительной борьбы Фанон доказывал, что социально-экономические требования не должны отодвигать на второй план национальные — вопрос о независимости, отмечая, что колонизаторы склонны даже идти на частичное удовлетворение первых, чтобы затормозить решение этого главного вопроса [IV, с. 66; III, с. 156]. Теперь, с приближением деколонизации (конкретно Алжира и стран Тропической Африки), он все более резко подчеркивает,

что одного лишь провозглашения независимости мало. Начиная с той же июльской статьи 1958 г., он противопоставляет независимости формальной подлинную, связывая последнюю с ликвидацией экономической зависимости, удовлетворением социально-экономических требований масс — реализацией социального содержания национально-освободительной борьбы [IV, с. 142—146, 151 и т. д.]. Ища пути решения этих задач, он в последней своей книге доказывает необходимость миновать буржуазную фазу [III, с. 131], рассматривает возможность «выбора социалистического режима» [III, с. 74].

Соответственно переходу от борьбы за национальное к борьбе за социальное освобождение выдвигаются новые задачи и в области идеологии. Национализм, по Фанону, как «величественная песня, поднимавшая массы на борьбу с угнетением», исчерпывает себя с провозглашением независимости. Он не может быть «политической доктриной» и программой самостоятельного развития [III, с. 150]. Вкладывая в понятие «национальное сознание» демократическое содержание, связывая его формирование с выражением «самых сокровенных чаяний всего народа» [III, с. 113], Фанон во имя интересов народа, успешного развития нации подчеркивает теперь необходимость дальнейшего шага — «перехода от национального сознания к политическому и социальному сознанию» [III, с. 150]. Может показаться, что, задумываясь об идеологии, которая способствовала бы решению задач молодых государств, Фанон склонялся к научному социализму. Но это не так. В качестве антитезы национализму выдвигается гуманизм; именно он ассоциируется с «политическим и социальным сознанием», как видно, например, из следующего тезиса: «Если национализм не уточнен, не обогащен и не углублен, если он быстро не преобразуется в политическое и социальное сознание, в гуманизм, он ведет в тупик» [III, с. 151].

На последнем этапе фаноновской эволюции в его ви́дении мира вновь меняется соотношение общего и особенного. Если на первых порах своего становления как идеолога национально-освободительной борьбы он, мы помним, абсолютизировал момент особенного (правда, во имя идеала всеобщего), то теперь в его работах снова на первый план выдвигается задача, поставленная еще в «Черной коже, белых масках», — через «особенности устремиться к всеобщему». Обособленность подвергается резкой критике, подчеркивается относительность ее значения. Вместо обоснования национализма во имя гуманизма выступает отклонение национализма во имя гуманизма. Однако и в этом, новом варианте, на заключительном этапе фаноновской эволюции, коллизия общего и особенного оказывается исполненной драматизма. В сущности, общее, универсальное рассматривается через призму особенного, национального. Национализм в конце концов не исчезал, а как бы менялся места-

ми с гуманизмом: движение шло от национализма во имя гуманизма к гуманизму во имя национализма. В самой трактовке гуманизма оказалось заложено противоречие: это было отрицание одного, особого определения всеобщего и утверждение другого, тоже особого его определения.

Фанон отстаивал необходимость «нового гуманизма». Этот термин появляется уже в «Черной коже, белых масках», на первой же странице его первой книги. Но новизна понятия там раскрывалась слабо: в нем было много от того, говоря словами самого Фанона, «абстрактного универсализма», который родился в Европе задолго до появления его книги. Фанон отмежевывался от присущей негритюду критики европейской цивилизации — отождествления африканской эмоциональности с гуманизмом, а европейского рационализма с антигуманизмом. Касаясь лишь мимоходом вопроса о «пороках» европейской цивилизации, автор «Черной кожи, белых масок» связывал их исключительно с колониализмом и расизмом [I, с. 92—93]. В дальнейшем, прежде всего в статьях в «эль-Муджахид», эта тема развивается не только в плане разоблачения антигуманности колониализма, но и, как отмечалось, в плане критики западного гуманизма за пренебрежение правами народов на национальное существование во всем многообразии форм последнего. «Новый гуманизм» противопоставляется западному гуманизму как отражение «появления на исторической сцене вчера неизвестных народов, их стремления участвовать в созидании цивилизации во всемирном масштабе» [IV, с. 169].

Превращение народов колониальных стран в исторических субъектов обусловливалось, по Фанону, ликвидацией не только политической, но и экономической зависимости от Запада, а также зависимости духовной — духовной деколонизацией. В упоминавшейся статье «Первые истины о колониальной проблеме», подчеркнув, что кроме эксплуататорской экономической системы Запад держался за утверждение своего «гуманистического превосходства», он писал: «Люди желтой расы, арабы и негры хотят теперь высказать свои проекты, утвердить свои ценности, определить свои отношения с миром. Отрицание послушничества в политике связано с отказом от послушничества в экономике и культуре. Ценности не должны больше проходить через сито Запада» [IV, с. 146]. Итак, «новый гуманизм» означал «созидание гуманизма в рамках универсума» [IV, с. 136] и одновременное выдвижение колониальными народами «своих ценностей», «своих определений» отношений с миром. Фанон мыслил эту взаимосвязь национального и универсального диалектически. В «Письме к африканской молодежи» («эль-Муджахид», 29 мая 1958 г.) он писал, что деколонизация является единственным средством, чтобы Африка «выразила себя и реализовалась, чтобы она обогатила мир людей и могла быть по-настоящему обогащена обменом с миром» [IV, с. 137].

И на II конгрессе негритянских деятелей культуры (Рим, 1959 г.) Фанон провозглашал, что «самосознание не служит преградой для общения с другими», напротив, «именно оно — гарантия общения между людьми. Только национальное сознание, не переходящее в национализм, способно обеспечить интернационализм... В самом сердце национального сознания поднимается и крепнет интернационализм» [III, с. 184—185]. Однако, хотя эти идеи отнюдь не были банальными в кругах национально-освободительного движения, провозгласить их все же было значительно легче, чем последовательно развить.

«Третий мир не должен удовлетвориться самоопределением в отношении ценностей, которые существовали до него. Напротив, слаборазвитые страны должны попытаться представить свои собственные ценности, специфические для них методы и стиль» [III, с. 74]. С большой силой подчеркивал Фанон, что именно в этом вклад молодых государств в развитие человечества: они должны не копировать развитие европейских стран, а «изобретать», «открывать» [III, с. 242]. Обращаясь на заключительных страницах «Проклятьем заклейменных» с вдохновенным призывом к народам развивающихся стран «не следовать за этой Европой», «не платить дани Европе, создавая свои государства, институты, общества по ее образцам», Фанон не жалел красок для изображения отрицательных сторон исторического развития Европы, ее «пороков» и «преступлений». Достижения Европы упоминаются в довольно двусмысленной форме [III, с. 239—242]. Все подчинено пафосу отрицания европейской трактовки всемирности, пафосу самоутверждения «третьего мира» не только как составной части, но и как эталона новой всемирности. Дихотомия «Мы» и «Они» выступает уже в глобальном масштабе, обращение к «Мы», расширившемуся до «четырех пятых человечества» [III, с. 240], превращается во внутренний диалог «Мы» по поводу «Их». Во имя самоутверждения, во имя утверждения своих ценностей, методов, стиля — яростное отрицание, правда, уже не «Их», как таковых, а «их общества, их мысли»; осуждение веков, когда «Европа управляла миром», во имя того, чтобы «третий мир снова начал человеческую историю»; противопоставление «третьего мира» «Европе» во имя решения «проблем, для которых Европа не сумела найти решения».

Снова здесь выступает недифференцированность «Мы» и «Они», напоминающая первый вариант фаноновского изображения колониальной ситуации. Во всем эпилоге «Проклятьем заклейменных» неоднородность Европы характеризуют лишь два предложения: о «европейцах, которые призывали европейских трудящихся» покончить с самолюбованием «европейского духа», и о том, что, «как правило, европейские трудящиеся не ответили на эти призывы». Значит ли это, что Фанон недооценивал деление мира (той же Европы) на социалистические и капита-

листические страны, что он склонялся к мысли о дихотомии «богатых и бедных стран»? Нет, такой вывод был бы поспешным. Фанон и в последней книге неоднократно возвращался к мысли, ранее выраженной на страницах «эль-Муджахид», к тому, что «только коммунистические страны во всех случаях выступали в защиту колониальных народов, порабощенных западными державами». Весь раздел «Проклятьем заклейменных», специально посвященный международным аспектам деколонизации, проникнут идеей необходимости союза «прогрессивных сил, намеревающихся вести человечество к счастью» [III, с. 78—79]. Там же недвусмысленно сформулирован вывод о преимуществах социализма перед капитализмом [III, с. 74]. Налицо, таким образом, перспектива развития молодых государств как бы в двух планах: один строится на дихотомии социализм и капитализм, другой — «третий мир» и «Европа».

Ставя задачу перехода от национального к социальному сознанию, Фанон вместе с тем отмечал несформированность, неразвитость национального сознания освобождающихся народов. У Фанона оно выступает как угнетенное и восставшее сознание, сохраняющее обе характеристики даже в апогее — в самосознании «третьего мира». Это сознание, не раскрывшее еще в полной мере свою национальную форму и в то же время осознающее необходимость ее отрицания, сознание национализирующееся и социализирующееся одновременно. Ярким выражением синкретизма такого мировосприятия является, в частности, соединение национального и социального в подходе к общественным явлениям. Социально-этнический подход в работах Фанона не вытесняется социально-экономическим и не подчиняется ему, а сосуществует с ним (как сосуществуют, например, в «Проклятьем заклейменных» и в статьях, опубликованных с непродолжительным интервалом в «эль-Муджахид», идеи «манихейского» национализма и их критика). Отсюда — сложность фаноновских взаимоотношений с марксизмом.

Характеризуя своеобразие колониального общества как особое сочетание «экономической реальности» и «человеческой реальности», Фанон, в частности, писал: «Когда видишь колониальную среду во всей ее непосредственности, становится очевидным, что прежде всего ее разделяет факт принадлежности к тому или иному виду, той или иной расе. В колониях экономический базис является также надстройкой. Причина является следствием: богатый — потому что белый, белый — потому что богатый. Вот почему марксистские положения должны быть всегда несколько расширены применительно к колониальной проблеме. Нет ничего, вплоть до концепции докапиталистического общества, хорошо изученного Марксом, что не нуждалось бы здесь в переосмыслении» [III, с. 32]. Может показаться, что Фанон сознательно ставит все с ног на голову и под предлогом «легкого расширения», а на самом деле в пику марксизму стремится доказать, что в колониальном обществе социальные отношения определяет не «экономическая реальность», а «человеческая реальность», не базис, а надстройка [ср. 125, № 7, с. 52]. Это противоречит его утверждениям и в «Черной коже, белых масках» (например, что при доходе «начиная с некоторого числа миллионов» можно заставить признать свою принадлежность к высшей расе [I, с. 54]), и в «V годе алжирской революции» (например, тезису, что основа колониальной дихотомии — «резкая экономическая стратификация», тогда как колониальная ситуация лишь окрашивает ее «особым образом» [III, с. 51—52]), и в статьях в «эль-Муджахид» (скажем, об экономической основе расизма [IV, с. 39—51]). Нигде не заметно, чтобы Фанон стремился к отрицанию или принижению роли экономического фактора. Думается, наиболее адекватную духу фаноновских работ трактовку приведенного выше утверждения «Проклятьем заклейменных» можно дать, если исходить из отмеченной у Фанона «двупланности» социально-этнического и социально-экономического. Не оспаривая, в сущности, того, что социальные отношения определяются «экономической реальностью», экономическим базисом общества, он доказывал также их зависимость и от «человеческой реальности» — представлений людей о своем обществе, зиждущихся в колониальных условиях на социально-этнической идентификации.

Если, таким образом, стремление к опровержению марксизма у Фанона отсутствует, то стремление к полемике с марксизмом, прежде всего с определенным и своеобразным представлением о нем, действительно пробивается в различных местах его последней книги, как и в некоторых статьях в «эль-Муджахид». Может сложиться впечатление, что это стремление основано на недоразумении. У молодого Фанона, автора «Черной кожи, белых масок», очевиден пиетет к основоположникам марксизма. В первой главе ее, на первой же странице, Фанон вспоминает «сотрясающий ход истории» голос: «Речь идет больше не о том, чтобы познать мир, а о том, чтобы его преобразовать» [16]. И добавляет от себя: «Вопрос об этом со страшной силой стоит в нашей жизни» [I, с. 33]. Заключению книги в качестве эпиграфа предпослана фраза из «Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта», начинающаяся словами: «Социальная революция XIX века [17] может черпать свою поэзию только из будущего, а не из прошлого» [1, т. 8, с. 122]. Молодого автора «Черной кожи, белых масок» привлекают революционность Марксова учения, его обращение к практике и устремленность в будущее, жизнеутверждающий оптимизм. Маркс импонирует Фанону как враг буржуазного общества с его расизмом, как

[16] Перифраза знаменитого положения из «Тезисов о Фейербахе»: «Философы лишь различным способом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить его*» [1, т. 3, с. 4].

[17] Слова «XIX века» Фаноном опущены.

объект ненависти и страха колонизаторов [I, с. 48]. Фанон обращает внимание на революционный гуманизм марксизма, его пафос всеобщего [I, с. 179—180]. Притом марксизм выступает у него лишь как один из компонентов европейской философской традиции. Фаноновские цитаты из Маркса отнюдь не свидетельствуют о глубоком знакомстве с его работами: это широко известные положения. И те стороны марксизма, на которые обратил внимание молодой Фанон, не всегда выражали самую суть, качественное своеобразие этого учения. Он не пытался усвоить марксистский метод. Короче говоря, использование в «Черной коже, белых масках» отдельных марксистских положений и пиетет автора к Марксу ни в коей мере не означали его приобщения к основам Марксова учения. На новом этапе фаноновского творчества, в его первых работах как публициста алжирской революции, вновь появляются ссылки на отдельные марксистские положения (без указания их принадлежности к марксизму, заметим), но уже как объект критики. Так, Фанон, что уже отмечалось, пишет о неприменимости к колониям «классического и банального» деления общества на пролетариат и буржуазию, о «неподтверждении тезиса» об «общности интересов между народом колонии и рабочим классом колониалистской страны». В последующем, вместе с изживанием представления о недифференцированности колониальной дихотомии, эти положения даются уже в ином эмоциональном звучании, с иным знаком. Фанон доказывает необходимость добиваться подтверждения тезиса, который «не подтверждался». Отвергая «психологическое объяснение» противоречий в отношениях между теми или иными африканскими странами, он заявляет: «Нужно еще раз вернуться к марксистским схемам. Победоносная буржуазия является самой неистовой, самой предприимчивой, самой аннексионистской» [IV, с. 213].

Бросается в глаза, что, какой бы знак Фанон ни ставил, принимал ли он или отвергал те или иные положения, марксизм для него это «классические и банальные определения», «схемы»... Вот почему при чтении работ Фанона возникает представление о недоразумении. Последние марксистские исследования востоковедов и африканистов [209; 213; 219; 226; 229; 230; 236; 248; 258; 260; 268 и др.] показывают, что это действительно недоразумение, и не случайно-фаноновское, а историческое. Отстаивая положение, что «марксизм не мертвая догма, не какое-либо законченное, готовое, неизменное учение, а живое руководство к действию», В. И. Ленин писал как о противоположности, о таком одностороннем восприятии марксизма, когда затверживаются «те или иные „лозунги“, те или иные ответы на тактические вопросы» без понимания «марксистских критериев этих ответов» [2, т. 20, с. 88]. Нечто подобное, очевидно, происходило в процессе зарождения революционного движения в колониях и полуколониях и в периоды резкого расширения его

рядов. Марксизм нередко воспринимался представителями этого движения не как живое, творческое учение, единое, целостное мировоззрение, а как сумма определенных и изолированных положений. Обычно это были наиболее известные и широко употребимые на Западе положения, и вульгаризация отягчалась механическим применением к колониальному обществу оценок социальной действительности капиталистических стран. Своеобразие Фанона заключается в том, что, сформировавшись в подобном идеологическом микроклимате [18], он не принял этого «колониального эрзаца» Марксовой теории; борьбой с ним ярко отмечена его последняя книга. Фанон полемизировал с недооценкой национальных аспектов освободительной борьбы и независимого развития освободившихся государств, с игнорированием субъективного фактора, революционной инициативы масс, с пренебрежительным отношением к крестьянству и мессианским отношением к пролетариату, с представлениями о фатальности буржуазного этапа в национально-освободительной борьбе и развитии освободившихся государств.

Отвергнув поверхностное и догматическое толкование марксизма в применении к освободительной борьбе народов колониальных стран, Фанон, однако, не противопоставил такому толкованию глубокое и творческое понимание марксизма. Ответ на мучившие его вопросы он пытался найти не в теории, а в самой действительности, стремясь к максимально адекватному отображению хода и духа национально-освободительной борьбы, отвергая академическую объективность, теоретическое «возвышение над схваткой». Он избегал оценки отдельных этапов и перипетий борьбы с точки зрения общего смысла ее. Каждая глава «Проклятьем заклейменных» характеризует определенный этап национально-освободительной борьбы. Перед нами проходят картины жакерии, герильи, наконец, строительства новой жизни после освобождения. И смысл, содержание каждого данного этапа становится абсолютной истиной соответствующей главы. Отсюда — сосуществование, казалось бы, взаимоисключающих положений, таких, например, как идеи «грубого», «недифференцированного» национализма и его критика, пафос спонтанности и раскрытие ее ограниченности, апофеоз насилия, его апология как средства просвещения масс, как формы их творчества в 1-й главе и отсутствие самого термина «насилие», пафос созидательного труда, политико-воспитательной деятельности революционной партии в 3-й главе.

Бегство Фанона от теории к жизни, попытка ограничиться

---

[18] Кроме молодости и специфики революционного движения в колониях и полуколониях вульгарному восприятию марксизма способствовал ряд внешних факторов: с одной стороны, яростная антикоммунистическая пропаганда в условиях «холодной войны» (в разгар которой как раз и началось формирование фаноновского мировоззрения), с другой — последствия догматизма определенных лет.

уровнем эмпирического обобщения обернулись и другим изъяном. Очутившись в колониальной ситуации в кульминационный, наиболее драматический момент борьбы колониального народа за свою независимость, Фанон столкнулся с тем, что он назвал «парадоксами» (вроде разобщенности между угнетенным народом и народными массами метрополии в условиях шовинистического угара; вроде того, что «элементарный, грубый и недифференцированный национализм» может быть средством защиты национальной культуры [III, с. 182]). Все это свидетельствовало о несоответствии воспринятых Фаноном в метрополии теоретических положений относительно колониальной проблемы колониальной действительности. Отбрасывая теоретические догмы, не выдержавшие столкновения с этой действительностью, он не мог, однако, объяснить действительность без теории. Не став на путь сознательного усвоения марксистского метода, Фанон нередко прибегал к положениям того самого вульгаризированного марксизма, против которого выступал. Так, в духе экономического материализма он оперировал фактором нищеты при сопоставлении революционного потенциала пролетариата и крестьянства. Доказывая, что империалистические страны в своих же интересах должны оказывать максимальную экономическую помощь «третьему миру», Фанон сулил им перспективу удушения собственными богатствами [III, с. 76—77]. Декларируя с полемическим жаром специфику колониального общества, его качественное отличие от буржуазного общества Запада, он использовал при характеристике первого категории, родившиеся при анализе второго. Отсюда — какой-то (несознательный, конечно) элемент пародирования при характеристике социально-политической дифференциации колониального общества: специфика его оказывается сведенной к тому, что пролетариат и крестьянство, люмпен-пролетариат и буржуазия как бы меняются местами или оценочными знаками.

В то же время нельзя упускать из виду глубокой, органической диалектичности фаноновского мышления. Его мысль никак не замыкается в рамках собственных выводов; трудно найти в его работах, особенно в «Проклятьем заклейменных», положение, которое бы в ином контексте не приобретало бы иного аспекта. Достаточно проследить (что и будет сделано в последующих главах) очевидные в последней книге противоречия оценок насилия деколонизации и антиколониального национализма, спонтанности и политической роли крестьянских масс, чтобы понять, что подобные противоречия в своей основе выражали антиномичность самих рассматриваемых явлений. Фанона отличало особое умение заострить противоречивость того или иного явления, раскрыть его благоприятные и негативные для дела национального освобождения стороны; ему свойственно было стремление связать противоречия сознания и действительности, проблемы личности и социума — стремление, говоря его

словами, чтобы «вещи в самом материалистическом смысле» встали на свои места. Это позволяет говорить об известной близости марксистской диалектике фаноновского подхода к тем или иным социальным явлениям. Вообще, по вопросу об отношении Фанона к марксизму у исследователей существуют самые разные мнения. Его характеризуют как «марксистского идеолога», «не марксиста, а народника», «недогматического марксиста», «марксиста с наиболее сильными заимствованиями из Мао...» [123, с. 384]. Одни подчеркивают его близость к марксизму, другие — расхождения; говорят и о его развитии в сторону марксизма, и даже о развитии им марксизма. В гносеологическом плане разногласия связаны с тем, что при выявлении отношения фаноновских работ к марксизму не получает должной оценки инонаправленность мысли их автора. Мысль Фанона отправлялась не от классов и социума, а от нации и личности; в диалектике общественного бытия и общественного сознания его анализ тяготел к последнему; характеризуя такие явления, как колониализм и империализм, Фанон был «колониецентричен». На этом основании еще нельзя говорить ни о его антимарксизме, ни — оборотная сторона медали — о «развитии» им марксизма [19].

Не став марксистом, автор «Проклятьем заклейменных» не превратился и в экзистенциалиста или психоаналитика. Более того, если (со всеми сделанными выше замечаниями) в последней книге Фанона гораздо больше, чем в первой, близких к марксизму положений и близости к марксизму в подходе к тем или иным явлениям, то теоретические заимствования из экзистенциализма и психоаналитики по мере развития Фанона столь же резко идут на убыль. И очевидно, почему это происходит. Не говоря о психоанализе, пределы которого в подходе к социальным явлениям четко осознаны уже в «Черной коже, белых масках», экзистенциализм также явно перестал «срабатывать», когда Фанон перешел к активной политической деятельности и анализу революционной практики народа, боровшегося за свое освобождение. Уже в своей первой книге Фанон нащупал коренной порок экзистенциалистской философии. Полемизируя с Ж.-П. Сартром, он, в частности, отметил неприменимость сартровской концепции отчуждения сознания («Бытие и ничто») к проблеме негра в расистском обществе, ибо «белый не просто Другой, а господин» [I, с. 132]. Рассматривая, подобно Сартру [20], ситуацию парии, Фанон размышлял, однако, не столько об интериоризации этой ситуации, сколько о ее преодолении

[19] Некоторые леворадикальные или национально-демократические «фанонисты» именно на основании «колониецентричности» Фанона, акцентирования им проблем национального становления и национального сознания, а также проблем личности пишут о «дополнении» им классиков марксизма.

[20] Фанон несколько раз ссылался как на образец подхода к проблеме национального меньшинства на книгу Сартра, написанную по поводу гитлеровского геноцида [295а].

[см. 233, с. 91—92]. Социальная аморфность индивидов и безысходность «личности в ситуации» еще меньше могли удовлетворить Фанона на последующих этапах его эволюции. Неограниченность личного выбора — высшая ценность в экзистенциализме, пафосом которой проникнута первая книга Фанона, — уступала место, как отмечалось, обязательствам члена политической организации (партии), привязанностям представителя определенного социума (угнетенного народа). И конечно, идеолога национально-освободительной борьбы не могла удовлетворить экзистенциалистская характеристика социальной деятельности как деятельности индивидов. Тем не менее Фанон не распрощался с экзистенциализмом совершенно и в конце своего творческого пути. Яркий пример — характеристика им роли насилия деколонизации в восстановлении полноценности личности колонизованного, преодолении им комплекса неполноценности [III, с. 63—64, 70].

Таким образом, у Фанона в пору его зрелости заметен отказ от углубленного и целостного восприятия тех или иных направлений европейской философской традиции, которые были для него исходной базой, хотя он не мог, как видим, и порвать с ними, продолжая заимствовать отдельные положения и подходы из различных источников. Отказ Фанона от использования экзистенциализма в качестве системы мышления можно объяснить несостоятельностью последнего как социальной теории; отказ от познания колониальной и послеколониальной действительности на путях углубленного восприятия марксизма обусловливался в первую очередь духовным климатом антиколониальной герильи, особенностями тех форм массового сознания, которые он выражал как идеолог, «злоключениями национального сознания» в «третьем мире».

Став публицистом ФНО, Фанон в своих работах (и прежде всего статьях в «эль-Муджахид») выражал, естественно, позиции, которых придерживалось в соответствующий момент руководство этой организации, возглавлявшей национально-освободительную борьбу алжирского народа. Как уже отмечалось, филиппики против «всякого француза в Алжире», утверждение дихотомии «Мы и Они» находились в русле «постоянной заботы ФНО очистить отношения колонизованный — колонизатор, алжирский народ — французский народ от традиционного смешения» [IV, с. 120]. Доказывалось, что алжирские вопросы французские власти должны решать с представителем самого алжирского народа, каковым является только ФНО; что судьба европейского меньшинства должна решаться как одна из частных проблем деколонизации Алжира. Морально обосновывались перед лицом французских левых, французской и международной общественности военные планы ФНО, курс на дезорганизацию политической и экономической системы колониального Алжира, создание невыносимых условий жизни для

колонизаторов, который включал диверсии и террористические акты, от чего страдало, конечно, и мирное население. Защищая ФНО от обвинений в «терроризме», «политической жесткости» и т. п.[21], Фанон неоднократно ссылался на специфику освободительной войны в Алжире, вытекавшую из особенностей колониального господства в стране. Он тонко подметил, что Алжир всегда представлял для Франции ее продолжение — «более или менее реальное», что «никогда Франция не утверждала в идентичных выражениях свое право собственности на Черную Африку или другую часть „Французской империи“. Можно было провозгласить Черную Африку французской территорией, но никогда не утверждалось, что Черная Африка — это Франция» [IV, с. 93]. Такая особенность колониального господства в Алжире имела значение (в том числе идеологическое) не только для метрополии (сила «мифа о французском Алжире» во французском общественном мнении, о чем писал Фанон), но и для самой колонии: «При колониальном режиме, таком, как в Алжире, проповедуемые колонизаторами идеи влияли не только на европейское меньшинство, но и на алжирцев» [III, с. 235]. Интенсивное политическое, экономическое, социальное привязывание завоеванной страны к метрополии имело следствием относительно широкое проникновение «французского присутствия» в духовный мир алжирцев. Вот, очевидно, чем была в немалой степени обусловлена необходимость особых усилий в разоблачении колониализма, почему приходилось «делать из него ужасный несчастный случай»[22], почему так горячо доказывалось, что «порт Мерс-эль-Кебир и аэродром для реактивных самолетов в Буфарике никогда не компенсируют в наших глазах великой интеллектуальной, моральной и материальной нищеты нашего народа» [IV, с. 121]. Духовная деколонизация, формирование национального самосознания алжирского народа, чему Фанон как публицист и идеолог посвятил свои силы, были, как видим, достаточно сложным процессом.

Между тем в условиях освободительной войны 1954—1962 гг. борьба в сфере сознания и соответственно идеологическая работа национально-революционного руководства приобретали особое значение. Дело в том, что после 1957 г., после расширения колониальной армии за счет призывников, после создания колонизаторами подавляющего военного превосходства, трудно было надеяться на «второе Дьенбьенфу». Фанон, как и руководство ФНО, не мог не понимать этого. Вместо военно-

[21] В том числе, заметим, с напоминаниями, что «Хо Ши Мин... в самые трагические моменты войны в Индокитае никогда не переставал делать различие между колониализмом и французским народом» [IV, с. 119].

[22] «Вместо того чтобы интегрировать колониализм, понятый как рождение нового мира, в алжирскую историю, мы,— писал Фанон в „эль-Муджахид“,— делаем из него ужасный несчастный случай, единственное значение которого заключается в том, что он непростительным образом замедлил тесно связанную эволюцию алжирского общества и нации» [IV, с. 121—122].

политической победы приходилось делать ставку на морально-политическую победу — на то, что алжирский народ, продемонстрировав свою волю к сопротивлению и решимость покончить с колониальной зависимостью, докажет правящим кругам Франции и всему миру свое право на национальное самоопределение. Фанон и стремился показать (особенно в книге «V год алжирской революции», анализируя сдвиги, происшедшие в сознании алжирцев под влиянием освободительной войны), что алжирский народ «двадцать раз» доказал свою правоспособность [II, с. 9]. Он призывал Францию «учесть изменения, которые произошли за пять лет в сознании алжирца», «внять настойчивым... голосам, которые со всех концов света» выражают солидарность с «борьбой народа, не щадившего своей крови, не считавшегося с лишениями для торжества свободы» [II, с. 173—174]. «Армия, — писал Фанон, — может в любой момент отвоевать потерянную территорию, но как восстановить в сознании народа комплекс неполноценности, страх и отчаяние?.. Сила алжирской революции уже теперь основана на радикальной мутации, которая произошла у алжирца» [II, с. 14].

Однако задача не сводилась к тому, чтобы раскрыть процесс духовной деколонизации и доказать правоспособность алжирского народа французской и международной общественности (отсюда, кстати, и энергичный диалог с французскими левыми на страницах «эль-Муджахид»). Духовная деколонизация в условиях ожесточенной и затяжной войны требовала огромных усилий по поддержанию боевого духа армии и народа, активной агитационно-пропагандистской работы, чтобы не затухали стремление к свободе и ненависть к врагу. Критический момент наступил к концу войны, когда правительство де Голля согласилось пойти на переговоры, подавило мятеж «ультра», терроризировавших алжирцев, отказалось от политики массовых репрессий против населения; когда алжирский народ после тяжелых потерь и жестоких лишений был охвачен, по признанию самого Фанона, «неодолимой жаждой мира» [IV, с. 170], а многие африканские страны праздновали или готовились праздновать провозглашение независимости благодаря более или менее мирной деколонизации. Между тем нужна была энергичная поддержка требований ФНО, которые французская сторона на переговорах долгое время не хотела принимать в неурезанном виде. В этот момент в речи на второй конференции народов Африки (Аккра, апрель 1960 г.) и была выдвинута Фаноном концепция насилия, через год развитая и более широко обоснованная в «Проклятьем заклейменных».

«Социальный заказ» на концепцию насилия не исчерпывался Алжиром, а идейное содержание ее — национализмом. Исследователи и биографы спорят, почему Фанон начал книгу, посвященную общим проблемам национально-освободительного движения, с «апологии насилия». Думается, кроме «алжирского контекста» здесь важно учитывать более широкую, прежде всего панафриканскую, перспективу. Фанон, как отмечалось, в последние годы жизни был озабочен проблемами социальной ориентации освобождающихся африканских государств, перехвата политического руководства у национальной буржуазии. Рассматривая в «Проклятьем заклейменных» проблемы деколонизации, разрабатывая, в частности, свою концепцию насилия, Фанон шел как бы «от противного». «Заметно, что он был очень удручен тем, что увидел в независимых странах Африки... — пишет один из критиков. — Он констатировал, что в молодом государстве, где деколонизация была эволюционным и относительно ненасильственным процессом, заправляет небольшая кучка, грабящая страну» [45, с. 87—88]. Насилие, по определению Е. Л. Гальпериной «понятое как вооруженное сопротивление целого народа» [7, с. 198—199], он противопоставлял «деколонизации сверху», в результате соглашений колониальных властей с местной элитой. Явно имелось в виду, что вооруженная борьба с колонизаторами немыслима без активного участия широких народных масс, тогда как второй путь может позволить элите избежать вовлечения масс в политическую жизнь: народ остается за сценой, где «делается политика». Критикуя национально-буржуазное руководство антиколониальным движением и национально-буржуазные режимы молодых государств, Фанон противопоставлял им революционную активность масс как гарантию «здорового развития нации» [III, с. 133]. Автор концепции насилия выразил в такой форме свой революционный демократизм.

Фанон вкладывал в понятие национального сознания демократическое содержание, связывал его с борьбой народа за свои социальные интересы. Указывая на различные обстоятельства — придавленность масс, их невежество, колониальную ситуацию, он стремился объяснить, почему первые ростки антиколониального массового протеста зреют в «манихейской», грубо националистической форме, являющейся спонтанным мировосприятием колонизованных. Более того, в своей концепции насилия, как она выражена в первой главе «Проклятьем заклейменных», он оценивал «манихейский» национализм колонизованных подобно «ценности и истине», т. е. некоему абсолюту. Поскольку у Фанона, судя хотя бы по «Черной коже, белым маскам» [23], было немало от того «человеческого ума, размышляющего над ходом истории и пытающегося оставаться на позициях всеобщего», который осуждает насилие с точки зрения «истины и разума»

[23] Помимо нее можно сослаться на некоторые биографические материалы. Как утверждает С. де Бовуар под впечатлением от бесед с Фаноном летом 1961 г., хотя Фанон отвергал доводы «интеллигентов» против «контрнасилия» (т. е. насилия угнетенных в ответ на насилие угнетателей), «все то, что он написал против интеллигентов, он написал против самого себя» [27, с. 622]. По мнению других биографов, Фанону в силу личных качеств и профессионального опыта было нелегко принять необходимость насильст-

[V, с. 184], объяснение абсолютизации этого «манихеизма» может пролить свет на самую суть фаноновского мировоззрения, на подчеркнутую выше коллизию между идеалом всеобщего и ситуационным выбором.

Как отмечалось при характеристике особенностей фаноновской методологии, эмпиризм побуждал его абсолютизировать каждый этап (и каждую сторону) национально-освободительной борьбы. Возможно, еще больше, чем эмпиризм, на него повлияло то свойство политического сознания, которого он вскользь коснулся в «Черной коже, белых масках», описывая потрясение, испытанное при чтении «Черного Орфея»[24], где Сартр определил негритюд как «антирасистский расизм», как момент в диалектическом отрицании тезиса о превосходстве белых. «Я почувствовал, — пишет Фанон, — что у меня похищают последний шанс. Я заявил моим друзьям: „Поколению молодых негритянских поэтов нанесен беспощадный удар". Обратились к другу цветных народов, и этот друг не нашел ничего лучшего, чем указать на относительность их деятельности. В данном случае этот гегельянец забыл, что сознание имеет потребность забыться в ночи абсолютного — единственное условие, чтобы достигнуть самосознания. В полемике с рационализмом он обратился к противоположной позиции, но забыл, что эта противоположность находит свою ценность в абсолюте почти субстанциональном. Сознание, вовлеченное в деятельность, пренебрегает, должно пренебрегать значениями и определениями своего бытия». Фанон обвиняет Сартра в том, что, стремясь «дойти до истоков источника», он «иссушил этот источник» [I, с. 128]. Вовлеченный в активную политическую деятельность, борьбу масс, Фанон не желал, видимо, повторения подобной ошибки, и с таких позиций абсолютизация различных видов массовой деятельности и соответствующих им форм массового сознания могла представляться по крайней мере меньшим злом.

Все это, однако, лишь одна сторона медали или, если искать более точный образ, надводная часть айсберга. Стремясь в последних своих работах к максимально адекватному отражению особенностей антиколониальной борьбы угнетенных масс — «вечно средневековой» крестьянской массы [III, с. 110], буквально к слиянию с этой борьбой, «забываясь» в жакерии и вби-

---

венных средств борьбы. В 5-й главе «Проклятьем заклейменных» описывается характерный случай из психиатрической практики автора. В одной из независимых африканских стран к нему за помощью обратился молодой активист, который во время борьбы за независимость по приказу руководства взорвал кафе, посещавшееся обычно расистами. Он не усомнился в справедливости своего поступка, но тем не менее страдал — от сознания, что среди жертв могли быть и случайные, невинные люди [III, с. 191—192].

[24] Так называлось предисловие к «Антологии негритянской и мальгашской поэзии», вышедшей в свет в Париже в 1948 г.

рая в себя «манихейское» сознание, Фанон оставался современным интеллигентом, политическим деятелем XX в. Ища смысл в самой борьбе, в той борьбе, которой отдавал себя, вдохновляясь настроениями ее участников, он подчеркивал, что доказательство «рациональности восстания» заключается в прогрессе самосознания восставших. Отстаивая «ценность и истинность» спонтанного порыва масс, поднявшихся на борьбу с колониализмом, он доказывал, что для успешного ее развития, перехода к высшему этапу нужна верность руководства общим принципам национально-освободительной борьбы и даже принципам «общей борьбы, которую ведет человек за свое освобождение» [III, с. 109].

Работы Фанона — поразительный пример, как уже говорилось, мировоззренческой «многоукладности». В них сосуществуют с равной долей авторской причастности различные, порой, казалось бы, взаимоисключающие типы и формы мировосприятия. Развертывание идейной позиции автора в одной и той же работе — «Проклятьем заклейменных» — идет путем добавления, а не отбрасывания характеристик, сколь бы предыдущая, по-видимому, не противоречила последующей. Более того, у него очевидно понимание этой противоречивости как неизбежности сосуществования различных исторических форм сознания. Например, в первой главе книги спонтанный порыв масс выступает подобно высшей ценности, его дух — как абсолютная истина; в следующей главе Фанон пишет о «величии и слабости спонтанности». Обращаясь к зависти и ненависти, изображая так называемые отрицательные эмоции в качестве стимула антиколониальной борьбы, Фанон затем делает акцент на то, что «ненависть не может составлять программы», что «жестокость в ее чистом виде, всеобъемлющая, если ее немедленно не подавить, неминуемо приведет к поражению движения» [III, с. 104, 109], что зависть означает духовную зависимость [III, с. 241]. Посвятив всю 1-ю и значительную часть 2-й главы насилию деколонизации как «абсолютной практике» [III, с. 63], оговорив специально, что насилие «не исчезает магически с подъемом национального флага» [III, с. 56], автор между тем почти «забывает» об этом понятии в главе, специально посвященной проблемам независимого развития молодых государств. Он описывает в первых двух главах опыт национально-освободительной борьбы алжирского народа в «общих, повсеместно приложимых», по выражению одного из исследователей, понятиях [95, с. 69], обращается к нему и в третьей, а «под занавес» этой главы недвусмысленно выражает свое понимание ограниченности алжирского опыта [III, с. 143]. Фанон поддерживает спонтанный протест колонизованных против ценностей западной культуры, обосновывает даже отказ от ее научно-технических достижений «глобальной позицией колонизованного» (как сказано в «V годе алжирской революции») и в

той же книге показывает освоение этих достижений в ходе освободительной войны. Стремясь внести свой вклад в пробуждение угнетенных масс, превращение их в сознательных участников общественной жизни, творцов своей истории, Фанон в своих работах отразил чрезвычайную сложность этой задачи, противоречивость путей ее решения и осознанно подчеркнул эту противоречивость как противоречивость различных этапов и форм национально-освободительной борьбы.

В известном смысле метания Фанона среди мировоззренческой «многоукладности» можно охарактеризовать так, как он назвал третью главу последней книги, — «Злоключения национального сознания». Выше приводились его слова об опасности, которую представляет для освободившихся, в частности африканских, государств их идеологическая слабость, о том, что национализм не годен как программа независимого развития. Он констатировал «почти врожденную слабость национального сознания в слаборазвитых странах», подчеркивая, что это следствие не только «изуродованности колонизованного колониальным режимом», но и «слаборазвитости национальной буржуазии» [III, с. 113], ее неспособности справиться с задачами, стоящими перед освободившимися странами, в том числе и в духовной сфере. Развивая критику национальной буржуазии, т. е. социальную критику, он, как мы помним, поставил задачу перехода от национального к социальному сознанию. И все-таки вновь и вновь, сначала на алжирском, потом панафриканском, наконец, на уровне «третьего мира» в целом, при переходе от проблем борьбы за независимость к задачам независимого развития Фанон апеллировал к национальному сознанию угнетенных народов, будоражил его антиколониалистскими, резкими до манихеизма лозунгами вроде «всякий француз в Алжире — враг», «богатства империалистических стран являются также нашими богатствами» [III, с. 76], «игра Европы окончательно сыграна» [III, с. 239]. Здесь и там, в узловых пунктах «Проклятьем заклейменных», возникает черно-белое изображение мира: колонизованные при завоевании политической независимости и колонизаторы, «третий мир» в борьбе за экономическую независимость и духовную деколонизацию и «Европа». Неизменная поляризация «Мы и Они», идет ли речь о колониальной или о, говоря словами А. Кабрала, «неоколониальной ситуации» [217, с. 146].

Фанон не просто отметил слабость национального сознания, «идеологическую слаборазвитость» молодых государств. Он ее ярко выразил, обнажив антиномии, которые его мысль не могла преодолеть. От себя лично Фанон не считал вправе требовать «репараций» за рабство и эксплуатацию негров [I, с. 207]. Но, став идеологом «третьего мира», от его лица он предъявляет такое требование империалистической «Европе». По сути дела, Фанон напоминал о хорошо известных фактах колониального грабежа. Конечно, важно было, чтобы эти факты признала и другая сторона. И все же остроту требованию «репараций» у Фанона придает не это или не только это. Он видит, что реализация гуманистического идеала развития молодых государств, в частности «гуманизация условий труда» [III, с. 75], зависит от привлечения к экономическому строительству больших капиталов и разнообразных специалистов, которых нет у развивающихся стран, что сама задача преобразования колониальной экономической структуры требует для своего решения помощи от бывших метрополий. Тезис о том, что «Европа буквально создана третьим миром» [III, с. 76] и ее помощь — просто возврат долга, как-то объяснял в национальном сознании эту зависимость при независимости, зависимость во имя независимости. Эта идея могла служить поддержанию национального достоинства освобождающихся народов, ибо развитость «Европы», говоря словами Фанона, «оскорбляла» [III, с. 72] его. В то же время она выражала такие настроения в развивающихся странах, в которых сам же Фанон вскрыл «детскую логику». Отметив, что «проникновение современного мира в самые отдаленные уголки джунглей» обострило сознание колонизованными материальных лишений, которым они подвергаются, Фанон писал: «В соответствии с детским способом мышления массы убеждаются, что все эти вещи были у них похищены» [III, с. 56].

Радикальным выходом из противоречий зависимого развития все чаще в «третьем мире» представляется отказ от «догоняющего развития». Фанон был одним из первых и решительных сторонников этой идеи, но он же ярко и осознанно выразил ее противоречивость, проблематичность ее осуществления. Призывая освобождающиеся народы отказаться от следования за «Европой», Фанон в то же время констатировал «привлекательность европейской модели», «искушающее» и «выводящее из равновесия» воздействие на «третий мир» «европейских достижений, европейской техники, европейского стиля» [III, с. 240]. Способность к выдвижению «своих проектов» и моделей парализовалась такой, духовной (или культурной) зависимостью. Сознавая это, Фанон яростно разоблачал «европейские модели» и «европейский дух». Именно борьба с их «овнутрением» в «третьем мире», в формирующемся национальном сознании освобождающихся от колониального порабощения народов придавала призыву к выдвижению неевропейских моделей антиевропейское звучание. А антиевропеизм не может не препятствовать сознательному усвоению опыта Европы и «удачных принципов, предложенных ею» (о которых писал Фанон), и даже конструктивно-критическому отношению к отрицательным сторонам этого опыта (к чему он особенно призывал).

Глава II. ХАРАКТЕРИСТИКА КОЛОНИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

Исходным понятием фаноновской характеристики колониального общества является «дихотомия колониальной ситуации». При этом упор делается не на самом факте двоичности колониального общества, а на особом, как Фанон стремился доказать, ее характере. Отсюда — задача «проникнуть в тайны такого разделения». «Линию раздела, границу указывают казармы и полицейские посты. В колониях фактическим и юридическим посредником колонизованного, представителем колонизатора и режима угнетения является жандарм или солдат. В капиталистическом обществе церковное или светское образование, выработка этических норм, переходящих от отца к сыну, примерная добросовестность рабочих, награждаемых после пятидесяти лет хорошей и честной работы, поощряемая любовь к гармонии и благонравию, этим эстетическим формам уважения к установленному порядку, создают вокруг эксплуатируемого атмосферу покорности и сдерживания, значительно облегчающую задачу сил порядка. В капиталистических странах между эксплуатируемым и властью вклинивается толпа проповедников морали, советчиков, специалистов по дезориентации. В колониях, напротив, контакт с колонизованным поддерживают своим непосредственным присутствием, своим прямым и частым вмешательством жандарм и солдат, ударами прикладов и напалмом они советуют ему не шевелиться. Как очевидно, представитель власти использует язык насилия в чистом виде» [III, с. 31]. «Термин колониализм, созданный угнетателем, — писал Фанон в другом месте, — слишком бьет на чувства, слишком эмоционален». Он прикрывает то, что «никогда не переставало быть завоеванием и военной оккупацией» [IV, с. 90]. По сути, эти положения не оригинальны. Еще К. Маркс в главе «Капитала» «Так называемое первоначальное накопление» указывал, что колониальная система основана на «грубейшем насилии», затем рассматривал это насилие как «экономическую потенцию» и средство ускорения генезиса капитализма в Европе [1, т. 23, с. 761]. Фанона, естественно, интересовала другая сторона — значение колониального насилия для колоний, и прежде всего не в политэкономической, а

в социально-этнической плоскости. «Своеобразие колониальной среды, — писал он, — состоит в том, что экономические условия, неравенство, огромное различие в образе жизни никогда не скрывают природных различий... Нет ничего, вплоть до концепции докапиталистического общества, хорошо изученного Марксом, что не нуждалось бы здесь в переосмыслении. Крепостной — иное существо, чем феодал; но ссылка на божественное право необходима, чтобы узаконить это установленное различие. В колониях иностранец, пришелец утверждается с помощью своих пушек и своих машин... Колонизатор всегда остается иностранцем. Не заводы, не собственность, не счет в банке прежде всего характеризуют „правящий класс". Правящая личность — это прежде всего пришелец, тот, кто не похож на аборигенов, „других"» [III, с. 32—33].

Характеризуя специфику колониального общества как динамическое соотношение «экономической реальности» и «человеческой реальности», Фанон подчеркивал значение в дифференциации этого общества «факта принадлежности к тому или иному виду, той или иной расе» и основанных на этом представлений людей о своем обществе. По мнению Р. Цахар, мысль Фанона сводилась в конце концов к тому, что колониальная ситуация «деформирует понимание эксплуатируемыми экономических фактов и мешает выработке у них классового сознания» [190, с. 30]. Это отчасти верное наблюдение, но чрезмерно сужающее фаноновскую мысль. Идею «деформации» сознания угнетенных в колониальных условиях он действительно развивал особенно обстоятельно. Он доказывал, что физическому насилию сопутствует духовное принижение народа, ставшего жертвой колониальной экспансии. Объектом наступления колонизаторов, как показывал Фанон, становятся культура, образ жизни, внутренний мир колонизованного. «Колониальный мир является манихейским миром. Для колонизатора недостаточно физически, т. е. с помощью своей полиции и жандармерии, отделить мир колонизованных. Как бы иллюстрируя тотальный характер колониальной эксплуатации, колонизатор превращает колонизованного в своеобразную квинтэссенцию зла... Провозглашается, что туземец невосприимчив к этике, что в нем воплощено отсутствие и даже отрицание ценностей... Обычаи колонизованного, его традиции, его мифы, особенно его мифы, оказываются свидетельством этой туземности, этой врожденной порочности» [III, с. 33—34].

Наиболее ярким воплощением колонизаторского манихеизма у Фанона выступает расизм. Ему он посвятил свою первую книгу, стремясь там (и в последующих работах) раскрыть его механизм и динамику. Расизм не рассматривался Фаноном как изолированное и тем более самодовлеющее явление. Для него это был «только элемент... систематического угнетения народа», «бесстыдной эксплуатации одной группы людей другой, достиг-

шей более высокой стадии технического развития» [IV, с. 41, 45]. В расизме Фанон видел проявление определенной социальной закономерности. Критикуя идеалистический подход к расовой проблеме, присущий буржуазной философии и науке, он подчеркивал, что расизм отнюдь не является «константой человеческого духа», неизбежным спутником отношений между представителями различных рас, наций, культур, что это следствие — и притом необходимое — лишь определенного способа таких отношений. «Страна, которая живет, поддерживает свое существование за счет эксплуатации других народов, принижает эти народы. Проявление расизма в отношении этих народов — нормальное явление» [IV, с. 47—48].

Находя в расизме «совершенную... адекватность экономических отношений и идеологии» [IV, с. 47], Фанон обращал особое внимание на активную роль этой идеологии. Ее функцию он видел в том, чтобы сокрушить всю прежнюю систему ориентации колонизованного населения. Стремление колонизаторов обесценить его культурные ценности, образ жизни, обычаи, язык вполне соответствовало, по Фанону, пониманию ими своих интересов. Приниженность колониального народа была следствием завоевания и экономического угнетения, а расизм — «эмоциональным, аффективным, иногда интеллектуальным объяснением этой приниженности» [там же]. И это объяснение активно навязывается колониальному народу для закрепления завоевания и угнетения. Колонизаторы, по Фанону, считали свою работу законченной только тогда, когда колонизованный «громко и внятно признавал превосходство ценностей белых» [III, с. 35]. Конечной целью было «убедить туземцев, что колониализм должен вывести их из мрака... что уход колонизатора будет означать для них возврат к варварству». А в области подсознательного угнетаемому народу внушался образ «колониальной матери», которая «не дает в корне испорченному ребенку покончить с собой, предаться своим пагубным инстинктам», которая «защищает ребенка от него самого, от его я, от его физиологии, его биологии, его онтологического порока» [III, с. 158].

В качестве проводников колониалистской идеологии Фанон особо выделял школу и церковь. В глазах колонизаторов церковь, писал он, играет своего рода санитарную роль. «Нужно поставить рядом ДДТ, уничтожающий паразитов, возбудителей малярии, и христианскую религию, сражающую в зародыше ереси, инстинкты, зло... Но победные сообщения миссий на самом деле говорят о значительности ферментов отчуждения, введенных колониальному народу... Церковь в колониях является церковью белых, церковью иностранцев. Она призывает колонизованного не на путь бога, а на путь белого, путь господина, путь угнетателя» [III, с. 34]. Колонизованному прямо или косвенно навязывается ассимиляция. Как подчеркивал Фанон,

она заключается не только в том или ином усвоении элементов другой культуры, а одновременно в усвоении отрицательного, уничижительного отношения к культуре, обычаям своего народа и в конечном счете к себе самому. Это и есть отчуждение в том виде, как прежде всего его представлял Фанон. Анализируя специфические формы отчуждения в колониальном мире, он, по словам Имре Мартона, показывал, что к характерному для капиталистического общества отчуждению от человека продуктов его деятельности здесь присоединяется то, что от колонизованного отчуждаются не только его свойства человеческой личности, но и его национальные качества. «Его язык, его религия, его обычаи, его этические ценности, его идеи, цвет его кожи, его физиономия становятся чуждыми ему, так же как они чужды всем заправляющему колонизатору» [125, № 7, с. 42—43].

Некоторые критики Фанона считают, что разоблачение им цивилизаторской миссии колониализма, оборачивающейся для колонизованных народов декультурацией, отчуждением, раскрытие механизма духовного порабощения и его последствий относятся в основном к одной, особой в этом отношении форме колониализма, а именно к французскому колониализму. Сравнивая колониальную политику Англии и Франции, Р. Цахар пишет: «Французская политика ассимиляции, которая вновь и вновь внушает колонизованным, что преодоление дискриминации возможно только на пути полного усвоения французской культуры, не оставляет практически никакого простора для ее осознанной оценки... Английская политика „косвенного управления" с самого начала действует в ясно очерченной сфере; она устанавливает дистанцию и четкое различие между колониальными хозяевами и колонизованными как в административной, так и в культурной областях. У африканца есть возможность утвердить себя и подняться в иерархии колониального общества не только подражанием английскому образу жизни, но также в сознательном развитии своих собственных традиций или в их сознательном изменении, в осуществлении заимствований из английской культуры и цивилизации» [190, с. 51—52]. Г. Айзекс усматривает в «Проклятьем заклейменных» одно из разоблачений французской колониальной политики с ее апологетически облагороженной ассимиляцией, вызвавшей «более широкую и более яростную ненависть порабощенных, чем где-либо в колониальном мире» [95, с. 68].

Вопрос о значении специфики тех или иных форм колониализма не прост, и постановка его, безусловно, оправданна. Он поднимается и теми, кто был жертвой колониализма. Так, один из африканских деятелей культуры, камерунец Б. Фонлон, по поводу писательской конференции в Кампале (начало 60-х годов), организованной англоязычными африканцами, указывал: «Причина ссоры... из-за негритюда между африканцами, пишущими на английском, и африканцами, пишущими на француз-

ском языке, — в различиях колониальных режимов, которые их порабощали. Французы всячески старались лишить африканца всего, что было в нем африканского, и сделать из него образцового француза; англичане же, не являющиеся ревностными крестоносцами своей цивилизации, пощадили колонизованные ими народы от подобного промывания мозгов и наставлений, позволив им держаться своих традиций» [225, с. 149—150].

Непосредственно Фанон сталкивался с французской колониальной системой. Ее особенности не могли не отразиться в данной им характеристике колониального общества. Возможно, не в последнюю очередь этим объясняется упор в ней на политику принудительной ассимиляции колонизованных. В то же время работы Фанона показывают ошибочность абсолютизации особенностей французского колониализма. Характеризуя дихотомию колониального общества, с которой он связывал насилие, манихеизм, отчуждение, он не раз указывал на апартхейд, логически следовавший из английской колониальной системы управления, как на крайнюю форму этой дихотомии. Он подчеркивал, что расизм — духовное принижение угнетенного народа — является закономерным результатом любой формы колониального господства. Одновременно с политикой ассимиляции он заклеймил как орудие декультурации колонизаторский «экзотизм», отметив, что под флагом «бережного отношения к культуре местного населения» эта политика искусственно консервирует отдельные особенности, детали, «курьезы» [IV, с. 42]. Колониальное господство в целом, препятствующее развитию угнетенной нации, блокирует ее культуру, и после одного-двух столетий колониального угнетения, по оценке Фанона, национальная культура угнетенного народа превращается в «сумму привычных движений, традиционных видов одежды, лишенных целостности институтов» [III, с. 178]. И «экзотизм», и принудительная ассимиляция по-своему содействуют этой «мумификации» [IV, с. 41].

Рассматривая отчуждение колонизованных прежде всего как «культурное отчуждение» [III, с. 158], Фанон уже в первой книге, отталкиваясь от наблюдений над обществом родного острова и главным образом над теми из соотечественников, кто получил образование, приступил к анализу этого явления. Применительно к своим собратьям он назвал его «белыми масками», обнаружив затем однотипные явления в других колониальных обществах. В «Черной коже, белых масках» особое внимание обращалось на роль колониальной школы, которая, подобно церкви, находилась в наиболее тесном контакте с колонизованными. В школе детей колонизованных ждали учебники, которые внушали молодому антильцу (или вьетнамцу), что его «предки — галлы» [I, с. 140; ср. 288, с. 201]; хрестоматии иллюстрировали положения из учебников о цивилизаторской миссии колонизаторов среди «дикарей», и, наконец, язык колонизаторов, которому Фанон придавал особенно большое значение, но не столько как «орудию культуры», сколько как «орудию колониального господства» [I, с. 50; 190, с. 49—50]. Вместе с языком и книгами, пишет Фанон, дети «постепенно впитывали предрассудки, мифы, фольклор» европейцев, в том числе расистский стереотип «негра». И выраставший антилец, понимая, что он негр, в то же время в этическом плане связывал с этим понятием все плохое, становился «негрофобом». «Антилец бессознательно считал себя негром только тогда, когда поступал плохо, был слабым, злым, невыдержанным... В коллективном бессознательном... негр — это тот, кто безнравствен. Если я веду себя прилично, значит, я не негр. Отсюда же — на Мартинике обычай говорить о плохом белом, что у него душа негра» [I, с. 175]. Отсюда же — стремление отвести от себя расистский стереотип, переведя его на других. Так, по описанию Фанона, антильцы «подлинными неграми» считали африканцев. Образованные антильцы обращали расистский стереотип против остальной части населения. В результате они и самоотчуждались, ибо создавали нереальный мир, где «ценности системы не являются продолжением глубинных ценностей индивида» [46, с. 183—184], и отчуждались от своего народа.

Фанон не ограничился выявлением «культурного», или, как это названо в «Черной коже, белых масках», «интеллектуального отчуждения» [I, с. 201]. В последующих работах его анализ расширился и открыл отчуждающее колонизованного воздействие колониальной системы не только в сфере культуры и не только среди интеллигенции. «Хотя колонист или полицейский, — писал Фанон в „Проклятьем заклейменных“, характеризуя это воздействие на психику колонизованного населения, — могут в течение дня ударить колонизованного, оскорбить его, поставить на колени, мы видим, что колонизованный вытаскивает свой нож при малейшем проявлении враждебности или агрессивности со стороны другого колонизованного. Ибо последней возможностью колонизованного остается защита своего личного достоинства в отношениях со своим соплеменником». Чем-то подобным оказываются и межплеменные столкновения. Это «коллективное самоуничтожение» одновременно было, как показывает Фанон, самообманом. «Предаваясь мести, колонизованный пытается убедить себя, что колониализма не существует, что все идет по-старому, что история продолжается. Здесь на уровне коллектива со всей ясностью раскрываются пресловутые позиции уклонения; погружение в братоубийственную борьбу позволяет как бы не замечать препятствия, откладывать принятие все-таки неизбежного решения, которое ведет к вооруженной борьбе против колониализма» [III, с. 42].

На «уровне коллектива» Фанон описывает и другую форму уклонения от реальности. «Колонизованному, — пишет он, —

удается не принимать в расчет колонизатора также при помощи религии. Фатализм лишает угнетателя всякой инициативы, так как бедствия, нищета, злая доля становятся выражением божьей воли. Индивид принимает, таким образом, божественное предопределение, распластывается перед колонизатором, смиряется перед судьбой и, стремясь к восстановлению внутреннего равновесия, доходит до безмятежности камня. Временами, однако, жизнь прорывается, и в устрашающих мифах, столь распространенных в слаборазвитых обществах, колонизованный черпает систему запретов для своей агрессивности: злые гении, которые вмешиваются, стоит только зашевелиться, люди-леопарды, люди-змеи, собаки шестилапые, оборотни — вся неисчерпаемая гамма инфузорий или гигантов создает вокруг колонизованного мир запретов и преград, гораздо более устрашающий, чем мир колонизаторов... Атмосфера мифа и магии, внушающая страх, действует как бесспорная реальность. Устрашая меня, она укореняет меня в традициях, в истории моего края или моего племени, в то же время она... предоставляет мне гражданский статус. Уровень сокровенного, внутреннего в слаборазвитых странах является уровнем коллективного, находящимся в исключительной зависимости от магии. Накладывая на меня эту непроницаемую сетку, где действия повторяются с постоянством кристаллической структуры, эта вечность моего мира, нашего мира таким образом утверждается... Сверхъестественные, магические силы оказываются удивительно живучими. Силы колонизатора оказываются бесконечно преуменьшенными, ослабленными своим иностранным происхождением. Нет необходимости действительно бороться против них, поскольку все существенное — это ужасающие превращения мифических структур» [III, с. 42—43]. Фанон подчеркивает также значение в колониальных условиях обрядовых танцев. Они, по Фанону, не просто дают разрядку физического напряжения, накопившейся агрессивности. Создавая магический «круг», в котором «все разрешено», поощряется, танцы служат для колонизованного самовыражением, дают иллюзию освобождения, оказываются, таким образом, своего рода компенсаторным механизмом в условиях принижающего гнета колониальной системы [III, с. 44].

Обращая внимание на эти мысли Фанона, Ж.-П. Сартр в предисловии к «Проклятьем заклейменным» писал, что колонизованные «ограждаются сверхъестественными барьерами от самих себя... То, что было раньше религиозным фактом в своей простоте, каким-то общением верующего со своей святыней, они делают оружием против отчаяния и унижения... Колонизованные защищаются от колониального отчуждения религиозным отчуждением» [168, с. 18]. Действительно, по Фанону, неосознанное стремление колонизованного к уклонению от реальности, его своеобразное самоотчуждение возникает как реакция на

отчуждающее воздействие колониальной системы. Но, подметив это, Сартр чрезвычайно сузил мысль Фанона. Угнетенные подсознательно ищут прибежища в мире своих традиций, в своей культуре, которая при противопоставлении новым социальным и культурным факторам, всяким внешним явлениям, как показывает Фанон, оказывается во власти мистического начала, замыкается в себе, фетишизируется. Речь идет не только о религиозном отчуждении, но вообще о генезисе ложных форм сознания, о склонности угнетенного сознания к уходу в мир воображаемого, ирреального, склонности, которая может находить воплощение не только в религиозных формах, эксплуатироваться в политико-идеологических целях. При переходе от «коллективного бессознательного» к формирующемуся национальному сознанию угнетенных народов Фанон выявляет ту же диалектику колониального отчуждения. Даже вступая в борьбу против колониальной системы, колонизованный первое время остается в путах или, лучше сказать, шорах этого отчуждения. Духовное принижение угнетенного народа колониальным режимом оказывается началом цепной реакции, которая через внутренний мир колонизованного, его подсознательное, проникает в массовое сознание, доходит до идеологической сферы и оттуда вновь начинает воздействовать на массовое сознание.

Манихеизму колонизатора колонизованный, в изображении Фанона, отвечает таким же манихеизмом. Колонизатор, шельмующий колонизованного как «абсолютное зло», добивается, что и колонизованный воспринимает его как «абсолютное зло» [III, с. 69]. «На ложь колониальной ситуации колонизованный также отвечает ложью. Откровенность возможна только с соплеменниками, в отношениях с колонизаторами — замкнутость и непроницаемость. Правда — это то, что ускоряет развал колониального режима, то, что способствует утверждению нации. Правда — это то, что благоприятствует туземцам и губит чужеземцев. В колониальных условиях нет позиции, определяемой истиной. И хорошо все то, что плохо для них» [III, с. 39]. На стремление колонизатора навязать свои культурные ценности колонизованный отвечает недифференцированным, полным отказом от них. На уровне социальной психологии Фанон обнаруживает «глобальную позицию отказа от ценностей захватчика, даже если объективно принятие этих ценностей принесло бы пользу» [II, с. 46]. В книге «V год алжирской революции» он характеризует эту позицию на примере отношения алжирцев в колониальный период к радио, к медицине, к врачам, различным представителям современной науки и техники. «Слова специалиста, — пишет Фанон, — всегда воспринимаются с предубеждением. Истина, объективно выраженная, постоянно искажается ложью колониальной ситуации» [II, с. 115].

Недифференцированное отношение к культуре страны, осу-

ществляющей колониальную экспансию, дополняется со стороны колонизованного недифференцированным отношением к своей собственной культуре, тенденция к отказу от всего, что связано с колониализмом, — цепляньем за все, что ему предшествовало. Наступление колонизаторов на тот или иной элемент доколониальной традиции в силу «одного из психологических законов колонизации» [II, с. 29] влечет за собой лишь усиление аффектации колонизованного в отношении этого элемента. Так возникает, например, «культ чадры». «То, что было невыделяемым элементом в однородной среде, приобретает характер табу, и позиция какой-нибудь алжирки в отношении чадры будет постоянно связана с ее глобальной позицией в отношении иностранной оккупации» [там же]. Точно так же возникает социально-психологическая основа негритюда как культа всего, что отрицается и презирается угнетателем у негра. В понимании Фанона, «сохранение культурных форм, осужденных колониальным обществом, само по себе уже демонстрация национального духа. Однако демонстрация эта вызвана законом инерции... Это лишь судорожное цепляние за ядро, которое все уменьшается, оскудевает, коснеет» [III, с. 178]. Оно так же не способствует подлинному развитию национальной культуры, как традиционалистская политика, «экзотизм» колонизаторов. В целом стихийный традиционализм масс, по инерции сопротивляющихся колониальному диктату и декультурации, по Фанону, обладает определенными защитными свойствами, хотя в конечном счете без деколонизации бесперспективен. Стихийный и как бы инстинктивный (инстинкт самосохранения) [III, с. 177], этот традиционализм остается вне основного направления фаноновской критики. Иное дело, когда традиционализм как знамя выставляет «бывший эмигрант своей культуры» — ассимилированный интеллигент. Мало того, что выдвижение им традиционных ценностей принимает «яростный и агрессивный» характер. Для интеллигента, обладающего техническим опытом и научными знаниями, действующего на более высоком уровне социальных отношений, традиционализм, считает Фанон, оказывается «отступлением на архаические позиции» и принимает «иррациональный аспект» [IV, с. 48—49].

В оценочном отношении Фанон отнюдь не уравнивает среди интеллигентов колоний того, который скользит по наклонной плоскости ассимиляции, не пытаясь преодолеть силу инерции, и того, который, сопротивляясь ей и напряженно ища выход, впадает в культ традиций своего народа. Позиция второго, по Фанону, может быть определенным этапом на пути к духовной деколонизации и ликвидации отрыва интеллигенции от народа, но в то же время будучи самодовлеющей, она заводит в тупик. Характеризуя эволюцию колониальной интеллигенции, Фанон показывает, как цепко держит колониальное отчуждение своих жертвы; первые попытки преодоления его нередко оказываются

мистификацией, псевдопреодолением. Вначале, по Фанону, интеллигент колонии «жадно впитывает в себя западную культуру» и, подобно приемышу в новой семье, стремится не просто ознакомиться, а породниться с ней [III, с. 164]. Однако он не может укорениться в среде колонизаторов; происходит, как отмечалось еще в «Черной коже, белых масках», раздвоение личности. Фанон подчеркивает, что колониальным интеллигентам угрожает превращение в «людей, начисто лишенных индивидуальности, людей без родины, без корней, в бесплотных духов». В связи с бытовавшими среди интеллигентов колоний выражениями «Я говорю, как сенегалец и француз» или «Я говорю, как алжирец и француз» Фанон писал, что подобные «арабо-французские или нигерийско-английские интеллигенты... чаще всего... не желают или не могут сделать выбор, подхватывают все исторические определения, которые обусловили их формирование, и всецело включают себя во „всеобщую перспективу"» [III, с. 163—164].

Доказывая, что такая перспектива не только неплодотворна, но и нереальна в колониальной ситуации с ее дихотомией и «чисто аристотелевской логикой» антиколониальной борьбы, Фанон отмечал возможность и альтернативного решения, когда интеллигент «чувствует: чтобы обеспечить себе спасение, ему необходимо вернуться к неведомым корням, раствориться, чтобы там ни было, в этом варварском народе» [III, с. 163]. Ища выход из опутавших его противоречий, стремясь вырвать себя из затягивающей трясины отчуждения, интеллигент колонии решает отойти от западной культуры, отвергнуть то, что он приобрел. Но решить и заявить об этом легче, чем отвергнуть на самом деле. Интеллигент «обнаруживает, что культурная модель, которую он, стремясь к самобытности, хочет принять для себя, почти не предлагает ему таких образцов, которые могли бы выдержать сравнение с многочисленными и впечатляющими образцами цивилизации захватчиков». Каким бы ни было прошлое родной страны, ее настоящее при трезвой оценке пугает интеллигента «пустотой, забитостью, дикостью». Отсюда — отступление на «эмоциональные позиции», экзальтация в поисках и утверждении «своего» [III, с. 164—165]. «Однако, — пишет Фанон, — если в поэзии такая позиция подымает интеллигента на небывалую высоту, то в жизни она часто заводит его в тупик. Когда, достигнув высшего слияния со своим народом, каким бы он ни был в прошлом и настоящем, интеллигент решает выйти навстречу жизни, он извлекает из своей позиции лишь бесплодные формулы. Он особенно выделяет обычаи, традиции, внешние формы жизни, но его вынужденные, болезненные искания напоминают, в сущности, банальные поиски экзотического. Это период, когда интеллигенты воспевают малейшую деталь местной жизни. Бубу[1] становится свя-

[1] Бубу, бабуши — традиционные верхняя одежда и обувь.

щенной, парижская или итальянская обувь отбрасывается ими ради бабуш. Язык угнетателей вдруг начинает жечь губы. В этот период обрести свой народ порой означает желание стать негром... настоящим негром, тем самым собачьим негром, каким его хочет видеть белый. Обрести свой народ означает стать бико [2], туземцем из туземцев, самым презираемым, означает подрезать свои едва отросшие крылья» [III, с. 165].

Фанон сумел раскрыть в антизападническом традиционализме колониальной интеллигенции изнанку преклонения перед западной культурой и принижения собственного культурного наследия, как сумел увидеть в негритюде, который и в «Проклятьем заклейменных» остается иллюстрацией определенного типа психики и мышления колониального интеллигента, изнанку колонизаторского расизма. Как показано в его работах, кроме манихеизма национализм питается традиционализмом и оба эти компонента оказываются следствием колониального отчуждения. «Ложь колониальной ситуации» деформирует массовое сознание, придавая формирующемуся национальному сознанию угнетенного народа иррациональный оттенок. Колониальная элита, интериоризуя колониальное отчуждение и комплекс неполноценности, проникается космополитизмом, а традиционализм, так называемый культурный национализм оказывается его оборотной стороной [3].

В качестве последствий колониального угнетения Фанон рассматривал и те специфические формы отчуждения, которые являются объектом психопатологии. Они тесно переплетаются с другими формами, и поэтому Фанон касается их даже в своих политических сочинениях, включая соответствующий анализ в общую характеристику колониализма. Влиянию «колониального травматизма» он посвятил 5-ю главу «Проклятьем заклейменных». В ней описаны случаи из медицинской практики Фанона во время колониальной войны Франции против алжирского народа, когда психические расстройства стали особенно распространенным явлением. Однако и в «спокойный период колонизации» Фанон констатирует «регулярную и значительную психическую патологию, порожденную угнетением» [III, с. 190]. Откровенно насильственный характер колониального режима; стремление колонизаторов к полному подчинению местного населения, к «нейтрализации туземцев в политическом и экономическом отношении» заодно с нейтрализацией враждебных сил природы [там же]; отрицание человеческого достоинства колонизованных, выражающееся в расистской

[2] Прозвище, данное мигрантам из Магриба во Франции.

[3] И в отношении начального периода независимого развития Фанон раскрывает эту связь национализма и космополитизма. Так, «злоключения национального сознания» связываются в 3-й главе «Проклятьем заклейменных», с одной стороны, с «глубоким космополитизмом» [III, с. 113], с другой — с «узким национализмом» [III, с. 123] национальной буржуазии.

идеологии, в политике декультурации; обстановку бесправия и произвола, заставляющую представителя колониального народа находиться в постоянной тревоге за себя и своих близких, отмечал Фанон в своих работах в качестве факторов этой патологии.

Воздействием тех же факторов Фанон объяснял специфику преступности среди народа колонии. В специальном разделе 5-й главы «Проклятьем заклейменных» он резко полемизировал с представителями официальной буржуазной науки, которые, отметив у колонизованных повышенный уровень преступности, жестокость и видимую бесцельность преступлений, нашли в этом, как и в повышенном распространении психических заболеваний, отражение «прирожденных пороков». В противоположность им Фанон доказывал, что «особая» преступность среди колонизованного населения — «прямой результат колониальной ситуации» [III, с. 235]. Суть фаноновского анализа преступности сводилась к разоблачению общих органических пороков колониального общества. Раскрывая дихотомию этого общества, он подчеркивал, в частности, что колонизованный оказывается в оставленной ему зоне (апартхейд — наиболее яркий пример) как в «загоне». «Первым делом туземец усваивает необходимость оставаться на своем месте, не переходить границу. Вот почему сновидения туземца являются сновидениями физического напряжения, сновидениями действия, сновидениями агрессивности... Эта осадочная мышечная агрессивность проявляется у колонизованного вначале в отношениях со своими» [III, с. 40]. Как говорилось, Фанон рассматривал эту тенденцию к взаимоуничтожению в рамках «позиции уклонения» колонизованного, уклонения от «выяснения отношений с закованным в железо миром колонизаторов» [III, с. 43]. Интериоризуемое колонизованным насилие колониального угнетения оборачивается против своих, потому что колонизатор вначале кажется всемогущим, неуязвимым — он по ту сторону «загона». А в «загоне» господствуют в самой жестокой форме законы борьбы за существование и выживания сильнейшего. Столкновения происходят прежде всего из-за куска хлеба. «При колониальном режиме все можно сделать за килограмм хлеба или несчастного барана... Отношение человека к природе, к миру, к истории является в колониальный период продовольственной проблемой» [III, с. 234]. Колонизованные сталкиваются как конкуренты в поисках работы и, что ярко показывает Фанон, буквально во всех вопросах повседневной жизни. «Когда, утомленный после тяжелого, 16-часового рабочего дня, колонизованный опускается на свою циновку, ребенок, который плачет за тряпичной перегородкой и мешает спать, как будто случайно оказывается маленьким алжирцем. Когда он приходит просить немного крупы или немного масла у лавочника, которому он уже должен несколько сот франков, и ему отказывают в этой

милости, огромная ненависть и большое желание убить охватывают его, и лавочник — это алжирец. Когда... однажды его застигает каид [4] и требует „подати", он даже не может позволить себе удовольствия ненавидеть администратора-европейца; каид — вот кто требует этой ненависти, и это алжирец. Сталкиваясь ежедневно с покушениями на убийство — с голодом, выселением из неоплаченной комнаты, иссушенной материнской грудью... безработными, кружащими возле управляющего, как воронье, туземец начинает видеть в себе подобном неумолимого врага. Если он поранил свои босые ноги о большой камень, оказавшийся посреди дороги, это туземец положил его, а несколько маслин, которые он собирался снять, оказались съеденными ночью детьми N» [III, с. 233].

Колонизатор оказывается вне повседневной борьбы колонизованных за свое существование, по ту сторону загородки, созданной его военным, техническим и экономическим превосходством. «Нужно видеть, — пишет Фанон, продолжая свою характеристику борьбы среди колонизованных, — как в Кабилии мужчины и женщины неделями ищут землю в глубине долины и носят ее наверх маленькими корзинами, чтобы понять, что воровство является покушением на убийство, а не недружеским или незаконным актом. Именно потому, что единственным мерилом является желудок, все более и более сужающийся и, конечно, все меньше и меньше требующий, но который, однако, надо удовлетворять. Где взять средства для его удовлетворения? Француз на равнине с полицейскими, армией и танками. В горах только алжирцы. Вверху небо с посулами загробной жизни, внизу французы с вполне конкретными посулами тюрьмы, дубинки, казней. Приходится метить в своих. Здесь обнаруживается зародыш этой ненависти к самим себе, которая характерна для расовых конфликтов при сегрегации в обществе» [III, с. 234—235]. И то, что колонизатор присутствует, присутствует насильственно, присутствует как угнетатель, порождающий основное противоречие, антагонизм колониального общества, и в то же время остается в повседневности, как правило, вне досягаемости, резко усиливает, по Фанону, конфликты между колонизованными, объясняет парадокс ожесточенных столкновений внутри нации угнетенных при антагонизме межнациональных отношений.

Образ «загона» — один из интересных примеров того, как у Фанона феноменологическая характеристика переходит в социологическую. В нем зримо выражается фаноновская мысль об отчуждении от колонизованных их социальных отношений. «Загнанные», т. е. согнанные, подчинившиеся определенной социальной организации, навязанной извне, вопреки их воле, колонизованные оказываются в особых, деформированных отношениях между собой. «Колониализм обезличивал не только колонизованного. Это обезличивание ощущалось равным образом в коллективном плане, на уровне социальных структур. Колонизованный народ оказывается сведенным к совокупности индивидов, основу которой создает лишь присутствие колонизатора» [III, с. 224].

Деформировались межличностные отношения, деформировалось отношение личности к обществу. Преступность, т. е. определенное отношение колонизованного к определенным колониальным законам, Фанон ставит в один ряд с отношением колонизованного к колониальному обществу в целом и к его экономической системе и морали. «Сколько раз, — пишет Фанон, — в Париже или в Эксе, в Алжире или Бастере нам встречались колонизованные, яростно протестовавшие против утверждений о лени негра, алжирца, вьетнамца. И тем не менее разве не правда, что при колониальном режиме феллах, горящий на работе, негр, отказывающийся от отдыха, — просто патологические типы? Лень колонизованного — это сознательный саботаж колониальной машины; это в биологическом плане замечательная система самозащиты и, во всяком случае, это какая-то помеха полному закабалению страны захватчиком... Нужно понять это и перестать искать аргументы, доказывая, что негр — великолепный работник, а бико — замечательный пахарь. При колониальном режиме истинная позиция для бико или негра — не шевелить и пальцем, не помогать угнетателю глубже вгрызаться в свою жертву... Это самое конкретное выражение несотрудничества или, во всяком случае, сотрудничества, сведенного к минимуму» [III, с. 225]. Фанон подчеркивал, что речь идет о колонизованном, «еще не выковавшем политическое сознание». Точно так же, на дополитическом уровне сознания, он характеризовал в связи с проблемой преступности отношение колонизованных к этике: «При колониальном режиме благодарность, искренность, честь являются пустыми словами... Честь, достоинство, верность данному слову могут выражаться только в рамках национальной и интернациональной однородности» [там же]. Разрушая традиционные структуры с их этическими нормами, обесценивая духовные ценности колониального народа, колонизаторы не могли обеспечить им замены. Колониальное общество не несло в себе какого-либо общезначимого интегрирующего фактора, какой-либо альтернативы насилию, голому принуждению, которым были проникнуты все социальные связи [5]. И «особая» преступность колонизованных

[4] К а и д — по-арабски «вождь», алжирский феодал.

[5] Небезынтересно сопоставить концепцию общества как «загона» с теорией общественного договора у идеологов Просвещения (разумеется, не в буржуазно-апологетическом, а в социально-критическом его направлении). Руссо, например, и оставаясь в рамках этой теории, вскрывал отчуждение личности. Но это было отчуждение политическое, отчуждение прав личности в пользу политического организма — общества как целостности. Такое от-

оказывается, по Фанону, одним из следствий интериоризации ими этого насилия. За феноменом психической патологии колонизованного он констатировал социальную патологию колониального общества. Такой вывод следует из анализа не только межличностных, но и макросоциальных отношений этого общества.

Переходя из сферы сознания в сферу бытия, ища корни «лжи колониальной ситуации», манихеизма в антагонистической природе колониального общества, Фанон писал: «Угнетатель в своей зоне приводит в движение машину — машину господства, эксплуатации, грабежа. В другой зоне колонизованная вещь, опутанная, ограбленная, поддерживает, как может, это движение, которое с берегов колонии напрямик идет во дворцы и склады „метрополии". В этой застывшей зоне, где земная поверхность неподвижна, пальмы колышутся под облаками, морские волны бьются о берег, перемещается сырье, узаконивая присутствие колонизатора... Колонизатор делает историю. Его жизнь является эпопеей, одиссеей. Он является абсолютным началом: „эту землю мы создали". Он является фактором развития: „если мы уйдем, все погибнет, эта земля возвратится к средневековью". По отношению к нему вялые существа, терзаемые изнутри лихорадками и „обычаями предков", составляют почти неодушевленный фон для преобразовательных устремлений колониального меркантилизма. Колонизатор делает историю, и он знает, что делает ее. И постоянными ссылками на историю своей метрополии он ясно указывает, что, находясь здесь, он всецело представляет эту метрополию. История, которую он пишет, является, следовательно, не историей страны, которую он грабит, а историей его нации, историей снятия ею пенок, историей насилия, голода. Неподвижность, на которую обречен колонизованный, может быть поставлена под вопрос только в том случае, если колонизованный решит положить конец истории колонизации, истории грабежа, чтобы осуществить историю нации, историю деколонизации» [III, с. 39—40].

В образной форме Фанон характеризует некоторые особенности колониального развития. Он соглашается с идеологами колониализма, что механизм колониального развития заведен колонизаторами. Однако это не подлинное развитие колониальной страны. Понятие подлинности выступает здесь прежде всего в субъективном плане; подлинная история — лишь та, которую творит народ; колониальная история, низводящая его до положения «колонизованной вещи», таковой быть не может. Это «время сна», оцепенения, смерти [III, с. 53] колонизованного. Но дело не только в том, что колониальная история творится

чуждение можно было объяснить интересами самой личности. Общественный договор, по Руссо, зижделся на взаимозаинтересованности членов общества, их взаимосвязи и взаимозависимости. Этого-то элемента взаимности Фанон не видел в колониальном обществе. Отсюда и образ «загона».

вопреки воле народа колонизованной страны. Колониализм, как можно понять Фанона, деформирует естественноисторический процесс развития. Именно в таком направлении явственно развивалась мысль и другого видного деятеля освободительного движения на Африканском континенте — А. Кабрала. «Колонизаторы обычно утверждают, — говорил он, — что именно они вовлекли нас в исторический процесс; сегодня мы доказываем, что это не так. Они отняли у нас историю, нашу историю, повернули ее вспять и заставили следовать за ними в их историческом развитии. Сегодня, беря в руки оружие, чтобы освободить себя по примеру других народов, мы хотим возврата к нашей истории» [217, с. 113].

Колониальная история, как подчеркнуто и у Фанона, и у Кабрала, не является диалектическим продолжением доколониального периода. Ее «абсолютным началом», пишет Фанон, служит прибытие колонизаторов. Колониальная история — это навязывание метрополией своих законов, в том числе экономических. Колониальное развитие — это подчинение колонии «колониальному меркантилизму», интересам метрополии, обеспечения ее экономики и обогащения ее правящего класса. В общих рамках истории колонизации, которая определяется у Фанона как продолжение истории метрополии, колониальный базис, экономика формируется как продолжение базиса метрополии, придаток ее экономики. Ориентированное вовне, экономическое развитие колонии уже поэтому не могло не быть деформированным, односторонним. Требование симметрии в отношении к экономике метрополии, предъявленное к колониальной экономике, осуществляясь, порождает внутреннюю асимметрию колонии. Фанон фиксирует это и в межотраслевой (та или иная сырьевая монокультура и т. п.) и в межрайонной диспропорции колониальной экономики. По поводу сепаратистских тенденций в молодых государствах он писал: «При колониальном господстве, как известно, в привилегированном положении оказываются некоторые районы. Экономика колонии не интегрирует всю нацию. Она всегда служит дополнением той или иной метрополии. Колониализм почти никогда не эксплуатирует всю территорию страны. Он довольствуется открытием природных ресурсов, которые извлекает и экспортирует для промышленности метрополии. Допускается, таким образом, относительное богатство одного сектора, в то время как остальная часть страны продолжает пребывать в состоянии слаборазвитости и нищеты» [III, с. 120].

Фанон не развил эти соображения об однобокости колониальной экономики. Его интересовали не экономический анализ, а политические выводы. Он увидел детерминирующую связь неравномерности экономического развития в колониальный период с противоречиями социально-политического развития молодых государств, в частности с сепаратистско-федералистскими

тенденциями. Вопрос о сепаратизме до сих пор не потерял своей остроты, и заслуга Фанона, на глазах которого произошло отделение Катанги и Касаи, нанесшее страшный удар молодому конголезскому государству, в том, что он попытался отыскать истоки этого явления. Однако вопрос о сепаратизме не был для Фанона центральным. Иное дело — отношение город — деревня. Экономически оно рассматривается в той же плоскости, что и диспропорциональность развития отдельных районов; политически здесь отправной пункт фаноновской концепции революционного процесса в колониях. В колониальных условиях, утверждал Фанон, это отношение не выражает «классической противоположности между деревней и городом» [III, с. 86]. Констатировав, что «экономика колонии не интегрирует всей нации», Фанон затем проводил мысль, что интегрированными колониализмом в экономическом и других отношениях оказываются в первую очередь города, тогда как деревня в своей основе остается вне этого процесса. Являясь средоточием европейского населения — колонизаторов, «островками метрополии» [III, с. 92], города оказываются в привилегированном положении, аккумулируют в высокой степени блага колониального развития. Своими «стенами и улицами» они резко контрастируют с «голодающей и прозябающей в нищете „глубинкой“» [III, с. 75, п. 2].

В городах также сосредоточена образованная и «наиболее сознательная» часть местного населения. В этой «технической и относительно зажиточной среде» «господствует дух модернизма». Здесь из местного населения формируются современные классы — буржуазия, пролетариат. Классового конфликта между ними в колониальных условиях Фанон не отмечает, поскольку национальная буржуазия не самостоятельна в экономическом отношении, а нарождающийся пролетариат также всецело интегрирован в колониальной экономике. «Он, — пишет Фанон, — представляет фактически часть народа колонии, необходимую и незаменимую для нормальной работы колониальной машины» [III, с. 84]. Хотя Фанон не употребляет по отношению к колониальному обществу понятия «капитализм», в его описании колониальный город представляется некой квазикапиталистической структурой, в которой господствует иностранный капитал, место средних слоев или мелкой буржуазии капиталистических стран занимает национальная буржуазия, а замыкает социальную иерархию «эмбриональный» [III, с. 92] пролетариат. И вся эта структура с ее противоречиями и конфликтами — лишь надстройка над огромным миром деревни, сохраняющим традиционную, т. е. доколониальную, систему отношений.

«Охваченные влиянием марабутов, колдунов и традиционных вождей, — пишет Фанон, — сельские массы находятся еще на стадии феодализма, так как всемогущество этой средневековой структуры поддерживается гражданскими и военными представителями колониальной власти» [III, с. 84—85]. Таким образом, отсталость деревни — продукт не только экономических законов колониализма, но и, в понимании Фанона, сознательной политики колонизаторов. «Колониализм часто усиливает или утверждает свое господство, организуя оцепенение деревень», смыкаясь с традиционными властителями, противодействующими всяким преобразованиям в страхе лишиться своих привилегий [там же]. В данном случае для нас важна мысль Фанона, что отсталость деревни носит стадиальный характер. Очень по-своему Фанон выразил понимание неравномерности того процесса, который В. И. Ленин характеризовал как «пересаживание капиталистического производства» из метрополии в колонию [2, т. 30, с. 35]. Независимо от буржуазных теоретиков «модернизации» выйдя к проблемам экономического и социального дуализма колониального общества, Фанон в противоположность им, не абсолютизирует прогрессивное значение колонизаторской капиталистической «модернизации». Он — и в этом его отличительная черта — усматривает в отношении города к деревне не только сильную, но и слабую сторону, делая упор на этой последней. В представлении Фанона, деревня — это не только «средневековье», нищета, невежество, заторможенность развития. Для него не просто город противостоит деревне, а колониальный город противостоит «туземной» деревне. Сохраняя традиционную, доколониальную структуру с ее нормами и ценностями, деревня являет, по Фанону, и в какой-то мере антиколониальное, «национальное» начало. Современные же, формирующиеся при колониализме «городские классы» становятся главной жертвой колониального отчуждения.

Колониальное отчуждение, по Фанону, воздействует на все колонизованное население. В формах «коллективного самоуничтожения» или «религиозного отчуждения» оно проникает в самую толщу народа, ставшего жертвой колониальной системы. Однако — и это очень важный момент фаноновской характеристики колониального общества — колониальное отчуждение в разной степени и в разных формах проявляется среди отдельных слоев местного населения. Этот процесс затрагивает главным образом элиту. «Существует у местных интеллигентов и торговцев, — читаем мы в „Проклятьем заклейменных“, — постоянное стремление к отождествлению с буржуазными представителями метрополии. Эта буржуазия... безоговорочно и с энтузиазмом принимает способы мышления, характерные для метрополии... поразительно отчуждает свою собственную мысль и формирует свое сознание на типично иностранной основе» [III, с. 133]. Поощряя ассимиляцию, колонизаторы создавали «разновидность класса рабов, отпущенных поодиночке, класса вольноотпущенников» [III, с. 46]. На примере того же антильского общества Фанон раскрывает значение усвоения французс-

ской культуры, языка, даже обычаев как способа возвышения, как важнейшего для колонизованных средства социальной мобильности в колониальном обществе [см. подробнее: I, с. 33—52]. Однако за свое освобождение от самых грубых форм колониального гнета, за свой более высокий жизненный уровень и привилегированный образ жизни ассимилированный расплачивается дорогой для него самого и его народа ценой. Фанон как психолог подробно исследует в своей первой книге механизм неврозов, возникающих на почве принудительной ассимиляции. Фанон как деятель культуры и культуролог озабочен подрывом на этой почве творческих способностей такой личности. Фанон как политический деятель и идеолог видит в ассимиляции элиты одну из духовных предпосылок реформизма в национально-освободительном движении. Он понимал, что ассимилируемая культура — не просто другая, а буржуазная культура. «Чтобы ассимилировать культуру угнетателя и преуспеть в этом, колонизованный должен оставить залог. Помимо прочего он должен усвоить формы мышления колониальной буржуазии» [III, с. 38]. Колониальное отчуждение у Фанона перекрещивается таким образом с обуржуазиванием — внедрением буржуазной идеологии, морали. Распространение последней, «индивидуализм» он усматривает и среди молодого местного пролетариата и противопоставляет сновидения городских ребят о «роскоши или успехе на экзаменах» грезам деревенских детей, воображающих себя героями того или иного антиколониального восстания [III, с. 86—88].

Как одна из форм колониального отчуждения, в которой социально-психологические факторы сцепляются с социально-экономическими, предстает в «Проклятьем заклейменных» общая картина отношений между крестьянами и горожанами. Во-первых, национальная буржуазия на многих участках сталкивается с традиционной верхушкой деревни. «Марабуты и колдуны... преграждают дорогу больным» к врачам; творя суд, традиционная власть «делает ненужными адвокатов»; препятствуя развитию транспорта и торговли, «запрещая покупку новых продуктов», эти властители становятся на пути у местной торговой буржуазии. «Феодальная верхушка, — пишет Фанон, — образует барьер между молодыми вестернизированными националистами и массами... Она знает, что идеи, распространителями которых могут стать эти пришедшие из городов элементы, подрывают сам принцип незыблемости феодальных порядков» [III, с. 85]. Традиционализм отвечает корыстным интересам этой верхушки; в то же время в колониальных условиях он, по Фанону, непреодолим и среди крестьянских масс, которые в лучшем случае нейтральны в борьбе, идущей за влияние на них между традиционной верхушкой и местной городской элитой, а зачастую образуют опору первой. К тому же вестернизированные горожане, исходя из опыта промышленно развитых

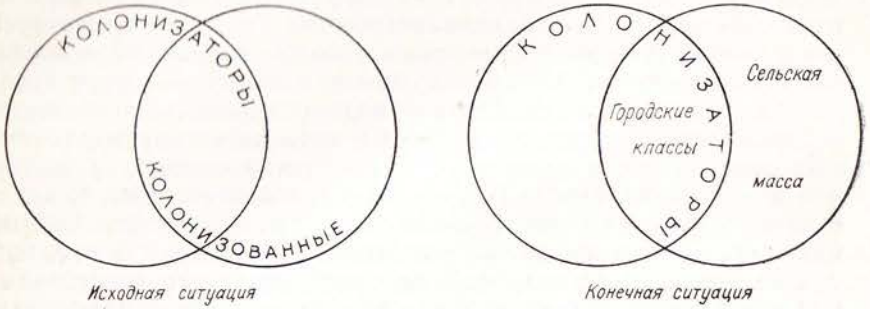
стран, зафиксировавшего факты реакционности крестьянства, с самого начала относятся к своим сельским собратьям с предубеждением.

В результате всего этого, констатирует Фанон, среди «огромного большинства» националистических партий существует «большое недоверие в отношении сельских масс». «Эти массы кажутся им погрязшими в инертности и неспособными к творческой деятельности. Довольно скоро у членов националистических партий (городских рабочих и интеллигентов) вырабатывается по отношению к деревне то же уничижительное суждение, что и у колонизаторов» [III, с. 84]. Со своей стороны, и «крестьяне испытывают недоверие к человеку из города. Одетый как европеец, говорящий на его языке, работающий с ним, живущий порой в его квартале, он рассматривается крестьянами как перебежчик, оставивший все то, что составляет национальное наследие. Горожане — это „предатели", „продавшиеся", которые, кажется, живут в добром согласии с захватчиком и пытаются преуспеть в рамках колониальной системы. Вот почему часто можно услышать среди крестьян, что горожане — безнравственные. Перед нами не классическая противоположность между деревней и городом. Это противоположность между колонизованным, лишенным благ колониализма, и тем, кто устраивается, чтобы извлечь выгоду из колониальной эксплуатации» [III, с. 86]. Так в колониальном обществе, по Фанону, возникает дихотомия среди самих колонизованных, и инициатором этого раскола выступает колониализм.

Проследив метаморфозы колониального отчуждения и коснувшись социально-экономических факторов его, Фанон, как видим, значительно развил первоначальное представление о колониальной ситуации, которое было исходным моментом его анализа колониального общества. Место не расчлененной внутри себя дихотомии занимает сложный клубок социальных противоречий как в отношениях между различными слоями колонизованных, так и в отношениях между теми или иными из этих слоев и колонизаторами. Между колонизаторами и колонизованными исходной ситуации возникает прослойка «городских классов» («согласие» [III, с. 85] между колонизаторами и традиционной верхушкой для Фанона — другой вопрос), а вся сила основного и непримиримого антагонизма колониального общества воплощается в отношениях между колонизаторами и сельскими массами, крестьянством. Это вторая, конечная ситуация является как бы отправной для фановновской оценки движущих сил национально-освободительной революции, которую необходимо, конечно, рассмотреть особо.

Колонизатор, в представлении Фанона, не только создавал прослойку из «городских классов» между собой и сельскими массами, но и оказывался как бы посредником между колонизованными. Эта посредническо-раскольническая роль колониза-

торов в колониальном обществе немаловажна в фаноновском понимании предпосылок и характера национально-освободительной борьбы.



Структура колониального общества в изображении Фанона

Любой из вопросов, поставленных в фаноновской характеристике колониализма, приводит нас логикой его мысли к проблемам национально-освободительной борьбы. Какой бы аспект колониальных отношений Фанон ни рассматривал, он в заключение непременно приходит к необходимости ликвидации колониализма. Фанон очень четко фиксировал связь между насилием и отчуждением, убедительно раскрывал диалектику насилия колонизаторов, которое, интериоризуясь среди колонизованных, порождало ответное насилие. Эту диалектику нам еще предстоит рассмотреть; здесь следует отметить в фаноновском анализе акцент на обусловленность отчуждения в колониальном обществе насилием. Это военное подавление и политическое господство колонизаторов, сознательное принижение ими колонизованных. Даже культурные ценности колонизаторов, ценности западной культуры, как стремится доказать Фанон, внедряются насильственно, «агрессивно» [III, с. 35]. При рассмотрении ассимиляции он резко подчеркивает ее принудительный характер и отрицательные последствия. Остаются в тени отмеченные самим Фаноном влияние «многочисленных и впечатляющих образцов цивилизации захватчиков», демонстрационный эффект политической и экономической организации Запада. Остается в тени связь между ассимиляцией и филиацией самих идей национальной независимости (не говоря уже о значении приобщения к европейской культуре для представителей, скажем, племенных культур Африки). Трудно оспаривать, что колониальная ситуация препятствовала полноценному усвоению достижений европейских стран, объективной оценке их, но и для самого Фанона как идеолога национального освобождения разве не было целью доказать мнимость превосходства европейцев?

Буржуазные критики довольно дружно возмущаются предвзятостью и односторонностью фаноновского изображения колониализма. Они указывают на создание экономической инфраструктуры и рост городов, формирование пролетариата и современной элиты, «пример рациональной администрации», проникновение с колониализмом демократических идей, на роль языка колонизаторов в общении различных племен и народностей, приобщение колонизованных территорий к жизни всей планеты и т. п. Все это приводится в доказательство того, что колониализм не был «абсолютным злом», что роль его для колонизованных была «двойственной». Очевидно, Фанон и не ставил своей целью всесторонний научный анализ колониализма. Акцентируя отрицательную роль колониализма для народов, ставших его жертвой, он стремился дать идеологическое обоснование необходимости его уничтожения. Порой его антиколониализм принимал «грубый», «недифференцированный» характер, подобно реакциям колонизованных, которые он описывал. В целом, как указывал на страницах органа алжирского ФНО Х. Хамдан, фаноновское описание колониализма «черпает свою законность в том особом моменте истории колониального мира, когда эта история отрицается» [88, № 71, с. 18]. «Неисторизм» Фанона в отношении колониальной эпохи напоминает «отбрасывание» эпохи феодализма идеологами Просвещения, подготовлявшее умы людей к его ниспровержению. Фанон в своем анализе колониальной действительности не просто отражал особенности колониального общества, но и выражал стремления угнетенных к его уничтожению с определенных к тому же, охарактеризованных подробно в предыдущей главе идеологических позиций.

Глава III. О РОЛИ НАСИЛИЯ В ДЕКОЛОНИЗАЦИИ

Фанон начинает «Проклятьем заклейменных» главой «О насилии», где, как уже говорилось, слово «насилие» фигурирует едва ли не на каждой странице, в самых различных сочетаниях, образующих некое единство, впечатляющее своеобразным соединением нередко мрачных тонов и неизменно торжественного ритма повествования. Читателем это «насилие» воспринимается в первую очередь как форма борьбы — вооруженная, связанная с физическим воздействием на противника. В то же время очевидно, что Фанон имеет в виду нечто большее, чем то значение, которое обычно придается политическими деятелями и мыслителями форме борьбы. Нетрудно было заметить, что форма для него всегда содержательна. В данном случае она имеет особое значение уже потому, что, по его мысли, вопросы, поставленные движением, решаются в ходе самого движения [см. II, с. 30] и возрождение человека, как и возрождение национальной культуры, происходит в процессе самой освободительной борьбы, а не возникает в качестве результата после ее завершения [III, с. 30, 183, 235]. «Насилие» в «Проклятьем заклейменных» определяет характер деколонизации, указывает на ее суть. Оно дифференцирует «подлинную деколонизацию» и «ложную деколонизацию» [III, с. 45], выражает прежде всего демократическое содержание национально-освободительной борьбы. «Национальное освобождение как цель — это, — говорил Фанон, — одно; методы и народное содержание этой борьбы — другое» [III, с. 184]. Вопрос о насилии в деколонизации связан для Фанона с проблемой массовости национально-освободительного движения, политизации масс, их активного участия в политической жизни страны не только во время борьбы за независимость, но и после завоевания ее.

Возникает вопрос о социальной подоплеке и политическом значении такого подхода. Этот вопрос был почти совершенно оставлен в стороне буржуазными критиками, предпочитавшими рассматривать фаноновскую концепцию насилия в аспекте личной биографии автора «Проклятьем заклейменных». Но для исследователей-марксистов он наиболее важен при анализе данной концепции. «Фанон, — доказывает И. Мартон, — думал, что связи колониального мира с метрополией являются прежде всего отношениями насилия. Он не видит, что два мира имеют

общую основу, т. е. экономическое и политическое господство финансового капитала... Он воспринимает тезисы и схемы Сартра о роли насилия в истории, которые вытекают из положения, что основой истории является необходимость производства человеком материальных условий своей жизни ввиду их нехватки... Нехватка, объективная категория, переживается индивидом как насилие и контрнасилие». По мнению венгерского ученого, «насилие приобретает у Фанона первичный характер. Относительная независимость политического насилия от экономического господства и эксплуатации становится абсолютной». Как доказательство того, что Фанон «переоценивает политическую сферу колониализма» и в целом отрицает марксистскую диалектику политики и экономики, Мартон приводит высказывания Фанона по поводу сформулированного Ф. Энгельсом в «Анти-Дюринге» тезиса о зависимости исхода борьбы от качества оружия, обусловленного состоянием экономики [125, № 7, с. 43—45].

Характеризуя отношение местной элиты к спонтанным выступлениям масс против колонизаторов, Фанон, в частности, писал: «Большинство националистических партий ограничивается в лучшем случае объяснением, оправданием этой „дикости". Они не считают массовую борьбу необходимой и нередко сомкнутыми рядами выступают с осуждением каких-либо особенно ярких актов, заклейменных прессой и общественным мнением метрополии. Забота об объективности становится официальным оправданием такой пассивности. Но эта классическая позиция колонизованного интеллигента и лидеров националистических партий на самом деле не является объективной. Фактически они не уверены, что это нетерпеливое насилие масс лучше всего может служить их интересам. Кроме того, они убеждены в неэффективности насильственных методов. Они нисколько не сомневаются, что всякая попытка сокрушить колониальный гнет силой есть акт отчаяния, самоубийство. У них на уме прежде всего танки и самолеты колонизаторов. Когда им говорят: нужно действовать, они видят бомбы, сыплющиеся на их головы, дороги, занятые бронемашинами, пулеметы, полицию... и остаются на месте. Они стушевываются. Нет необходимости показывать их неспособность, применив насилие, добиться успеха; они демонстрируют ее своим повседневным поведением и своей деятельностью. Они остаются на той ребяческой [1] позиции, которую занял Энгельс в полемике с такой горой ребячества, как г-н Дюринг» [III, с. 48].

Процитировав то место из «Анти-Дюринга», где Ф. Энгельс объяснял отношения господства и подчинения между Робинзо-

[1] Ф. Энгельс отмечал, что при опровержении «аксиоматического метода г-на Дюринга» приходится «постоянно вращаться в сфере чистейшего ребячества» [1, т. 20, с. 170]. Отсюда, очевидно, заимствовано выражение «ребяческая позиция».

ном и Пятницей (дюринговский пример, которому, по Ф. Энгельсу, «место в детской, а не в науке») распределением оружия между ними и делал вывод о решающем значении «материальных средств, находящихся в распоряжении насилия» [см. 1, т. 20, с. 170]. Фанон писал: «Правильно, что оружие играет важную роль в насилии, поскольку все в конечном счете зависит от его распределения». Но, приведя примеры успешного сопротивления испанского народа войскам Наполеона и американской войны за независимость, он подчеркивал и значение такого фактора, как национальное самосознание, воодушевляющее массы. А в качестве важнейшего довода в пользу эффективности применения насилия против колонизаторов Фанон указывал на новые международные факторы, позволяющие народу колоний добиваться успеха в своей борьбе при отсутствии, как и прежде, превосходства над колонизаторами в военно-техническом и экономическом отношении [III, с. 49—50]. Считая деколонизацию вопросом «соотношения сил» [III, с. 47], он не отвергал ее возможности даже без активного применения насилия тем или иным угнетенным народом — за счет «периферийного насилия других колонизованных народов» [III, с. 53] и общего изменения соотношения сил на мировой арене. Ссылаясь на «политическую и дипломатическую помощь прогрессивных стран и народов» [III, с. 50], межимпериалистические противоречия, классовую борьбу внутри метрополий, Фанон проводил мысль, что «насилие колонизованного является актом отчаяния, только если отвлеченно сравнивать это насилие с военной машиной угнетателя» [III, с. 59].

Таким образом, в отношении Фанона к Ф. Энгельсу и Мартона к Фанону очевидно двойное недоразумение. Противопоставляя вслед за Мартоном фаноновскую концепцию «Анти-Дюрингу», Р. Цахар [190, с. 84] ссылалась на высказывание Ф. Энгельса: «насилие — это в настоящее время армия и военный флот» [1, т. 20, с. 171]. Возможно, Фанон обратил внимание именно на это высказывание. Однако марксисту следует отметить, что классики марксизма отнюдь не считали силой только армию и флот и не ставили исход борьбы в зависимость исключительно от качества оружия. В том же «Анти-Дюринге» Ф. Энгельс отмечал, в частности, что в американской войне за независимость повстанцы «сражались за свои самые кровные интересы» и «не дезертировали, как наемные войска», и что Великая французская революция «против хорошо обученных наемных войск коалиции... могла выставить только плохо обученные, но многочисленные массы, ополчение всего народа» [1, т. 20, с. 172—173]. Классики марксизма, как известно, подчеркивали материальную силу идей, овладевших массами. А в работе, прямо связанной с «Анти-Дюрингом», — «Роль насилия в истории» — Ф. Энгельс в один ряд с армией и флотом поставил еще и «неорганизованную, стихийную силу

народных масс»[2] [1, т. 21, с. 447]. Короче говоря, те факторы, роль которых в успешном применении насилия подчеркивал Фанон, отнюдь не игнорировались классиками марксизма, и Ф. Энгельс не был исключением. В то же время нельзя обвинять Фанона в том, что он игнорировал значение «материальных средств, находящихся в распоряжении насилия». В полемике Ф. Энгельса с Дюрингом он был отнюдь не на стороне последнего и «объявлял оппортунистическим» (говоря словами Мартона) не тезис Ф. Энгельса, а его использование реформистскими лидерами национально-освободительного движения. Как отмечает один из критиков-африканцев, автор «Проклятьем заклейменных» имел основания разоблачать преувеличение сил колониализма со стороны реформистских лидеров, которые, цитирует он Фанона, говорили: «„Как хотите вы бороться против колонизаторов? Своими ножами? Своими охотничьими ружьями?“. Так всегда говорят те, кто не хочет бороться» [58, с. 17—18].

При переходе к рассмотрению конкретных сторон фаноновской концепции Мартон корректирует свою позицию, признавая, что дело не сводится лишь к субъективным особенностям, слабостям фаноновского мировоззрения. Фанон, отмечает, в частности, он, «показывает, что насилие играет более заметную роль в отчуждении сознания колонизаторов и колонизованных, в отношениях колониального господства, обладает относительно более широкой автономией, чем в мире метрополии... Все же... односторонность неизбежно проявляется, когда Фанон касается областей, где насилие не играет главной роли» [125, № 7, с. 45—46]. В результате общая оценка фаноновской концепции насилия становится более сбалансированной, но социальная подоплека и политическое значение ее не проясняются.

Значительно разносторонней и конкретней оценивает фаноновскую концепцию роли насилия в деколонизации другой автор — марксист Нгуен Нге. Он считает допустимым «обращаться к „экзистенциальным“ аспектам колонизации, характеризовать ее с точки зрения экзистенциальной психологии» и полагает, что такой подход «может открыть некоторые аспекты действительности, которыми люди, слишком увлеченные политикой, пренебрегают». Критике же, по его мнению, подлежат «беспорядочное смешение политики и психологии», внезапность переходов из области политики или истории к «экзистенциальному».

[2] В целом работа, как известно, была посвящена «насильственной практике крови и железа» [1, т. 21, с. 421], в которой осуществлялось объединение Германии, — насилию сверху. Очевидно, поэтому, по воспоминаниям знавших его людей, она разочаровала Фанона [см. 80, с. 203]. Видимо, больший отзвук у него нашла бы, скажем, «Крестьянская война в Германии», если бы он ее прочел. Но и в работе о создании германской империи Ф. Энгельс счел необходимым подчеркнуть: «В политике существуют только две решающие силы: организованная сила государства, армия, и неорганизованная, стихийная сила народных масс» [1, т. 21, с. 446—447].

«Фанону, — пишет Нгуен Нге, — активному политическому деятелю, глубоко вовлеченному в борьбу, не удалось еще, однако, полностью преодолеть свое прошлое интеллигента-индивидуалиста», которое и сближает его с Сартром [145, с. 26—27]. Нгуен Нге убедительно показывает теоретическую несостоятельность и практическую опасность абсолютизации роли насилия, вооруженной борьбы. «Вооруженная борьба, — пишет он, — имеющая, конечно, существеннейшее значение, является, однако, коль до нее доходит дело, только моментом, этапом революционного движения, которое прежде всего и в основном явление политическое... Когда вооруженная борьба длится годы и заканчивается победой, как в Алжире или во Вьетнаме, она глубоко изменяет характер нации, осуществляет преобразования, размах которых не поддается сравнению, освобождает энергию, о существовании которой не подозревали, но глубина этих преобразований, их долговечность зависят от политической и идеологической работы, которая подготовляет, подкрепляет вооруженную борьбу и которая после установления мира служит продолжением этой вооруженной борьбы... Война упрощает положение, проблемы. В партизанских отрядах офицеры и солдаты, сидя на земле, едят из одного котла, прижимаются как можно крепче друг к другу, деля ночлег в одной пещере. После установления мира нужно найти справедливое соотношение между различными пайками и окладами в соответствии с должностью и разъяснить его необходимость массам... Трудности повседневной жизни в мирное время очень быстро притупляют воодушевление периода войны, если политическая и идеологическая подготовка не была достаточно глубокой. Во Вьетнаме бывшие бойцы Сопротивления возвращались порой после девяти лет войны к курению опиума; крестьяне, которые годами вели партизанскую борьбу, вновь страшились призраков, потому что из-за ошибок, допущенных в ходе аграрной реформы, было поколеблено политическое доверие к правящей партии... Нужно разоблачать тех, кто не осмеливается начать вооруженную борьбу, когда она необходима, но также остерегаться тех, кто проповедует ее необходимость во всех случаях... Добившись победы в войне, нужно овладеть искусством как можно реже прибегать к военным средствам. Нельзя уничтожить черный рынок, расстреляв нескольких торговцев; установление власти одной партии не приводит к автоматическому решению проблем. Делая упор в своих тезисах на насилие, Фанон дает упрощенное представление о борьбе за освобождение колониальных стран, которое может привести к волюнтаристским решениям» [145, с. 27—28].

Опираясь на опыт национально-освободительного движения вьетнамского народа, Нгуен Нге ярче других сумел показать, с одной стороны, справедливость фаноновской оценки преобразующего воздействия вооруженной борьбы на психологию и

всю жизнь колониального народа, а с другой стороны, ограниченность этого воздействия. Особого внимания заслуживает указание на опасную тенденцию, ведущую к сохранению упора на насилие после победы, достигнутой в бою. В. И. Ленин указывал на подобную опасность при переходе от периода гражданской войны и иностранной интервенции к мирному строительству. Так, напоминая об опыте якобинской диктатуры, он предостерегал от «стремления победить спекулянта казнями отдельных, немногих „избранных“» [2, т. 43, с. 208], показав, что такое стремление связано с непониманием экономической основы спекуляции. Именно непонимание, недооценка или игнорирование объективной природы социальных явлений находятся у истоков тенденции, которую применительно к современному национально-освободительному движению отмечает Нге[3].

Однако, придав своим замечаниям по поводу концепции Фанона обобщающий характер, Нгуен Нге отвлекся от самой концепции и не проследил развитие фаноновской мысли до конца, ограничившись критикой положений, содержащихся в 1-й главе «Проклятьем заклейменных». Кое-что, как пишет и Нгуен Нге, упрощалось в условиях национально-освободительной войны и «круговорота террора» [III, с. 67]. Можно понять, что отмеченная Фаноном ликвидация традиционных правителей как дезинтегрирующего фактора облегчалась в этих условиях, оправдываясь, так сказать, законами военного времени. Известна сплачивающая роль братства по оружию и совместно пролитой крови. Многое можно объяснить конкретными особенностями войны алжирского народа; сам Фанон зафиксировал, что применение насилия колонизованными пропорционально (по субъективным стремлениям, а не фактическим результатам, не по количеству жертв, конечно) насильственности действий колонизаторов и это «царство насилия будет тем страшнее, чем многочисленнее выходцы из метрополии» [III, с. 66].

Вместе с тем далеко не все из того, что в «Проклятьем заклейменных» связано с понятием «насилие», относится исключительно к этому средству разрешения социальных противоречий и тем более к вооруженной борьбе, с которой данное понятие нередко ассоциируется при чтении «Проклятьем заклейменных». Известная часть тех функций, которые отводятся здесь насилию, вооруженной борьбе, осуществляется и в иных видах революционной деятельности. Нгуен Нге совершенно справедливо указывал на значение политической и идеологической работы революционной партии. Но и сам Фанон во 2-й и 3-й главах тех же «Проклятьем заклейменных» подчеркивал значение этой

[3] Очевидно, требуется раскрытие сложного взаимодействия идеологических, социальных и социально-психологических факторов. По-видимому, здесь играют роль определенный образ мышления, настроения и даже привычки — короче говоря, этос, сложившийся во время вооруженной борьбы, широкого и непосредственного применения насилия.

работы, признавал, в частности, роль политического просвещения в закреплении и даже замене «просвещающей функции насилия». Особенно показательно в этом отношении положение, сформулированное Фаноном в конце 3-й главы книги. Раскрывая значение войны, которую вел алжирский народ, «в обретении им сознания», Фанон признает, что «в других местах к тем же результатам народы приводит политическая борьба и просветительская работа партии» [III, с. 143]. Это положение осталось незамеченным большинством критиков. Между тем оно важно во многих отношениях.

Разумеется, Нгуен Нге прав, что воодушевление — воодушевление боя, воодушевление героического, праздничного может легко рассеяться в повседневной будничности. Некоторые критики, сравнивая послеколониальную алжирскую действительность с картиной, изображенной Фаноном, например, в «V годе алжирской революции», упрекают его в том, что он принял такое воодушевление, моральный подъем, вызванный напряжением всех нравственных и физических сил угнетенного и приниженного народа, за его моральное и психическое перерождение. Однако Фанон и не полагался только на воодушевление, вызываемое борьбой. Достаточно привести несколько фраз из «Проклятьем заклейменных»: «Нам еще годы и годы предстоит заниматься многочисленными и порой неизлечимыми ранами, нанесенными нашим народам воздействием колониализма. Империализм, борющийся теперь против подлинного освобождения людей, оставляет здесь и там зародыши разложения, которые нам непременно нужно обнаружить и удалить с нашей земли и из наших душ» [III, с. 189]. «Недостаточно только сражаться за свободу своего народа. Нужно еще все время, пока идет борьба, прививать этому народу и прежде всего самому себе общечеловеческие качества» [III, с. 224]. «Цель колонизованного, который ведет борьбу, — покончить с порабощением. Но нужно также следить за ликвидацией всех неистин, вколоченных в его тело угнетением» [III, с. 235]. Фанон отнюдь не считал, что просвещение угнетенного народа, его моральное возрождение автоматически следуют из антиколониального насилия. Следовательно, упор на насилие в деколонизации нельзя объяснить фаноновской верой в его чудодейственность, как такового, представлением о его «первичности» и т. п. Выясняется, что само понятие «насилие» носило у Фанона не совсем обычный характер, во всяком случае, содержание, которое он вкладывал в это понятие, не отождествлялось лишь с подавлением противника.

Указывая на защиту в работах Фанона «права алжирского народа на вооруженное восстание», Е. Л. Гальперина писала: «Он видел в нем высший метод обретения независимости, считая, что народ... пройдя суровую школу боев, не может остаться прежним. Народ неизбежно испытывал глубокие психологи-

ческие изменения и за годы войны усваивал много того, что необходимо для последующего строительства жизни... Насилие, понятое как вооруженное Сопротивление целого народа, для него поэтому не только средство разрушения колониального уклада... Фанон имел в виду пересоздание... самого колонизуемого, который, сражаясь и обучаясь, выпрямляется и обретает личность. В этом процессе, считал Фанон, расширяется горизонт порабощенных людей, прежде забитых нуждой и унижением, рождаются новые граждане, рождаются новые качества активных и сознательных членов своего общества, строителей и организаторов, необходимых после победы» [7, с. 198—199]. Гальперина, как видим, сочла нужным уточнить: «насилие, понятое как вооруженное Сопротивление целого народа». Необычность употребления Фаноном термина «насилие» была замечена и другими. Активистка движения за гражданские права в США Б. Деминг в противовес упрощению фаноновской концепции насилия частью представителей этого движения утверждала, что в большинстве случаев слово «насилие» в «Проклятьем заклейменных» может быть заменено словами «радикальные и бескомпромиссные действия» [275, с. 205].

Проблема содержания, которое вкладывал Фанон в те или иные понятия, как, например, в данном случае в понятие «насилие», очень непроста. Для адекватного истолкования рассмотрим в этом аспекте «Проклятьем заклейменных» в их связи с некоторыми другими работами Фанона. «Какие бы названия ни употреблять и какие бы новые формулы ни вводить: национальное освобождение, национальное возрождение, возвращение народу национальной принадлежности, содружество наций, — деколонизация всегда носит насильственный характер» [III, с. 29]. Так начинает Фанон свою последнюю книгу. Далее поясняется, почему для начала избран такой аспект процесса деколонизации и почему она сопряжена с насилием. «Конечно, можно бы также показать становление новой нации, создание нового государства, его дипломатические отношения, его политическую, экономическую ориентацию», — допускает Фанон, выдвигая, однако, на самый первый план реализацию того, что он называет «программой-минимум колонизованного», — замену на всех уровнях «одного „вида“ людей другим», как бы возвращающую колониальный мир к исходному, доколониальному состоянию. Внимание Фанона прежде всего привлекает не «социальная панорама, изменяющаяся снизу доверху», а то, что «необходимость этого изменения существует в грубой, неистовой, настоятельной форме в сознании и жизни колонизованных мужчин и женщин» и с тревогой воспринимается как возможность «в сознании другого „вида“ мужчин и женщин — колонизаторов» [там же].

На первых же страницах «Проклятьем заклейменных» Фанон стремится дать общее определение деколонизации. В его

трактовке, это глубокий переворот и жестокая схватка, социальные изменения и изменение человеческой природы, процесс, который одновременно разрушает и творит. Это бьющая в глаза национальная форма борьбы за реализацию четко выраженного общегуманистического содержания. Смена национального типа верхушки общества характеризует деколонизацию лишь как осуществление «программы-минимум колонизованного». Чтобы действительно сменить колонизатора, колонизованный должен перестать быть его «вещью», а это возможно только при участии его в самом процессе разрушения колониального общества, а не при одном лишь пользовании плодами деколонизации. «„Вещь" колонизатора становится человеком в том самом процессе, в котором ею завоевывается свобода» [III, с. 30]. Становясь субъектами исторического процесса, творя историю, колонизованные творят себя. «Сотворение новых людей» — главный всемирно-исторический итог деколонизации.

Уже как ликвидация острого социального неравенства (привилегированность одних и приниженность других), деколонизация, по Фанону, требует применения насилия. В этом отношении она не отличается от радикального социального переворота во всяком антагонистическом обществе. Не случайно автор «Проклятьем заклейменных» вспоминает «хорошо известную фразу: последние станут первыми» (или в ставшем классическим переводе: «кто был ничем, тот станет всем»). «Последние могут стать первыми только в результате решительной и кровавой схватки двух противников. Это настойчивое желание, чтобы последние стали в начале ряда, чтобы они взобрались в (слишком быстром, говорят некоторые) темпе по пресловутым ступеням, характеризующим организованное общество, может восторжествовать только в том случае, если в ход будут пущены все средства, включая, разумеется, насилие». Стремление к разрушению колониального общества не могло не вызвать противодействия тех, кто черпал смысл своего существования, «т. е.,— уточнял Фанон,— свои блага, в колониальной системе» [там же]. Насилие колонизованных в данном контексте — прежде всего средство подавления этого противодействия, социально обусловленная необходимость.

Но Фанон обосновывал насильственный характер деколонизации не только и не столько общими закономерностями антагонистических обществ. Насилие деколонизации он связывал главным образом с особенностями колониальной ситуации: не с борьбой классов, а с социально-этническими противоречиями. Отмечая социально-экономические предпосылки насилия, Фанон постоянно подчеркивал социально-психологические его факторы. В упоминавшейся речи на Аккрской конференции 1960 г., обосновывая необходимость применения насилия в национально-освободительной борьбе, он, в частности, говорил: «Колониальный режим — это насильственно установленный режим. Колониальный режим всегда водворяется силой. Его навязывают вопреки воле одних народов другие народы, обладающие более передовой техникой уничтожения или более многочисленные» [V, с. 183]. Колониальное насилие не исчерпывается завоеванием. Как отмечалось в 1-й главе «Проклятьем заклейменных», где концепция, выдвинутая в аккрской речи, получила свое дальнейшее развитие, насилие «форсирует уничтожение местных социальных структур» — от экономической базы до внешних форм жизнедеятельности покоренного народа, оно остается для всего колониального периода неприкрытой основой политической власти, нормой поддержания социальных и межличностных отношений между туземцами и иноземцами, важнейшей интегрирующей силой колониального общества [III, с. 31—33].

Колониальное насилие, по Фанону, отличали «тотальные» черты, оно широко захватывало духовную сферу. Насильственной трансформации социально-экономического развития завоеванной территории сопутствовали декультурация ее населения, психологическая обработка его в духе расистских идей абсолютного превосходства европейских завоевателей, их «цивилизаторской миссии». Фанон подчеркивал «насилие, с которым утверждается превосходство ценностей белых, агрессивность, которой насыщено победоносное противоборство этих ценностей с образом жизни или мысли колонизованных» [III, с. 35]. Колониализм, по Фанону, не довольствовался «насилием в отношении настоящего. Идеологически колонизованный народ изображался народом отсталым в своем развитии, недоступным разуму, неспособным управлять своими делами и поэтому требующим постоянного руководства. История колонизованных народов принимала вид лишенных какого-либо смысла колебательных движений» [V, с. 184]. Колониальное насилие, отмечал Фанон, не носит отвлеченного характера, «постигаемого лишь разумом». Это также «насилие повседневного поведения колонизатора в отношении колонизованного: апартхейд в Южной Африке, принудительные работы в Анголе, расизм в Алжире, презрение, политика ненависти» [там же]. Это резкая разделенность колониального мира, система запретов, налагаемых на поведение колонизованного. Это постоянная и открытая демонстрация силы со стороны колонизатора, чтобы внушить колонизованным: «Хозяин здесь я» [III, с. 41]. Все это — «насилие, которое ощущается не только душой, но также мышцами, кровью» [V, с. 184], оно «въедается в кожу» [III, с. 53], «порождает у колонизованного народа внутреннее насилие» [V, с. 184].

Стремясь раскрыть психологический механизм порождения насилия насилием в колониальном обществе, Фанон, как отмечалось, выявил различные пути и формы интериоризации насилия колонизованным. Он писал о перенапряжении, которое возникает у колонизованного под влиянием всевозможных за-

претов и ограничений, препятствующих проявлению его воли, заставляющих опасаться последствий любого своего действия; отмечал разрядку этой «осадочной агрессивности» [III, с. 40] в яростных стычках между колонизованными, в оживлении межплеменной борьбы и т. д. Он обратил внимание на склонность колонизованных к устрашающим мифам, к исступленным, оргиастическим танцам; описал особые психические расстройства, возникающие под воздействием постоянного перенапряжения и выражающиеся в «одеревенении» конечностей [III, с. 223]. В то же время для Фанона были существенны психологические факторы, способствующие переориентации насилия. В самых глубинах психики колонизованного сохраняются зародыши сопротивления угнетению: «Он подчинен, но не приручен. Он принижен, но не убежден в своей приниженности. Он терпеливо ждет, когда колонизатор ослабит бдительность, чтобы взять верх над ним... Он всегда готов оставить роль дичи, чтобы стать охотником. Колонизованный — это преследуемый, который постоянно грезит стать преследователем». Сами атрибуты колониального насилия, демонстрация военной силы колонизаторов, предназначенная подавлять волю к сопротивлению, могут одновременно подстрекать к нему. В эмоциональном плане, напоминает Фанон, «наличие препятствия усиливает тенденцию к движению» [III, с. 41].

К сопротивлению колонизатору, ответу силой на его насилие побуждает колонизованного уже «совершенно банальный инстинкт самосохранения», подобный «оборонительным реакциям» животного [V, с. 184—185]. Кроме «стремления защитить свою кожу» [III, с. 104], кроме ненависти к угнетателю и ожесточения, «порожденного и питаемого вековым угнетением» [II, с. 7], Фанон выделяет такое чувство, как зависть. Корни этой зависти, приобретающей своеобразное революционизирующее значение, он выводил из дихотомии колониальной ситуации, из резкой контрастности между богатством и великолепием «европейского города» и голодом и нищетой туземных кварталов и предместий (это одно из самых живописных полотен «Проклятьем заклейменных», запечатлевших незаурядные художественные способности автора): «Колонизованный смотрит на город европейца жадным, завистливым взглядом. Он грезит об обладании. О всех видах обладания: сидеть за столом европейца, спать в постели европейца, с его женой если возможно. Колонизованный завидует. От европейца это не укрывается; перехватывая его косой взгляд, он констатирует с горечью, но всегда тревожно: „они хотят занять наше место“. Это правда, нет ни одного колонизованного, который бы не грезил хотя бы раз в день оказаться на месте европейца» [III, с. 32]. «Этот враждебный, давящий, агрессивный, поскольку отталкивает всеми своими углами, мир представляет для массы колонизованных не ад, от которого хочется бежать с наивозможной быстротой, а рай, до которого можно дотянуться рукой, но охраняемый страшными сторожевыми псами» [III, с. 41].

Как уже отмечалось, феноменологическая характеристика у Фанона перерастает в социологическую. Зависть, хотя и социально детерминированная (резким неравенством образа жизни), но выглядящая приниженно обиходным, индивидуальным и извечным чувством, оказывается в ходе развития фановской мысли своего рода символом, с которым связана обусловленная конкретной формой общественного сознания мотивация конкретной социальной деятельности. Стремление «занять место европейца» продолжает рассматриваться как мобилизующий стимул антиколониальной борьбы; но имеются в виду не «постель» и «жена европейца», а его социальное положение, «ферма европейца» в качестве объекта стремлений «огромного большинства» колонизованных [III, с. 46], кабинеты, конторы и магазины европейцев для элиты [III, с. 118]. «Грезы обладания» становятся социальными требованиями, отражающими как борьбу за право на существование определенных социальных групп колонизованного населения (интеллигенции, буржуазии), так и борьбу за существование масс в самом непосредственном, физиологическом смысле этого слова. Место потребности в разрядке занимает потребность в хлебе насущном [III, с. 35, 39]. Фрагментарно, по-фановски, но совершенно недвусмысленно очерчивается аграрный вопрос как ось национально-освободительной борьбы. Конкретизуется дихотомия колониальной ситуации: переплетение национального и аграрного вопросов, особенно в условиях поселенческой колонии с более или менее широким слоем европейского фермерства, резко и зримо обостряет противоречия колониального общества. Как факторы, подрывающие «позиции уклонения» и толкающие колонизованного на путь «открытой и организованной борьбы», характеризуются колониальная эксплуатация, нищета, «эндемический голод» [III, с. 178].

Психологическая неизбежность насилия деколонизации обрисована Фаноном, как видим, очень ярко и разносторонне. Историческая необходимость деколонизации в «Проклятьем заклейменных» начинает раскрываться именно как социально обусловленная психологическая необходимость. Это обращение к рефлексам, инстинктам, эмоциям подкрепляет мысль о том, что насилие деколонизации является интериоризованным колонизованными насилием колониализма, иначе говоря, насилием колонизаторов, оборачивающимся в конечном счете против них самих. Ярко иллюстрируется, следовательно, диалектический принцип отрицания отрицания. Однако глава «О насилии», очевидно, была написана автором «Проклятьем заклейменных» не с целью демонстрации законов диалектики или законов психологии. Здесь кроются истоки фановской концепции спонтанности или, говоря словами Ф. Энгельса, действия «неорганизо-

ванной, стихийной силы народных масс». Необходимость прибегнуть к насилию для разрушения колониальной системы не является, как стремился доказать Фанон, плодом размышления противников колониализма и последующего индоктринирования масс; эта необходимость въедается в саму кожу угнетенных, ощущается ими интуитивно [см. III, с. 53—55 и др.].

Но это лишь потенция деколонизации, нечто подлежащее радикальному преобразованию. При характеристике спонтанного насилия Фанону, по его же словам, приходилось говорить «языком биолога». Он ясно понимал, что политический характер такому насилию могла придать лишь деятельность политической организации — партии [V, с. 184]. Насилие как физическая разрядка, инстинкт самосохранения, выход страстей было для него адекватно лишь начальным стадиям массового движения, позитивно в инициации его и становилось опасным анахронизмом в разгар освободительной борьбы. Характеризуя «величие и слабость спонтанности» (в одноименной главе), Фанон, в частности, писал: «Антирасистский расизм, стремление защитить свою кожу, характеризующие ответ колонизованного на колониальное угнетение, представляют, очевидно, достаточные основания, чтобы вступить в борьбу... Расизм, ненависть, озлобленность, „законное желание отомстить“ не могут питать освободительную войну. Эти импульсы, которые бросают человека на полные опасностей дороги, которые внушают ему галлюцинации, почти патологические, когда вид другого доводит меня до головокружения, когда моя кровь требует крови другого или моя смерть в силу простой инерции требует смерти другого, эта великая страсть первых часов рассеивается, если питается собственной сущностью. Правда, беспредельный произвол колонизаторов вновь придает борьбе эмоциональные моменты, дает бойцу новые основания отправляться на поиски жертвы среди европейских поселенцев. Но руководитель день ото дня отдает себе отчет, что ненависть не может быть программой... Жестокость в ее чистом виде, всеобъемлющая, если ее немедленно не подавить, неминуемо приведет к поражению движения в первые несколько недель» [III, с. 104, 109].

Итак, Фанон четко определял место психологического в генезисе насилия деколонизации. И уже здесь начинает выявляться адекватность его «психологизма», подчеркивания социально-психологических элементов деколонизации, определенной форме общественного, массового сознания, которое и находит, таким образом, свое выражение в концепции насилия. Так же как при характеристике генезиса насилия деколонизации, Фанон и при оценке результатов применения его обращался в первую очередь к сфере сознания. Рассматривая колониализм как «особый тип эксплуатации человека человеком» [IV, с. 168], он, мы видели, подчеркивал, что колонизатор не только экономически порабощал колонизованного, а еще «делал» из него свою

«вещь» [III, с. 30] — духовно неполноценную личность. Но если насилие колонизаторов калечило душу колонизованного, то оно же, обернувшееся против колонизаторов, могло, по Фанону, «лечить» ее. Характеризуя свойства деколонизующего насилия, он, в частности, писал: «Для индивидов насилие становится противоядием. Оно освобождает колонизованного от его комплекса неполноценности, благодаря насилию колонизованный преодолевает безучастность или отчаяние. Оно делает его неустрашимым, возрождает его в его собственных глазах» [III, с. 70].

Фанон придавал этому свойству насилия особое значение, ибо еще в первой своей книге констатировал, что распространение в массах комплекса неполноценности свидетельствует об их порабощении, «колонизованности» [4]. И национально-освободительную борьбу он рассматривал как двуединый процесс, в результате которого происходит «не только исчезновение колониализма, но также исчезновение колонизованного» [III, с. 183]. Он настаивал на том, что завоевание государственной независимости и рождение духовно свободного человека взаимообусловленно и синхронно. «Освобождение индивида, — утверждалось в статье „Деколонизация и независимость“, — не является следствием национального освобождения. Подлинное национальное освобождение существует лишь в той мере, в какой индивид бесповоротно вступает на путь своего освобождения. Нельзя отделаться от колониализма, не порывая в то же время с тем представлением о самом себе, которое сложилось у колонизованного через фильтр колониалистской культуры» [IV, с. 123]. «Это верно, — писал Фанон в заключение „V года алжирской революции“, — что независимость создает духовные и материальные условия возрождения человека. Но также верно, что именно внутренняя мутация, обновление общественных и семейных структур определяют со строгостью закона появление нации и осуществление ее суверенитета» [II, с. 172]. Вся вторая книга Фанона посвящена выявлению этой «внутренней мутации», раскрытию духовных предпосылок независимости.

Очевидно, что Фанон не сводил «освобождение индивида» к завоеванию гражданских свобод, а связывал его с обретением внутренней свободы, с «возрождением человека». Между тем еще в «Черной коже, белых масках» им была подчеркнута связь между восстановлением человеческой полноценности и борьбой за ее признание. Толкуя положения гегелевской «Феноменологии духа», он писал: «Человеческая реальность в-себе-для-себя может быть осуществлена только в борьбе и при риске, которого она требует. Этот риск означает, что я преодолеваю жизнь ради высшего блага — превращения субъективной уверенности,

---

[4] «Всякий колонизованный народ, т. е. всякий народ, среди которого возник комплекс неполноценности» [I, с. 34].

которую я имею о своей ценности, в объективную, общезначимую истину» [I, с. 197]. Фанон отмечал, что беда самосознания негра (речь конкретно шла об антильцах[5]) в том, что он был освобожден от рабства без борьбы: «Негр стал объектом действия. Ценности, которые не были порождены его деятельностью, которые не исходили из пульсирования его крови, совершили перед ним круг почета. Переворот внутренне не изменил негра. Он перешел от одного образа жизни к другому, а не от одной жизни к другой». Освобожденный, он «не знает цены свободы, так как не сражался за нее» [I, с. 198—199]. Здесь же, в разделе «Негр и Гегель», Фанон отмечал, что в отличие от рассматривавшейся Гегелем ситуации «раб и господин» в колониальных условиях раб находится в большей зависимости: «Раб тут ничуть не похож на того, который, слившись с объектом, находит в труде источник своего освобождения. Негр хочет быть таким, как господин. Поэтому он менее независим, чем раб у Гегеля. У Гегеля раб отворачивается от господина и обращается к объекту. Тут раб обращается к господину и оставляет объект». Колониальный раб не может найти «источник своего освобождения в труде» [I, с. 199].

Итак, по логике автора «Черной кожи, белых масок», ценности индивида должны быть порождены его деятельностью; его жизнь преобразуется, если он сам преобразует ее; свобода обретается в борьбе за нее. На основе этих представлений о социальной деятельности и формируется концепция насилия, заключающая в себе, в частности, вывод о том, что колониализм не оставляет колонизованным другой сферы полноценной деятельности, кроме насильственного преодоления колониальной ситуации. Оказываясь «единственным трудом» колонизованного, насилие приобретает «позитивный, созидающий характер» [III, с. 69]. По словам Р. Цахар, Фанон «оставляет без внимания момент, который в гегелевской теории делает возможным освобождение раба; материальный процесс труда, возможность реализации посредством труда отходит на задний план по отношению к психологическому процессу освобождения при посредстве насилия. Хотя Гегель видит возможность самоутверждения в борьбе с себе подобными, он отклоняет эту возможность как преходящую» [190, с. 79—80].

Освобождение посредством революционного насилия — не психологический, а глубокий социальный процесс, охватывающий, разумеется, и область социальной психологии. Противопоставление Фанона Гегелю здесь правомерно, но не в том аспекте, который подчеркнут Цахар. Гегель в данном случае «отклонял» выводы, к которым подводил его же ход мысли (что замечает и Цахар, характеризуя двойственность отношения Гегеля к революции). Революционные выводы, как известно, были сделаны основоположниками марксизма, которые отметили, что в буржуазном процессе труда трудящийся не утверждает, а отрицает себя; отрицание же этой «отрицательной формы самодеятельности» [1, т. 3, с. 67] — иными словами, совпадение труда с самодеятельностью трудящихся — возможно только в результате социалистической революции. Рассматривая диалектику труда и свободы, советский философ Ю. Н. Давыдов подчеркнул: «Единственное объективно возможное поприще свободной деятельности для трудящихся масс в условиях буржуазного разделения труда открывается в социальной революции, в которой индивиды реально — своей собственной деятельностью — творят новые общественные отношения. И даже там, где эти отношения уже „готовы“, — накладывают свой отпечаток на ту форму, в которую эти отношения выльются. От их активности, например, в буржуазной революции зависит, по какому пути пойдет последующее капиталистическое развитие: по демократическому, прогрессивному „американскому“, по консервативному „английскому“ или по реакционному „прусскому“ пути» [207, с. 82].

К вопросу о формах активности народных масс и их влиянии в эпоху буржуазных революций нам еще предстоит вернуться. Здесь же следует подчеркнуть: Фанон, связывавший (по Гегелю) с трудом самореализацию человека, творчество, считал (в отличие от Гегеля), что «рабство исключает труд» [III, с. 142], что в колониальных условиях единственной возможностью для угнетенного проявить себя, свои творческие способности является борьба с угнетением и угнетателями или, говоря языком Фанона, «насилие». Национально-освободительная война, «изгоняя из души колонизованного страх, трепет, комплекс неполноценности» [IV, с. 174], возвращает творческие способности всему народу [IV, с. 92]; даже «нанесение царапин колониализму, вначале мысленно», обусловлено победой колонизованного над самим собой, «над своим старым страхом и атмосферой отчаяния, день за днем нагнетавшейся колониализмом» [II, с. 35]. Выше говорилось, что, по Фанону, «позиции уклонения», которые принимает колонизованный, обусловлены его представлением о недоступности, неуязвимости колонизатора. Открытие колонизованным в ходе борьбы того, что колонизатор — такое же существо, как он, с таким же дыханием и биением сердца, что его кожа не обладает какими-то преимуществами, производит переворот в сознании колонизованного: «Если действительно моя жизнь имеет такую же основу, как жизнь колонизатора, его взгляд больше не повергает меня наземь, не вводит в оцепенение, от его голоса я не впадаю

[5] Даже в таком контексте странно, почему Фанон не упоминает (и не только в этом случае) о восстаниях рабов. Известно, например, какую роль сыграли эти восстания в антильских владениях Франции — в принятии Конвентом в период якобинской диктатуры декрета об отмене рабства. Изгладилась ли в сознании земляков Фанона память о них? Или Фанон — тоже не единственный случай — абстрагировался от перипетий истории?

больше в столбняк... Его присутствие не сковывает меня, а, наоборот, побуждает подготовить такие засады, чтобы вскоре ему не осталось ничего иного, как бежать» [III, с. 36].

Фанон последовательно подчеркивал связь изменений в сознании колонизованного с конкретными требованиями, с ситуациями, складывающимися в борьбе. Например, «дать пищу муджахидам [6], выставить караульщиков, прийти на помощь семьям, лишившимся самого необходимого, стать на место мужа, убитого или попавшего в тюрьму» [III, с. 43], означает изменить самовосприятие человека в обществе, отношения в семье (между старшими и младшими, положение женщины). Также в связи с конкретными условиями борьбы показано в «V годе алжирской революции», например, изменение отношения к современным средствам информации, к европейской медицине и т. д.

В колониальных условиях жестокая борьба за существование, за хлеб насущный коверкала души людей, их отношения между собой, но «в Алжире во время войны за национальное освобождение все изменилось. Все запасы семьи или деревушки могут быть предложены однажды вечером проходящему отряду. Единственного у семьи осла могут отдать для перевозки раненого. И если спустя несколько дней хозяин узнает о гибели своего животного, подстреленного очередью с самолета, он не разражается проклятиями и угрозами, не выражает сомнения в смерти животного, а лишь с беспокойством осведомляется о жизни и здоровье раненого» [III, с. 234].

Еще ярче характеризуется Фаноном духовное, нравственное возрождение бывшего колонизованного — теперь бойца, сталкивающегося с врагом лицом к лицу. Уже в «Черной коже, белых масках» он обратил внимание на мужество, проявлявшееся борцами за освобождение во Вьетнаме, стойкость, спокойствие духа, с которым даже шестнадцатилетние и семнадцатилетние юноши встречали смерть [I, с. 204]. Отметив, что в колониальных условиях «благодарность, искренность, честь являются пустыми словами», Фанон констатировал изменения, происходящие в моральном облике участника освободительной войны: «Честь, самопожертвование, любовь к жизни, презрение к смерти могут принять необычайные формы... Алжирский боец сражается с необычайным упорством, и никакие ссылки на ислам или рай обетованный не могут объяснить этого самопожертвования, когда речь идет о том, чтобы защитить население или прикрыть своих товарищей. А это потрясающее молчание, когда, кажется, кричит тело, это молчание, которое потрясает палачей. Здесь, мы считаем, проявляется очень старый закон: никакой элемент существования не может остаться без изме-

[6] Муджахид — по-арабски борец; так в Алжире называли воинов АНО.

нения, когда нация начинает свое движение, когда человек требует и одновременно утверждает свою безграничную человечность» [III, с. 225—226].

Характер деколонизации оказывается, по Фанону, соответствующим характеру колониального порабощения. Очевидно, он не ради усиления впечатления подчеркивал, что «отчаяние кристаллизуется в теле колонизованного» [III, с. 224], что «неистины вколочены угнетением в его тело» [III, с. 235]. Очевидно, он имел в виду отчаяние, от которого опускаются руки и которое неподвластно разуму. Очевидно, он имел в виду ложь, которую колонизованный затверживал вопреки своему рассудку. Показав, что колониальный гнет воздействует на самые отдаленные уголки психики его жертв, образует «осадок» даже в мышцах, Фанон проводил мысль, что адекватно этому деколонизация также должна захватывать все уголки психики колонизованного, требовать участия и его души, и тела. Именно поэтому в ходе насилия деколонизации происходит «тотальное освобождение», затрагивающее все сферы человеческого духа: чувства и разум, сознание и подсознательное, все сферы человеческой деятельности.

В фаноновской концепции насилия воздействие деколонизации на индивидов во многом сходно с ее воздействием на социальную организацию (и социальные связи) угнетенного народа. В духе отрицания отрицания он противопоставляет разобщению колонизованных колониальным насилием интегрирующую роль насилия деколонизации: «Борьба, возрождая угнетенного человека, развивает процесс реинтеграции, который носит исключительно плодотворный и радикальный характер. Победоносная борьба народа не только освящает торжество его прав. Она придает этому народу плотность, когерентность, однородность» [III, с. 224].

Следует здесь вспомнить фаноновскую мысль о посреднически-раскольнической роли колонизатора в колониальном обществе, о том, что «колонизованный народ оказывается сведенным к совокупности индивидов, основу которой создает лишь присутствие колонизатора» [там же]. По словам французского этнографа Ж. Пуийона, Фанон «стремился определить условия создания прямых, недеформированных связей между освобождающимися колонизованными, условия создания подлинных социальных отношений, очищенных от присутствия этих третьих (колонизаторов), которые исказили то, что они застали» [161, с. 1555]. Разумеется, для Фанона освящением реорганизации социальных связей была успешная деколонизация. Но здесь, как и в других случаях, для него интерес представлял сам этот процесс (а не только его результаты). Замкнув все связи колониального общества на себя, колонизатор деформировал отношения между колонизованными, и условия для новых, возрождающих социум связей создавались, по Фанону, в соответствую-

щем отношении колонизованных к колонизатору в самом ходе деколонизации.

Как уже отмечалось, и в межличностных стычках среди колонизованных, и в оживлении межплеменной борьбы Фанон видел пагубное воздействие колониализма на народ, ставший его жертвой. Он имел в виду и сознательную политику колонизаторов — пресловутый принцип «разделяй и властвуй», и общий характер колониальной ситуации, в которой колонизованный оказывался как в «загоне» [III, с. 40], где законы борьбы за существование сталкивали его с соплеменниками самым жестоким образом. Радикально изменить такое положение может только изгнание колонизаторов — осуществление «программы-минимум колонизованного». Но уже в ходе борьбы, если она носит открыто насильственный характер, устраняются некоторые разобщающие колонизованных факторы. Процесс возрождения вовлекает в себя тех, «кто своей деятельностью, своей близостью к захватчикам позорил страну. Напротив, предатели и наемники подлежат суду и наказанию» [III, с. 99—100]. Вместе с ними ликвидируются такие силы дезинтеграции, как традиционные правители. «Колониализм не довольствовался фиксированием племенной разобщенности, он ее усиливал. Колониальная система поддерживала клановые объединения во главе с вождями, способствовала возрождению старых марабутских братств. Насилие по своему духу является сплачивающим, национальным. Тем самым оно подразумевает ликвидацию регионализма и трибализма. Поэтому националистические партии особенно безжалостны к каидам и традиционным вождям. Ликвидация каидов и вождей служит предпосылкой объединения народа» [III, с. 70]. Фанон неоднократно возвращался к характеристике дезинтегрирующей роли традиционной верхушки (в частности, как отмечалось, в отношениях между городом и деревней); очевидно, он придавал большое значение и хирургической операции ее устранения. Однако в целом интегрирующее свойство насилия деколонизации рассматривалось им скорее в терапевтическом плане.

Деколонизующее насилие давало надлежащий выход «осадочной агрессивности» колонизованных, разрядку их физического напряжения, обращавшегося ранее против себе подобных. Оно открывало широкие возможности для подлинного отстаивания колонизованным своего достоинства как личности, своей человеческой полноценности, ликвидируя и эту основу конфликта в повседневных отношениях между колонизованными. Колонизованные, обратившиеся к насилию, представляли уже не пленников «загона» или «концлагеря» [см. III, с. 234], а сокрушающих заграждение, вырывающихся на волю людей. Разрывался «тесный круг борьбы и соперничества». Сплачивал и «подлинный коллективный экстаз», воодушевление от первых побед над врагом, от самого акта выступления против угнетателя, духовного распрямления, общий подъем — все то, что превращает начало массовой освободительной борьбы в праздник возрождения нации. Жизнь угнетенного народа, «очнувшегося от колониального забытья», бьет ключом: «В деревнях царит постоянное возбуждение, бросаются в глаза благородство, обезоруживающая доброта, самое искреннее желание умереть за „дело“. Все это напоминает одновременно религиозное братство, церемонию в церкви, нечто мистическое». В такой обстановке улаживаются старые споры, гаснет ненависть, примиряются враждовавшие. «Племена, упорное соперничество между которыми столь хорошо известно, с криками ликования и со слезами отбрасывают оружие, клянутся оказывать друг другу помощь и поддержку. Как братья, плечом к плечу, вчерашние враги вступают в вооруженную борьбу». Форсируется процесс национальной консолидации: «Национальное единство — это прежде всего единство группы, прекращение старых споров, окончательное устранение недомолвок». Сплочение внутри нации развивается в такт ее выступлению против угнетателя: «Солидарность межплеменная, междеревенская, солидарность национальная выявляется вначале в умножении ударов, нанесенных по врагу». Захватывает на первых порах даже не логика борьбы, а ее динамика, дух массового выступления, ритм общего подъема. Этот ритм передают сообщения о выступлении, летящие от деревни к деревне, из края в край колонизованной страны. И «никто из коренных жителей не может остаться безразличным к этому новому ритму, который увлекает нацию» [III, с. 99—100].

Фаноновское описание начала массовой национально-освободительной борьбы заставляет вспомнить известную Марксову мысль, что революции — праздник для угнетенных. Развивая ее, Ф. Энгельс в полемике с Дюрингом, например, писал: «Что насилие играет в истории... революционную роль... является тем орудием, посредством которого общественное движение прокладывает себе дорогу и ломает окаменевшие, омертвевшие политические формы, — обо всем этом ни слова у г-на Дюринга. Лишь со вздохами и стонами допускает он возможность того, что для ниспровержения эксплуататорского хозяйничанья понадобится, может быть, насилие — к сожалению, изволите видеть, ибо всякое применение насилия деморализует, дескать, того, кто его применяет. И это говорится несмотря на тот высокий нравственный и идейный подъем, который бывал вследствие всякой победоносной революции! И это говорится в Германии, где насильственное столкновение, которое ведь может быть навязано народу, имело бы по меньшей мере то преимущество, что вытравило бы дух холопства, проникший в национальное сознание из унижения Тридцатилетней войны» [1, т. 20, с. 189].

Взятая в другом аспекте, фаноновская мысль подводит к выводам об интегрирующем характере народных празднеств,

которые были сделаны культуроведами и этнографами при изучении традиционных (неиндустриальных, неурбанизированных) обществ [см. 199; 205; 211; 238 и др.]. Однако, подчеркивал Фанон, если колониализм пускал на полный ход свою военную машину, праздничное в борьбе уступало место ее суровым будням. Когда в условиях тяжелых боев и поражений «эйфоричная атмосфера обретенного рая» [III, с. 100] рассеивалась, оставалось самое главное — сплачивающая роль общего дела, борьбы против общего врага за общую цель. Влияние этого фактора распространялось не только на непосредственных участников борьбы. На примере деятельности радиостанции ФНО «Голос сражающегося Алжира» Фанон показывал, что современные средства массовой информации, подчас дополненные такими традиционными способами связи, как «арабский телефон» (передача из уст в уста), позволяют самым широким кругам сочувствующих жить, можно сказать, одной жизнью с борцами [см. II, гл. 2]. Что же касается непосредственных участников борьбы, то они, в описании Фанона, живут именно одной жизнью почти в буквальном смысле этого слова, ибо промах одного может повлечь за собой смерть всех членов группы партизан или подпольщиков.

В таких условиях действует хорошо известный принцип: один за всех и все за одного. А в сплачивающем воздействии этого принципа оказывается своя логика: «Группа требует, чтобы каждый сжег за собой мосты. В Алжире, например, где почти все люди, призывавшие народ к национальной борьбе, были приговорены к смерти или разыскивались французской полицией, степень доверия соответствовала тяжести того или иного случая. Можно было положиться на нового бойца, раз он не мог больше возвратиться в колониальное общество. Этот механизм, кажется, существовал в Кении у Мау Мау, которые требовали, чтобы каждый член группы поразил жертву. Каждый нес, следовательно, личную ответственность за смерть этой жертвы» [III, с. 63—64]. В сущности, сплачивающая роль общей борьбы — общей судьбы выражается здесь уже не столько в братстве по оружию, сколько в круговой поруке отвергнутых колониальным обществом и отвергающих его. С этого начинается новая коллективная история. Новый исторический коллектив («группа» для Фанона — ячейка формирующейся нации) начинает складываться как коллектив отверженных. Сама отверженность служит сплочению его, преступность их действий в глазах колониального общества также становится фактором консолидации антиколониального коллектива. Ведущим интегрирующим фактором, в сущности, является новая коллективная мораль — мораль отвергающих законы старого общества, которые еще тяготеют над ними, но которым они открыто бросают вызов.

Приведенная выше цитата — наиболее натуралистическая

иллюстрация сплачивающей роли насилия деколонизации, данная в наиболее примитивном, говоря словами Фанона, «плане», на уровне «группы»; но некоторые выраженные здесь принципы можно отнести к характеристике им антиколониальной интеграции в макросоциальных масштабах. Следует только отметить, что за кадром этой иллюстрации, точнее, не в фокусе его остается момент свободного выбора членов «группы». Коллективная судьба, по Фанону, избирается ими (а не навязывается вожаками «группы»).

Развивающийся в ходе деколонизации процесс возрождения и интеграции влияет, в частности, и на те «зародыши разложения», которые порождаются колониализмом среди народа, ставшего его жертвой [III, с. 189]. Освободительная война, перетряхивая вместе со структурой колониального общества иерархию социальных ролей, уравнивает в рядах борцов обладавших определенным местом в обществе и не имеющих его. Социально-экономические и иные градации среди колонизованных отходят на второй план заодно с прежними заботами, привычками, образом жизни: «Повседневность становится невозможной. Нельзя больше оставаться феллахом, сутенером, алкоголиком, как прежде» [III, с. 66]. Даже для «оступившихся и изгнанных из коллектива» [III, с. 64] теперь возникает возможность начать новую жизнь, приняв участие в борьбе против колонизаторов. Насилие деколонизации служит им «королевской милостью». Его воздействие оказывается благотворным для люмпенских элементов, для тех, кто добывает свой кусок хлеба полулегальной и даже противозаконной деятельностью, для отбросов колониального общества, изгоев, тех, кто «балансирует между психопатией и самоубийством», нищих, воров, проституток и всех многочисленных обитателей «бидонвилей»: «Эти безработные, эти деклассированные, принимая активное участие в борьбе, находят путь к нации». Они «возрождаются в собственных глазах и в глазах истории» [III, с. 98].

Как уже говорилось, одним из следствий колониального отчуждения, по Фанону, был отрыв от своего народа колониальной интеллигенции, в наибольшей степени подвергшейся «культурной», или «интеллектуальной», форме этого отчуждения. Насилие деколонизации, преодолевая колониальное отчуждение во всех его видах, и здесь осуществляет радикальный перелом. Там, где «развернулась подлинная борьба за освобождение, где пролилась кровь народа и где продолжительность этапа вооруженной борьбы благоприятствовала возвращению интеллигентов к народным основам, отмечается подлинное искоренение надстройки, почерпнутой этими интеллигентами в среде колониалистской буржуазии... Эти (западные. — *А. Г.*) ценности, которые, по-видимому, облагораживали душу, оказываются бесполезными, потому что они не имеют отношения к конкретной борьбе, которую ведет народ... Колониалистская

буржуазия вдалбливала колонизованному идею общества индивидов, где каждый замыкается в своей субъективности, где богатство — это богатство мысли. Однако колонизованный, у которого окажется возможность во время освободительной борьбы погрузиться в народ, обнаружит ложность этой теории. Уже организационные формы борьбы предложат ему необычный словарь. Брат, сестра, товарищ — слова, изгнанные колониалистской буржуазией, потому что для нее мой брат — это мой портфель, мой товарищ — это мой расчет. Колонизованный интеллигент присутствует на своеобразном аутодафе, уничтожающем всех его кумиров: эгоизм, гордые упреки, детскую глупость того, кто всегда хочет оставить последнее слово за собой. Этот колонизованный интеллигент, атомизированный колониалистской культурой, откроет также содержательность деревенских сходок, важность народных поручений, чрезвычайную плодотворность собраний квартала и ячейки. Дело каждого отныне никогда не перестанет быть делом всех, потому что, говоря конкретно, или *все* будут обнаружены легионерами, следовательно убиты, или *все* спасутся. Отмежевание — это спасение в атеистическом варианте — в данных условиях воспрещено» [III, с. 37]. Свою мысль Фанон стремится сделать еще яснее посредством противопоставления. Когда «деколонизация имела место в районах, которые не были достаточно потрясены освободительной борьбой», пишет он, формы поведения и мышления «этих самых интеллигентов», почерпнутые у колониалистской буржуазии, остаются нетронутыми. «Вчера развращенные дети колониализма, сегодня — национальной власти, они организуют грабеж каких-нибудь национальных богатств» [III, с. 38].

Итак, интенсивная национально-освободительная борьба, особенно в вооруженной форме, создает условия для сближения колониальной интеллигенции с народом, формируя не только психологию и этику, но и идеологию интеллигентов. Эта «мутация» двояко обусловливается широким применением насилия. Во-первых, такая борьба заставляет обращаться к народу, а тесно соприкасаясь с жизнью народа, интеллигенция открывает и усваивает его подлинные ценности, переходит на позиции борющегося народа, «интегрируется». Во-вторых, действует уже знакомый нам фактор общей судьбы, и действует тем сильнее, чем более ожесточенный, непримиримый характер носит борьба, как в описанной Фаноном ситуации, когда выбор один: смерть или спасение. Этот фактор выполнял роль своеобразного катализатора и, несомненно, занимал не последнее место в фановновской концепции интеграции интеллигенции и масс. Еще в «V годе алжирской революции» писалось о судьбе врача-алжирца: если «перед национальной борьбой в нем видели представителя оккупантов», то в ходе ее он «реинтегрируется». «Ночуя на земле вместе с мужчинами и женщинами

мешты [7], живя драмой народа, врач-алжирец становится частицей алжирской плоти» [II, с. 132].

«Насильственная практика, — заключает Фанон характеристику интегрирующей роли насилия деколонизации, — носит сплачивающий характер, ибо каждый становится звеном насилия в великой цепи, в великом механизме насилия, возникшем как реакция на первоначальное насилие колонизатора... Вооруженная борьба мобилизует народ, т. е. придает его действиям единое направление, единый смысл. Мобилизация масс, когда она осуществляется в связи с войной за освобождение, вводит в сознание каждого понятие общего дела, национальной судьбы, коллективной истории. Таким образом, второй этап, этап национального строительства, облегчается существованием этой известки, замешанной на крови и гневе» [III, с. 69—70].

И в морально-психологическом возрождении индивида, и в оздоровлении нации в целом — сплочении угнетенного народа находит свое выражение еще одна выделяемая Фаноном особенность насилия деколонизации — его просвещающее свойство. «Колонизованный, — читаем мы, — освобождается в процессе применения насилия и при помощи его. Эта практика просвещает действующее лицо, потому что она указывает ему средства и цель» [III, с. 64]. Фанон отталкивался опять-таки от колониального отчуждения, от связанных с ним попыток колонизованного уклониться от «выяснения отношений с закованным в железо миром колонизаторов». «В ходе освободительной борьбы, — пишет он, — мы присутствуем при своеобразном охлаждении к этим попыткам. Поставленный к стенке, с ножом, приставленным к горлу, или, чтобы быть более точным, с электродом к половым органам, колонизованный вынужден больше не рассказывать себе сказок. После долгих лет ухода от действительности, после погружения в мир самых удивительных призраков, колонизованный с автоматом в руках сталкивается наконец с силами, которые единственно и оспаривают его существование, — с силами колониализма... Колонизованный открывает действительность и превращает ее в сферу своей практики, реализации своего проекта освобождения» [III, с. 44—45]. В речи на конференции в Аккре Фанон говорил, что алжирская революция, национально-освободительная война алжирского народа вызвала «мутацию инстинкта самосохранения в ценность и в истину» [V, с. 185]. Эти слова могут служить своеобразным эпиграфом к фановновской оценке свойств деколонизующего насилия. Во всей фановновской концепции насилия ключевым, пожалуй, является понятие «переориентации» [III, с. 45]. Оно подразумевает не простую смену направления. Пока интериоризованное колонизованными насилие колониального

[7] Мешта — деревушка; в данном случае этот диалектизм, видимо, используется для создания образа сельской глубинки.

угнетения выражалось в мифах и магии, в преступности и «коллективном самоуничтожении», Фанон рассматривал его преимущественно как психологическое (и даже физиологическое) явление. Направленное против колонизаторов насилие колонизованного — уже по преимуществу понятие политическое, следствие и фактор формирующегося национального сознания. Эта метаморфоза выступает, например, при фаноновском анализе проблемы преступности среди колонизованных. Полемизируя с колониалистскими доктринами о врожденной агрессивности алжирцев, Фанон в своей последней книге (раздел «От преступной импульсивности североафриканца к национально-освободительной войне») приводил свидетельства самих колонизаторов, что с началом войны преступность среди алжирцев заметно уменьшилась. Значит ли это, что национально-освободительная война, подобно всяким войнам, явилась отдушиной, средством социализации или «канализации» прирожденной агрессивности? Фанон решительно отвергает такое объяснение, ссылаясь, в частности, на снижение преступности в соседних с Алжиром странах Магриба после обретения ими независимости.

Национально-освободительная война означала, по Фанону, что колонизованные, которые относились друг к другу как враги, теперь видят истинную причину своих бед, своих истинных врагов [см. III, с. 232—233]. С этого начинается просвещение колонизованного — ликвидация «неистин, вколоченных в его тело угнетением», и это просвещение неразрывно связано с практикой, с деятельностью. Мысль масс неотделима от их действия. Это было прекрасно выражено задолго до Фанона [см., например, 204, с. 139]. Однако фаноновская идея связи просвещения колониального народа с насилием, примененным им против колонизаторов, не сводилась к этому. Про себя колонизованные никогда не сомневаются, что незваные гости, чужеземцы, хозяйничающие в их стране, — враги (как мы помним, колонизованный «подчинен, но не приручен»). Но только выраженное в соответствующей практике познание врага поистине обогащает сознание. И, видимо, нельзя объяснять фаноновский упор на просвещающую роль насилия только тем, что «вколачиванию неистин» должно было соответствовать также нечто физическое вроде достигаемого под пыткой «своеобразного охлаждения» к практике ухода от действительности или, напротив, воздействия «на тело вашего палача, чтобы его несколько заблудшая душа обрела наконец свою универсальную значимость». Суть фаноновской идеи заключена не только в том, что насилие деколонизации позволяет колонизованному лучше понять окружающую действительность, а прежде всего в том, что оно позволяет ему изменить ее, преобразуя одновременно и его самого: «Борьба, которую ведет народ за свое освобождение, побуждает его в зависимости от обстоятельств то ли отвергнуть, то ли взорвать псевдоистины, укорененные в его сознании колониальной администрацией, военной оккупацией, экономической эксплуатацией. И только борьба может действительно опровергнуть ту ложь на человека, которая принижает и буквально уродует самых сознательных среди нас» [III, с. 224]. Применительно к затронутой Фаноном проблеме преступности просвещение в ходе деколонизующего насилия включало в себя не только волевое отклонение воспринятых алжирской интеллигенцией колониалистских доктрин о врожденной агрессивности алжирцев [8], но и ликвидацию материальной почвы, на которой они возникли. Такое просвещение колониального народа охватывает и его интеллигенцию, ибо приниженность народа тяготеет над каждым из его представителей.

Следует отметить и еще один аспект просвещающей роли насилия, может быть важнейший для Фанона. Насилие деколонизации политизировало угнетенный народ, прививало ему чувство ответственности за судьбу страны, что, как ожидал Фанон, должно было сыграть свою роль после обретения страной независимости: «В колониальный период народ призывают бороться против угнетения. После национального освобождения его призывают бороться против нищеты, безграмотности, слаборазвитости... Народ приходит к убеждению, что жизнь является бесконечной борьбой... Даже если вооруженная борьба была символической и даже если быстрая деколонизация оказывает свое демобилизующее влияние, народ успевает убедиться, что освобождение было делом всех и каждого, что вождь не имеет особых заслуг. Насилие возвышает народ до уровня вождя... Когда массы участвовали, применяя насилие, в национальном освобождении, они никому не позволяют представить себя „освободителем“. Они ревниво относятся к результату своей деятельности и остерегаются передать в руки земного бога свое будущее, свою участь, судьбу родины. Вчера ни за что не отвечавшие, они хотят теперь все понимать и все решать. Просвещенное насилием сознание народа восстает против всякого миротворства. Демагогам, оппортунистам, мистификаторам отныне становится трудно. Практика, бросавшая массы в отчаянную рукопашную схватку, прививает им всепоглощающую склонность к конкретному. Мистификация надолго становится практически невозможной» [III, с. 70].

[8] «Перед 1954 г.,— писал Фанон,— судьи, полицейские, адвокаты, журналисты, специалисты по судебной медицине пришли к выводу, что преступность среди алжирцев стала проблемой. Начали утверждать, что алжирец является прирожденным преступником. Была выработана теория, приведены научные доказательства. Эта теория более 20 лет преподавалась в университетах. Алжирцы-медики восприняли ее вместе с образованием, и малопомалу, незаметно, элита, привыкнув к колониализму, привыкла и к прирожденным порокам алжирского народа. Прирожденные бездельники, прирожденные лгуны, прирожденные воры, прирожденные преступники» [III, с. 226].

Ознакомившись с тем, как трактовал Фанон генезис насилия деколонизации и свойства антиколониального насилия, можно вернуться к вопросу о содержании, которое вкладывалось им в понятие «насилие». «Насилие» в его концепции означает не только форму борьбы, не только средство преобразования общества («орудие общественного движения» [1, т. 20, с. 189], говоря словами Ф. Энгельса). Оно субстантивировано, определяет самих борющихся, самих преобразователей (потому-то одновременно преобразующихся). Социальный субъект, определяемый фаноновским понятием «насилие», — это придавленные колониальным гнетом, находящиеся перед лицом голодной смерти, деморализации, культурной деградации массы, спонтанно вступающие в свой «последний и решительный бой» с угнетателями. «Насилие» — это нечто неотделимое от них, как их объективное положение в колониальном обществе, как историческая форма их сознания, как обусловленные тем и другим их проект освобождения и их преобразовательная практика.

Имея это в виду, можно попытаться охарактеризовать объективное значение изображенной в «Проклятьем заклейменных» картины деколонизации, или — что то же самое — определить социальный эквивалент фаноновской концепции насилия. Методологической основой для этого служат оценки классиками марксизма народных движений в обществах, не переживших промышленной революции. Указывая, например, что основными движущими силами Великой французской революции были народные массы — городской плебс и крестьянство, К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин неоднократно подчеркивали воздействие характера движущих сил и на результаты и на сам характер борьбы.

Привлекают внимание их высказывания о той форме широкого и непосредственного применения насилия по отношению к политическим и социальным врагам революции, которая получила название «террор». И среди них лаконичная оценка К. Марксом революционного террора как «плебейского способа» расправы [1, т. 6, с. 114]. В другой работе К. Маркс, говоря, что «ударами своего страшного молота» по феодализму террор расчистил дорогу буржуазии, в то же время подчеркивал, что буржуазия с ее «тревожной осмотрительностью» была не способна к такой «работе», что то были «кровавые действия народа» [1, т. 4, с. 289]. Даже революционных демократов той эпохи — якобинцев — «плебсу приходилось четыре года приучать к мысли о неизбежности этого насилия», — отмечают советские исследователи В. С. Алексеев-Попов и Ю. Я. Баскин, характеризуя террор Великой французской революции как «наиболее концентрированную форму осуществления насильственных, непосредственно революционных методов борьбы масс („применение народом насилия по отношению к насильникам над народом“)». «Всенародный характер[9] террора обусловил заключенные в нем не только разрушительные, карающие, но и огромные созидательные, творческие начала, проявляющиеся во всех областях революционных преобразований», — пишут они, раскрывая мысль Маркса, что террор «не сводился к борьбе с действиями отдельных врагов революции, а был орудием разрешения ее важнейших задач» [195, с. 135—136].

Оценки основоположников марксизма, исследования советских и прогрессивных зарубежных историков заставляют обратить внимание на специфическую природу политической активности масс в эпоху, когда не сформировался еще промышленный пролетариат; на характерные для этих допролетарских масс способы политического действия, связанные с применением насилия в его непосредственной, так сказать, физической форме. Разумеется, и пролетариату в ходе революционной борьбы не раз приходилось прибегать к террору, к физическому «насилию по отношению к насильникам над народом». Но пролетариат использовал и другие формы борьбы: забастовки (это свое классическое оружие), демонстрации, в условиях буржуазной демократии — свободу слова и собраний, право голоса и т. д. Ничего этого традиционное крестьянство не знало. На характер его борьбы воздействовал примитивный уровень политического сознания, обусловленный особенностями его бытия. Немало сказано о крестьянском «царизме», мессианстве и т. д. В данном случае следует обратить внимание на то, что в традиционных крестьянских выступлениях типа жакерии низвержение феодальных порядков отождествлялось с физическим уничтожением феодалов. Это относится не только к истории Франции или Европы вообще. Показательны, например, соответствующие наблюдения, сделанные во время гражданской войны в Китае (1927—1929). После взятия Красной армией одного из городов в провинции Цзянси в плен попало несколько тысяч бежавших в этот город крупных землевладельцев. Крестьяне требовали их поголовного уничтожения вместе с семьями. Командиры и политработники Красной армии убеждали, что революция, покончив с эксплуатацией и неравенством, изменит человеческую жизнь, и допускали лишь уничтожение глав семей. Крестьяне, стоя на своем, доказывали: «Белые от нас недалеко. Если они придут сюда, они вернут землю помещикам. Если даже один из семьи останется в живых, они отдадут ему землю и он будет мстить за смерть своего отца. Но если мы никого не оставим в живых, то белые не смогут отнять у нас землю» [249, с. 293—294]. Во время Великой французской революции, когда народное движение поднялось над уровнем жакерий и в конце концов реализовалось

[9] Следует подчеркнуть, что речь идет именно об общем социальном характере террора, а не его конкретном юридическом выражении [см. подробнее: 194; 195; 227; 241; 251].

в якобинской диктатуре, уничтожение самих феодалов стало заменяться сожжением документов, фиксировавших феодальные права владения землей, и эта практика была закреплена декретом якобинской власти. Очевидно, что над умами крестьян в этих исторических случаях (а примеры их, конечно, нетрудно умножить) тяготела порожденная многовековым опытом мысль о непрочности победы над врагами. Можно проследить и воздействие определенных социальных норм, в частности норм правопорядка. Но для нас в данном случае важно не историческое обоснование соответствующей формы сознания и действия традиционных масс, а сама эта форма.

В связи с вопросом о «методах и народном содержании борьбы» Фанон уточнял, что он имел в виду такую форму национально-освободительной борьбы, которая «мобилизует все слои народа... выражает чаяния и нетерпение народа... опирается почти исключительно на этот народ» [III, с. 184]. Фактически равнение «на все слои народа» приводит к упору на особенности сознания и поведения наиболее многочисленных, но вместе с тем и наиболее традиционных, наименее просвещенных, наименее сознательных его слоев. В качестве доказательства достаточно напомнить некоторые положения, высказанные в начале «Проклятьем заклейменных». Подчеркивание значения интуиции в обращении колонизованных масс к насилию [III, с. 55]; акцентирование влияния репрессий колонизаторов, особенно кровавых массовых избиений, на развитие сознания колонизованных [III, с. 54], роли «круговорота террора» в его «окончательном прояснении» [III, с. 67]; вычленение круговой поруки отверженных как символа интегрирующих свойств насилия [III, с. 63] — меньше всего это можно отнести к пролетариату. И описанный Фаноном способ просвещения колонизованного под пыткой [см. III, с. 44—45] своей резкостью, грубостью как бы соответствует крайней степени забитости неграмотных масс, почти физическому характеру их приниженности. Гораздо труднее он ассоциируется с представителем класса, который, по словам самого Фанона, «понимает пропаганду своей партии и читает свою литературу» [III, с. 84]. Характеризуя просвещающее свойство насилия, Фанон обычно указывает на «эмбриональный уровень развития сознания» [III, с. 54], имеет в виду сознание, отчуждение которого воплощается в мифах, находит выражение в межплеменной борьбе и т. д. Да и круговая порука имеет меньшее интегрирующее значение для класса, обладающего если не своей партией, то по крайней мере профессиональной организацией. Показательно, что, описывая механизм просвещения и сплочения «группы», Фанон сослался на пример движения Мау Мау, возникшего среди народа, в значительной мере сохранившего родо-племенной строй. Каким бы ни было использование этого «механизма» в современном мире, исторически он восходит именно к

общинной организации [10]. А связанный с описанным механизмом интеграции группы — деревни — нации «коллективный катарсис» напоминает «групповую терапию» — описанное этнографами, в частности на африканских материалах, излечивание индивида и снятие внутри- и межгрупповой напряженности с помощью «энтузиазма и солидарности» [см. 211, с. 131—132].

Фанон отводил второстепенное место таким пролетарским формам борьбы, как забастовки и демонстрации. Он в одном случае даже называет их использование в национально-освободительной борьбе «гибернотерапией, лечением сном» [III, с. 50]. Правда, фаноновский сарказм и здесь следует отнести по адресу национал-реформистских кругов с их соглашательской политикой, но очевидна и недооценка данных форм борьбы в рамках фаноновской концепции насилия. Основание для этого, если оставить в стороне гнев по поводу их выхолащивания и превращения в «карикатуру на синдикализм» [там же] национал-реформистами, — то, что пролетарские формы борьбы не могут охватить всю страну с ее огромным крестьянским большинством [11] [см., например, III, с. 92], не могут представлять та-

[10] Очень интересный в этом отношении материал содержится в монографии П. Бейтенхейса о движении Мау Мау [271, с. 270—300]. Убийства упомянутого Фаноном типа, очевидно, существовали — на телах некоторых жертв обнаруживали следы до 50—60 ножевых ударов; но нет данных об их сколько-нибудь широком распространении. Показав, что версия об исключительной и бессмысленной жестокости восставших кикуйю не более чем легенда, созданная колонизаторами, Бейтенхейс отвергает и распространенную в западной историографии версию, будто целью обрядов Мау Мау была «подготовка к слепому совершению преступных, кровавых и диких актов». Вместо аналогий с круговой порукой у эсэсовцев Бейтенхейс предлагает обратить внимание на достаточно распространенные и описанные различными этнографами сознательные нарушения самых строгих табу в традиционных обществах. Оценивая их, Бейтенхейс считает применимым к движению Мау Мау вывод, сделанный П. Уорсли, что в данных случаях речь шла не о разрыве со всякой моралью, а о «стремлении создать новое братство людей с совершенно новой моралью» [259, с. 313]. Другой уровень социальной организации исследуется в книге Э. Хобсбаума об «архаических формах общественного движения» в предсовременной Европе [278]. Показывая вырождение крестьянских движений в «социальный бандитизм», Хобсбаум раскрывает, в частности, связь сицилийской мафии (перенесенной в новейшее время на американскую почву и приобретшей там громкую и печальную известность) с традиционной социальной организацией сицилийской деревни.

[11] Вместе с демонстрациями и забастовками Фанон пренебрежительно оценил бойкотирование («бойкот автобусов и ввозимых товаров» [III, с. 50]). Между тем эта форма борьбы успешно применялась в национально-освободительном движении Индии, привлекла крестьянские массы страны. Правда, как показывают новейшие исследования, методы, введенные М. Ганди, требовали относительно большой самодисциплины от участников движения, т. е. относительно высокой сознательности, и принесли успех не в последнюю очередь благодаря определенным традициям страны. Фанон, отвергая ненасилие как политику соглашательства, не задумывался всерьез над возможностью использования индийского опыта. Конечно, трудно сказать, насколько он был применим в условиях Алжира как прежде всего поселенческой колонии. Но с теоретической точки зрения было бы полезно сопоставить концеп-

кого «образа действий», который «очень ясен, очень понятен и может быть воспринят каждым из индивидов, составляющих колонизованный народ» [III, с. 33].

Этот образ действий описывается как «ценность», а обусловливающие его «манихейские» настроения масс — как «истина». Ибо Фанон не просто характеризует здесь определенные действия традиционных крестьянских масс в национально-освободительной войне. Он пытается дать идеологически адекватное определение их настроений, их «чаяний и нетерпения». Объективная суть фаноновской концепции насилия — жакерия, преобразующаяся в герилью, вспышка крестьянского гнева, разрастающаяся и развивающаяся в народную партизанскую войну против иностранных поработителей. Действия и настроения крестьянской массы — движущей силы этой борьбы, — превратившись в «ценность и истину», стали лейтмотивом 1-й главы «Проклятьем заклейменных», названной автором «О насилии», квинтэссенцией развивающейся здесь концепции, названной критиками «концепцией насилия».

При таком взгляде на эту концепцию по-иному раскрывается природа отмечаемого в ней «психологизма». Разумеется, нельзя отбрасывать влияние сартровского экзистенциализма и еще более — профессионального опыта Фанона-психиатра. Но не относится ли это лишь к форме, в которой Фанон стремился отразить примитивный, преимущественно неидеологический уровень массового сознания? Полезно вновь вспомнить европейскую историю, хотя бы в том же XVIII в., и уже не Францию, а Россию. Рисуя картину народного выступления, народный суд над царем, А. Н. Радищев в оде «Вольность» пишет: «В крови мучителя венчанна омыть свой стыд уж всяк спешит» [242, с. 5]. И эти строки, прямо перекликающиеся с понятием восстановления полноценности личности в фаноновской концепции, можно отнести к «психологизмам». Однако если Радищева и можно было бы назвать, говоря словами Нгуена Нге, «интеллигентом-индивидуалистом», то ни к экзистенциализму, ни к психоанализу он все же не был причастен.

Думается, здесь уместно поставить вопрос о том, в какой степени фаноновская концепция насилия кроме всего прочего была обусловлена особенностями положения и сознания такой социальной группы, как интеллигенция. Интегрирующая роль насилия, как она описана в «Проклятьем заклейменных», безусловно, имела значение для «интеллигентов-индивидуалистов», может быть, и для самого Фанона в начале алжирского периода его деятельности. Но проблема, конечно, шире и касается не одиночек, а интеллигенции — социальной группы. Описывая, например, как в ходе национально-освободительной борьбы

ции Ганди и Фанона, так как и та и другая отражали реальный опыт национально-освободительной борьбы, в которую опять же в обоих случаях были вовлечены крестьянские массы.

происходит преодоление отрыва колониальной интеллигенции от своего народа, Фанон подчеркивает ее идейно-политическое перевоспитание в национальном и антибуржуазном духе. Интересно, что к антибуржуазности колониальная интеллигенция приходит, по Фанону, через коллективизм, т. е. занятие определенных идеологических позиций стимулируется новым этическим кодексом. На роль этического начала в освободительной борьбе указывали и другие идеологи национально-освободительного движения, например А. Кабрал [217, с. 148]. Речь, видимо, идет все же не только о своеобразии колониальной интеллигенции. Можно вспомнить о том, какую роль играл моральный фактор в отчуждении российской интеллигенции от царизма накануне Октябрьской революции. Показательна, например, судьба А. Блока; очевидно влияние на его политическую позицию отвращения к мещанству, к буржуазной морали. Что же касается особенностей колониальной интеллигенции, то они, видимо, должны были усиливать в глазах ее представителей значение непосредственного общения с народом, выработки коллективистской морали. Обращаясь к европейским интеллигентам, А. И. Герцен в свое время писал: «Вы и массы принадлежите двум разным образованиям, между вами века» [204, с. 139]. Ясно, что в судьбе колониальной интеллигенции этот феномен разных культур — разных эпох, отделяющий ее от масс, выражен гораздо резче и в культурном отношении (Восток — Запад), и в социально-историческом (традиция — модернизация), приобретая особое политическое значение вследствие связи этого феномена с колониализмом (культура колонизаторов, колониально-капиталистическая модернизация). Все это хорошо показано в работах советских востоковедов и африканистов, в частности в сборнике «Средние слои в современном городском обществе на Востоке» [254]. Резкость отрыва колониальной, особенно африканской, интеллигенции от своего народа, очевидно, и заставляла таких идеологов, как Фанон, задумываться о самых радикальных способах его преодоления. Описываемый Фаноном в связи с насилием путь соединения интеллигенции с народом является особой деталью изображенной им общей картины морального возрождения и сплочения колонизованного народа. Фанон в целом стремился показать процесс складывания национального единства, обосновывая его не классовыми, социально-экономическими предпосылками, а сочетанием морально-политических, культурно-исторических факторов.

Фаноновская концепция деколонизации начинает развертываться как концепция насилия. Насилие возводится чуть ли не в высшую инстанцию бытия, чтобы затем, однако, кануть в небытие. Дело не только в том, что это насилие, применение которого рушит колониальный мир насилия. Разбуженное насилием деколонизации сознание масс, развиваясь в ходе его при-

менения, может, по Фанону, выработать своего рода иммунитет, гарантирующий против превращения насилия в социальный институт. Насилие, порождающее насилие (сознательное насилие колонизаторов, интериоризуемое колонизованными),— это отправной и наиболее яркий, бросающийся в глаза пункт фаноновской концепции. Но это далеко не вся концепция. Более того, это та ее сторона, которая обращена в прошлое, в предысторию молодых, возникающих на месте колониальных владений национальных государств. Другая сторона обращена к перспективам их развития, и в этом аспекте можно проследить, как насилие порождает свое отрицание.

Насилие деколонизации предстает вначале перед читателем «Проклятьем заклейменных» как спонтанное явление, спонтанное выступление масс (1-я глава — «О насилии»). Затем спонтанность отрицается, насилие становится организованным и сознательным (2-я глава — «Величие и слабость спонтанности»). Наконец в 3-й главе отходит на задний план само насилие, остается организованность и сознательность масс в качестве важнейшего принципа стратегии независимого развития молодых государств. Насилие, заменяющее труд как самодеятельность масс, их практика, их творчество, заменяется трудом в собственном смысле этого слова, а развитие организации и сознания масс оказывается необходимым условием.

Придание массовому антиколониальному насилию организованного и сознательного характера отстаивалось в интересах его интенсификации и эффективности. Но это — один аспект соотношения между насилием и сознанием в фаноновской концепции. При освещении проблем развития молодых государств раскрывается другой аспект: чем выше организованность и сознательность масс, тем меньше послеколониальному обществу угрожает разгул насилия, тем прочней основа для демократии, один из критериев которой — недопущение какого-либо насилия в отношении масс. Концепция насилия, раскрывая гуманистическую устремленность автора, эволюционирует в концепцию демократии [12].

[12] Таким образом парадоксальные суждения Б. Деминг и некоторых биографов о ненасильственности фаноновской концепции деколонизации оказываются с точки зрения логики развития концепции справедливыми.

Глава IV. ДВИЖУЩИЕ СИЛЫ НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Фанон не употребляет терминов «движущие силы» или «национально-освободительная революция», строго говоря, у него нет самой концепции движущих сил этой революции как системы взаимосвязанных и вытекающих одно из другого положений. Мы находим лишь краткие суммарные оценки особенностей тех или иных классов и их отношения к деколонизации. Установление связи между этими оценками в общем контексте фаноновской концепции деколонизации всецело является делом исследователя. Фанон категоричен в своих оценках, но категоричность одних из них подчас оспаривается другими, не менее категорическими. То, что постулируется, и то, что доказывается, порой существенно не совпадает. Используемые понятия не всегда привычны для социолога или политолога, а в привычные понятия часто вкладывается необычное содержание. Далеко не все критики Фанона поняли сложность своей задачи. Характерны случаи, когда критик, отправляясь от того или иного фаноновского постулата, увлекается изложением собственной концепции революционного процесса в колониях, отвлекаясь от концепции Фанона. Все это в сочетании с актуальностью данного вопроса, остротой идеологической борьбы вокруг него не могло не наложить определенного отпечатка на освещение концепции.

«Пропаганда большинства националистических партий систематически оставляет крестьянство в стороне. Между тем очевидно, что в колониальных странах только крестьянство революционно» [III, с. 46]. Так формулирует Фанон один из своих наиболее известных постулатов, который при его подчеркнутой полемической заостренности стал едва ли не главной мишенью для критики. Авторы, придерживающиеся марксистских позиций, доказывают в противовес Фанону, что не только крестьянство способно проявить революционность в борьбе с колониализмом, отстаивают революционную роль пролетариата. Буржуазные критики отвергают революционные возможности всех трудящихся масс бывших колониальных стран. Хотя фаноновские идеи о революционных силах в колониальном обществе, говоря словами Дж. Уоддиса, «шокируют марксистов и даже воспринимаются как оскорбление» [185, с. 283—287], критики-

марксисты, включая самого Уоддиса, не ограничились полемическими комментариями и изложением концептуальных положений, а постарались в сопоставлении с реалиями национально-освободительного движения раскрыть как субъективные, так и объективные предпосылки возникновения этих идей.

Одной из первых и наиболее плодотворных в этом отношении была работа Нгуена Нге. Ему удалось четко зафиксировать связь между формой и движущими силами деколонизации в концепции Фанона. «Мы думаем, — писал Нгуен Нге, — что Фанон, который принял участие в революции в кульминационный период вооруженной борьбы, возвел в абсолют этот момент революционного движения и потерял из виду всю картину его развития. Когда революционное движение принимает форму продолжительной вооруженной борьбы... бедные крестьяне преобладают в революционных организациях, бои идут в деревнях, в деревнях же завоевывается победа, которая лишь в конечном счете приходит в города. Все это способствует в какой-то степени обману зрения» [145, с. 31—32]. Сделав упор в своей концепции деколонизации на роль насилия, вооруженной борьбы, подчеркивая значение последней как фактора «подлинной», т. е. революционной, деколонизации, Фанон рассматривал способность вести вооруженную борьбу в качестве критерия для определения движущих сил этого процесса, критерия революционности. Однако Фанон не просто постулировал способность или неспособность того или иного класса к вооруженной борьбе за национальное освобождение.

Согласно фаноновской характеристике колониального общества, «городские классы» автохтонного населения в социальном, экономическом и культурном отношении образуют как бы прослойку (см. приведенную выше схему) между колонизаторами и остальной частью этого населения, т. е. крестьянством. Соответственно узел конфликта между колонизаторами и колонизованными, антагонистическую природу которого Фанон столь ярко раскрывал, видится ему в плоскости, где сталкиваются интересы колонизаторов и местного крестьянства. Он подчеркивает в деколонизации роль борьбы за землю — за землю, «которая должна обеспечить хлеб» [III, с. 30]. Отметив, что природу колониального общества определяет «эксплуатация колонизованного колонизатором» [там же], он доказывает, что именно крестьянство — основной объект ее, что крестьянству «нечего терять», ибо для него, образующего основание социальной пирамиды колониального общества, нет выбора, «нет компромисса, нет возможности соглашения» с колонизаторами [III, с. 46]. В отношениях с колонизаторами крестьянство, по Фанону, олицетворяет народ колонии в целом, выражает общие интересы; оно не может добиться улучшения своего положения без радикального изменения положения всего населения колонии, т. е. деколонизации.

Что касается «городских классов», то «эти рабочие, эти учителя, эти мелкие ремесленники и торговцы, которые начали — по мелочам, разумеется, — пользоваться колониальной ситуацией, имеют особые интересы». Они требуют «улучшения своего положения, повышения своей зарплаты». Выражая их интересы, националистические партии «дискутируют... о представительстве на выборах, о свободе прессы, свободе собраний... о реформах». Выступая против тех или иных сторон колониального режима, но не отвергая колониальное общество в целом, они, по словам Фанона, добиваются возможности создания из колонизованных «подлинного класса вольноотпущенников», т. е. улучшения положения отдельных лиц или групп. «Массы, — пишет Фанон, — напротив, имеют в виду не рост индивидуальных шансов на успех. Они требуют не статуса европейца, а места европейца. Колонизованные в своем огромном большинстве хотят фермы европейца. Для них нет речи о том, чтобы конкурировать с европейцем. Они хотят занять его место» [там же]. Иными словами, массы колониального населения стремятся не к уравнению прав с колонизатором (что не может дать им ничего существенного, даже если бы было достижимо), а к изгнанию колонизаторов. Им, «в своем огромном большинстве» крестьянам или обитателям предместий, не порвавшим еще связи с деревней, нужна земля, захваченная колонизаторами. Таким образом, революционность одного крестьянства в колониях Фанон обосновывал прежде всего сопоставлением его социально-экономического положения и положения «городских классов».

Вторая линия аргументации Фанона касалась сферы не столько общественного бытия, сколько общественного сознания — сознания различных классов и слоев местного населения в колониальном обществе. В сущности, этот термин, который употребляется в моей работе для обозначения целого комплекса социальных отношений в колонии, упрощает мысль Фанона. Для него основной инструментальной категорией, как уже говорилось, была колониальная ситуация. Эта категория, очевидно воспринятая Фаноном из западной, прежде всего французской, социальной антропологии, в трактовке такого ученого, как Ж. Баландье, означает столкновение различных рас и цивилизаций в специфических условиях господства и подчинения, столкновение «колониального общества» и «колонизованного общества» [265, с. 3—36]. Очевидно, в понимании Фанона [см. III, с. 30—33 и т. д.], общество колонии представляло собой некое насильственное и антагонистическое единство двух названных «обществ», из которых одно подчиняет себе и эксплуатирует другое.

Крестьянство олицетворяло для него «колонизованное общество» — общество, отсталое и консервативное, феодальное, средневековое, но в то же время общество доколониальное,

«единственную национальную реальность» [III, с. 84—87]. Крестьяне, по Фанону, «практически не переставали тяготеть к антиколониальному образу жизни. Имея за собой целую вечность и в результате многочисленных ухищрений, балансирования, напоминающих проделки фокусника, крестьяне в сравнительной степени сохранили свой внутренний мир от колониального нажима». Отмечая стремление крестьянина уклониться от контактов с «миром, созданным пришельцами», Фанон усматривает в этом свидетельство того, что «он противопоставляет дихотомии колонизатора свою собственную дихотомию». Понимая ограниченность этой формы антиколониального сознания, называя ее «антирасистским расизмом», Фанон подчеркивает в то же время, что она «представляет достаточную основу, чтобы вступить в борьбу» [III, с. 103—104]. Застывшие в своей неподвижности крестьянские массы сохранили, по словам Фанона, «неизменными свои этические ценности, свою привязанность к нации». «Они никогда не переставали ставить проблему своего освобождения в плане насилия, отобрания земли у пришельцев, *национальной борьбы* (выделено в тексте «Проклятьем заклейменных». — *А. Г.*), вооруженного восстания» [III, с. 96].

Фанон не отрицал, что городские слои, и в частности рабочий класс, — носители более развитого сознания. Однако, по его мнению, рабочие в гораздо меньшей степени готовы вступить в «непримиримую борьбу за национальное освобождение», ибо, представляя «часть народа колонии, необходимую и незаменимую для нормальной работы колониальной машины», они заняли свое определенное место в колониальной системе. Такая интегрированность выражается, с одной стороны, в «относительной привилегированности», а с другой — в воздействии на их сознание западных ценностей и образа жизни. «Их тип мышления, — пишет Фанон о служащих, рабочих, интеллигентах и торговцах из местного населения, — несет уже во многих пунктах отпечаток технической и относительно зажиточной среды, в которой они развиваются. Здесь господствует „модернизм". Это та же самая среда, которая борется против обскурантистских традиций, за изменение обычаев, входя, таким образом, в открытое столкновение со старым гранитным основанием, составляющим национальный фундамент» [III, с. 84]. Как очевидно, Фанон одновременно ставит под сомнение и революционность, и национальный характер сознания городских слоев автохтонного населения в колониальном обществе. Напротив, и в бытии, и в сознании крестьянства автор «Проклятьем заклейменных» находит предпосылки революционного национализма, подчеркивает адекватность интересов и стремлений этой массы задачам национально-освободительной революции.

Считая выступление крестьянства основой подлинной деколонизации, Фанон ставил, однако, проблему превращения крестьянского восстания в общенациональную революцию. Он

указывал на опасность, которую представляет для судеб национально-освободительного движения «оппозиция» города и деревни [III, с. 86], отсутствие инициирующей связи между городским и сельским движениями, отсутствие «плодотворного объяснения» — контактов между различными слоями народа [III, с. 89]. Он показывал, как пользуются этой разобщенностью колониализм, а после провозглашения независимости — внутренние реакционные силы, и в качестве альтернативы рассматривал различные пути и формы создания союза города и деревни. Он подчеркивал прежде всего значение фактора «спонтанной революционности». Фанон описывает момент, когда «руководители восстания осознают... необходимость распространить это восстание на города». «Хотя, — пишет он, — деревня представляет неисчерпаемые резервы народной энергии, а вооруженные группы делают эти районы небезопасными, колониализм по-настоящему не сомневается в прочности своей системы... Руководство восстания решает тогда перенести военные действия на территорию врага, т. е. в города». Это ставит перед ним «трудные проблемы»: прежние связи и «старые политические организации» не сулят ничего. «Восстание, начавшееся в деревне, проникает в города благодаря слою крестьянства, запертому на городских окраинах и еще не нашедшему своего места в колониальной системе. Люди, которых рост населения в деревнях, колониальная экспроприация принуждают покидать свою землю, непрестанно скитаются вокруг различных городов в надежде, что им рано или поздно позволят туда войти. Именно в этой массе, в этом народе бидонвилей, среди люмпен-пролетариата, восстание находит свой городской метательный снаряд. Люмпен-пролетариат, эта толпа голодающих, оторванных от своего племени или клана людей, образует одну из наиболее спонтанных и наиболее радикальных революционных сил колониального народа» [III, с. 96—97]. Крестьянство вместе с деклассирующимся слоем образует в описании автора «Проклятьем заклейменных» как бы армию национально-освободительной революции.

Фанон пытался разрешить проблему союза города и деревни и с другой стороны — делая упор на роли штаба, руководства этой революцией. Он отнюдь не считал, что крестьянство и тем более люмпен-пролетариат способны самостоятельно идти по революционному пути. «Слишком сильная привычка к физиологической нищете, унижениям и безответственности» [III, с. 103] ставит под вопрос их революционные возможности. Фанон подчеркивает интуитивность представлений колониальных масс о том, что их освобождение может быть осуществлено только силой [III, с. 55], инстинктивность их обращения к вооруженной борьбе с колониализмом [III, с. 96], т. е. спонтанный характер их революционности. Он видел в ней мощный потенциал революционной деколонизации, в то же время спон-

танность массового сознания колониального народа, неразвитость его политических форм связываются также с трибализмом, участием в религиозно-фанатических выступлениях, в выступлениях под знаменем «псевдореволюционной доктрины» [III, с. 91]. Обращая внимание на слабости, на ограниченность спонтанного самосознания масс, Фанон констатировал обреченность спонтанного и замкнутого в себе крестьянского выступления типа жакерии. Традиционализм крестьянства выражается, в частности, во влиянии на него традиционных правителей, используемых колониализмом для раскола революционных сил, ибо эти правители являются также «традиционными коллаборационистами». «Крестьянские массы, погруженные, как мы видели, в бесконечное воспроизведение неподвижного существования, продолжают почитать религиозных наставников, выходцев из старинных родов. Племя, как один человек, устремляется по пути, указанному ему традиционным вождем. Доходными должностями, золотом колониализм привязывает к себе этих верных людей» [III, с. 102]. Выше [III, с. 85], как уже отмечалось при рассмотрении фаноновской характеристики колониального общества, Фанон более обстоятельно и глубоко показывал совпадение интересов колонизаторов и традиционных правителей перед лицом национально-освободительного движения.

Еще более амбивалентную оценку дает Фанон политическим потенциям люмпен-пролетариата. Продолжая анализ тактики «контрподрывных» действий колонизаторов, направленных на раскол угнетенного народа, он пишет: «Колониализм и в люмпен-пролетариате находит значительный резерв. Поэтому всякое национально-освободительное движение должно уделить максимум внимания этому люмпен-пролетариату. Он всегда откликается на призыв к восстанию, но если руководство восстанием посчитает возможным обойтись без него, то люмпен-пролетариат, эта голодающая и деклассированная масса... будет участвовать в конфликте уже на стороне угнетателя... Если этот свободный людской резерв не будет немедленно привлечен к участию в восстании, то он окажется наемной силой в войсках колонизаторов» [III, с. 102]. Фанон явно отличал возможность участия люмпен-пролетариата в национально-освободительной революции от ее осуществления. Революционные потенции этого слоя, с его точки зрения, могло реализовать только умелое руководство. Да и первоначальный импульс, исходная революционная мобилизация люмпен-пролетариата отнюдь не гарантировали его революционной стойкости; на конкретных примерах Фанон показывал, как, в частности, используя люмпен-пролетариат, колониализм создает себе «спонтанную» поддержку [III, с. 102—103].

Осознавая «идеологическую слабость и духовную нестойкость» [III, с. 103] слоев, представляющих, в его глазах, массовую базу национально-освободительной революции, Фанон, естественно, большие надежды должен был возлагать на ее руководство. Соответственно он предъявлял социальным группам, претендующим на руководящую роль в национально-освободительном движении, особые требования. Рассматривая переход от «коллективного самоуничтожения» к национально-освободительной борьбе, Фанон ставит вопрос: «Каковы те силы, которые в колониальный период предлагают насилию колонизованного новые пути, новое поле приложения? Это прежде всего политические партии и интеллектуальные или торговые элиты. Однако характерной чертой некоторых политических организаций является то, что они провозглашают принципы, но уклоняются от выдвижения лозунгов» [III, с. 45]. И всю силу своего гнева Фанон обрушивает на эти «элиты» и политические организации, разоблачая их реформизм и соглашательство.

Фанон не отрицает, что агитация националистических партий, даже умеренных, способствует пробуждению масс. Но акцент в анализе их деятельности он ставит на разрыв между словом и делом: «Когда буржуазно-националистические политические кадры что-нибудь говорят, они дают понять без обиняков, что в действительности об этом не думают» [III, с. 46]. Критикуя ограничение их деятельности вопросами избирательного права, Фанон доказывает: «Националистические политические партии никогда не настаивают на необходимости прибегнуть к силе, потому что их целью как раз и не является радикальное ниспровержение системы». Все, что они требуют от колониалистской буржуазии, — это дать им больше власти [III, с. 45—46].

Реформизм и соглашательство националистических партий Фанон объясняет тем, что они выражают интересы не всего коренного населения, а лишь относительно привилегированной его части — «городской клиентуры», и тем, что представляют собой кадры этих партий. Он пишет о своекорыстии интеллигентов, об их стремлении к «ассимиляции с колониальным миром», о неуверенности колониальной интеллигенции и националистических лидеров в том, что массовая вооруженная борьба соответствует их интересам. Он указывает на страх «молодой национальной буржуазии» перед «возможными последствиями этого тайфуна», страх «быть сметенной этим чудовищным шквалом». Все это, и прежде всего опасение «навсегда прервать связи с колониализмом», объясняет, почему данная часть нации представляет, по словам Фанона, «арьергард национальной борьбы» и «авангард переговоров и компромисса» [III, с. 46—48].

Отвергая гегемонию буржуазии в национально-освободительной революции, Фанон ставил под сомнение и гегемонию пролетариата. Он критиковал тех «выходцев из коренного населения», которые «сражаются под абстрактным лозунгом

„власть пролетариату", забывая, что в их районе борьбу нужно вести вначале под националистическими лозунгами» [III, с. 46]. Его доводы были связаны, кроме того, как с «относительной привилегированностью», так в еще большей степени с «эмбриональностью» [III, с. 84, 92] колониального пролетариата. Эту «эмбриональность», другими словами классовую незрелость, Фанон характеризовал, главным образом обращаясь к деятельности наиболее распространенных, а в Африке основных и почти единственных организаций рабочего класса — профсоюзов. «В колониальный период, — писал он, — националистические профсоюзы представляют впечатляющую ударную силу. В городах профсоюзы могут парализовать или, во всяком случае, в любой момент приостановить ход экономической машины колониализма. Так как европейское население часто сосредоточено в городах, психологическое воздействие актов протеста на это население оказывается значительным: нет электричества, нет газа, мусор не убирается, товары гниют на набережных. Города, представляющие собой при колониализме островки метрополии, глубоко ощущают последствия деятельности профсоюзов. Цитадель колониализма в лице столицы с трудом выносит эти мощные удары. Но „глубинка" (сельские массы) оказывается в стороне от этой конфронтации» [III, с. 92].

Изолированность профсоюзов от сельских масс, слабость связей рабочего движения с крестьянством остро сказываются и в период образования политически независимых государств. «После провозглашения независимости, — развивает Фанон свою мысль, — у рабочих, сгруппированных в профсоюзы, создается впечатление, что они ничего не добились. Ограниченная цель, которую они поставили перед собой (провозглашение независимости. — *А. Г.*), оказывается в самый момент ее достижения слишком преходящей, принимая во внимание грандиозность задач национального строительства. Перед лицом национальной буржуазии, находящейся часто в тесной близости к власти, профсоюзные лидеры обнаруживают, что они не могут больше замыкаться в агитации среди рабочих» [III, с. 92—93]. Одновременно профсоюзы приходят к пониманию уязвимости экономических требований рабочих. Поскольку рабочие «представляют наиболее обеспеченную часть народа», «агитация, направленная на то, чтобы добиться улучшения условий жизни для рабочих и докеров, была бы не только непопулярной, но даже грозила бы вызвать враждебность со стороны обездоленных сельских масс». В результате «профсоюзы, которым всякий синдикализм воспрещен, топчутся на месте».

«Это болезненное состояние, — формулирует Фанон свою наиболее интересную и, думается, наиболее важную мысль, — отражает объективную необходимость социальной программы, затрагивающей наконец всю нацию. Профсоюзы внезапно обнаруживают, что провинцию также следует просветить и организовать. Но поскольку они никогда не занимались налаживанием приводного ремня к крестьянским массам, а именно эти массы составляют единственную спонтанно-революционную силу в стране, профсоюзы доказывают свою неэффективность и обнаруживают анахронизм своей программы» [III, с. 93]. Коренным недостатком и слабостью профсоюзов в молодых государствах Фанон считал неспособность привлечь крестьянские массы, выразить их интересы. С этим связывал он и пассивное отношение, равнодушие крестьян к политической борьбе между рабочими и национальной буржуазией: «Крестьяне пожимают плечами, так как они отдают себе отчет, что те и другие рассматривают их как вспомогательную силу. Профсоюзы, партии или правительство в духе аморального макиавеллизма используют крестьянские массы как инертную и слепую силу. Как грубую силу» [III, с. 93—94].

«При некоторых обстоятельствах, — продолжает Фанон, — напротив, крестьянские массы вмешиваются решительным образом одновременно и в национально-освободительную борьбу, и в выбор путей развития будущей нации». Находя, что этот «феномен» имеет «фундаментальное значение» для слаборазвитых стран, Фанон проводил мысль, что успешно справиться с задачами национально-освободительной революции могла лишь политическая сила, способная выразить интересы крестьянства и соответственно мобилизовать его на борьбу. Таковой ему представлялась выделяющаяся из националистических партий при подъеме национально-освободительного движения группа «революционного меньшинства». Ее состав — представители интеллигенции и «люди, пришедшие снизу», из рабочей, пролетаризирующейся и полупролетарской среды [III, с. 94]. Эти «выходцы из городов» образуют первооснову революционного руководства, его «ядро». Затем, по мысли Фанона, к ним присоединяются и крестьяне, которые «вырабатывают свои знания на основе опыта» и «оказываются способными руководить народной борьбой» [III, с. 107]. Таким образом, национально-освободительная революция рисовалась как крестьянская по своим движущим силам (а в соответствующей степени по форме и по характеру).

Особенности своей концепции революционного процесса Фанон, как отмечалось, объяснял спецификой колониальных и освободившихся стран; но, пожалуй, ни в каком другом пункте концепции упор на эту специфику не выразился столь резко, как в оценке движущих сил революции. Фанон утверждает, что «классическую схему» революционной стратегии и тактики, выработанную на основе борьбы пролетариата в «высокоразвитом в промышленном отношении капиталистическом обществе», нельзя применять без научного анализа колониального общества, нельзя применять механически к «действительности многоликой, неустоявшейся, в которой сосуществуют одновре-

менно рабство, крепостничество, натуральный обмен, ремесленничество и операции на бирже» [III, с. 83—84]. К такому обществу неприменима стратегия не только эпохи пролетарских революций, но и эпохи буржуазных революций на Западе. «История буржуазных революций и история пролетарских революций, — пишет он, — показывает, что крестьянские массы часто являются тормозом в развитии революции. Крестьянские массы в промышленно развитых странах вообще являются наименее сознательными, наименее организованными, наиболее анархистскими элементами. Они представляют всю совокупность черт, характеризующих объективно реакционное поведение, — индивидуализм, недисциплинированность, алчность, склонность впадать в безудержный гнев и глубокое разочарование» [III, с. 85]. Иной, по мнению Фанона, характер крестьянства в условиях современного национально-освободительного движения. Ему присущи, в частности, коллективизм и дисциплинированность, обусловленные сохранением традиционных общинных структур. «В колонизованном обществе крестьяне живут в традиционной среде, структура которой осталась неизменной, тогда как в промышленно развитых странах именно эта традиционная среда разложилась с прогрессом индустриализации» [III, с. 86]. В то же время сопоставление социальной структуры колониального и капиталистического обществ свидетельствует у Фанона не в пользу колониального пролетариата. «В капиталистических странах, — пишет он, — пролетариату нечего терять; именно он в перспективе может все выиграть. В колониальных странах пролетариат может все потерять» [III, с. 84]. «Именно среди эмбрионального пролетариата обнаруживаются в колониях элементы индивидуализма» [III, с. 86].

Свою оценку национальной буржуазии колоний Фанон также резко противопоставляет характеристике буржуазии Запада: первая является слабым подобием второй, не идя ни в какое сравнение с ней ни в отношении численности, ни величины капитала, ни характера деятельности, ни психологии, — это «дельцы», а не «капитаны индустрии» [III, с. 114]. Фанон ставит под сомнение не только подлинность, т. е. революционность, национализма этой буржуазии, но и подлинность ее буржуазности, называя ее «слаборазвитой буржуазией» [III, с. 113].

Критикам бросилось в глаза, что в фаноновской социологии деколонизации рабочий класс и крестьянство как бы меняются местами. Рабочий класс приобретает какие-то «мелкобуржуазные» черты. А фаноновский образ крестьянства «третьего мира» (к моменту возникновения последнего) весьма напоминает Марксову характеристику европейского пролетариата и на первый взгляд скроен по этому образцу. Напомнив, что, по утверждению Фанона, революционность крестьянства в колониях определяется тем, что «ему нечего терять», но «оно может все выиграть», один из критиков замечает: «Если слово „крестьянство“ заменить словом „пролетариат“, то позиция Фанона станет здесь удивительно идентичной ранней позиции Маркса в том ее виде, как она выражена в „Коммунистическом манифесте“». Приведя положение К. Маркса, что пролетарское движение в отличие от предшествующих исторических форм является «движением огромного большинства в интересах огромного большинства» [см. 1, т. 4, с. 435], критик продолжает: «Позиция Фанона логически (если не теоретически) очень близка к этой. Все, что он говорит, сводится к тому, что крестьяне в колониях составляют такое же огромное угнетенное большинство, которое составлял пролетариат в Англии середины XIX в.» [123, с. 387—388].

Действительно, стремясь обосновать тезис, что «в колониальных странах только крестьянство революционно», Фанон использует некоторые положения из работ классиков марксизма, в частности из «Коммунистического манифеста», и логика его обоснования крестьянской революционности в части выведения политических потенций из экономического и социального положения напоминает логику обоснования исторической миссии пролетариата в этой работе. Однако здесь, как и в других моментах сближения с марксизмом, Фанон был далеко не последователен. Формулируя свою ставшую крылатой мысль, что в буржуазном обществе пролетариату «нечего терять, кроме своих цепей», основоположники научного коммунизма, как нетрудно убедиться на основании того же «Коммунистического манифеста», исходили прежде всего из отсутствия у пролетариата собственности, составляющей основу данного общества [см. 1, т. 4, с. 434, 459]. Заявляя, что в колониальной стране «нечего терять» крестьянству, а рабочий класс «может все потерять», Фанон оставляет в стороне это принципиальное положение. Можно, конечно, спорить о том, в какой степени буржуазным было колониальное общество и как проявлялась в нем роль частной собственности, но бесспорны и эта роль, и отсутствие собственности у рабочего класса колоний. Отсутствие собственности, по «Коммунистическому манифесту», обусловливало эксплуатацию рабочего класса. А для автора «Проклятьем заклейменных» этот вопрос остается как бы открытым. Мы не найдем в его книге утверждений, что рабочий класс в колониях не эксплуатируется, но в своих выводах относительно его роли в национально-освободительной революции он, очевидно, не учитывает эту эксплуатацию.

Постулат о том, что «в колониальных странах только крестьянство революционно», что крестьянству «нечего терять и оно может все выиграть», Фанон заключал словами: «Крестьянин, деклассированный, голодающий — это эксплуатируемый, который очень быстро обнаруживает, что только насилием можно чего-нибудь добиться. Для него нет компромисса, нет возможности соглашения. Колонизация или деколонизация — это

просто соотношение сил. Эксплуатируемый замечает, что его освобождение предполагает применение всех средств, и прежде всего силы» [III, с. 46—47]. При первом же взгляде исследователя-марксиста не может не поразить, что, выводя из эксплуатируемости крестьянства его революционность, Фанон как-то «забывал», что пролетариат также является эксплуатируемым классом. Если же внимательно приглядеться, то можно обнаружить и другую особенность данного суждения — необычное употребление слова «эксплуатация». Для того чтобы уяснить, какой смысл вкладывал Фанон в это понятие, необходимо провести небольшой текстологический анализ цитированного высказывания.

Дж. Уоддиса поразило здесь то, что Фанон рассматривает крестьян находящимися «вне классовой системы» [186, с. 40—41]. На самом деле это ошибка английского переводчика, который упростил мысль автора «Проклятьем заклейменных». Он воспринял слово «деклассированный» как определение к слову «крестьянин». Французский оригинал позволяет дать другую интерпретацию: слова «крестьянин», «деклассированный» и следующее за ними слово «голодающий» — это однородные члены предложения (все они как существительные имеют определенный артикль). Ряд сопоставлений побуждает сделать вывод, что эта вторая интерпретация больше соответствует стилю и духу «Проклятьем заклейменных». Несколькими страницами раньше приведенного текста встречается совершенно однотипная фраза: «Феллах, безработный, голодающий не претендует на истину. Он не говорит...» Во-первых, с точки зрения стиля, формы, вторая интерпретация (как однородных членов) здесь еще более уместна. Во-вторых, с точки зрения духа, существа дела в «Проклятьем заклейменных» нигде больше не говорится о «деклассированности» крестьянства [1]. А понятие деклассированности употребляется в отношении того слоя, который Фанон называл люмпен-пролетариатом [III, с. 97, 102]. Эпитеты «голодающие и деклассированные», а также «безработные» в определении этого последнего наиболее характерны.

Опираясь на вышесказанное, позволительно предположить, что в двух приведенных фразах выражается как бы совокупный образ «героя-мученика» колониального общества. Этот «герой-мученик» имеет две ипостаси — крестьянства и люмпен-

[1] Фанон не употребляет термина «класс», и по существу его понятий «классовость» крестьянства спорна. Поскольку крестьянство изображается как «народ», «масса», оно — сословие, поскольку оно неинтегрировано в колониальное общество, оно «вне классовой системы» этого общества. Вместе с тем, раз его положение определяется законами этого общества, раз оно сопоставляется с классами этого общества, оно тоже класс. Но вот о «деклассированности» (как в оригинале) крестьянства он, на мой взгляд, сказать не мог. Напротив, он подчеркивал преимущество традиционно интегрированного крестьянства перед дезинтегрированным, деклассированным люмпенством.

пролетариата. Их сближение в данных фразах не случайно, ибо Фанон рассматривал люмпен-пролетариат как тех же крестьян, «запертых на городских окраинах» [III, с. 97]. Но если мое предположение правильно, тогда можно сделать вывод, что Фанон в понятие «эксплуатация» (которое он употреблял еще в значении «угнетение») здесь вложил смысл «обнищание», ибо говорить об эксплуатации (в научном понимании этого термина) деклассированных, люмпен-пролетариата нельзя без соответствующих оговорок, а вот о нищете и люмпенства и крестьянства можно было, конечно, говорить с употреблением эпитетов в превосходной степени. Как олицетворение крайней степени обнищания, как пауперы, колониальное крестьянство и люмпенство заняли в «Проклятьем заклейменных», так сказать, пролетарское место.

Отождествление эксплуатации с одним из ее следствий свидетельствует о непоследовательности применения Фаноном марксистских категорий и отдельных положений марксизма, о стихийности следования его логике марксистского анализа без усвоения его сути. Но исследователь-марксист должен отметить не только это. Делая выводы о социальных предпосылках революционности того или иного класса колониального общества, Фанон был непоследователен в логике собственного анализа. Как мы видели, суть его анализа колониального общества сводилась к раскрытию отчуждающего воздействия колониальной системы на колонизованное население, к показу реализации колониального угнетения в тех или иных видах отчуждения. Характеризуя экономическое отчуждение в «Черной коже, белых масках», он среди жертв его ставил в один ряд крестьян и рабочих. Характеризуя интеллектуальное, или культурное, отчуждение, он выдвигал на первый план интеллигенцию. Мы видели, автор «Черной кожи, белых масок» в этой, да и в других работах ярко изображал страдания колониального интеллигента от расовой дискриминации, раздвоенности личности и т. д. Правда, в первой книге Фанона утверждалось, что ликвидация интеллектуального отчуждения возможна без революционной борьбы, индивидуальными усилиями. Но в последней книге заметна существенная эволюция и в этом отношении: «Только борьба может действительно опровергнуть ту ложь на человека, которая принижает и буквально уродует самых сознательных среди нас» [III, с. 224]. В оценке революционных потенций различных слоев Фанон подчеркивал, что колониальное отчуждение выражается в отчуждении интеллигентов от своего народа, от нации. Однако это не давало основания игнорировать в этой оценке также подчеркнутую им связь любой формы отчуждения с насилием, с угнетением. Поскольку категория «угнетение» в фаноновской концепции движущих сил национально-освободительной революции применяется не ко всем видам колониального угнетения, она, следовательно, вслед за

категорией «эксплуатация» теряет в этой концепции свое универсальное значение.

Здесь уместно повторить то, что было сказано в начале главы — о несистематизированности фаноновской концепции. Но важнее подчеркнуть другое: мы сталкиваемся со своеобразным противоречием двух тенденций в ней. В характеристике колониальной эксплуатации не только как присвоения прибавочного продукта, но и как дегуманизации, в связывании ее с отчуждением (угнетением) очевидно стремление к универсальной концепции «порабощения человека человеком» [I, с. 207]. В характеристике угнетения крестьянских масс очевидны те же универсалистские черты: это конденсация колониального гнета в целом, символ порабощения вообще. В то же время, противопоставляемое другим, специфическим видам порабощения, угнетения, эксплуатации, оно в немалой мере теряет свой универсализм. Заявка на новую общесоциологическую теорию не реализуется, и мы в конце концов сталкиваемся с социологизмом довольно узкого значения и довольно традиционного толка.

Если категории «эксплуатация», «угнетение», как мы видели, в фаноновской концепции движущих сил национально-освободительной революции не приобрели универсального значения, то, напротив, на первый план выступила категория, универсальность которой весьма спорна, — «доходы», «уровень жизни». Утверждая, что колониальный пролетариат «может все потерять», Фанон ссылался на то, что он назвал «относительной привилегированностью» — «буржуазностью» (справедливости ради надо заметить, что сам Фанон писал о буржуазности в кавычках) его в колониальном обществе, относительной «зажиточностью» при послеколониальном режиме [III, с. 84, 93]. Поскольку суждения о том, что уровень жизни рабочих выше, чем уровень жизни остальной части народа, прежде всего крестьянства, широко используются в освободившихся странах против требований рабочих об улучшении их положения и поскольку объективно они не могут не служить политике раскола демократических сил, этот момент фаноновской концепции стал одним из центральных в критике ее со стороны ученых-марксистов. Было показано, что сравнение жизненного уровня различных классов — дело значительно более сложное, чем представляется авторам подобных суждений. Известный исследователь-марксист, автор ряда работ о национально-освободительном движении в Африке, Дж. Уоддис, специально сосредоточившийся на критике тезиса о «привилегированности» и нереволюционности рабочего класса, справедливо пишет о том, что противопоставление доходов рабочих и крестьян неправомерно в теоретическом отношении, особенно в условиях мигрантского труда (когда глава семьи работает в городе, а семья находится в деревне), абсурдно и вредно в практическо-политическом отношении. Отметив, что отнюдь не крестьяне оказываются в

выигрыше от снижения реальной заработной платы рабочих, которого добиваются режимы тех или иных молодых государств, Уоддис присоединяется к мнению, что крестьянам, как и городским мелким хозяйчикам, «в общем, не хватает политической силы, чтобы получить то, чего лишаются люди наемного труда» [186, с. 114]. В вопросе о заработной плате сталкиваются, таким образом, интересы рабочих, с одной стороны, правящей элиты, национальной и иностранной буржуазии — с другой, а не интересы рабочих и крестьян.

Наряду с этими и другими справедливыми, обоснованными замечаниями у Уоддиса есть одно характерное упущение, которое ослабляет целенаправленность его критики, по крайней мере в отношении Фанона. Допустив, что часть рабочих, а именно квалифицированные рабочие, пользовались определенными преимуществами [186, с. 113], он делает упор на тяжелом положении остальной части, большинства рабочих — неквалифицированных, мигрантов. Между тем Фанон, характеризуя положение рабочих, имел в виду как раз не мигрантов, а относительно устойчивое, урбанизировавшееся и профессионализировавшееся ядро формирующегося рабочего класса. Необходимо заметить, что дискуссия по данному вопросу требует большой гибкости. Проводя сравнение жизненного уровня рабочих и крестьян в колониальном или послеколониальном обществе, в увлечении полемикой против тезиса о мнимой привилегированности рабочих легко впасть в другую крайность — в отрицание одного из факторов притягательности города, воплощающейся в объективно действующем процессе ускоренной урбанизации стран «третьего мира», и особенно той же Африки.

Методологическая погрешность утверждений об «относительной привилегированности», «обеспеченности», «зажиточности» рабочих не в том, что их авторы плохо считают доходы, а в том, что они придают их величине универсальное значение. Между тем в условиях многоукладного общества показатели, определяющие уровень жизни рабочих и крестьян в каком-либо абсолютном выражении, несоизмеримы. Ведь речь идет не только о различии социальных структур, в которые включены при многоукладности рабочие и крестьянская масса, но подчас и о различии «миров» (традиционный — современный). Мы имеем дело не только с различными формами (и, пожалуй, не просто формами), в которых выражаются доходы (натуральная или денежная), но и с различными системами потребностей (даже физиологических). Сравнение уровней жизни теряет почву, когда столь разнятся образ жизни, условия труда, и прежде всего условия воспроизводства рабочей силы.

Противопоставление «зажиточности» рабочих «абсолютной» нищете крестьянства (и люмпенства), в сущности, сводит социальные потребности к физиологическим, потребности — к потреблению. Игнорируется и эволюция или даже «революция

потребностей» [243, с. 206] в современном (городском) секторе экономики, и значение такого фактора, как степень их удовлетворения. В последних работах советских ученых указывается исходный пункт, позволяющий характеризовать экономическое положение рабочих, — сопоставление заработной платы с семейным прожиточным минимумом, рассчитанным на основе потребностей городской жизни. Избрав такой метод, С. И. Кузнецова подсчитала, что к моменту провозглашения независимости средняя заработная плата промышленных рабочих в Тропической Африке не превышала 45—65% данного минимума и примерного соответствия добились лишь горняки Замбии [221, с. 318—319; ср. 201а, с. 29]. Если эти показатели не могут быть непосредственно [2] использованы для сравнения с положением крестьян, то они красноречивы в сопоставлении с данными о доходах колониалистской буржуазии. И тут мы подходим к действительно уязвимому месту в доводах Фанона: за рассуждениями об «относительной привилегированности» рабочих в колониальном обществе обходится вопрос об относительном обнищании рабочих в этом обществе. Вновь мы сталкиваемся с непоследовательностью фаноновского анализа. Если он придавал такое большое значение «относительности» — положению рабочих относительно других слоев общества, то почему он ограничивался сопоставлением лишь с крестьянством? Это касается и других «городских классов», даже элиты автохтонного населения в колониальном обществе. Указав, что при сопоставлении своего положения с жизнью колонизатора у колонизованного возникает стремление занять его место, Фанон затем подчеркивал, что революционизирующее значение это стремление приобретает лишь у крестьянина, которому «нужна ферма европейца». Между тем сам же Фанон применительно к послеколониальному периоду отмечал стремление и элиты «занять место европейца» (в магазинах, конторах, кабинетах). Почему же в колониальный период он усматривал у нее лишь стремление добиться «статуса европейца»? В клубке этих противоречий [3] разобраться сложно, но, очевидно, и здесь проявилась

[2] Некоторые исследователи считают, что можно так же установить прожиточный минимум для деревни, соотнести с ним доходы крестьян, а затем сопоставить эти относительные величины. Несомненно, однако, что выводы будут носить сугубо относительный характер.

[3] Фанон мог иметь в виду, что стремления элиты — так сказать, равнодействующая между желанием иметь больше и страхом потерять уже имеющееся, баланс сравнения своего положения с положением колонизатора и того же крестьянина. С другой стороны, он должен был бы учесть, насколько чаще приходится сопоставлять свое положение с положением колонизатора представителям «городских классов», той же элите. Поселенческие колонии, как известно, были исключением, и колонизаторы не так уж часто обосновывались в деревнях. А. Кабрал подчеркнул значение этого фактора, когда отметил, что ПАИГК легче было вести антиколониальную пропаганду именно среди городских слоев, поскольку крестьяне слишком редко сталкивались с колонизаторами непосредственно [217, с. 36].

непоследовательность применения Фаноном им же самим избранных инструментов анализа.

Противоречивость проявляется и тогда, когда Фанон, обосновывая революционность в колониальном обществе одного крестьянства, анализирует сферу общественного сознания. Справедливо напоминая об опыте русской революции, о ленинских выводах в статьях, посвященных урокам 1905 г., Дж. Уоддис формулирует совершенно правильное положение: «Даже если средняя заработная плата рабочего в Африке может обеспечить ему более высокий жизненный уровень по сравнению со средним крестьянином, это еще не определяет степени революционности каждого из классов. Бедность сама по себе не обязательно [4] порождает политическую активность и революционное сознание» [185, с. 284; 186, с. 55]. Задача марксистской критики крайне упростилась бы, если бы Фанон доказывал противоположное. На самом деле лишь левоэкстремистские интерпретаторы фаноновской концепции, следуя общей тенденции ультрареволюционаризма, берутся утверждать, что «абсолютная» нищета и крайняя степень угнетения в колониальных условиях могут автоматически порождать революционное сознание или, заменяя таковое, сами по себе вести к политической активности. Слабые стороны фаноновской концепции в этом, как, впрочем, и в других случаях, выявить значительно сложнее.

В действительности Фанон связывал с бедностью и нищетой то, что он называл «спонтанной революционностью». Есть основания у тех критиков, в частности у Х. Хамдана, выступившего на страницах органа ФНО Алжира журнала «Революсьён африкен», которые утверждают, что вопрос о преимуществах крестьянства перед пролетариатом ставился Фаноном лишь в этой плоскости. «Именно этот уровень спонтанности как первый момент развития революционного сознания, его непосредственную и непрорефлектированную форму нужно иметь в виду, — пишет Хамдан, — оценивая суждение Фанона относительно социального положения и исторической роли пролетариата и люмпен-пролетариата в колониях... Утверждение, что революция носит в основном крестьянский характер, является законным только при учете спонтанности, определяющей первый момент революционного становления колониальных стран». Исходя из этого, Хамдан считает, что фаноновские оценки лишь «*кажутся* приговором исторической роли пролетариата в колониальных странах» [выделено в тексте. — *А. Г.*), а другой магрибец — тунисский ученый Ф. Стамбули не находил в них и следа такого приговора [88, № 71, с. 19; 173, с. 528].

Никто среди марксистов не зачисляет Фанона в лагерь клас-

[4] Это слово было исключено Уоддисом во второй редакции данного положения при переработке своей статьи в книгу.

совых врагов пролетариата и не ставит знак равенства между ним и теми теоретиками, которые огульно отрицают его всемирно-историческую роль. Однако, даже если всецело согласиться с допущениями Хамдана и Стамбули, в фаноновских оценках можно обнаружить и односторонность и непоследовательность. Что понималось Фаноном под «спонтанной революционностью»? Если речь идет об эмоциональной реакции угнетенных, доведенных до крайности, о напоминающем действие инстинкта самосохранения квазирефлекторном протесте против угнетения, о непроизвольном обращении к силе против силы, то, сколь бы примитивной ни была эта форма социального протеста, и здесь нет прямого соответствия между угнетенностью (нищетой) и революционностью. В истории различных классов или слоев, как и в истории различных народов, различными были объем чаши терпения и вес капли, ее переполнявшей, различными были степень нищеты и порог угнетения, за которыми следовал взрыв возмущения. Да и не всегда этот взрыв следовал. Ниже определенного уровня обнищания начиналось порой «тихое» вымирание.

Если колониальный «пролетариат понимает пропаганду партии и читает свою литературу, он в гораздо меньшей степени готов откликнуться на возможные лозунги непримиримой борьбы за национальное освобождение» — так утверждал Фанон, объясняя это «относительной привилегированностью» пролетариата в колониальной системе, а также воздействием на его сознание западных ценностей [III, с. 84]. Конечно, нет прямой зависимости между грамотностью угнетенного класса и его революционностью. Знание революционной теории не всегда сопрягается с волей к борьбе, так же как знание боевого приказа не заменяет боевого духа. В то же время неприемлемо противопоставление грамотности (в том числе политической) пролетариата и его воли к революционной борьбе, противопоставление сознательной и эмоциональной революционности.

Дж. Уоддис в своей книге привел немало примеров борьбы африканских рабочих, которую в условиях колониального режима, отсутствия политических свобод смело можно назвать героической. Сделав упор в «Проклятьем заклейменных» на вооруженной форме борьбы, Фанон как-то упустил из виду, какого мужества требовали в колониальных условиях демонстрация и забастовка, нередко оканчивавшиеся избиением и даже расстрелом участников, увольнением и тюрьмой. Констатируя отсутствие прямой связи между бедностью и революционностью, Уоддис писал: «Достаточно напомнить о замечании, сделанном Лениным в связи с революцией 1905 г. о том, что высокооплачиваемые металлисты проявили бóльшую революционность и бóльшую готовность сражаться на баррикадах, чем низкооплачиваемые текстильщики... Точно так же бедные крестьяне в царской России, безземельные и безлошадные, были,

несомненно, в худшем экономическом положении, чем машиностроители-путиловцы, но, бесспорно, путиловцы, опора большевиков, были несравненно более революционными» [185, с. 284]. При спрямлении связи между экономическим (понимаемым как материальное) положением того или иного социального слоя и его революционностью неизбежно остается в стороне такой фактор воли к борьбе, как революционная убежденность. И эта тенденция вульгарного социологизма, или экономического материализма, в какой-то степени проявляется при сравнении Фаноном революционных потенций пролетариата, с одной стороны, крестьянства и люмпенства — с другой. Но следует отметить, что такая тенденция противоречит не только историческим фактам, революционному опыту различных народов, но и реализму самого автора «Проклятьем заклейменных». Воздействием тех же социально-экономических факторов бедности и нищеты, которые он связывал со «спонтанной революционностью», объяснялись в этой книге также «идеологическая слабость и духовная нестойкость» слоев, на которых они воздействуют [III, с. 103]. Подчеркивая роль руководства национально-освободительным движением в революционной мобилизации крестьянства и люмпенства, Фанон, в сущности, обосновывал потенциальную революционность этих слоев. Таким образом, в фаноновском понятии «спонтанной революционности» обнаруживаются, с одной стороны, революционизирующее воздействие нищеты (как крайней формы угнетения, ставящей под вопрос само физическое существование угнетенного), а с другой — подавление ею сознания, блокирование самосознания угнетенного. Фанон уловил действительную антиномию, реальную сложность революционизирования задавленных тяжелым гнетом и лишениями, приниженных до последней степени масс. Его логика остановилась перед другой антиномией: преодоление рабочим классом крайней степени нищеты вело, по его мнению, к «дереволюционизированию». Революционность оказывалась связанной лишь со спонтанностью, а спонтанность — с крайней нищетой угнетенных.

Неубедительно и использование в фаноновской концепции движущих сил национально-освободительной революции такого критерия, как удельный вес социального слоя, его абсолютная величина и доля в общей численности населения. На первый взгляд критик, который подчеркивал идентичность позиций Фанона и авторов «Коммунистического манифеста», выделявших пролетарское движение как «движение огромного большинства в интересах огромного большинства», прав. Действительно, «крестьяне в колониях составляют такое же огромное угнетенное большинство, которое составлял пролетариат в Англии середины XIX в.». И действительно, эта существеннейшая черта социальной структуры колониальных стран не могла не сказаться на характере национально-освободительной революции,

и прежде всего самым решительным образом на ее движущих силах. Однако, что справедливо отметили критики-марксисты, значение и такого факта, как огромный, двухпорядковый, перевес (в Тропической Африке, скажем, счет рабочих идет на сотни тысяч, а крестьян — на десятки миллионов) крестьян над рабочими, нельзя абсолютизировать.

«Партия трудящихся Вьетнама, — писал Нгуен Нге, — насчитывала, например, в своих рядах 75% крестьян. Вьетнамская народная армия на 90% состояла из крестьян, но революционное руководство не стало крестьянским, и идеология, которую руководители стремились привить кадрам, была не крестьянской, а рабочей» [145, с. 31]. Дж. Уоддис допускает, что в крестьянской стране в ходе борьбы по мере вовлечения в нее крестьянской массы доля крестьян может увеличиваться также и в руководстве и даже стать преобладающей. Так, он сравнивает заявление А. Кабрала в 1964 г. о том, что большинство людей, которые возглавляют борьбу крестьян в Гвинее-Бисау, — выходцы из города, и беседу с ним в 1971 г., когда Кабрал сказал, что крестьяне составляют 60% ведущего партийного органа. Однако Уоддис обращает внимание на слова Кабрала, что возрастание роли крестьян в руководстве гвинейской революцией сочеталось с усвоением ими взглядов, близких к марксизму — идеологии рабочего класса [186, с. 65]. Закономерен, конечно, вопрос о степени этой близости. И те же критики-марксисты, начиная с Нгуена Нге, поставили общий вопрос об особенностях распространения марксизма в крестьянской стране, о влиянии крестьянского характера страны и движущих сил революции на особенности его усвоения. Но нам важно подчеркнуть другое — что с марксистской точки зрения роль пролетариата в революции, в том числе в современной национально-освободительной революции, может не соответствовать его удельному весу в составе населения или среди движущих сил революции (в данной стране в данное время).

Недооценку Фаноном пролетариата как социального носителя передовой революционной идеологии следует объяснить не тем, что Фанон вообще недооценивал значение идеологии. Именно потому, что он придавал большое значение идеологическим вопросам, в этой сфере, очевидно, надо искать тот аргумент, который столь резко перетянул чашу весов в проводившемся им соотношении ролей крестьянства и рабочего класса в национально-освободительной революции. Однако в том ли суть дела, что Фанон отклонял в принципе революционный характер пролетарской идеологии, противопоставляя политическую грамотность рабочих, усвоение ими партийной пропаганды и «чтение своей литературы» готовности вступить в «непримиримую борьбу за национальное освобождение»? Фанон мог иметь в виду не только разрыв между знанием революционной теории и участием в революционной практике (о чем говорилось выше) и не только конкретную пропаганду конкретной партии в конкретной стране[5], но и принципиальную несовместимость этой грамотности, пролетарской сознательности с национально-освободительной революционностью. Писал же он, критикуя тех, кто в колониях «борется под абстрактным лозунгом „власть пролетариату“», что «вначале нужно вести борьбу под националистическими лозунгами» [III, с. 46]. Между тем, чтобы бороться за национальное освобождение, отнюдь не требовалось становиться националистом. Как известно, немало коммунистов и коммунистических партий приняло участие в борьбе с колониализмом, выступая в первых рядах борцов. КПСС разработала и осуществила самую демократическую программу решения национального вопроса в бывшей империи, справедливо названной «тюрьмой народов». Беспрецедентную по своей широте программу по национально-колониальному вопросу выдвинул Коммунистический Интернационал. Следовательно, если бы Фанон просто отождествлял антиколониализм и национализм, то здесь можно было бы ограничиться отнесением его концепции к довольно распространенной и консервативной тенденции в идеологии национально-освободительного движения. Однако, как подчеркивалось, Фанон сам был антиколониалистом, понимавшим ограниченность национализма. Это проявилось и в данном вопросе.

Революционность пролетариата в антиколониальной борьбе Фанон ставил под сомнение, исходя не из его классовой сознательности, а из «эмбриональности», включающей в себя слабость классового сознания. Он отнюдь не обвиняет рабочих в отсутствии национализма вообще, в принятом значении термина — национализма буржуазного; напротив, влияние такой идеологии и политики он относит к коренным недостаткам: он характеризует рабочих как часть «городской клиентуры» националистических партий, подвергая последние резкой критике за реформизм и соглашательство [там же], критикует профсоюзы за националистическую ограниченность их политической программы [III, с. 92]. Следовательно, несоответствие сознания колониального рабочего класса цели и характеру национально-освободительной революции Фанон усматривал не в том, что он — социальный носитель революционной пролетарской идеологии, а в том, что он находится под влиянием национализма (того, социальным носителем которого выступает элита колонизованных, национальная буржуазия), а также «синдикализма», т. е. тред-юнионизма.

Идеологу национально-освободительной революции оставалось, таким образом, по Фанону, ориентироваться на спонтан-

[5] Как отмечал один из руководителей алжирских коммунистов, Башир Хадж Али, АКП, например, не сразу оценила возможности массовой вооруженной борьбы в ликвидации французского колониального господства в стране [196, с. 58].

ное сознание крестьянства. Помимо отсутствия в нем признаков влияния колониалистской и буржуазной идеологии (tabula rasa в отношении колониальной модернизации), помимо революционности и коллективизма такой выбор, в глазах Фанона, диктовался тем, что в силу своего огромного численного преобладания и, еще более, положения крестьянство олицетворяло колониальный народ в целом, в его совокупности (ведь национальное сознание должно было, по Фанону, быть выражением чаяний народа в его совокупности [см. III, с. 113]). Но тут возникала коллизия, которую не замедлили подчеркнуть критики, — коллизия между крестьянской традиционностью и модернизаторскими задачами национально-освободительной революции. Критикуя фаноновскую концепцию движущих сил национально-освободительной революции, Нгуен Нге тонко заметил: «Революция, которая должна происходить в настоящее время в колониальных странах, является не только национальной; она должна быть современной» [145, с. 31].

То, что сохранение крестьянством национальных, культурных, например, традиций делает его оплотом националистических сил, выдвигает его в этой роли в национально-освободительной революции, не вызывает возражений. Можно представить традиционное крестьянство как антиколониальную силу, как основную силу, способствующую какому-то возрождению доколониальных порядков. Но крестьянство в роли ведущей силы революционной модернизации вызывает недоумение и требует очень серьезного осмысления. Отражая в своих работах настроения масс, штурмующих колониальное общество, их решимость избавиться от этого общества со всеми его проявлениями, до основания разрушить мир колониального насилия, Фанон передал и характерную для массового сознания «чисто аристотелевскую логику» [III, с. 31] исключения третьего. Трудно избавиться при чтении «Проклятьем заклейменных» от впечатления, что послеколониальное общество мыслилось автором как антиколониальное и вместе с тем в существенных моментах как доколониальное общество. Рассматривая деколонизацию в духе общего противопоставления «колониалистского времени» «национальному времени» [IV, с. 184] как «программу абсолютного беспорядка» [III, с. 29], связывая революционное отрицание колониального общества с неинтегрированностью в нем, Фанон ставил под сомнение какую-либо преемственность между послеколониальным обществом и колониальным[6]. Национально-освободительная революция, по Фанону, была направлена не только против колониальной эксплуатации, но и против колониальной модернизации с ее денационализующим и капиталистическим характером. Все это взаимосвязано, все это

[6] В методологическом отношении это связано с тем, что колониальное общество в анализе Фанона не развивается, а как бы проявляется, развертываясь от исходной к конечной ситуации (см. схему в гл. II).

может быть объединено в фаноновском духе понятиями «колониальное угнетение» или «колониальное отчуждение». Все слои, по Фанону, становятся жертвами (в той или иной форме, в той или иной степени) отчуждающего воздействия колониальной системы, колониального угнетения. Однако при этом некоторые слои, прежде всего «городские классы», пользуются в какой-то мере плодами колониальной модернизации: городское благоустройство, развитие грамотности, санитарии, работа в развивающемся современном секторе экономики. Пользуются плодами колониальной модернизации и представители отдельных развивающихся районов колонии — районов горнодобывающей промышленности или экспортных сельскохозяйственных культур, например [III, с. 120]. В то же время основная масса крестьянства лишена этих благ, она участвует в колониальной модернизации только, так сказать, своей спиной. Отсюда, очевидно, и возникает у Фанона представление об особой (поскольку ничем не компенсируется) тяжести колониальной эксплуатации крестьянства и облегченности (компенсируемости) положения других эксплуатируемых слоев.

Центральным в национально-освободительной борьбе для Фанона, как уже говорилось, был аграрный вопрос. Его сутью была колониальная экспроприация крестьянства, осуществлявшаяся как часть капиталистической модернизации. (Напрашивается аналогия с лишением непосредственных производителей средств производства в эпоху первоначального накопления в Европе.) Таким образом, колониально-капиталистическая модернизация становилась полем генерального сражения между колонизованным и колонизатором. Отсюда — и основная роль традиционного крестьянства в этой борьбе, и элементы пролетарского, точнее, антикапиталистического содержания в его антиколониальном протесте. Однако, рассматривая колониальную модернизацию как сферу основных антагонистических противоречий между колонизаторами и угнетенным народом, Фанон (о чем уже говорилось) в значительной мере абстрагировался от противоречий в модернизирующемся, современном секторе экономики колонии, колониального общества. Он также почти полностью абстрагировался и от противоречий традиционного общества. Тут еще раз надо подчеркнуть, что категории «эксплуатация», «угнетение» не имели универсального значения в его анализе, в концепции национально-освободительной революции и ее движущих сил. Фанон отмечал, мы видели, что общество, в котором сохраняется традиционное крестьянство, — феодальное общество, что именно эта система отношений кормит традиционных правителей [III, с. 85], однако последние, по Фанону, подлежат уничтожению не как эксплуататоры — прямые враги крестьянства, а как враги национального единства.

В то же время уничтожение верхушки традиционного обще-

ства в контексте концепции движущих сил национально-освободительной революции означало, что революционная идеология не отождествлялась с традиционализмом (в противном случае традиционные правители изображались бы как вожди революции). Забегая несколько вперед, следует отметить также, что Фанон отнюдь не призывал к отказу от машин в пользу ручного труда, подчеркивал значение современных средств массовой информации, экономической инфраструктуры и т. п. Утверждая, что среди колонизованных, связанных с современным сектором колониальной экономики, господствует «модернизм», Фанон ставил это слово в кавычки, как бы подчеркивая ложный характер модернизации общества при колониализме. В целом он считал, что колониализм сознательно и несознательно, прямо и косвенно препятствует ликвидации традиционных структур в масштабах всей колонии, препятствует, таким образом, подлинной модернизации. Акцентирование антимодернистского характера национально-освободительной революции, ориентация на традиционные слои в ее движущих силах при ясном понимании необходимости модернизации и создавали коллизию, с которой мы будем сталкиваться также при анализе фаноновской стратегии независимого развития молодых государств.

Как отметили критики Фанона, немало из того, что в оценке соотношения роли рабочего класса и крестьянства связывалось им со спецификой «третьего мира», может быть объяснено особенностями Африканского континента или даже такой поселенческой колонии, какой был Алжир. Э. Коллоти-Пишель, допуская, что фаноновская оценка может отражать положение в Тропической Африке, особенно отставшей в социально-экономическом развитии, подчеркивает ее неприменимость к Восточной Азии. В Китае, Индии, во Вьетнаме и в Индонезии, по ее словам, «пролетариат существовал, а в двух первых странах был даже достаточно распространен настоящий промышленный пролетариат; он имел свою конкретную социальную форму и занял определенное положение в обществе, даже если по происхождению был детищем... колонизации» [53, с. 858—859]. А. Клейн, отмечая неоднородность рабочего класса в различных странах Африки, указывает, что если представления Фанона об оторванности пролетариата от крестьянства имеют какие-то основания в отношении Северной или Западной Африки, то они вовсе не учитывают положения дел в Катанге, Родезии, ЮАР с их мигрантами, «стоящими одной ногой в деревенском натуральном хозяйстве» [109, с. 78—79]. Е. Л. Гальперина пишет: «Общий вывод Фанона о том, что рабочий класс колоний принадлежит к привилегированным слоям и основной силой революций в колониях может быть только беднейшее крестьянство... исходит из алжирской ситуации... Не только владельцы латифундий, не только хозяева мелких ферм, но и значительная

часть рабочих в Алжире были французы [7]. Более квалифицированные рабочие-французы жили, естественно, в лучших условиях, чем рабочие-арабы и тем более чем беднейшее крестьянство Алжира» [7, с. 199—200]. «В Алжире, — пишет Ж. Пуийон, — условия колонизации действительно были такими, что крестьянство или должно было стать революционным, или прозябать под гнетом. У алжирского крестьянина могло быть только одно желание — получить землю колониста» [161, с. 1558].

С другой стороны, то, что в своей оценке движущих сил национально-освободительной революции Фанон связывал со спецификой «третьего мира», было в значительной мере проявлением общеисторической закономерности общественного развития. Говоря о роли крестьянства в революциях на Западе, Фанон неправомерно объединял «историю буржуазных революций и историю пролетарских революций», некорректно сопоставлял «крестьян колоний, живущих в традиционной среде», и крестьян промышленно развитых стран [III, с. 84—86]. В какой-то степени фаноновская ошибка становится понятной, когда рассматриваешь его утверждение в контексте: это выступление против деятелей национально-освободительного движения, относившихся с предубеждением к крестьянству своих стран, ставивших под сомнение его революционные возможности, исходя из политической характеристики фермерства развитых капиталистических стран.

Придавая большое теоретическое значение «сравнению политического и экономического развития разных стран», сопоставлению их революционного опыта, В. И. Ленин подчеркивал: «Азбучным условием при этом является выяснение вопроса, *сравнимы* ли исторические эпохи развития сравниваемых стран». В национальном вопросе В. И. Ленин считал главным «различие между странами с давно законченными и с незаконченными буржуазно-демократическими преобразованиями», требовал строго различать начальную эпоху развития капитализма и канун его краха. «Для первой эпохи, — подчеркивал, в частности, В. И. Ленин, — типично пробуждение национальных движений, вовлечение в них крестьянства, как наиболее многочисленного и „наиболее тяжелого на подъем“ слоя населения в связи с борьбой за политическую свободу вообще и за права национальности в частности. Для второй эпохи типично отсутствие массовых буржуазно-демократических движений» [2, т. 25, с. 264, 268—269].

Если применить этот научный марксистский критерий, крестьянская революционность перестает быть спецификой «третьего мира», ибо на другой стороне весов окажутся Великая крестьянская война в Германии, которую Ф. Энгельс назвал первой буржуазной революцией, наряду с Вандеей — семь

[7] Городские рабочие составляли более четверти европейского населения Алжира [см. 85, с. 75].

общенациональных жакерий, которые сокрушили основание «старого режима» во время Великой французской революции, — все то, на что обратили внимание классики марксизма, характеризовавшие великие революции Нового времени, великие буржуазные революции и как «крестьянские революции». Точно так же, если исторически корректно провести сопоставление Европы и «третьего мира», следует отметить, что и соглашательство, реформизм буржуазии не являются лишь спецификой последнего, что они, напротив, столь же типичны для буржуазных революций в Европе, как и для национально-освободительных революций в «третьем мире». Проведя соответствующую историческую параллель, В. И. Ленин указывал в 1913 г.: «Азиатские революции показали нам ту же бесхарактерность и подлость либерализма» [2, т. 23, с. 4]. С другой стороны, В. И. Ленин отмечал, что «в Азии есть *еще* буржуазия, способная представлять искреннюю, боевую, последовательную демократию, достойный товарищ великих проповедников и великих деятелей конца XVIII века во Франции» [2, т. 21, с. 402]. В. И. Ленин имел в виду революционных демократов, конкретно Сунь Ят-сена, считая, что эти деятели, выходцы из буржуазии или других привилегированных слоев, подобно якобинцам, могут представлять широкие демократические слои населения, и прежде всего крестьянство. Таким образом, В. И. Ленин отметил на заре пробуждения Азии проявления и буржуазного либерализма, и революционного демократизма, подобные тем, которые уже были известны из европейской истории.

Разумеется, сравнимость различных эпох из истории различных народов не означает их тождественности. Развивающийся исторический процесс создал новую ситуацию: мы живем в эпоху, когда капиталистическое развитие не является единственной возможностью преобразования традиционных, докапиталистических структур. Альтернативность открывающихся перед развивающимися странами путей, перспектива некапиталистического развития, конечно, радикально воздействуют на характер национально-освободительных революций, внося коррективы в представления о расстановке классовых сил в освобождающихся и освободившихся от колониальной зависимости странах. Все это лишь подчеркивает важность обращения к методологическим указаниям и конкретным оценкам, сделанным В. И. Лениным. Во-первых, В. И. Ленин был одним из первых исследователей национально-освободительного движения на Востоке в XX в., блестяще знавшим в то же время историю революционного движения в Европе. Во-вторых, В. И. Ленин был одним из наиболее выдающихся представителей великого интернационального учения. Фанон не обнаружил ни подобного знания европейского революционного опыта, ни понимания сути этого учения. Промахи в его исторических сопоставлениях, думается, следует объяснять не только отсутствием у него систематического исторического образования или характером изучения революционного движения на Западе [8], но и идеологической подоплекой его собственных работ. В европейской истории Фанон явно искал то, что ее отличало от истории стран «третьего мира». Там, где В. И. Ленин подчеркивал проявление общих закономерностей общественного развития, Фанон, выступавший против европоцентризма с позиций «третьемирства», видел лишь специфику афро-азиатских стран. Однако это отнюдь не снимает вопроса об отражении в фаноновской концепции национально-освободительной революции объективных особенностей социальной структуры стран «третьего мира», их положения в современном мире. Фаноновские оценки движущих сил этой революции дают значительную пищу для марксистских исследований, ставят немало актуальных вопросов, на которые необходим ответ с позиций марксизма.

Сравнивая роль различных классов в буржуазных революциях на Западе и национально-освободительных революциях на Востоке, Фанон абсолютизировал момент несходства, исходя из специфики Востока. Есть и другая крайность в данном вопросе: противопоставляя первые революции вторым, все объяснять особенностями исторической среды, характером воздействия внешнего мира. Отклоняя крайности, истину, очевидно, надо искать посредине [9]. Действительно, стойкость и влияние традиционных, докапиталистических структур, прежде всего общины, к моменту национально-освободительных революций и, допустим, английской или французской революций трудно соизмерить. С другой стороны, трудно переоценить значение качественного своеобразия современной эпохи. Нельзя подходить к оценке современных антиколониальных революций прямолиней-

[8] Западные ученые обычно характеризовали буржуазные революции как величественное восхождение буржуазии, олицетворявшее исторический прогресс. Понимая под буржуазной революцией либерализацию социальных порядков, завоевание политических свобод и т. п., они принижали роль народных масс, не укладывающуюся в эту схему. Особенно не повезло крестьянским выступлениям, в частности, из-за их открыто насильственного характера. Оценивая отношение основателя так называемой научной школы изучения Великой французской революции А. Олара к народным движениям, советский историк А. В. Адо подчеркивает «неприемлемость для либерального сознания факта гигантского размаха массового народного насилия в революционные годы» [194, с. 9]. Показательно, что первая обобщающая работа о крестьянских движениях во время этой революции, строки из которой я процитировал, вышла в свет спустя 175 лет после революции, и не во Франции, а в Советском Союзе.

[9] Точнее было бы сказать — не «истину», а «проблему», и автор отнюдь не претендует на «истину» и даже на развернутую постановку исследовательской проблемы. Анализируя объективное значение фаноновской концепции движущих сил национально-освободительной революции, приходится еще раз подчеркнуть важность соотношения исторической специфики развивающихся стран и общих закономерностей современной эпохи — соотношения, характеристика которого может быть плодотворной и с точки зрения «многоукладности» (213; 223—224; 244], и с точки зрения «зависимого развития» [243], и с точки зрения «наложения эпох» [248].

но. На самом деле, «третий мир» живет как бы в двух временны́х измерениях. Он стоит перед необходимостью ликвидации докапиталистических форм угнетения и общедемократическими преобразованиями в условиях, когда человечеству в целом предстоят ликвидация капиталистической эксплуатации и социалистические преобразования. Такое совмещение эпох в полной мере проявляется в социальной структуре стран «третьего мира», накладывает глубокий отпечаток на национально-освободительные революции. Фанон справедливо отметил многоукладность этих стран, но недостаточно раскрыл значение данного явления для их социальной структуры, значение сосуществования социальных форм, представляющих осколки различных эпох. Пользуясь суммарными характеристиками, заимствованными, как правило, из определения классов зрелого буржуазного общества, Фанон (как, впрочем, и многие его критики) не учитывал в полной мере многообразия составляющих, различных и подчас прямо противоположных тенденций классообразования в «третьем мире».

Я имею в виду неоднократно отмечавшееся, в том числе в последних обобщающих трудах советских исследователей, сочетание явлений «слаборазвитости» и «переразвитости» буржуазных отношений, например сосуществование в городах предпролетариата и рабочей аристократии; сочетание в африканской деревне складывания средневековых структур и их разложения, например совпадение процессов «крестьянизации» (выделения крестьянского «сословия» из родо-племенной общины) и «раскрестьянивания» (превращения крестьянина — мелкого производителя в наемного работника) [272; 274; 290]; сочетание воспроизводства квазитрадиционных структур и генезиса капиталистического предпринимательства в деревне азиатских стран [210; 244]; сочетание разложения традиционных отношений в городе и деревне и процесса гниения в современном секторе экономики развивающихся стран, например в форме сосуществования люмпенства и резервной армии капиталистического труда [235; 237]. Оставляя в стороне вопрос о факторах этой «двувременности» (которые раскрывались советскими исследователями в сочетании специфики исторического развития афроазиатских и латиноамериканских государств, формационной переходности современного этапа их эволюции и их особого положения в современном мире), следует отметить некоторые ее последствия, и прежде всего дробность формирующихся классовых образований. Приобретая застойный характер, эта дробность заставляет нас в полной мере учитывать внутриклассовые противоречия при характеристике межклассовых отношений.

Указанное классиками марксизма-ленинизма насаждение капитализма сверху, его экзогенное происхождение (то явление, которое В. И. Ленин назвал «пересаживанием» капиталистического производства [2, т. 30, с. 35]) придали свою особенность противоположности между городом и деревней, между «современным» и «традиционным» для соответствующей эпохи обществом. Противоречия, отмечавшиеся и в Европе в Новое время, приобрели в колониальном мире углубленный характер и сохраняют свое значение в современном «третьем мире». «Разделение обществ по классовому признаку сочетается с объективным делением их на социальные группы, связанные с традиционными и современными секторами хозяйства. Границы между этими группами иногда проходят внутри складывающихся классов или распадающихся социальных образований традиционного общества; в этом случае реальное единство такого класса (или группы), превращение его в „класс для себя“ становится крайне затруднительным. В других случаях границы секторов объединяют генетически и функционально разнородные и даже противостоящие друг другу социальные прослойки, и тогда создается временная объективная основа для социально неоднородных общностей или союзов» [243, с. 194—195], — пишут авторы монографии «Развивающиеся страны: закономерности, тенденции, перспективы». Значение вертикальных делений в социальных структурах развивающихся стран наряду с горизонтальными подчеркивают и другие советские исследователи [см., например, 224].

Если взглянуть на фаноновскую концепцию движущих сил национально-освободительной революции в свете противоречивости процессов классообразования в колониальном обществе и современном «третьем мире», то становится яснее и односторонность его анализа, и в то же время (уже отмеченная некоторыми критиками-марксистами, в частности Дж. Уоддисом) его проницательность. Фанон абсолютизировал тенденции к образованию рабочей аристократии и тред-юнионистские настроения среди формирующегося рабочего класса колониальных и освобождающихся стран. Однако нельзя и сбрасывать их со счетов. Фанон чрезмерно подчеркивал обособленность рабочих этих стран от других слоев народа, особенно от крестьянства, не уделив должного внимания, в частности, такому социальному «мосту», как мигрантство. Но не следует и недооценивать различия в социальном, экономическом, культурном отношении между положением кадрового урбанизованно-профессионализованного ядра рабочего класса и тех же мигрантов, предпролетариата. Фанон делал упор на тенденции к сохранению сельской общины и воспроизводству крестьянства как традиционной «средневековой массы». Очевидно, это правомерно лишь по отношению к первому периоду национально-освободительной революции (ликвидации колониального господства); но и для настоящего момента актуален, с одной стороны, вопрос о влиянии традиционных структур и отношений в деревне развивающихся стран, а с другой — вопрос, насколько «пролетарским»

становится положение крестьянской массы, какие социальные и политические последствия может иметь реально развивающийся процесс ее пауперизации. Бросается в глаза неоправданная перестановка ударений при оценке революционных потенций рабочих и тех слоев колониального города, которые Фанон объединил понятием «люмпен-пролетариат». Однако чрезвычайно актуален поставленный им вопрос о политических потенциях этого своеобразного социального образования. Порой на маргинальные, деклассированные слои в колониальных и освободившихся странах механически переносятся оценки основоположниками марксизма люмпен-пролетариата в зрелом капиталистическом обществе [ср. 11, с. 140], между тем двувременность «третьего мира» заставляет нас не забывать и об оценках классиков марксизма, относящихся к процессу разложения докапиталистических структур, к переходному обществу. Ф. Энгельс о люмпенстве эпохи Великой крестьянской войны в Германии, например, писал, что бóльшая часть его «еще обладала значительной долей здоровой крестьянской природы и ей еще долгое время была чужда продажность и испорченность современного „цивилизованного“ люмпен-пролетариата» [1, т. 7, с. 355]. Критикуя работы К. Каутского о Великой французской революции, Ф. Энгельс, в частности, подчеркнул, что из этих «деклассированных, поставленных в положение чуть ли не париев, элементов» образовался «тот предпролетариат, который в 1789 г. совершил революцию в парижских предместьях, вобрав в себя всех отверженных феодального и цехового общества» [1, т. 39, с. 399]. Маргинальные слои колониального и послеколониального общества неоднородны, их историческая перспектива альтернативна (развитие или деградация), но все это отнюдь не умаляет методологического и общесоциологического значения наблюдений Ф. Энгельса «при анализе исторической ситуации ранних стадий демократического общественного переворота» [248, с. 257], как справедливо подчеркнул в своей монографии Н. А. Симония.

Наконец, закономерен поставленный Фаноном вопрос о способности рабочего класса развивающейся страны выдвинуть социальную программу, «затрагивающую... всю нацию» [III, с. 93], иными словами, выразить интересы всех трудящихся, и прежде всего крестьянства. Это действительно непременное условие для гегемонии в национально-освободительной (да и не только, как учил В. И. Ленин [10], в национально-освободительной) революции. А чтобы это осуществилось, рабочий класс, в частности, должен, говоря словами В. И. Ленина, оказаться выше «цеховых интересов», возвыситься до понимания своих классовых интересов и проявить способность подчинять первые вторым [2, т. 43, с. 219]. Иначе говоря, вопрос о гегемонии пролетариата в революции — это вопрос о превращении его в «класс для себя», о выработке им классового сознания. Между тем указанная дробность, или, может быть, лучше сказать чересполосность, социальных образований в «третьем мире» чрезвычайно затрудняет этот процесс. Формирующийся рабочий класс воспринимает себя не только как часть эксплуатируемых и угнетенных масс, но и как часть современного, модернизирующегося общества в мире слаборазвитости, отсталости, традиционности, как часть «городских классов». Отсюда — то явление, которое Фанон назвал господством «модернизма» в его среде. С дробностью социальных образований можно связать (не касаясь здесь других факторов) и отмеченный им «синдикализм». Осознание противоположности труда и капитала, своих экономических интересов в этих условиях на первых порах обособляет рабочих не только от эксплуататорской и привилегированной части «городских классов», но и от городских низов, в том числе предпролетарских элементов. «Приток мигрантов в условиях роста безработицы (точнее было бы сказать, в условиях ее застойности, хронически высокого уровня. — *А. Г.*) ведет к тому, — отмечают советские исследователи, — что трудящиеся, имеющие постоянную работу, выглядят „объективно привилегированными“ по сравнению с маргинальной массой. Это, в свою очередь, воздействует на сознание отдельных отрядов пролетариата, укрепляя цеховые и реформистские тенденции» [243, с. 307].

Уже классики марксизма-ленинизма, и в наиболее развернутом виде В. И. Ленин, обосновали важнейшее положение о международном характере гегемонии пролетариата для тех стран, где национальный рабочий класс еще только формируется. Как бы ни был слаб рабочий класс в той или иной развивающейся стране, он является отрядом международного рабочего движения, частью международного пролетариата, потенциальным носителем социалистической программы, уже воплотившейся в создании мировой системы социализма. Фанон оставил без должного внимания международный аспект пролетарской гегемонии; не найдя в колониальном обществе социального носителя пролетарской идеологии, он обошел, по существу, вопрос о ее революционном значении для колониального мира. В этом ярко выразилась ограниченность его концепции движущих сил национально-освободительной революции. Однако закономерен вопрос о том, в какой степени (и в какой форме) сила международного пролетариата, влияние мировой системы социализма могут компенсировать слабость, не-

[10] Обосновывая переход к нэпу, В. И. Ленин, в частности, призывал рабочих пойти на новые жертвы ради улучшения положения крестьянства, подъема его производительных сил. «Идти не через это,— писал он,— значит: цеховые интересы рабочих поставить выше классовых интересов, значит: интересам непосредственной, минутной, частичной выгоды рабочих принести в жертву интересы всего рабочего класса, его диктатуры, его союза с крестьянством против помещиков и капиталистов, его руководящей роли в борьбе за освобождение труда от ига капитала» [2, т. 43, с. 219].

зрелость классового сознания национального пролетариата и кто (и в какой степени) в этих условиях выступает конкретным носителем революционной пролетарской идеологии — научного социализма. Несомненно, в частности, и «Проклятьем заклейменные» — одно из свидетельств, что эта коллизия осложняет и без того трудный вопрос о восприятии интернационалистской идеологии рабочего класса в тех странах, где даже рабочие находятся под влиянием национализма.

Резкость, безапелляционность фаноновских оценок движущих сил национально-освободительной революции, явно полемическая расстановка ударений в целом объясняются, как отмечалось, тем, что он пытался выдвинуть альтернативу «классической схеме». Его концепция и в данном отношении создавалась — с чем связаны многие преувеличения — на основе в значительной мере «доказательства от противного». Увидев, что при отрыве от масс, в своем большинстве сельских, режимы молодых государств беспомощны в борьбе с отсталостью, как были беспомощны националистические партии, лишенные массовой опоры, в борьбе с колониализмом, Фанон резко выступил против недооценки крестьянства, против попыток обосновать пренебрежение крестьянством его невежеством и консерватизмом, выдвинул на первый план его сильные стороны и т. д. Он был прав, указывая на распространение среди деятелей национально-освободительного движения недоверия к революционным способностям крестьянства. В этом признается, например, А. Кабрал [см. 217, с. 40]. Подобное недоверие отмечалось и среди некоторых компартий, действовавших в зоне национально-освободительного движения, в частности в компартии Алжира, которая позднее признала свою недооценку революционных возможностей крестьянства [196, с. 59; см. также 7, с. 200, и 123, с. 388]. Фанон связывал все это с «классической схемой», которую, очевидно, считал наследием марксизма с его упором на революционную роль пролетариата (отсюда, вероятно, наиболее резкие выпады против пролетариата в «Проклятьем заклейменных»).

Характеризуя идеологический климат, в котором сформировались фаноновская оценка движущих сил национально-освободительной революции и отношение Фанона к марксизму, Э. Хобсбаум, известный английский историк, сотрудничающий в органе КПВ «Марксизм тудей», сослался на «недостатки марксистского анализа, господствовавшие в 1950-х годах», в частности перенесение оценок буржуазии, пролетариата и других классов развитых капиталистических стран на колонии и освободившиеся страны. Это, по мнению Хобсбаума, «может объяснить, почему новые революционные деятели не сочли доступную коммунистическую литературу очень полезной» [91, с. 68]. Нельзя, конечно, принимать суждение Хобсбаума за характеристику состояния марксистской разработки национально-

колониального вопроса к началу 50-х годов. Оно заслуживает внимания как оценка некоторых тенденций [о недооценке революционных потенций крестьянства, в частности, в Африке см: 253, с. 251] в литературе (особенно популярной) и в идеологических дискуссиях коммунистов, в том числе в Западной Европе, где в эти годы формировались взгляды Фанона, а также других деятелей освободительного движения Африки. Но соль оказывается в том, что именно эти тенденции, очевидно, и повлияли на Фанона, на его отношение к марксизму. Не могли не повлиять на Фанона и различные антимарксистские концепции, вульгаризировавшие взгляды основоположников научного коммунизма. Как раз в те годы, например, вышла книга Д. Митрани, в которой доказывалось, будто К. Маркс «вынес смертный приговор крестьянину» или что «марксизм объявил крестьянству священную войну» [287, с. 22].

Обращаясь к участникам II съезда коммунистических организаций народов Востока (1919 г.), В. И. Ленин говорил: «Здесь перед вами стоит задача, которая не стояла раньше перед коммунистами всего мира: опираясь на общекоммунистическую теорию и практику, вам нужно, применяясь к своеобразным условиям, которых нет в европейских странах, суметь применить эту теорию и практику к условиям, когда главной массой является крестьянство» [2, т. 39, с. 329]. Спустя полвека, выступая на международном Совещании коммунистических и рабочих партий, Генеральный секретарь ЦК КПСС Л. И. Брежнев вновь подчеркнул: «Сегодня центральный вопрос революционного процесса в Азии и Африке — это вопрос о позиции крестьянства, составляющего там большинство населения... От коммунистического движения требуется огромное внимание к крестьянскому союзнику пролетариата, дополнительная разработка некоторых аспектов стратегии и тактики применительно к специфическим условиям бывших колониальных стран» [4, с. 62—63].

Если у Фанона выработалось отношение к марксизму как «классической схеме» по незрелой и поверхностной трактовке его, то наша задача — выработать отношение к Фанону в духе приведенных образцов зрелого и творческого марксизма.

Глава V. СПОНТАННОСТЬ И СОЗНАТЕЛЬНОСТЬ, ДЕМОКРАТИЯ И ДИКТАТУРА

В описании первого момента революционного взрыва в колониях у автора «Проклятьем заклейменных» спонтанность выходит на передний план. «Вначале, — пишет он, — мы присутствуем на настоящем торжестве культа спонтанности... Жакерии угрожают колониальному режиму, мобилизуют свои силы, рассеивая силы противника... Принцип, руководящий ими, прост — пусть знают, что нация существует. Нет программ, нет речей, нет резолюций, нет тенденций. Проблема ясна — нужно, чтобы чужеземцы ушли. Создадим единый фронт против угнетателя и укрепим его в вооруженной борьбе... Инициатива ограничивается местными рамками. В каждом пункте образуется и функционирует миниатюрное правительство. В долинах и лесах, в джунглях и деревнях — повсюду встречается национальная власть. Каждый стремится своей деятельностью доказать существование нации и вовлекается в борьбу на местном уровне за торжество ее дела. Это стратегия тотальной и радикальной сиюминутности. Целью, программой каждой спонтанно возникшей группы является освобождение своей местности» [III, с. 99]. Эти мысли, равно как глава «О насилии», в которой также, как мы видели, развивается идея жакерии, т. е. спонтанного крестьянского выступления, оказались излюбленной мишенью ряда критиков, обвинивших Фанона в «апологии спонтанности».

Возражая этим критикам, следует прежде всего отметить, что фаноновское описание революционного взрыва национально-освободительной борьбы, когда ни одна из политических партий не ведет подготовки к вооруженному восстанию, отражало вполне реальную ситуацию. Об этом говорит, в частности, алжирский опыт деколонизации. В Алжире, как писал Башир Хадж Али, «пламя освободительной борьбы» было зажжено «горсткой людей». То была инициатива радикальной группировки, выделившейся из расколовшейся националистической партии. «Все национальные партии, — отмечает Али, — были застигнуты вооруженной борьбой врасплох» [196, с. 52, 58; см. также 203, с. 169—170; 222, с. 174—176; 239, с. 19]. Рассматривая «восстание, начавшееся спонтанно, как контрудар в ответ на усиливающиеся репрессии и зверства колонизаторов»

[157, с. 92], Фанон в то же время отнюдь не игнорировал воздействия пропаганды националистических партий на распространение среди масс революционных настроений [III, с. 51—52, например] и подчеркивал роль выделяющегося из этих партий революционного ядра в создании «детонирующей смеси» [III, с. 96]. Но акцент в своем описании начала массовой национально-освободительной борьбы он сделал в отличие, например, от Э. Гевары не на инициативе этого ядра, а на «умонастроении народа» [177, с. 249], степени его подготовленности и воле к борьбе.

Резкое выступление Фанона против недооценки спонтанности в национально-освободительной революции, подчеркивание «величия спонтанности» было обусловлено не только и, думается, не столько одним конкретным примером — опытом борьбы алжирского народа. Определенную часть критиков поразило, что Фанон столько места отвел описанию классической формы крестьянских выступлений (да еще подчеркнул их позитивное значение). Обвинения в «апологии спонтанности» в очень существенной мере и отразили эту неспособность найти объективную основу фаноновского подхода. Действительно, для народов европейских стран жакерия — форма классовой борьбы далекого прошлого, выглядящая в современную эпоху как анахронизм. Однако правы те исследователи, которые подчеркнули, что при оценке места спонтанности в фаноновской концепции нужно учитывать, что эта концепция никоим образом не предназначалась для высокоорганизованного рабочего движения экономически развитых стран [88; 173; 187]. Фанон отталкивался от одной из реальностей «третьего мира», а именно от роли в нем крестьянских масс, особенностей их положения, сознания и поведения.

Нельзя сказать, что Фанон ставил спонтанные выступления и сознательную борьбу рядом или что превосходство второй он рассматривал лишь в сравнительной степени. Качественное отличие сознательной политической борьбы подчеркивалось в «Проклятьем заклейменных» уже тем, что переход к ней характеризовался как условие победы народа, его освобождения. Если глава «О насилии» воспринимается как апофеоз жакерии, то следующая за ней глава — «Величие и слабость спонтанности» — впечатляет четкой постановкой вопроса об ограниченности этого вида массовой борьбы, его несоответствии ее конечным целям. «Руководители восстания замечают (по мере развития движения и своего собственного развития. — *А. Г.*), что жакерии, даже грандиозные, нужно контролировать и направлять. Руководители добиваются, чтобы движение преодолело характер жакерии, превращая его, таким образом, в революционную войну. Они обнаруживают, что успех борьбы предполагает ясность целей, отчетливость методологии и особенно знание массами временно́й динамики своих усилий. Мож-

но продержаться три дня, в крайнем случае три месяца, используя известную озлобленность масс, но нельзя победить в национальной войне, нельзя заставить повернуть ужасную машину врага, не переделать людей, если забыть о повышении сознания бойца. Мужественного упоения борьбой и красоты лозунгов еще недостаточно» [III, с. 102].

Следует обратить внимание на подчеркнутую Фаноном «временну́ю динамику» и сравнить указанные сроки — несколько дней, «несколько недель» [III, с. 109] или «в крайнем случае» несколько месяцев — с 7—8 годами всего исторического периода войн за независимость в Индокитае или Алжире, для того чтобы прийти к выводу: спонтанные выступления, жакерия рассматривались Фаноном даже не как этап, а как момент национально-освободительной борьбы. Почему же этому моменту уделяется столь значительное место? Прежде всего Фанон резко выступал против реформистски-соглашательских кругов, требуя внимательного отношения к спонтанным формам из-за революционного содержания последних. Кроме этого политико-идеологического фактора, уже характеризовавшегося в двух предыдущих главах, кроме эмпиризма (одной из тенденций фаноновской методологии, на связь которой с акцентированием спонтанности было обращено внимание еще раньше) мировоззренческое значение момента спонтанности определяется для Фанона его концепцией демократии. Внимательный анализ картины спонтанного народного выступления, изображенной в «Проклятьем заклейменных», позволяет выявить «трех китов», на которых держится эта концепция: самодеятельность масс, их самосознание и самоуправление.

Поскольку демократия в «Проклятьем заклейменных» начинается со спонтанного выступления масс, можно предположить наличие у автора книги идеала прямой, или непосредственной, демократии — непосредственной политической реализации народного волеизъявления, прямого участия народных масс в политике, в управлении. Однако нельзя сказать, чтобы Фанон не понимал ограниченности, так сказать, спонтанной демократии. Принцип самодеятельности парализуется в спонтанном выступлении типа жакерии разрушительным характером самой деятельности. Это, по существу, отрицательная форма самодеятельности, и не только из-за своего разрушительного характера, но и из-за того, что, будучи замкнутой в себе, самодовлеющей, она отрицает самое себя как практику, т. е. преобразовательную деятельность. Спонтанное массовое выступление (также в описании самого Фанона) носит рефлекторный и импульсивный характер; оно связано больше с подсознанием, чем с сознанием участников, больше с эмоциями, чем с разумом. Поэтому и самосознание может проявиться здесь лишь в зачаточной форме. Наконец, сам термин «миниатюрное правительство» характеризует «ограничение инициативы местными рамками».

политическую фрагментарность действия, локализованность власти. «Нация», за дело которой борются участники такого антиколониального выступления, атомизируется и с точки зрения суверенитета, и с точки зрения восприятия участников борьбы, отождествляющих «нацию» с конкретной местностью: «Если нация повсюду, значит, она здесь. Еще немного, и она оказывается только здесь» [III, с. 99]. Таким образом, в моменте спонтанности обнаруживается лишь зародыш демократии; для ее развития требуется новый качественный момент — назовем его «опосредование». В «Проклятьем заклейменных» он раскрывается как осмысление спонтанного действия масс революционной интеллигенцией и формирование революционной партии на основе выработанной ею идеологии. Чтобы понять фаноновский переход от спонтанности к сознательности, нужно рассмотреть, как решается им проблема «народ и истина». Он четко фиксировал опасность обожествления народа и вряд ли подписался бы под пресловутой формулой «глас народа — глас божий»; в то же время он вполне мог бы согласиться с А. И. Герценом, говорившим: «В народе всегда выражается истина. Жизнь народа не может быть ложью» [204, с. 279].

«Не переставая поражаться» достоинствами народа на первом этапе сближения с ним, «погружения» в него, интеллигент, по словам Фанона, рискует «впасть в народничество», «превратиться в своеобразного соглашателя», подхватывающего как непререкаемую истину все, что услышит в народе. «Между тем феллах, безработный, голодающий не претендует на истину. Он не говорит, что он есть истина, потому что является ею в самом своем бытии» [III, с. 38—39]. Но это неосознанная, «скрытая» истина, как бы «вещь в себе». Чтобы массам осознать ее, сделать «вещью для себя», по Фанону, нужны два условия — революционная практика (в этом суть концепции насилия) и посредничество революционной интеллигенции. Интеллигенция, претендующая на то, чтобы мобилизовать массы и возглавить их, не должна навязывать «априорные схемы» [III, с. 87]. Она должна отнестись к требованиям масс как к «подлинному голосу страны» [III, с. 95] и в общении с массами, в углубленном проникновении в их жизнь услышать его. Резко критикуя национальную буржуазию в главе «Злоключения национального сознания», Фанон доказывал, что задачей подлинно революционной элиты в развивающихся странах должна быть «рационализация народной практики, т. е. извлечение из нее смысла». Национальное сознание, подчеркивал он, должно быть систематизированным выражением «самых сокровенных чаяний народа в целом», «непосредственным, самым очевидным результатом мобилизации народа». Иначе это «только форма без содержания» [III, с. 113]. Таким образом, сознание не вырабатывается самими массами непосредственно, оно — прорефлектированная интеллигенцией суть их чаяний, их опыта, ста-

новящаяся затем их достоянием — их самосознанием. Истина, извлеченная из революционной практики масс, возвращается к ним в концептуальном, идеологическом виде.

Такое понимание революционного сознания как формирующегося в борьбе масс позволяет Фанону довольно диалектично оценить переход в национально-освободительной борьбе от спонтанных выступлений к сознательному политическому движению. Этот переход оказывается, в его представлении, отнюдь не отбрасыванием собственных начальных форм. Он больше напоминает, пользуясь употребленным самим Фаноном словом, их «отрицание» [III, с. 102] в диалектическом значении этого термина. Преемственность сохраняется, ибо революционное национальное сознание мыслится не как нечто «потустороннее» по отношению к борьбе масс, а как идеологическое оформление чаяний и стремлений, толкнувших массы на спонтанное выступление против колонизаторов, как непрерывно опосредуемая теоретической деятельностью революционной интеллигенции творческая деятельность революционных масс. Соответственно и оформление самосознания масс мыслится как процесс плавный и органичный. Выработка сознания и обретение его массами образуют двуединство.

С этих позиций Фанон подходил к идеологической работе. Подчеркивая, что успех зависит от силы революционной организации и «идеологического уровня ее руководителей» [III, с. 109], он отмечал, что политическое просвещение, «политизация масс» — двусторонний процесс. Регулярное или спорадическое произнесение политическими руководителями речей на массовых митингах, высказывание ими истин, которым народ должен только внимать, Фанон не считал достаточным. Образно говоря, он выступал за то, чтобы в просвещении масс у политического руководства настройка была и на передачу, и на прием; он выдвигал в качестве принципа «связь сверху вниз и снизу вверх» [III, с. 135, 146]. Учить и учиться у масс [ср. III, с. 96], черпать и нести в массы — так понимал Фанон задачи революционной интеллигенции. Она не только просвещает, но и просвещается в ходе «политизации». Политическое просвещение, таким образом, становится процессом непрерывного развития, обогащения идеологии. Другая особенность «политизации масс» — указание на значение собственного опыта масс в их просвещении. В этом отношении «политизация масс» особенно перекликается с фаноновской концепцией насилия. Понимая насилие как массовую борьбу и резко подчеркивая его роль в деколонизации, он тем самым утверждал, что ничто не может заменить движения самих масс, что их собственный опыт, опыт борьбы, опыт участия в политике является необходимым условием обретения ими политического сознания.

Уделив столь большое внимание насилию как способу «политизации масс», Фанон — что надо подчеркнуть в противовес

тем буржуазным критикам, которые находят в его концепции «апологию насилия» в духе Ж. Сореля, — считал насилие не единственной и не абсолютной, а конкретно обусловленной формой «политизации». Описав в качестве примера опыт алжирского народа, «чтобы показать значение борьбы, которую он вел, в обретении им сознания», Фанон отмечал, что «другие народы пришли к тому же другими путями. В Алжире... испытание сил было неизбежным, но в других местах к тем же результатам народы приводит политическая борьба и просветительская работа партии» [III, с. 143].

Опыт «других народов» Фанон отнюдь не противопоставлял алжирскому, так же как политическую борьбу отнюдь не противопоставлял вооруженной. Значение «просветительской работы партии» он отмечал и в условиях вооруженной борьбы; главным же с точки зрения фаноновской концепции демократии было то, что в отличие от буржуазных теоретиков он отнюдь не считал эту работу идеологической обработкой масс, «индоктринированием», как они выражаются. Просвещение, по словам Фанона, заключалось в «открытии духа», «пробуждении духа» [III, с. 146] — иными словами, в развитии *само*сознания, способности самостоятельного мышления. Так же как ничто не могло заменить движения самих масс, их самодеятельности, ничто, в глазах Фанона, не могло заменить самосознания масс, развития их духовных способностей.

Идеи «политизации масс» Фанон применял и к проблемам независимого развития молодых государств, распространял их и на материальную сферу, область экономики. Опорной точкой здесь является фаноновское понимание труда. «Труд — не простое понятие... рабство исключает труд... труд предполагает свободу, ответственность и сознание... Труд — это не расход энергии, не функционирование некоторых мускулов», это затрата также ума и сердца [III, с. 142]. «Колонизатор не переставал утверждать, что туземец ленив. Теперь в некоторых независимых странах кадровые работники повторяют этот приговор. Действительно, колонизатор хотел, чтобы раб был энтузиастом. Он хотел... убедить раба, что земля, на которой тот работает, принадлежит ему, что шахты, где тот теряет свое здоровье, — его собственность... Фактически колонизатор говорил колонизованному: „Хоть лопни, но чтобы я богател“. Теперь мы должны поступить иначе. Мы не должны говорить народу: „Хоть лопни, но чтобы страна богатела“. Если мы хотим увеличить национальный доход, уменьшить импорт некоторых бесполезных, даже вредных товаров, увеличить сельскохозяйственное производство и бороться с неграмотностью, нам нужно объяснить. Нужно, чтобы народ понял важность задачи. Общественное дело должно быть делом общества» [III, с. 144].

Так же как в политике, Фанон не желал превращения масс в «грубую физическую силу» и в области экономики. «Нужно

объяснить» — таков постоянный рефрен, и он относится к периоду независимого развития еще больше, чем ко времени борьбы за независимость. Применительно к первому Фанон подчеркивал и объективные трудности «объяснительной работы»: неразвитость средств связи и массовой информации, а главное — забитость народа. Человек, порабощенный колонизаторами, не может сразу стать «суверенным гражданином независимого государства» [III, с. 103]. «Пробуждение целого народа», «его сознательное участие в национальном строительстве» Фанон считал не задачей момента, а всемирно-исторической задачей [III, с. 144].

Категорически утверждая, что, прежде чем начать строительство того или иного объекта, его необходимость должна быть доведена до сознания масс [III, с. 148—149], ставя целью преодоление «малейших остатков сопротивления» [III, с. 144], Фанон понимал, что это неизбежно скажется на темпах развития, если измерять его во временно́м масштабе текущего момента. Но, писал он, «в слаборазвитой стране опыт доказывает: важно не то, чтобы 300 человек понимали и решали, а чтобы все вместе даже ценой двойных или тройных затрат времени понимали и решали. Фактически время, затраченное на объяснение, время, „потерянное" на воспитание человека-труженика, окупится в процессе осуществления. Люди должны знать, куда они идут и зачем. Политический деятель не должен упускать из виду, что будущее останется неясным, пока сознание народа будет зачаточным, примитивным, темным» [III, с. 143].

Успех этой просветительско-воспитательной работы зависит, как подчеркивал Фанон, прежде всего от способа объяснения, от «языка». Он не должен быть «техническим», т. е. специальным, доступным пониманию лишь «лиценциатов в области права или экономических наук». Язык объяснения должен быть «конкретным» [III, с. 140]. Придавая большое значение искусству подхода к массам и в условиях борьбы за независимость, и после провозглашения ее, Фанон ссылался, в частности, на алжирский опыт, на опыт народной власти в районах, освобожденных от контроля колонизаторов в 1956—1957 гг. Пресекая начавшуюся в условиях блокады этих районов спекуляцию и ипотечные операции, политико-военные власти, как свидетельствует Фанон, проводили в дополнение к административным мерам необходимую разъяснительную работу: «Отправляясь от этого опыта, основываясь на конкретных случаях, объясняли народу действие великих экономических законов. Накопление капитала перестало быть теорией, чтобы стать конкретной и очень злободневной проблемой. Народ понял, как, начав торговать, можно разбогатеть, расширить эту торговлю. Тогда только крестьяне рассказывали, что этот бакалейщик давал им ссуды под ростовщические проценты; другие вспоминали, как он согнал их с земли и как из собственников они превратились

в рабочих. Чем больше народ понимал, тем бдительнее становился он, тем больше он сознавал, что все в конце концов зависит от него и что его благо заключается в его солидарности, в знании своих интересов и определении врагов» [III, с. 142].

Проблема способа объяснения, мы видим, перерастала в проблему содержания объяснительной работы. Фанон если не констатировал, то, во всяком случае, своими примерами ярко демонстрировал эту связь. Принцип конкретности в объяснении массам проводимой политики требовал и учета конкретных интересов масс. Следовательно, просветительско-воспитательная работа непременно принимала определенный политико-идеологический, классовый характер. Фанон понимал, что никакого умения говорить с массами недостаточно для успеха этой работы. Во всех его рассуждениях о «политизации масс» неизменно присутствует мысль, что нельзя добиться сознательной и активной массовой поддержки, если политика не отвечает интересам масс. Демократизация политики была, в его глазах, необходимым дополнением «политизации масс». Точнее, это рассматривалось как две стороны одного процесса: приближение масс к политике и приближение политики к массам. Демократизация политики, ее приближение к массам трактовались широко и глубоко, связывались с созданием соответствующих политических институтов и социальных структур. Так, рассматривая вопрос о предпосылках сознательного и творческого отношения к труду, Фанон на первый план выдвигал преобразования, которые превращают народ в хозяина богатств своей страны, — национализацию иностранного капитала, ликвидацию эксплуатации [см. III, с. 142—143]. Наряду с социально-экономическим аспектом и более подробно он рассматривал социально-политический аспект преобразований.

Развитие идеи «политизации масс» применительно ко времени независимости связано в основном с критикой национальной буржуазии и национально-буржуазных режимов в развивающихся странах. «Политизация масс» противопоставляется «очень западной, очень буржуазной» идее неспособности масс к управлению [см. III, с. 139—140]. Демократизм, идеалы которого выражаются в концепции «политизации масс», несовместим, доказывает Фанон, с властью буржуазии. Понимая олигархическую природу буржуазного общества, классовые мотивы противодействия приобщению масс к управлению, он отмечает, в частности, такое противодействие со стороны тех, для кого это «грозит нарушить нормальную деятельность многочисленных частных и с ограниченной ответственностью (пресловутое limited. — *А. Г.*) обществ, цель которых сделать народ еще более несчастным» [III, с. 140]. Как последовательный демократ, Фанон (на чем следует специально остановиться несколько дальше) отвергает капиталистическую перспективу, ставит целью недопущение национальной буржуазии к власти, ее «нейтрали-

зацию», предупреждение классовой консолидации [III, с. 74, 132—133, 148]. «Выход масс на историческую сцену могут обеспечить теперь только слаборазвитые страны во главе с революционными элитами, выдвинувшимися из народа. Но еще раз нужно, чтобы мы со всей энергией и определенностью противостояли рождению национальной буржуазии, касты привилегированных» [III, с. 148].

Борьба против национальной буржуазии переплетается у Фанона с борьбой против бюрократизации общественно-политической жизни молодых государств, поскольку национальная буржуазия является «в своем начале и надолго остается буржуазией чиновников», не сложившимся в социально-экономическом отношении классом со сформировавшимся классовым сознанием, а слоем, «уверенность и вес» (т. е. социальный статус и престиж) которому придают «посты... в новой национальной администрации» [III, с. 134]. Отсюда — специфический подход к проблемам диктатуры в молодых государствах.

Объясняя реакционные выступления и брожение в деревне после провозглашения независимости отсутствием «политизации» крестьянских масс, Фанон, например, писал: «Правительство только пожинает плоды своей бездеятельности в период борьбы за независимость и своего постоянного пренебрежения к деревне. Нация может иметь разумную, даже прогрессивно мыслящую голову, но ее огромное тело останется расслабленным, инертным, не способным к сотрудничеству. Тогда появляется стремление сдавить это тело введением административной централизации и жестким дисциплинированием народа. Это одна из причин, почему так часто приходится слышать, что в слаборазвитых странах нужна некоторая доза диктатуры» [III, с. 90]. Вообще же рассуждения о необходимости диктатуры в молодых государствах Фанон считает следствием либо упрощения, либо буржуазного подхода к проблемам развития [см. III, с. 135]. Он связывает это с особенностями национальной буржуазии: «Бессильная в экономическом отношении, неспособная создать соответствующие общественные отношения, основанные на принципе ее господства как класса, буржуазия выбирает решение, которое представляется ей наиболее легким, — создание однопартийного режима... Однопартийный режим является современной формой буржуазной диктатуры без маски, без прикрас, беззастенчивой, циничной» [III, с. 124].

Таким образом, понятие «диктатура» выступает в одиозном свете. В применении к развивающимся странам это «буржуазная диктатура» или «диктатура чиновников» [III, с. 134], что, в понимании автора «Проклятьем заклейменных», совпадает. У него нет понятия «революционно-демократическая диктатура». Однако Фанон, конечно, не мог обойти проблемы, которая ставилась революционной мыслью в различных странах мира начиная с Нового времени, — проблемы политической формы

перехода к обществу свободы и равенства от монархического и религиозного абсолютизма, сословно-кастовой иерархии, крепостничества и других форм личной зависимости. Сталкиваясь с невежеством и забитостью масс, немало пламенных революционеров, искренне желавших народу счастья, выдвигали концепции патерналистской опеки над ним, не видя другого выхода, кроме установления во имя спасения народа от его же невежества своеобразной «воспитательной диктатуры».

Такие идеи известны в эпоху Великой французской революции (Марат, например, весной 1793 г. выступил с идеей «диктатуры вождя» [228, с. 321—322]). Еще большее распространение они получили в Италии во время Рисорджименто, воплотившись здесь в различных концепциях национально-демократической революции. Особенно показательны в этом плане взгляды К. Пизакане. Дж. Берти, удачно выявивший и охарактеризовавший в идеях Рисорджименто аспект «воспитательной диктатуры», справедливо указал на отсутствие у демократического движения «достаточных связей с народом» как причину трансформации демократии в «теократию интеллекта» [200, с. 124, 337—342]. Та же тенденция характерна для допролетарского периода русского освободительного движения, ярко отраженная в ткачевском направлении народничества. Отстаивая исключительную роль государства в преобразовании общества, П. Н. Ткачев утверждал, что только революционная власть «может заставить косное, рутинное большинство, которое не доросло еще до понимания необходимости революции... перестраивать свою жизнь сообразно... с идеалом наилучшего и наисправедливейшего общежития» [цит. по: 234, с. 107—108].

Разновидностью идей «воспитательной диктатуры» является «доктрина опеки», которую исследователи отмечают во взглядах одного из виднейших революционных демократов начала XX в., Сунь Ят-сена, и с вариациями того или иного характера во взглядах других лидеров азиатских стран [см. 234, с. 306—308]. Характеризуя «народовластие» как один из трех принципов, полагаемых основой новой государственности, Сунь Ят-сен писал: «Правительство должно обучать народ, способствуя приобретению им политических знаний, необходимых для осуществления избирательного права, права смещения должностных лиц, права законодательной инициативы и права референдума». Осуществлению народом своих демократических прав — «конституционному периоду» — должны предшествовать, по мысли Сунь Ят-сена, периоды «военного правления» и «политической опеки»: «В период военного правления все государственные институты находятся под контролем военной администрации. Правительство использует военную силу для устранения препятствий внутри государства и одновременно ведет пропаганду своих принципов в целях просвещения народа, чем способствует объединению страны... В период политической опеки

правительство направляет в уезды соответствующим образом обученных и удовлетворительно выдержавших испытания работников для оказания помощи населению в подготовке организации самоуправления. Когда в уезде будут собраны точные данные о численности населения, обмерены все находящиеся на территории земли, налажена служба охраны порядка, отстроена и приведена в порядок дорожная сеть и его население, обученное применению и присягнувшее во исполнение своего гражданского долга на верность революционным принципам, изберет начальника уезда, ведающего в уезде административной властью, и членов уездного собрания, исполняющих в уезде законодательные функции, данный уезд становится полностью самоуправляемым» [255, с. 435—436].

На Востоке четко обозначался мессианский характер идей «воспитательной диктатуры». Наиболее распространенной, особенно на Африканском континенте, формой политического мессианизма стал «вождизм», диктатура харизматического лидера. Характеризуя такую персонализацию власти, О. В. Мартышин, в частности, отмечал, что еще один из зачинателей египетского национализма, М. Абдо, подчеркивал необходимость для проведения преобразований «руководителя, способного навязать свои благотворные взгляды обществу, которое не понимает своего собственного блага, руководителя просвещенного, справедливого, бдительного, руководителя, который окружил бы себя надежными помощниками». Моральные, воспитательные реформы должны были предшествовать, по Абдо, демократии [230, с. 362].

Для всех этих разнообразнейших идеологических систем характерна одна общая мысль, что просвещение народа является предварительным условием его самоуправления. Подход Фанона к этой проблеме более гибкий. Понимая важность и сложность просветительско-воспитательной работы среди масс, он в то же время, как отмечалось, подчеркивал значение собственного опыта масс в их просвещении. Поэтому политическое просвещение масс и приобщение их к управлению у него взаимосвязаны как две стороны одного процесса. Эта взаимосвязь отражается в формуле «понимают и решают» [III, с. 143]. Способность масс понимать самые сложные проблемы является условием их самоуправления — приобщаясь к управлению, массы вырабатывают свое сознание. «Народ достойный — это народ ответственный» [III, с. 147]. Суверенность народа и его сознательность находятся у Фанона в прямо пропорциональной зависимости. Появление формулы, лаконично выражающей диалектическую обоюдную связь политического просвещения масс и приобщения их к управлению, отнюдь не случайно. Необходимость участия масс в управлении общественными делами вытекает в «Проклятьем заклейменных» из необходимости их активного и сознательного участия сначала в практике революционного насилия, вооруженной и политической борьбе с колониализмом, а затем в процессе созидательного труда [1] после завоевания независимости. В сущности, это для Фанона равнозначно. Активность (инициативность) и сознательность народного участия в борьбе и труде, в политике и экономике и есть участие масс в управлении.

Свою концепцию демократии Фанон не противопоставлял так называемой представительной демократии, он не исключал принцип представительства масс, но явно считал его недостаточным. Идеалом его было непосредственное участие масс в управлении, и он отстаивал необходимость сочетания принципа народного представительства с прямым, поскольку допустим такой термин, народоправством — правления не только «для народа», но и «совместно с народом» [III, с. 135]. Отмечая, что эти положения часто декларируются в развивающихся странах, Фанон ставил вопрос об их фактическом осуществлении, о том, чтобы они не превратились в демагогическую «маскировку буржуазного руководства» [там же]. В отличие от тех революционных демократов, которые видели гарантию участия масс в управлении в определенных мероприятиях на высшем уровне, считали достаточным, например, закрепление за непосредственными выходцами из рабоче-крестьянской среды определенной квоты мест в верховных органах, Фанон искал гарантии в демократизации «снизу» — в демократизации самих основ общественной и политической жизни. Отсюда — его внимание к кооперации [2], к участию масс в решении производственных вопросов, к активизации местных органов власти и переносу центра тяжести в партийном строительстве на первичные ячейки.

Ведущую роль в демократизации общественной и политической жизни молодых государств, в сочетании принципов самодеятельности масс и политического руководства, общественного самоуправления и государственного централизма, идеологического оформления чаяний и стремлений масс и развития их са-

[1] Здесь надо отметить неточность суждения Б. С. Ерасова, что практика для Фанона «не имеет характера творческого созидания», что «она только разрушительна» [252, с. 60; см. также 212, с. 83—85]. Уделяя основное внимание борьбе масс с колониализмом, революционному насилию масс как практике, что вполне закономерно по отношению к тому историческому периоду, который прежде всего отражала его концепция, Фанон затронул и вопросы созидательного труда как практики масс.

[2] Рассмотрение кооперации не только как орудия экономического развития, рычага повышения производительности сельского хозяйства в развивающихся странах, но и как демократического института, способа «заинтересовать массы управлением общественными делами» [III, с. 134—135] дало некоторым критикам основание для сопоставления фаноновского идеала кооперации с идеей «уджамаа-деревень» в Танзании. Однако, как отмечается, эта попытка демократизации «снизу», развития «базовой демократии» пока не принесла заметного успеха. «Демократический аспект развития уджамаа приносится в жертву»,— пишет один из танзанийских авторов, подчеркивая, что «право народа на участие в принятии решений узурпируется» бюрократией [266, с. 14].

мосознания Фанон отводил революционной партии, идеал которой раскрывался в критике однопартийных режимов развивающихся стран, ставших «современной формой буржуазной диктатуры». Характеризуя процесс перерождения националистических партий после завоевания независимости, Фанон резко осуждал их превращение в придаток государственного аппарата [3]. «Партия не является орудием в руках правительства, — писал он. — Совсем наоборот, партия является орудием в руках народа... Для народа партия является не властью, а органом, через который он, как народ, осуществляет свою власть и свою волю» [III, с. 137—138]. Партии принадлежит важное место в фаноновских идеях об органической связи между правительством и народом. Но для этого партия не должна быть лишь средством «передачи распоряжений правительства». Ее основная задача — выражать народные требования, помогая массам их формулировать, и доводить их до правительства.

Чтобы успешно выполнить свою связующую и мобилизующую роль, партия, по словам Фанона, должна быть «децентрализована до крайности». Работа ее политбюро в значительной мере должна быть перемещена из столицы в «глубинку», в сельские районы, где должно находиться большинство партийных руководителей (по меньшей мере один член политбюро на каждый район, уточняет Фанон). А самое главное — деятельность партии не должна сводиться к деятельности ее политбюро. Фанон ставит целью прогрессивного руководства молодых стран «с первых дней независимости» создать «динамичные региональные органы», ответственные за то, чтобы «пробудить», «оживить» эти районы, «ускорить формирование сознания граждан» [III, с. 138]. Но основное значение он придавал распространению и активизации деятельности первичных ячеек. Именно на этом уровне отчетливее всего раскрываются фаноновские принципы решения двуединой задачи политического просвещения масс и приобщения их к управлению.

Провозгласив, что «общественное дело должно быть делом общества», что «содержание и динамизм» общественным организациям придает деятельность первичных ячеек, Фанон писал:

[3] Такая тенденция особенно характерна для стран капиталистической ориентации. Например, лидеры Берега Слоновой Кости прямо заявляли, что партия должна быть орудием правительства. В странах социалистической ориентации, как правило, провозглашается верховенство партии. При этом, однако, отсутствовало и порой отсутствует до сих пор понимание необходимой дифференциации партийных и государственных органов, их функций и роли в общественной жизни. (Кв. Нкрума в свое время даже сказал: «Партия — это государство, а государство — это партия».) Такая теоретическая путаница, как справедливо отметил О. В. Мартышин, на практике отражается в сращивании партийного аппарата с государственным, что, в свою очередь, способствует «развитию бюрократизма, нарушает связи с массами» и в конечном счете подрывает руководящую роль партии [230, с. 371—374]. В этих условиях резкое выступление Фанона против «сдвоения полномочий» [III, с. 138] свидетельствует о его проницательности.

«У масс должна быть возможность собраться, обсудить, предложить, получить инструкции. Граждане должны иметь возможность говорить, выражать свои мысли, творить. Собрание ячейки, собрание комитета должно быть подобно акту литургии. Человеку дается исключительная возможность выслушать и высказаться. На каждом собрании мозг отмечает новые связи, глаз открывает панораму все более и более человеческую... Никто не обладает истиной — ни руководитель, ни активист. Поиск истины в местных условиях — дело коллективное. У некоторых опыт более богатый, они быстрее формулируют свою мысль, они смогли найти в прошлом больше аналогий. Но они не должны подавлять народ, так как успех принятого решения зависит от согласованных и сознательных усилий всего народа» [III, с. 144, 147].

Мысли Фанона о децентрализации и принципах местного самоуправления дали основание некоторым критикам обвинить его в «проецировании... деревенской, основанной на родственных связях демократии алжирского крестьянства» на «всю структуру национального государства XX в.» [109, с. 80—82]. Вопрос, поставленный такими критиками (цитируется суждение американского этнографа А. Клейна), является ли демократизм Фанона традиционалистским (и, следовательно, утопическим, реакционным в современных условиях) или его принципы современны и революционны, затрагивает другой, более общий вопрос — о фаноновской оценке значения традиций в борьбе с колониализмом и общественном развитии молодых государств. Суждению Клейна можно противопоставить мнение Б. С. Ерасова. Отметив, что «внимание руководителей национально-революционного направления» справедливо привлекает «мобилизующая роль традиционных верований и норм», «распространенных в народе форм культуры», Ерасов нашел, что Фанон нигилистически относится к традициям и поэтому стоит особняком [212, с. 137].

Перспективен, на мой взгляд, подход, намечаемый такими исследователями, как Ф. М. Брескина, Е. Л. Гальперина, Л. Е. Куббель, которые (в культуроведческом в основном аспекте) подчеркивают гибкость фаноновского отношения к традициям [см. 225, с. 3—17; 7; 240, с. 36—37]. В данной главе меня интересует в основном политический аспект проблемы, но и с этой точки зрения напрашивается сходный вывод. Следует отметить, например, понимание Фаноном различия между традициями (т. е. совокупностью объективно существующих ценностей, обычаев и других элементов культуры, в том числе политической) и традиционализмом как идеологически абсолютизированной приверженностью к традициям. При рассмотрении форм колониального отчуждения уже отмечалось, что Фанон дифференцированно относился к спонтанному, как бы инстинктивному традиционализму масс и сознательному «возврату к

традициям» колониального интеллигента. Начиная с «Черной кожи, белых масок», Фанон, резко критикуя негритюд как наиболее распространенную среди африканской интеллигенции разновидность традиционализма и в то же время понимая его обусловленность, напряженно искал альтернативы этой и другим формам «культурного национализма».

Наконец, в подходе Фанона к традициям и традиционализму очевидно чувство историзма. Он исходил из того, что в колониальный период и в начале борьбы за независимость традиции безотносительно к их оценке составляют «национальный капитал» [III, с. 84], жизнь традиционных слоев — «единственную национальную реальность» [III, с. 87]. В условиях колониального гнета традиционализм оказывается формой «пассивного сопротивления», проявлением «национального духа», формой борьбы за «сохранение культурной, следовательно, национальной самобытности» — борьбы, которая обречена, однако, на поражение, если не переходит в активные политические действия [II, с. 24; III, с. 167—168, 178]. В решающий момент революционной борьбы за независимость те или иные традиции сохраняют свое положительное значение (например, традиции сопротивления колонизаторам помогают пробуждать народ), но традиционализм становится уходом от «национальной реальности» в прошлое. После завоевания независимости традиционализм ассоциируется у Фанона с трибализмом, сепаратизмом и другими реакционными явлениями в жизни молодых стран [III, с. 52—53, 87—88, 90—91, 102—103, 119—122].

«Желать слиться с традицией или возрождать устаревшие традиции, — писал Фанон, — значит идти не только против истории, но и против своего народа» [III, с. 167]. В то же время он критиковал националистические партии за стремление начинать работу в массах с «нуля», игнорируя прошлый опыт и традиции народа, «существующие структуры»; предостерегал, что игнорирование традиций может повредить делу борьбы и преобразований, может быть использовано колониализмом и внутренней реакцией, что «прогрессистские элементы» могут быть осуждены в глазах масс как «антитрадиционалистские авантюристы» [II, с. 23; III, с. 86—87, 91]; Фанон показывал, что отношение к традиции для «модернистов»-интеллигентов является проблемой связи с массами, находящимися под властью традиции. Разумеется, это еще не было решением проблемы, превращавшей многих политических лидеров — колониальных интеллигентов в «жертвы одной из мучительных ловушек истории». Раскрывая проблему на примере одного из них, южноафриканский писатель П. Абрахамс писал: для того чтобы развернуть борьбу против угнетения, «он должен был завоевать одобрение народа, придать полноценный смысл его борьбе, используя те образы, которые были важны и понятны для народа... Он должен был вернуться к племенному ритуалу... Должен был поощрять людские предрассудки, чтобы использовать их» [цит. по: 212, с. 51—52]. Фанон пишет то же самое о лидерах, в разгар антиколониальной борьбы «воспевавших расу», все ее прошлое, вплоть до дикости и каннибализма [III, с. 126]. В связи с таким своеобразным «опрощением» в концепциях различных идеологов национально-освободительного движения появляется сильный «мифологический» элемент, порой осознаваемый и квалифицируемый как историческая неизбежность. Б. С. Ерасов удачно выявляет у Л. С. Сенгора и его сторонников идею необходимости негритюда как «социального мифа», как идеологического инструмента «пробуждения людей угнетенной расы» [212, с. 113]; это, по-моему, убедительно объясняется «драмой интеллигента», который «еще не видит в народе активной силы, способной изменить действительность». Судя даже только по тому материалу, который приводился здесь и в двух предыдущих главах моей работы, о Фаноне подобного сказать нельзя. Между тем некоторые исследователи усматривают идею необходимости «социального мифа» для масс развивающихся стран и в его взглядах.

Отметив в «Проклятьем заклейменных» высказывания, свидетельствующие о понимании Фаноном ограниченности спонтанных выступлений, консерватизма и других слабых сторон крестьянства, американская исследовательница М. Перинбам задалась вопросом, почему же книгу пронизывает идея крестьянской революционности, почему в центре ее оказался образ крестьянства, организуемого в важнейшую революционную силу. По ее мнению, Фанон, озабоченный разработкой революционной идеологии для крестьянских масс и учитывая низкий уровень крестьянского сознания, стремился придать своей концепции форму «мифа», рассчитывая больше на ее эмоциональное воздействие. Обращаясь к «благородной стороне крестьянской природы» и в то же время приспосабливаясь к традиционализму и консерватизму крестьянства, Фанон, считает Перинбам, создал нарочито упрощенный образ антиколониальной революции, который должен был в алжирских условиях напомнить верующим крестьянам идею джихада против «неверных». Сама идея «организованного революционного крестьянства» призвана была, по Перинбам, организовать революционную борьбу крестьян [155, с. 439—442].

Надо отдать должное американской исследовательнице. Она внимательно прочитала «Проклятьем заклейменных» и отметила в книге такие положения, на которые не обратили внимания даже проницательные и благожелательные к Фанону критики, например Нгуен Нге. В отличие от многих буржуазных авторов, с пылом обличавших в работах Фанона революционный утопизм и «крестьянский мессианизм», Перинбам не прошла мимо его критических оценок крестьянства. Но диалектичность фановской мысли, сочетание в «Проклятьем заклейменных» веры

в творческий гений народа, в революционные возможности крестьянских масс и констатации слабых сторон крестьянства явно поставили исследовательницу в тупик. Мне представляется, что приписывание Фанону нарочитого искажения того, что он видел в действительности, противоречит всему тому, что известно о его личности. Многие биографы и исследователи подчеркивают прямоту его души и цельность характера, которым соответствовала и научная честность. Однако дело не только в моральном облике автора «Проклятьем заклейменных» и не столько в этике, сколько в логике его мысли. Отношение Фанона к традициям, к традиционным формам и структуре крестьянского сознания отражает лишь один из аспектов его отношения к конкретной исторической форме массового сознания. Как очевидно, Фанон не отождествлял традиционное сознание с «предрассудками», с отжившим; по всей вероятности, оно представляло для него сплав уходящего и развивающегося, предрассудков и рассудка народа. В подходе Фанона к традиционным формам сознания масс, а также их социальной организации не могла не сказаться присущая его мысли диалектика формы и содержания (которая уже отмечалась) и диалектика средств и цели. Для осуществления своих демократических принципов Фанон не требовал идеального исторического коллектива. Он стремился применить их к историческим реалиям, включавшим определенные формы сознания, коллективного опыта и т. д. Для него принципиально недопустимо было их отбрасывание и органичен курс их развития уже потому, что демократия не представляла формальности, т. е. бессодержательной формы, и не была лишь средством мобилизации масс.

Разумеется, вдохновляясь иными идеалами, не станет отбрасывать реальные формы жизнедеятельности традиционных масс и такой прагматист, каким представила Фанона Перинбам. Приглядимся к образу современного политика-прагматиста «третьего мира» и затем посмотрим, устроила ли его фановновская концепция демократии. Мне не придется создавать такую модель. Западные специалисты, разрабатывающие различные варианты «стратегии развития» для «третьего мира», не преминули построить ее. Так, один из американских экспертов по аграрным вопросам, Дж. Спейт, предложил недавно реализацию проектов общинного развития, столь насущных для развивающихся стран, в форме религиозно-обновленческого движения. Роль харизматического лидера придается специальному агенту. «Заброшенный» в общину, подлежащую «развитию», он должен сначала обрести соответствующий ореол; умело манипулируя слабостями человеческой психики и особенностями сознания жителей традиционной деревни, создать себе окружение, при его помощи подчинить деревенскую общину и постепенно внушить ее членам, что цели, которые он выдвигает, отвечают их собственным стремлениям. Когда такое «усвоение»

произойдет, агент может считать свою задачу выполненной и покинуть общину [см. 298].

Спейт прямолинеен. Он открыто заявляет, что демократия не подходит для «развивающегося человека» и что в его проекте используются «макиавеллистские» принципы. Естественно, мало кто из политических деятелей развивающихся стран может позволить себе такую откровенность. Но мы узнаем современных «макиавеллистов» в том образе африканского вождя, который, согласно П. Абрахамсу, «должен был поощрять людские предрассудки, чтобы использовать их», и в создателях таких идеологических систем, которые рассчитаны на воздействие «социального мифа». Подходит ли фановновская концепция по своей сущности политическим деятелям, не верящим в рассудок масс и делающим ставку на манипулирование их предрассудками? Думается, нет. Именно потому, что он отстаивает самосознание и самодеятельность масс, что для него просвещение масс синхронно их участию в управлении, что идеология для него — продукт коллективного творчества, деятельности всего исторического коллектива, а не только его элиты, «идеологов», что разработка идеологии, по Фанону, не заканчивается ее «кодификацией», а носит постоянный характер, что внесение ее в массы не является «индоктринированием», какой-то инъекцией сверху, а носит характер обмена идей сверху вниз и снизу вверх. Вот почему следует отвергнуть сближение Фанона и с Сорелем (которое вслед за рядом буржуазных критиков делает Перинбам), стремившимся, в сущности, к воздействию на массы с помощью открытого, как ему казалось, в их сознании «социального мифа» [см. 289].

Исходя из всего здесь сказанного, я хочу подчеркнуть также свое несогласие с Б. С. Ерасовым, когда он, убедительно раскрыв связь между иррационализмом, «мифологизмом» негритюда и неверием его идеологов в революционные способности африканских народов, затем пишет о сходной иррационалистической основе в концепциях Сенгора и Фанона [212, с. 85—86; 252, с. 59—60]. Следуя логике самого Ерасова, такой общей основы не должно получиться, ибо Фанон как революционный демократ верил в революционные способности народных масс. Я отнюдь не снимаю вопроса о наличии и в концепциях революционных демократов мифологем [234, с. 59—81], воспринятых у масс, уже разбуженных к активной деятельности, но еще не расставшихся с грузом традиционных представлений (выше, например, отмечалось отражение «манихейского национализма» во взглядах Фанона). Однако главное для революционных демократов — курс на преобразование традиционных институтов и норм массового сознания, в которых эти предрассудки выразились. Характерна, например, книга «V год алжирской революции», в которой Фанон ярко показал, как в ходе войны за независимость начал трансформироваться даже

такой консервативный элемент социальной структуры, как семья с ее патриархальностью, бесправным положением младших членов, крайней приниженностью женщин. Сходство, возникающее на основе мифологем, между фаноновской концепцией и негритюдом или даже между Фаноном и Сорелем не означает, что эти идеологи шли по одному пути, — это встреча на перекрестке. В целом концепция Фанона представляет рационализацию спонтанного действия масс, а не иррационализацию политического сознания, предлагаемого (навязываемого) массам.

В свете общей характеристики концептуальных принципов следует рассмотреть фаноновское отношение к такому традиционному политическому институту, как общинное правление, коммунократия. Он подчеркивал, что во время войны за независимость в Алжире некоторые из традиционных органов власти, органов общинного правления удавалось преобразовывать и использовать как низовые звенья новой системы власти [III, с. 107]. Но «коммунократизм» в фаноновской концепции демократии не сводится к необходимости использования доступных для понимания масс традиционных форм, чтобы подвести их к преобразованиям общественной жизни. Фанона интересовали, очевидно, не столько конкретные элементы, органы, формы коммунократии, сколько сам принцип (точнее, даже образ) участия низов, простого люда в выработке и принятии решений, символ политики, ставшей для них наглядной, близкой, доступной непосредственному освоению (т. е. признанию своею), идея власти, сам механизм которой максимально приближен к массам. Отсюда — концентрация внимания на местных органах управления и первичных ячейках партии, уподобление их собраний традиционным сходкам общинников. Поскольку «демократия алжирского крестьянства» соответствовала фаноновским идеалам прямого народоправства, можно сказать вместе с А. Клейном, что Фанон «проецировал» ее «на всю структуру национального государства XX в.». Но — чего не учитывает Клейн — в «Проклятьем заклейменных» подчеркивается также необходимость «централизовать власть» в условиях национально-освободительной войны [III, с. 101], резко осуждается сепаратизм и федерализм после завоевания независимости [III, с. 87], отмечается важность задач правительства, центральных органов, министерств [III, с. 145—151], необходимость планирования экономики [III, с. 132]. Если призывы к «десакрализации столицы» [III, с. 138—139] и некоторые другие полемические высказывания оценить в контексте, как протест против нездоровых тенденций в социальной (перенаселение столиц) и социально-политической (бюрократизация и бюрократическая централизация) жизни молодых государств, нельзя утверждать, что Фанон был противником государственного централизма, как такового.

Упор на использование традиционных форм и идеал прямого народоправства не являются, конечно, уникальной чертой современной демократической мысли стран Азии и Африки. Считая коммуну, общину наиболее адекватным средством самоорганизации масс, их приобщения к политике, немало революционных деятелей прошлого рассматривали этот традиционный институт как основу местного управления и даже демократического государства в целом. При этом зачастую такое государство мыслилось подобным простой совокупности автономных единиц — самоуправляющихся общин. Фанон избежал крайностей этой коммунократической тенденции. Идеалом Фанона было гармоническое сочетание демократии и централизма, руководящего начала и инициативы снизу, органическая связь правительства и народа. «Связь сверху вниз и снизу вверх должна, — писал он, — строго поддерживаться не ради формальности, но просто потому, что верность этому принципу является гарантией спасения. Именно внизу рождаются силы, которые электризуют верхи и позволяют им диалектически осуществить новый скачок... Именно низы сражались в Алжире, и эти низы знали, что без их повседневной героической и упорной борьбы верхи не удержатся. Но знали они и то, что без верхов, без управления низы окажутся дезорганизованными, впадут в состояние анархии... Народ добровольно вверяет себя верхам, а не верхи терпят народ» [III, с. 146—147].

Проводником двусторонней связи «верхи — низы» является в концепции Фанона революционная демократическая партия, и эта идея, сформировавшаяся, безусловно, под влиянием опыта преобразований в СССР и иных социалистических странах, образцов деятельности коммунистических партий в других государствах [4], служит как бы мостом, который позволяет ему, не изменяя общим демократическим принципам, соединить в своей концепции «коммунократизм» со структурой централизованного государства. Сами первичные ячейки, деятельность которых рисуется в наибольшей степени приближенной к коммунократическим формам, мыслятся автором «Проклятьем заклейменных» отнюдь не самодовлеющими. Их собрания служат и для выдвижения участниками предложений, и для передачи им «инструкций» [III, с. 144], являясь, таким образом, важным звеном связи между массами и центральным руководством.

Подчеркивание решающей роли сознательных усилий масс в осуществлении исторических задач стран «третьего мира», вера в их коллективный разум, идеи неограниченности народного суверенитета выгодно отличают Фанона среди современ-

[4] Недаром у Э. Коллоти-Пишель сложилось мнение, что фаноновское представление о роли партии больше соответствует типу массовых компартий, действовавших в бывших колониях и полуколониях, чем даже алжирскому ФНО [53, с. 859].

ных революционных демократов. Фанону была чужда «массобоязнь», болезненные проявления которой в революционно-демократических кругах продолжают отмечать исследователи [см. 201, с. 326; 232]. Если исходить из того, что активная роль масс, общественных низов является не условием более или менее успешного функционирования революционно-демократического режима, а признаком, определяющим его характер, фаноновскую концепцию демократии следует отнести к зрелым проявлениям современной революционно-демократической мысли. Подход Фанона к столь сложным проблемам, как традиционализм и модернизация, спонтанность и сознательность, централизм и демократия, заслуживает внимания своей диалектичностью. Ясное понимание классовой ограниченности буржуазной демократии, раскрытие антидемократических черт национальной буржуазии в развивающихся странах придают антибуржуазный характер его демократизму. Фаноновская концепция — одно из свидетельств генетического характера связи между демократией и социализмом, ярко раскрытого в ленинской мысли[5] о том, что «последовательная демократия... превращается в социализм» [2, т. 33, с. 78].

Идеи демократии представляют, пожалуй, наиболее интересную в аспекте современных национально-освободительных революций и наиболее сильную сторону фаноновской концепции. Им присуща и определенная ограниченность. В своей трактовке демократии «для масс» Фанон исходил из того, что в развивающихся странах это крестьянские массы. Поэтому он не уделял внимания, используя его термин, «политизации» пролетариата. Не раскрывается им значение профсоюзов как школы демократии, школы управления производством. Очевидно потому, что традиционно крестьян больше объединяли единство образа жизни, принадлежность к определенному «микромиру», чем совместный труд[6], в фаноновской концепции демократии основной упор сделан на территориальной, а не производственной организации масс. Ряд положений, содержащихся в книге, идут вразрез с идеей союза рабочего класса и крестьянства, составляющей ядро ленинской концепции революционно-демократической диктатуры.

Фаноновская концепция демократии во многом соответствует особенностям «всегда нерасчлененной средневековой массы» [III, с. 110], какой является традиционное, не дифференцированное в классовом отношении общинное крестьянство. Применительно к такой массе приобретают реальное значение слова

[5] Эту историческую преемственность характеризовали и основоположники марксизма. Ф. Энгельс, например, отмечал, что коммунизм Бабефа вышел из демократии Великой французской революции [см. 1, т. 1, с. 529].

[6] Можно напомнить о замечательной характеристике крестьянства как класса в «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта» К. Маркса [1, т. 8, с. 207—208].

Фанона: «Отдельный человек может в понимании проблемы проявить сопротивление, но группа, деревня приходят к пониманию с поражающей быстротой» [III, с. 140]. В литературе о Фаноне уже поставлен вопрос об отражении в его концепции демократии руссоистского принципа «общей воли» [см. 99, с. 289—290]. Думается, подчеркнутая в цитированных выше словах идея непогрешимости коллективного разума масс является одним из выражений принципа «общей воли» (по Руссо, «общая воля... стремится всегда к пользе общества», тогда как «частные интересы почти всегда этому противятся» [246, с. 170 и 150]). Целесообразно поэтому привести определение социального эквивалента этого принципа в советской руссоистике. Констатировав, что «под общей волей Руссо понимал объективный интерес подавляющего большинства народа», В. С. Алексеев-Попов подчеркнул: такая «постановка вопроса была мыслима в условиях классовой, „нерасчлененности" общества перед буржуазной революцией вследствие отсутствия глубокой социальной дифференциации на отдельные, четко очерченные классы, вследствие близости миллионов мелких собственников-тружеников к еще большей массе тружеников — мелких собственников (крестьянство, ремесленники)» [246, с. 548].

Сознавал ли Фанон историческую обусловленность своего демократического проекта? Сознавал ли Фанон, что для осуществления его идеалов должно быть предотвращено распадение общества на враждебные классы? В немалой мере! Обратим внимание на характер мероприятий народной власти в освобожденных районах Алжира, которые Фанон описывал как образец. Это пресечение ростовщичества, спекуляции, ипотеки, контроль над торговлей, перераспределение земли по принципу «земля тем, кто ее обрабатывает», создание условий, исключающих или по крайней мере ограничивающих применение наемного труда. Обратим внимание на характер объяснительной работы, которая, по Фанону, сопровождала эти мероприятия: «Народ понимает (в результате объяснительной работы. — *А. Г.*), что богатство достигается не трудом, а организованным и легализованным воровством. Богачи уже не считаются уважаемыми людьми, они становятся не кем иным, как хищными зверями, шакалами и вороньем, питающимися кровью народа» [III, с. 142]. Очевидно, что объяснительная работа, ведущаяся в таком духе, была направлена на формирование у трудящихся социального, классового сознания. Обратим внимание также на те высказывания Фанона, в которых он прямо выдвигает задачу «противостоять рождению», «преградить дорогу» национальной буржуазии [III, с. 133—134, 148]. Опираясь на силу государственной власти и приведя в движение соответствующим, классовым воспитанием народные массы, Фанон, как очевидно, рассчитывал предотвратить обуржуазивание развиваю-

щихся обществ «третьего мира», предотвратить классообразование буржуазного типа.

Но это означает, во-первых, что демократия, проекция которой запечатлена в «Проклятьем заклейменных», носит антибуржуазный, а следовательно, классовый характер и, во-вторых, обеспечивая условия своего существования, отстаивая самое себя, фаноновская демократия превращается в диктатуру. Ход фаноновской мысли прямо ведет к идее революционной диктатуры масс, революционно-демократической диктатуры. У Фанона термин «диктатура» фигурирует, как говорилось, только в одиозном свете. Очевидно, это связано прежде всего с тем, что он отождествлял понятие «диктатура» с недемократической или антидемократической формой государственной власти. Кроме того, вероятно, он связывал это понятие с определенным типом классового господства, а именно буржуазии или пролетариата: между тем ни ту ни другую диктатуру он не считал подходящей для стран «третьего мира». Такая ограниченность понимания диктатуры, в общем, характерна для современной революционно-демократической мысли. Но интересно и важно, что в не вполне осознанной форме Фанон раскрыл диалектику диктатуры и демократии и стихийно подошел к пониманию открытого В. И. Лениным и совершенно неприемлемого для буржуазной общественно-политической мысли исторического феномена «демократической диктатуры».

При этом фаноновским принципам демократии оказалась особенно созвучной ленинская мысль о роли народного движения в генезисе революционно-демократической диктатуры — о движении самих масс, низов общества как основе такой диктатуры, о «применении народом насилия по отношению к насильникам над народом» как ее зародыше, — развитая в целом ряде работ, написанных в период первой русской революции или посвященных ее итогам [см., например, 2, т. 10, с. 11; т. 12, с. 318—323; см. также 195]. Фанон остался чужд просветительскому патернализму, который можно обнаружить в весьма различных, как мы видели, революционно-демократических концепциях. Разумеется, все это не было следствием исключительно оригинальности Фанона. Очевидно, распространение идей «воспитательной диктатуры», например, в итальянском и русском освободительном движении XIX в. отражает тот факт, что революционеры-демократы этих стран начинали и в течение десятилетий продолжали свою деятельность при отсутствии массового революционного подъема. Революционное движение во Франции носило в значительной мере иной характер. У исторического феномена «якобинцы с народом» кроме революционности самих якобинцев, имевших мужество пойти навстречу народу, была и другая сторона: они оказались на гребне, как писал В. И. Ленин, «одного из высших подъемов угнетенного класса в борьбе за свое освобождение» [2, т. 32, с. 374].

В современных национально-освободительных революциях революционно-демократические режимы, как отмечают советские исследователи, нередко возникают без ярко выраженного подъема народного движения, в результате «революции сверху» [см. 248, с. 323]. Напротив, война алжирского народа за свою независимость ознаменовалась, как известно, массовым революционным подъемом, охватившим самые различные и самые широкие демократические слои алжирского общества. Это не могло не отразиться в фаноновской концепции демократии. Критикуя утверждения о неспособности масс к управлению, Фанон, в частности, писал: «Алжирская революция оказала едва ли не самую большую услугу алжирским интеллигентам тем, что установила контакт между ними и народом, позволила им увидеть крайнюю, невыразимую нищету народа и в то же время пробуждение его разума, развитие его сознания. Алжирский народ, эта масса голодных и неграмотных людей, эти мужчины и женщины, веками пребывавшие в самом потрясающем невежестве, держались против танков и самолетов, против напалма и служб психологической войны и — что было особенно трудным — вопреки попыткам внести разложение и промыванию мозгов, вопреки предателям и „национальным“ войскам генерала Беллуни[7]. Этот народ держался вопреки слабодушным, колебавшимся, кандидатам в диктаторы. Этот народ держался потому, что семь лет борьбы открыли перед ним возможности, о существовании которых он даже не подозревал» [III, с. 140].

[7] Отряды сепаратистов, которые французское командование попыталось использовать против АНО [см. 203, с. 184].

Глава VI. РАЗВИТИЕ МОЛОДЫХ ГОСУДАРСТВ И ПРОГРЕСС ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Фанон принадлежал к числу тех идеологов национально-освободительного движения, которые еще в самый разгар антиколониальной борьбы подчеркивали, что завоевание независимости не сводится к подъему национального флага. Пожалуй, с самого начала освободительной войны алжирского народа он задумывался над вопросом: «А что потом?» И в результате еще до победы в этой войне — до нее ему так и не суждено было дожить, — осмысляя тот этап борьбы, в котором ему пришлось непосредственно участвовать, он сумел, хотя и в несистематизированной, неконкретизованной и неопределенной в ряде существенных моментов форме, предложить оригинальную концепцию развития молодых государств. Ее исходный пункт — различение понятий «деколонизация» и «независимость», «обретение государственного суверенитета» и «полное освобождение». Соотнося их вначале с двумя последовательными фазами национально-освободительной борьбы, Фанон связывал со второй из них завоевание экономической независимости и социальное освобождение, духовную деколонизацию и культурное возрождение. И эти проблемы с самого начала рассматривались не локально- или регионально-конъюнктурно, а глобально-исторически, как изменение положения освобождающихся народов на мировой арене, их роли в мире, как торжество «нового гуманизма». В одной из ранних разработок этой концепции — статье 1958 г. — Фанон писал: «Люди желтой расы, арабы и негры хотят теперь высказать свои проекты, утвердить свои ценности, определить свои отношения с миром. Отрицание послушничества в политике связано с отказом от послушничества в экономике и культуре. Ценности не должны больше проходить через сито Запада. Неправда, что нам всегда нужно быть на буксире, следовать за кем-то, от кого-нибудь зависеть. Все колониальные страны, ведущие теперь борьбу, должны знать, что политическая независимость, которую они завоевывают у врага, лишь обман, если сохраняется зависимость экономическая; что необходима вторая фаза полного освобождения, так как этого требуют народные массы; что эта вторая фаза, являясь главной, требует длительной и яростной борьбы; что, наконец, нужно учитывать на этой стадии мировую стратегию

блоков, ибо Запад сталкивается сразу с двойной проблемой: опасность коммунизма и появление третьего, нейтралистского блока, представляемого в основном слаборазвитыми странами. Становление всякого человека теперь тесно зависит от остальной части универсума. Вот почему колониальные народы должны удвоить бдительность. В этом гарантия возникновения нового гуманизма. Перед лицом волков овцы не должны оставаться изолированными. Нужно воспрепятствовать всем попыткам усиления империализма. Такова воля народов, таково требование исторического процесса» [IV, с. 146—147].

Когда по такому большому счету Фанон стал расценивать первые итоги обретения колониальными странами политической независимости, то увидел топтание на месте, более того, уклонение от целей «полного освобождения». Верхушка, отмечал он, ведет себя подобно банде, захватившей богатую добычу, а «для 95% населения слаборазвитых стран независимость в большинстве случаев не принесла непосредственных изменений» [III, с. 56]. Создавшееся положение неизбежно вызывает разочарование и постепенно усиливающееся недовольство народа: «Ни праздники, ни новые флаги не могут убедить крестьянина, по-прежнему ковыряющегося в земле, или безработного, остающегося без работы, в том, что действительно что-то изменилось в их жизни. Буржуазия, находящаяся у власти, напрасно будет усиливать агитацию — массы не ввести в заблуждение. Массы голодают, и комиссарам полиции, теперь африканского происхождения, не успокоить их... Массы начинают проявлять недовольство, отворачиваться, терять интерес к этой нации, в которой им не находится никакого места» [III, с. 127]. Недовольство охватывает и часть правящего класса, которая искренне озабочена проблемами экономического развития страны, привлечения масс к общественной жизни, возмущена разгулом стяжательства, беззастенчивым ограблением нации, аморальностью нового режима [III, с. 132—133]. Молодые государства оказываются с самого начала в тупике, и одну из основных причин этого Фанон видит в особенностях национальной буржуазии, пришедшей к власти в результате деколонизации.

Детище колониализма, она вела бесцветное существование в экономической жизни колониальной страны. Немногочисленная, сосредоточенная в городах, без капитала, эта «слаборазвитая буржуазия» не была даже способна к моменту провозглашения независимости выдвинуть программу экономического развития, так как, в сущности, не знала хозяйства страны, ее национальных ресурсов. В кругах этой буржуазии «нет ни промышленников, ни финансистов». Она «не ориентирована на производство, изобретательство, созидание, труд. Она всецело сосредоточена на деятельности посреднического типа» [III, с. 114]. «Она сильна своим вкусом к торговле и мелкому предпринимательству, своими способностями к комиссионным делам... Она

не может осуществить то накопление капитала, которое необходимо, чтобы стать подлинной буржуазией» [III, с. 134]. Чувствуя непрочность своего положения и стремясь к быстрейшему обогащению, она уклоняется от долгосрочных проектов и стремится избежать риска нововведений.

В результате хозяйничанья национальной буржуазии слаборазвитая страна остается аграрно-сырьевым придатком Запада, а сама буржуазия приобретает функции «управляющего» его предприятиями. На долгие годы сохраняется «экономика ремесленного типа», та или иная монокультура в сельском хозяйстве — «культ местных продуктов»; увеличение числа сборочных предприятий не свидетельствует о радикальных сдвигах. Туризм становится «национальной индустрией», страна — заповедником экзотики для буржуазии Запада. «Не преобразование нации... а функция приводного ремня для капитализма, принужденного к маскировке и принимающего неоколониалистский облик», оказывается «призванием» национальной буржуазии в слаборазвитой стране [III, с. 115—117]. Вкладывая глубокий социальный смысл в понятие «национализация», Фанон раскрывал двусмысленность мероприятий, проводимых национальной буржуазией под лозунгами «африканизации» и т. п.: «Для нее национализировать не означает поставить экономику на службу нации, взять курс на удовлетворение всех потребностей нации, сделать государство средством развития новых социальных отношений», а лишь «передать автохтонам наследственные льготы колониального периода». «Она энергично потрясает лозунгами национализации кадров, африканизации кадров». На самом деле ей нужно лишь занять привилегированное положение европейцев. Эти эгоистические и узконационалистические позиции оказываются стимулом для следующих затем кампаний против африканцев — выходцев из соседних стран; обостряются и этнические или религиозные противоречия внутри страны [III, с. 115—122]. Неспособность и нежелание национальной буржуазии осуществить подлинно радикальные преобразования заставляют ее, как показывает Фанон, утрировать свой национализм, и этот «ультранационализм» оказывается препятствием не только для сотрудничества между молодыми государствами и панафриканского единства, в частности [IV, с. 213], но и для национальной консолидации внутри страны. Таким образом, национальная буржуазия оказывается плохо приспособленной и для решения другой исторической задачи.

Ту же порочность национальной буржуазии Фанон обнаруживает в области государственных институтов. Слабость в социальном и «бессилие в экономическом отношении» не позволяют ей осуществить даже то, что получило название буржуазной демократии. Характеризуя распространенные в молодых государствах однопартийные национально-буржуазные режимы

во главе с харизматическими лидерами как «современную форму буржуазной диктатуры», Фанон, ссылаясь на историю латиноамериканских стран, указывал также на опасность «мини-фашизма» и военной диктатуры. Неспособность буржуазии решить насущные задачи национального развития, ее беззастенчивое стремление к обогащению, особенно скандальное на фоне общей нищеты, и как следствие рост разочарования и недовольства, с одной стороны, усиление репрессивного аппарата — с другой, создают благоприятную почву для военных переворотов и создания военных режимов [III, с. 124—130].

Как бы предупреждая возражения, что европейская буржуазия тоже когда-то была слаборазвитой и, следовательно, у национальной буржуазии молодых государств тоже «есть надежда», Фанон подчеркнул связь между ограниченностью прогрессивных возможностей буржуазии в развивающихся странах и ее обреченностью как класса во всемирно-историческом масштабе. «Она, — писал Фанон о национальной буржуазии развивающихся стран, — наследует западной буржуазии в ее отрицательных чертах и проявлениях упадка, не пройдя первых этапов поисков и изобретательства, которые в любом случае составляют актив этой западной буржуазии. В своем начале национальная буржуазия уподобляется западной буржуазии в ее конце. Не нужно думать, что она перескакивает через этапы. Фактически она начинает с конца. Она уже одряхлела, не узнав неудержимости, бесстрашия, решимости, характерных для молодости и юности» [III, с. 116].

Формируя свою концепцию развития молодых государств в порядке «доказательства от противного», Фанон исходил также как из логического «абсурда» из той модели, которую один из критиков назвал «социализмом по китайскому образцу» [1] [59, с. 642—643]. В частности, Фанон не считал эффективным решением проблем слаборазвитости односторонний упор на инвестиции человеческого труда. «Некоторые слаборазвитые страны предпринимают в этом направлении колоссальные усилия. Мужчины и женщины, старики и молодежь в энтузиазме отдают свои силы, по существу, принудительному труду и объявляют себя рабами нации. Самопожертвование, презрение ко всему, что не имеет значения для общества, порождают национальную мораль, которая укрепляет дух человека, придает ему веру в судьбы мира, обезоруживает самых недоброжелательных на-

[1] То, что Фанон не указывает здесь адрес своей критики, конечно, не меняет дела. Он обычно прибегал к «фигуре умолчания», когда касался отрицательных сторон развития страны, поддерживавшей алжирскую революцию. Полное молчание в «Проклятьем заклейменных» по поводу опыта КНР весьма симптоматично уже само по себе, ибо, например, в статье 1958 г. Фанон оценил этот опыт как образец создания «новой цивилизации» в Азии [IV, с. 177]. Изменение фаноновского отношения можно объяснить не только эволюцией его взглядов в 1959—1961 гг., но и резонансом эксперимента с «большим скачком».

блюдателей. Мы думаем, однако, что такие усилия не могут продолжаться долго в этом адском темпе». Отметив однобокость развития экономики при колониализме, Фанон продолжал: «Нужно, может быть, все начать сначала, изменить структуру экспорта, а не только его направление, пересмотреть ресурсы почвы, недр, рек, почему бы и не солнца. Однако для всего этого нужно нечто иное, чем затрата рабочей силы. Нужны капиталы, техники, инженеры, механики и т. д. Признаемся, мы думаем, что колоссальные усилия, предпринимаемые народами слаборазвитых стран по призыву их руководителей, не принесут желаемых результатов. Если не изменятся условия труда, понадобятся века, чтобы очеловечить этот мир, низведенный до животного состояния силами империализма» [III, с. 74—75].

«Опора на собственные силы», по Фанону, сулила не больше успеха в преодолении слаборазвитости, чем неоколониалистская зависимость. Он настойчиво проводил мысль, что проблема слаборазвитости носит международный характер. Подчеркивая, что национально-государственное становление развивающихся стран происходит в радикально иных всемирно-исторических условиях, чем это было на Западе, Фанон, в частности, писал: «В Европе, если исключить некоторые нюансы (Англия, например, несколько опередила других), различные государства к моменту достижения национального единства находились в сходном экономическом положении. Можно сказать, что ни одна страна особенностями своего развития и эволюции *не оскорбляла* (выделено Фаноном.— *А. Г.*) другие» [III, с. 71—72].

Социально-экономическое значение этой «оскорбленности» убедительно, на мой взгляд, раскрыто в монографии «Развивающиеся страны: закономерности, тенденции, перспективы»: «Передовые формы материального производства внутри развитых стран порождают соответствующую новую систему общественных потребностей не только в границах развитого мира, но и в странах отсталых и вовлеченных в орбиту воздействия развитых капиталистических... Народы соотносят убогие объективные обстоятельства своей жизни с этой более развитой их духовной меркой» [243, с. 43—44]. Формирующиеся под влиянием Запада общественные потребности предопределяют соответствующие пути их удовлетворения, придавая развитию стран «третьего мира» характер «гонки за лидером» [243, с. 45].

Фанон, очевидно, имел в виду оскорбление национального достоинства народов молодых государств, слаборазвитых в экономическом отношении. В его анализе нет марксистской категории «общественные потребности», но то, что характеризовалось им в настроениях масс и элиты молодых государств, было, по существу, отражением (идеологическим или социально-психологическим) именно этого фактора. В недвусмысленных

выражениях Фаноном была подчеркнута сила психологических факторов «догоняющего развития»: «одержимость желанием догнать Европу», «искушающее» воздействие «европейских достижений». Зависть, которая когда-то, по Фанону, оказывала революционизирующее воздействие, теперь, по его мысли, еще больше, чем страх, выражает субъективную зависимость бывших колонизованных от своих бывших хозяев [III, с. 241]. Отсюда — выдвижение задачи субъективного же, волевого преодоления этой зависимости — так сказать, самоперевоспитания («не будем одержимы», «не должны искушать», «давайте перестанем» [там же]). Но Фанон видел объективные факторы такой зависимости, размышлял об экономических средствах ее преодоления.

Независимость приносит колониальным народам «возмещение морального ущерба» [III, с. 61], но в то же время острое сознание «нищеты и негуманности мира» [III, с. 72], в котором они живут. Флаги колониальных держав вместе с колониальными войсками и административным аппаратом возвращаются восвояси, но на смену колониализму приходит новая форма несвободы, связанная прежде всего с сохранением унаследованной молодыми государствами колониальной экономической структуры. Суверенность приобщает граждан молодых государств к жизни всего мира, но они обнаруживают, что в международной жизни им отведено незначительное место, обусловленное экономической, социальной и культурной слабостью послеколониальных обществ. Приобщение к международной жизни в качестве париев порождает чувство протеста против всего происходящего и стремление к отмежеванию от нее. Разрыв «между тем, на что эти люди претендуют, и тем, что они имеют за собой», воплощается, в частности, в политике нейтрализма, который избирают лидеры новых государств [III, с. 61—62]. Фанон ярко характеризовал противоречия такого нейтрализма, объективную обусловленность и ограниченность, сильные и слабые стороны политики неприсоединения. Подчеркивая взаимосвязь и «взаимозависимость освободительных движений» [IV, с. 168], будучи глашатаем идеи солидарности угнетенных народов, Фанон боролся за ее осуществление на панафриканском уровне, отстаивал ее значение в межконтинентальном масштабе. Он неоднократно подчеркивал вдохновляющую роль победы вьетнамского народа при Дьенбьенфу для борьбы алжирского народа, значение борьбы алжирского народа для освобождения Африки и солидарности африканских народов для победы алжирского народа. Бандунгская конференция стран Азии и Африки 1955 г. символизировала для него выход на «историческую сцену» новых народов. Он писал, что «в Бандунге пробил час колониализма», писал об «эре Бандунга». Охарактеризовав Бандунгскую конференцию как «историческое обязательство угнетенных помогать друг другу и заставить

окончательно отступить силы угнетения», Фанон выразил свою идею «физического и духовного союза колониальных народов» в понятии «Бандунгского пакта» [IV, с. 86, 156, 169]. Идея общности судьбы угнетенных народов, общности их задач в борьбе против колониализма и в строительстве новой жизни — основополагающая в фаноновском понимании «третьего мира» как «третьего блока», но оно раскрывается и в прикладном смысле. «Избирая политику, называемую позитивным нейтрализмом, несвязанностью, неприсоединением, третьей силой, слаборазвитые страны, которые приходят в себя от долгого забытья рабства и угнетения, считают своим долгом избежать всяких забот военного характера, чтобы посвятить себя подъему экономики, борьбе с голодом, развитию человека» [IV, с. 144], — говорится в той же статье, с цитирования которой я начал главу.

Фанон не преувеличивал значение неприсоединения как принципа внешней политики. Называя его «порождением холодной войны» [III, с. 61], он обусловливал его положением, сложившимся на мировой арене, и отмечал недостаточную действенность политики неприсоединения молодых государств. Приводя пример испытаний французского атомного оружия в Сахаре, он подчеркивал, что отмежевания, «требований, митингов и демонстративных разрывов дипломатических отношений» со стороны африканских государств было недостаточно, чтобы повлиять на позицию Франции [там же]. Неприсоединение, этот акт пробуждающегося самосознания освобождающихся наций, оказывается обусловленным и слабостью их позиций на международной арене. Фанон отвергал одновременно и пацифистскую и авантюристскую тенденции в обосновании внешнеполитического курса развивающихся стран. Неприсоединение он трактовал как форму связи между борьбой за мир и борьбой за национальное освобождение. Он отнюдь не считал, что политика мирного сосуществования препятствует национально-освободительной борьбе. Напротив, в «рамках мирного сосуществования все колонии должны исчезнуть». Ссылаясь на то, что огромные военные расходы блокируют увеличение помощи развивающимся странам, он доказывал, что «правильно понятые интересы слаборазвитых стран не совместимы ни с продолжением, ни с обострением этой холодной войны» [III, с. 60—61].

«Европейские страны, — писал Фанон в статье 1960 г., — заняты теперь проблемой мира. Вооружившись сначала до зубов, восточный и западный блоки с ужасом замечают, что всякий новый мировой конфликт поставит под вопрос само существование жизни на земле. Таким образом, мирное противоборство двух концепций мира становится необходимостью... Мы, африканцы, говорим, что проблема мира между людьми, в данном случае неафриканцами, является фундаментальной; но также говорим, что освобождение Африки от последних бастионов колониализма является первоочередной задачей. Когда мы, африканцы, говорим, что мы нейтральны в отношениях между Востоком и Западом, это означает, что в данный момент единственный вопрос, которым мы заняты, — борьба против колониализма. То есть, мы абсолютно не нейтральны в отношении геноцида, проводимого Францией в Алжире, или апартхейда в Южной Африке. Наш нейтралитет означает, что мы не занимаем позиции за или против НАТО, за или против Варшавского договора. В плане нашей антиколониальной борьбы мы учитываем только нашу решимость и поддержку той или иной страны. И в этом плане мы можем сказать, что народы, объединенные термином страны Востока, поддерживают нас очень твердо и что так называемые страны Запада все чаще занимают двусмысленную позицию» [IV, с. 198—199].

Неприсоединение, таким образом, отнюдь не было, в глазах Фанона, абсолютным нейтралитетом. Напротив, смыслом его были борьба с колониализмом, национальное освобождение. Это было главное, из чего выводились внешнеполитические задачи молодых государств. В рамках неприсоединения должна была, по Фанону, решаться и проблема преодоления слаборазвитости. Он сознавал, какой противоречивый характер придает положению развивающихся стран на международной арене сочетание политической независимости и экономической слабости. Характеризуя два типичных, с его точки зрения, способа разрешения этого противоречия, два варианта развития молодого государства, Фанон писал, что, либо такое государство, столкнувшись с экономическим диктатом империалистических сил, и прежде всего бывшей метрополии, изымающей свои капиталы и отзывающей своих специалистов, блокирующей экономические связи молодого государства, становится на путь автаркии и «с ничтожными средствами, которыми располагает, пытается решить великие национальные проблемы голода и нищеты», либо оно, используя те или иные выгоды своего положения, вступает в сделку с бывшей метрополией, начинающей «подкармливать» его дозированными субсидиями, втягивается в военные блоки и из колонии превращается в «экономически зависимую страну». «Латинская Америка, состоящая из независимых государств, представленных в ООН и чеканящих свою монету, должна стать уроком для Африки, — пишет Фанон. — Террор и нужда заставили эти бывшие колонии после своего освобождения подчиниться железному закону западного капитализма» [III, с. 72—73].

Фанон ищет альтернативы и автаркии, обрекающей на прозябание, и неоколониалистской зависимости. Именно в этой непосредственной связи он выдвигает тезис о необходимости перераспределения богатств: «Противоборство колониализма и антиколониализма, даже капитализма и социализма, которое казалось основным, теряет уже свое значение. То, что важно

теперь, что заволакивает горизонт, — это проблема перераспределения богатств. Человечество, чтобы избежать потрясений, должно дать ответ на этот вопрос» [III, с. 73]. Необходимость «перераспределения богатств» обосновывается прежде всего принципом справедливости. По сравнению с развивающимися странами, пишет Фанон, «европейские нации купаются в вызывающей роскоши. Эта европейская роскошь носит буквально скандальный характер, так как создана руками рабов, впитала в себя кровь рабов, происходит непосредственно из земли и недр этого слаборазвитого мира. Благополучие и прогресс Европы зиждутся на поте и трупах негров, арабов, индийцев и народов желтой расы... Европа в буквальном смысле является творением третьего мира» [III, с. 72, 76]. На этом основании он считает помощь, которую «Европе» надлежит оказывать развивающимся странам, возвращением долга, подобием тех репараций, которые были возложены на побежденную Германию.

Г. А. Усов справедливо отметил, что антисоветскую, антисоциалистическую направленность эта идея принимает лишь у «некоторых ультрареволюционеров, называющих себя „последователями Фанона“». Однако ему кажется, что и самому Фанону была не чужда мысль о «долге» народов социалистических стран [11, с. 136, 139]. Между тем именно в связи с идеей «репараций» Фанон особенно резко подчеркивает, что, говоря о «Европе», он имеет в виду империалистические страны: «Колониализм и империализм не расквитались с нами, когда убрали с нашей земли свои знамена и полицейские силы. Капиталисты веками вели себя в слаборазвитом мире подобно настоящим военным преступникам. Вывоз рабочей силы, убийства, принудительный труд, рабство были для капитализма основными средствами увеличения фонда золота и алмазов, богатств, упрочения своего могущества... Империалистические государства совершили бы серьезную ошибку и несправедливость, не поддающуюся определению, если бы удовлетворились выводом с нашей земли воинских частей, административного и хозяйственного аппарата, задачей которого было найти богатства, извлечь их и отправить в метрополию. Моральная репарация от провозглашения независимости не ослепляет нас, не дает нам пищи. Богатства империалистических стран являются также и нашими богатствами» [III, с. 75—76].

Тезис о том, что отказ империалистов от выплаты «репараций» будет не только «несправедливостью», но и «ошибкой», Фанон подкрепляет рассуждением об угрозе кризиса от «избытка богатств»: «Если... капиталистические страны откажутся платить, тогда неумолимой диалектикой их собственной системы они будут обречены на удушение» — блокирование капиталов в Европе нарушит их циркуляцию и приведет к финансовому кризису. С другой стороны, стагнация молодых государств может привести к их «коллективной автаркии», а закрытие рынков сбыта для промышленности Запада — к кризису перепроизводства. «Закрытие заводов, дезорганизация и безработица побудят европейский пролетариат начать открытую борьбу против капиталистического режима. Монополисты поймут тогда, что, исходя из их же правильно понятых интересов, нужно помогать и помогать в больших размерах и без особых условий слаборазвитым странам» [III, с. 77—78].

Таким образом, не только недвусмысленные заявления, но и сам ход фаноновской мысли показывают, что в его лозунге «перераспределения богатств» не было идеи поляризации современного мира на «Север» и «Юг», «богатые» и «бедные» страны. И не случайно в конце раздела, где рассматривается проблема «перераспределения богатств», Фанон находит слова, которые очень точно, на мой взгляд, выражают его приверженность идее союза революционных сил современности. «Пусть капиталисты не пытаются заинтересовать социалистические государства „судьбой Европы“ перед лицом голодающих толп цветных. Полет майора Гагарина, воспринятый не без удовольствия генералом де Голлем, не является успехом, делающим „честь Европе“[2]. С некоторых пор руководители капиталистических государств, деятели культуры заняли в отношении Советского Союза двойственную позицию. Предприняв все усилия, чтобы уничтожить социалистическое государство, они поняли теперь, что нужно считаться с ним. Тогда они стали любезными, умножили попытки обольщения и постоянно напоминают советскому народу, что он „принадлежит к Европе“. Изображая третий мир в виде морской пучины, грозящей поглотить всю Европу, *не удастся расколоть прогрессивные силы, намеренные вести человечество к счастью* (курсив мой. — *А. Г.*). Третий мир не собирается организовывать грандиозный крестовый поход голода против всей Европы. Он лишь ждет от тех, кто веками держал его в рабстве, чтобы они помогли ему возродить человека, добиться торжества человека повсюду и навсегда. Но ясно, что мы не можем быть наивными настолько, чтобы рассчитывать на сотрудничество в этом и на добрую волю европейских правительств», — заключает Фанон, возлагая надежду на вмешательство «европейских масс» [III, с. 78—79].

Среди факторов, делающих возможными победу национально-освободительного движения, Фанон отмечал и межимпериалистические противоречия, и страх империалистов перед распространением коммунистических идей в национально-освободительном движении, перед выступлениями рабочих своих стран. Наряду с вынужденным переходом к политике деколонизации со стороны империалистических держав Фанон отмечает «безусловный» характер поддержки, оказываемой национально-освободительному движению социалистическими страна-

[2] Т. е. всей Европе, включая Западную.

ми [III, с. 59]. «Только коммунистические страны, — писал он в статье 1958 г., — во всех случаях выступали в защиту народов колоний, порабощенных западными державами» [IV, с. 112]. В значительно более критическом тоне Фанон, как отмечалось, отзывался о поддержке борьбы народов колоний пролетариатом западных стран, особенно стран-метрополий.

К одному из изданий «Проклятьем заклейменных» в США был дан аншлаг: «Учебник черной революции, изменяющей лицо белого мира». Не без влияния такого рода рекламы, опиравшейся разве что на трактовку книги некоторыми левоэкстремистскими негритянскими организациями США, в литературу о Фаноне проникла версия о причастности автора «Проклятьем заклейменных» лозунгу «расовой революции», или «расовой войны». Ярой сторонницей этой версии выступила небезызвестная «Вельт». Обозреватель шпрингеровской газеты, назвав «Проклятьем заклейменные» «фашистской книгой», нашел, что она написана «во имя черной расы», против «европейской расы» [191]. Вредоносность подобной трактовки концепции одного из авторитетных идеологов современного национально-освободительного движения побудила Дж. Питтмана в журнале американских коммунистов специально остановиться на этом вопросе. Характеризуя работы Фанона, он подчеркнул, что отнесение их автора к защитникам «упорно распространяющейся сейчас с благословения империализма» идеи «расовой войны» между «цветными народами третьего мира и белыми народами Европы и Северной Америки» не имеет никаких оснований, что «Фанон был непримиримым врагом всех видов расизма» [157, с. 94—96]. Разоблачая расизм во всех его проявлениях, Фанон, констатирует Дж. Уоддис, «никогда не допускал, чтобы его оправданная ненависть к белому расизму превратилась в черный расизм» [186, с. 30]. Сходные мнения выражают и многие исследователи-немарксисты. Несомненно, идея «третьего мира» была лишена у Фанона какого-либо расового оттенка. Стоит подчеркнуть это именно здесь, потому что уступка расизму исключает союз антиимпериалистических сил. И не случайно Уоддис, в продолжение своей приведенной выше мысли и призывая исходить из существа фаноновской концепции, отвергал попытки опереться на нее со стороны «тех, кто хочет изолировать третий мир от его естественных союзников — социалистических стран, рабочего и демократического движения в империалистических странах» [186, с. 32].

Вместе с тем в подходе Фанона к идее этого союза проявилось то, что один из критиков, П. Уорсли, определил как «кризис доверия» к левым силам на Западе в рядах национально-освободительного движения. Среди причин этого «кризиса» Уорсли называл «народный расизм» в Англии, враждебное отношение некоммунистической левой к борьбе за национальное освобождение в Малайе или на Кипре [301, с. 260—261].

Дж. Питтман по поводу сетований Фанона на слабость поддержки борьбы алжирского народа во Франции указывал на «распространенность расовых предрассудков среди французских масс», с которыми коммунистам пришлось вести трудную и не всегда успешную борьбу [3] [157, с. 96]. Очевидно, на Фанона действительно как-то повлияло отмеченное им в ходе колониальных войн «неожиданное отчуждение» [IV, с. 167—168], возникшее между народными массами метрополии и народом колонии. Однако, думается, Уорсли преувеличивает (хотя бы в отношении самого Фанона) «кризис доверия» национально-освободительного движения к левым силам западных стран. Фанон не терял этого доверия; более того, оно росло по мере возрастания сопротивления французского народа войне в Алжире и расширения движения солидарности с Алжиром в других странах. Е. Л. Гальперина справедливо подчеркивает, что в статьях конца 50-х — начала 60-х годов «по-новому встает отношение Фанона к европейским трудящимся, которых он прежде так горько упрекал за их молчание, за недостаточную помощь колониальным народам» [7, с. 201].

Констатируя связь между «борьбой за национальное достоинство» и «борьбой за хлеб и социальное достоинство», рассматривая «борьбу против колониализма, особого типа угнетения человека человеком», как часть «общего процесса освобождения людей», Фанон подчеркивал объективную основу «великой солидарности, которая объединяет угнетенные народы и эксплуатируемые массы колониалистских стран» [IV, с. 167—168]. Однако в трактовке этого союза он делал акцент отнюдь не на усилиях последних, и такой подход, по существу, был переоценкой распространенных ранее в революционном движении Запада представлений, выразившихся, в частности, во мнении, что «победа в Алжире должна прийти через победу пролетариата во Франции» [см. 196, с. 59, а также 201, с. 57; 203, с. 169; 236, с. 210]. На вопрос «кто кого деколонизует» Фанон давал совершенно иной ответ, и заостренность его позиции против старых представлений не могла не усилить критицизма

[3] Ряд обстоятельств способствовали восприятию колониалистско-шовинистической пропаганды мелкобуржуазными слоями и рабочим классом: относительная длительность и интенсивность связей между Францией и Алжиром, наличие в Алжире значительного европейского меньшинства, среди которого были и рабочие и крестьяне, наличие во Франции значительного числа арабов — выходцев из Алжира, живших на «голодную зарплату» и использовавшихся предпринимателями для давления на французских рабочих, добивавшихся повышения жизненного уровня. В силу этих и других причин борьба ФКП против войны в Алжире сразу же, как отмечал М. Торез, оказалась делом гораздо более сложным, чем, например, борьба против войны во Вьетнаме [291, с. 151; см. также 291, с. 104—110; 279, с. 574; 245, с. 31]. «Основная трудность,— пишет Ю. В. Щировский о событиях 1958 г., — заключалась в том, что партии как авангарду рабочего класса в обстановке разгула колониалистско-шовинистической пропаганды временно пришлось противостоять настроениям масс» [262, с. 76].

в отношении пролетариата капиталистических стран. Однако, отвергнув представления о решающей, авангардной роли западного пролетариата в деколонизации, Фанон придавал исключительное значение его помощи народам молодых государств в борьбе за социально-экономическое развитие, высоко оценивал перспективы такого сотрудничества для будущего цивилизации, во имя гуманистических идеалов. «Эта колоссальная работа, направленная на то, чтобы утвердить в мире человека, человека в его целостности, будет осуществлена с решающей помощью европейских масс, которые — нужно, чтобы они признали это, — часто присоединялись в колониальных вопросах к позициям наших общих хозяев. Для этого необходимо прежде всего, чтобы европейские массы решили пробудиться, встряхнули свои мозги и перестали уклоняться от ответственности, играя роль спящей красавицы» [III, с. 79].

Как мы видим, тезис о «перераспределении богатств» оказывается тесно связанным с идеей международного союза прогрессивных сил, но характер этой связи не прост. «Перераспределение богатств» ставится на первый план, отодвигая в сторону даже вопрос о выборе между социализмом и капитализмом. Очевидно, любой вариант экономического развития не представлялся Фанону успешным без обеспечения его надлежащей материальной базой. Перераспределение богатств отдаляло этот выбор также потому, что касалось непосредственно отношений между молодыми государствами и их бывшими метрополиями, между развивающимися и империалистическими странами, предполагало наличие между ними особых отношений, обусловливающих, в частности, сохранение принципа неприсоединения. В то же время перераспределение богатств означало преобразование этих отношений, новый международный порядок (показательно при обосновании его введение принципа справедливости), установление которого связывалось с существованием союза «прогрессивных сил, намеренных вести человечество к счастью». Слаборазвитость как международная проблема решалась, таким образом, на международном уровне, в духе прогрессивных принципов международной жизни.

Логика Фанона подводит к этому выводу и позволяет умозаключить, что при торжестве новых международных принципов он допускал возможность успеха молодых государств в развитии догоняющего типа. Однако сам Фанон не только не сформулировал такого вывода, но призвал молодые государства вообще отказаться от «догоняющего развития». Дело заключается в том, что кроме возможности он в своей стратегии развития молодых государств исходил из желательности, а в этой установке ярко выражалась коллизия между «национальным временем» и временем всемирно-историческим. С точки зрения всемирно-исторического времени Фанону, как мы видели, представлялись морально обесцененными и национально-буржуазные, и национально-социалистические варианты «догоняющего развития», а с точки зрения «национального времени» ставилась под сомнение правомерность всемирно-исторического подхода и вместе с ним ценность любого «догоняющего развития». Категория желательности в фаноновском мышлении была категорией ценностной, культурно-исторической. И в этом плане Фанон оспаривал не только возможность, говоря словами авторов монографии «Развивающиеся страны: закономерности, тенденции, перспективы», «достигнуть западных стандартов обычными, западными же путями» [243, с. 46], но и стандартность «западных стандартов».

«Вперед, товарищи, лучше сразу сменим курс — так начинает Фанон эпилог „Проклятьем заклейменных"... — Перед лицом жизни нужно расстаться с нашими грезами, отказаться от наших старых верований и привязанностей. Не будем терять времени на бесплодные заклинания и отвратительную мимикрию. Оставим эту Европу, которая непрестанно говорит о человеке, убивая его всюду, где он встречается ей: во всех закоулках ее собственных городов, во всех уголках мира. Минули века, как Европа прервала развитие других людей и подчинила их усилия своим замыслам и своей славе; века, как во имя пресловутой „экспансии духа" она подавила почти все человечество. Посмотрите, как она теперь балансирует между атомным распадом и распадом духовным. И вместе с тем в смысле достижений можно сказать, что ей все удалось... Как не понять, братья, что лучше не следовать за этой Европой... Мы знаем теперь, какими страданиями заплатило человечество за каждую победу ее духа. Вперед, товарищи, игра Европы окончательно сыграна, нужно найти что-то другое. Мы можем теперь все сделать, если не будем подражать Европе, если не будем одержимы желанием догнать Европу. Европа достигла такой скорости... что не поддается теперь никакому управлению... и в страшном умопомрачении движется к пропасти, от которой лучше как можно скорее удалиться. Правда, конечно, что нам нужны модель, схемы, примеры. Для многих из нас европейская модель — наиболее вдохновляющая. Однако на предыдущих страницах было показано, к каким несообразностям нас приводит это подражание. Европейские достижения, европейская техника, европейский стиль не должны больше искушать нас и выводить из состояния равновесия. Когда я ищу человека в европейской технике, европейском стиле, я вижу ряд отрицаний человека, лавину смерти. Человеческие условия, проекты человека, сотрудничество между людьми в усилиях, направленных на достижение человеческой целостности, — это новые проблемы, решение которых требует подлинного новаторства. Не будем подражать Европе и направим наши физические и духовные усилия в новом направлении. Создадим целостного человека, утвердить которого Европа оказалась

неспособной. Два века назад одна бывшая европейская колония задалась целью догнать Европу. Она так преуспела, что Соединенные Штаты Америки стали чудовищем, в котором пороки, болезни, бесчеловечность Европы достигли ужасающих размеров. Товарищи, разве мы ничего больше не можем, как создать третью Европу?» [III, с. 239—240].

Итак, в обосновании Фаноном стратегии независимого развития определяющей является критика «европейской модели», а критика эта вдохновляется гуманистическим идеалом. К сожалению, вопрос о роли и характере гуманизма в идеологии национально-освободительного движения слабо разработан, хотя использование самыми различными его представителями гуманистических ценностей, повсеместное обращение к гуманистическим идеалам буквально бросается в глаза. Думаю, главное в этом гуманизме — его антиколониальное происхождение и антиколониальное содержание. «В устах деятеля национального движения, — пишет Б. Г. Гафуров, характеризуя формирование взглядов Дж. Неру, — даже слова о человеке вообще на том этапе звучали как вызов колонизаторам, распространявшим измышления о неполноценности покоренных ими народов. Достаточно представить себе, какими издевательствами и унижениями оборачивались на практике такого рода расистские теории, чтобы по достоинству оценить этот взгляд на человека» [231, с. 5]. С завоеванием независимости антиколониальный гуманизм обогащается, обретая новое содержание, и конкретизируется, приобретая различное звучание у идеологов различных направлений (если ограничиться Африкой, достаточно сопоставить взгляды Кв. Нкрумы, Л. С. Сенгора, К. Каунды). Эпоху, переживаемую народами молодых государств, можно назвать временем национального возрождения, затрагивающего политику и экономику, духовную жизнь и культуру. Поэтому обращение к принципам гуманизма в идеологии современного национально-освободительного движения остается вполне закономерным. Они, говоря словами Б. Г. Гафурова, сказанными по поводу гуманизма выдающегося руководителя независимой Индии, «естественным образом утверждались в условиях борьбы с косностью средневековья и гнетом колониализма, пробуждения национального самосознания, политической активности различных социальных слоев, поисков путей дальнейшего развития» [231, с. 4].

Анализируя положение молодых государств, Фанон выдвигал на передний план голод и нищету — нищету не только материальную, но также «интеллектуальную и духовную», невежество; характеризуя трибализм, он писал о «дикости» как о самом страшном враге Африки [III, с. 137]. Он подчеркивал в качестве типичного признака развивающихся стран отсутствие врачей, инженеров, специалистов организационной работы. Он называл «слаборазвитый мир» «негуманным миром» и выдвигал задачу его «гуманизации», очеловечения как самую общую формулировку многообразных задач развития [III, с. 72—73]. Для значительной части национальной (колониальной и послеколониальной) элиты, для вновь формирующихся средних, а порой и других слоев африканского, азиатского или латиноамериканского города средством такой гуманизации, способом преодоления голода и нищеты, невежества и дикости являлась модернизация по образцу бывших метрополий, по образцу стран Запада (отсюда как синоним термин «вестернизация»). Констатируя, что для этой среды «модернизм — король» [III, с. 84], Фанон стремился показать, что «король гол». Он подчеркивал и несоответствия, с его точки зрения, в классическом европейском гуманизме — абстрактность, отрыв от конкретного, «живущего, работающего и воспроизводящего себя человека» [III, с. 240], упор на индивидуальное начало в ущерб социуму, массам, народам, духовный (рационалистический) аристократизм, и несоответствие «европейской модели» гуманизму вообще, классическому, европейскому гуманизму в том числе и по преимуществу. С этих позиций он клеймил эксплуатацию, «порабощение человека человеком» [I, с. 207], атомизацию общества и деполитизацию масс, дегуманизацию культуры. К «самым одиозным преступлениям Европы» причислял «в отношении человека патологическое деление его функций и дробление его единства; в рамках коллектива — разрыв, расслоение, кровопролитную борьбу, порождаемую существованием классов; наконец, в масштабах всего человечества — расовую ненависть, рабство и, главное, обескровливающий геноцид, который проявляется в устранении полутора миллиардов людей» [III, с. 241—242]. Развиваясь, преодолевая в своем развитии собственные пороки — голод, нищету, невежество, «третий мир», по Фанону, должен был избежать пороков западного развития. Развивающиеся страны, таким образом, оказывались как бы между Сциллой и Харибдой.

Исходя из настоятельной необходимости развития, Фанон в то же время напряженно размышлял над проблемой гармоничности, сбалансированности, хотелось бы сказать, гомеостатичности развития. В культуроведческом плане это было подмечено советскими учеными. Так, выделяя среди теорий культурной самобытности такие, авторы которых «откликались на действительные трудности развития», Л. Е. Куббель и Е. А. Фролова писали, что логика рассуждений этих авторов «приблизительно такова: Африка отстала от развитых стран и догнать их (по крайней мере в обозримом будущем) не сможет. Вывод: „Мы никого не хотим догонять“ (Фанон); научно-техническая цивилизация едва ли представляет собой такую ценность, ради которой надо жертвовать всем. Нужно научиться в доступной мере потреблять блага этой цивилизации, но организовывать жизнь на основе собственных, традиционных в своей основе

ценностей» [220а, с. 175]. В предложенной логической модели, хотя она, о чем будет речь дальше, слишком статична, отражена одна — и что касается рассуждений Фанона — существенная сторона дела. Характеризуются здесь не трудности развития в их совокупности, а трудности поддержания равновесия (духовного, культурного) в развитии. Но Фанон, действительно, очень заинтересованно и темпераментно откликался на эту проблему: красноречиво уже само по себе его высказывание о том, что «европейские достижения, европейская техника, европейский стиль не должны больше искушать нас и выводить из состояния равновесия».

Фанон критиковал «европейскую модель» с точки зрения не только целей развития, но и соотношения целей и средств, с точки зрения не только гуманистического идеала, но и способов его осуществления. Исходя из того, что «третий мир» «должен попытаться решить проблемы, для которых эта Европа не сумела найти решения», Фанон писал: «Но тогда важно перестать твердить об эффективности, об интенсификации, о темпах. Нет, речь не идет о возврате к природе. В самой конкретной форме речь идет о том, чтобы не гнать людей по дорогам, которые их калечат, не давить на мозги темпами, которые быстро иссушают и приводят их в расстройство. Нельзя, ссылаясь на необходимость догонять, перетряхивать все в человеке, слишком резко выводить его из интимного мира, ломать его, убивать. Нет, мы никого не хотим догонять. Но мы хотим двигаться непрерывно, ночью и днем, заодно с человеком, со всеми людьми. Речь идет не о том, чтобы вытягиваться, подобно каравану, так как тогда каждому ряду едва виден предыдущий и люди, которые больше не узнают друг друга, все меньше и меньше встречаются, все меньше и меньше говорят друг с другом» [III, с. 241].

Девиз «мы никого не хотим догонять» относится, очевидно, и к капитализму, и к социализму, «как они определены людьми различных континентов и эпох». При этом отношение к капитализму четко сформулировано и во всех аспектах отрицательно. Как враг эксплуатации, гуманист и демократ, Фанон против капитализма. Впрочем, в молодых государствах капитализм редко признается целью развития, по крайней мере открыто. Более показательно для Фанона, яснее определяет его место в идеологии современного национально-освободительного движения то, что он отвергает капитализм и как средство развития. Тем самым Фанон порывал с распространенным в развивающихся странах мнением, выражая которое один из африканских авторов писал: «Потребности развития так велики, а возможности так скудны, что даже лидеры африканского социализма должны защищать капитализм» (поощряя иностранные капиталовложения и стимулируя развитие частного сектора). Констатируя не без сарказма, что «африканский социализм

порождает прежде всего собственную буржуазию», этот автор проводил мысль, что у Африки нет перспективы построить социализм, минуя капитализм [295, с. 44]. Фанон, напротив, отверг перспективу строительства в Африке капитализма даже во имя социализма и постарался показать, что такое строительство — дорога «в никуда» с точки зрения исторического прогресса.

Фанон отнюдь не отрицал возможности и даже целесообразности использования представителей национальной буржуазии в качестве специалистов (как и возможности использования иностранных специалистов). Он писал, например, что долгом «подлинно национальной буржуазии» является «предоставить в распоряжение народа интеллектуальный и технический капитал, который она получила во время пребывания в колониальных университетах», что, подчинившись таким образом «революционному капиталу, который составляет народ», она выступит в соответствии со своим «историческим призванием», изберет позитивный революционный путь, плодотворный для развития страны [III, с. 114—115]. Подобное использование национальной буржуазии предполагало, однако, ее, так сказать, декапитализацию (в качестве альтернативы добровольной передачи капитала Фанон рассматривал национализацию сферы услуг как области средоточия национального капитала к моменту провозглашения независимости [III, с. 134]).

Фанон отвергал капиталистическую перспективу для развивающихся стран, исходя не только из своего гуманистического идеала, но и конкретных задач развития, имел в виду не только целесообразность, но и эффективность. Он писал: «Буржуазная фаза в слаборазвитых странах оправдала бы себя», если бы национальная буржуазия оказалась способной «построить буржуазное общество, создать условия для формирования значительного пролетариата, преобразовать на промышленной основе сельское хозяйство, наконец, сделать возможной подлинно национальную культуру». После серии выводов о неспособности национальной буржуазии решить ту или иную из этих исторических задач, решавшихся буржуазией на Западе, Фанон заключает, что «буржуазная фаза в истории слаборазвитых стран является бесполезной фазой» [III, с. 132].

«Выбор социалистического режима, — писал он, — режима, обращенного всецело ко всему народу, основанного на принципе, что человек является самой большой ценностью, напротив, позволит нам двигаться быстрее, более гармонично, сделает тем самым невозможной ту карикатуру на общество, когда вся экономика и политическая власть находятся в руках немногих» [III, с. 74]. О приверженности социализму сказано убежденно и определенно. Социалистический выбор совпадает с гуманистическим идеалом Фанона; как более гармоничное, социалистическое развитие должно по идее отвечать и фаноновскому

императиву целесообразности. Почему же Фанон будто нехотя высказывается о преимуществе социализма перед капитализмом? Высказывание сопровождается двумя оговорками. Суть первой: развивающиеся страны не должны ограничиться определением своего отношения к ценностям, которые были выдвинуты до них. Смысл второй может быть передан примерно так: социалистический идеал, теория строительства социализма — это одно, а практика его осуществления в развивающихся странах — другое. Фанон подчеркивал, как сложно развивающейся стране, стремящейся при наличных средствах преодолеть расстояние, отделяющее ее от развитых стран, добиться при социалистическом выборе, чтобы «этот режим действительно функционировал», чтобы социалистические принципы «ни на момент не нарушались» [там же]. В «китайском образце» он видит тенденцию к превращению в таких условиях социализма в «технику развития», в способ мобилизации масс, подчеркивает расхождение между идеалом и формой его воплощения: человек как «самая большая ценность» — и низведение его до рабочей силы, «по существу, принудительный труд», гармоничность развития — и пропаганда самопожертвования, народовластие — и «рабы нации»...

Поскольку социалистическое строительство ассоциировалось с «догоняющим развитием», а «догоняющее развитие» — с деформацией социалистических (равно гуманистических) идеалов, Фанон уклонялся от постановки вопроса о социалистическом строительстве как задаче текущего момента для развивающихся стран. А в качестве конкретной выдвигалась задача минования буржуазной фазы. Фанон не считал, что судьба этой фазы определяется теоретическим путем, что достаточно «расшифровать приговор, вынесенный историей» против национальной буржуазии. Вопрос о том, «можно или нельзя перескочить через буржуазную фазу» в истории развивающихся стран, который стоял, по его словам, уже в течение полувека, «должен быть решен в рамках революционной деятельности». «Объединенными усилиями массы, организованные в партию, и высокосознательные, вооруженные революционными принципами интеллигенты должны преградить дорогу» буржуазии [III, с. 131]. Фанон имел в виду «нейтрализацию» [III, с. 132] буржуазии не только политическую, но и экономическую, предупреждение ее формирования и развития во всех видах, в том числе как бюрократической буржуазии.

В собственно экономической области фаноновскую концепцию минования буржуазной фазы характеризует протест против «экономоцентризма», превращения экономического развития в самоцель, которой приносятся в жертву идеалы и развития личности, и развития сознания масс. Исходя, как уже говорилось, из того, что осознание массами необходимости того или иного экономического объекта является условием его строительства, ставя задачей «преодоление малейших остатков сопротивления», Фанон, конечно, понимал, что это скажется на темпах хозяйственного развития. Но, полагал он, «время, затраченное на объяснение, время, „потерянное" на воспитание человека-труженика, окупится» [III, с. 143—144, 148]. Он пытался применить гуманистическую идею «свободного и привлекательного труда» [ср. 202, с. 23—24] уже к наличному уровню экономического развития и общественного сознания в развивающихся странах. Находя возможным гармоническое сочетание эффективности и целесообразности, он в принципе отдавал безусловный приоритет последней и, чувствуя уязвимость своего идеала, в конце концов призвал вообще «перестать твердить» об эффективности и темпах.

В поисках альтернативы зависимому развитию и опоре на буржуазию Фанон делал ставку на «революционный капитал, который составляет народ». Он отстаивал идею мобилизации всех сил ради спасения от голода и деградации, утверждая, что все должны участвовать в «сражении во имя общего спасения». Он был убежден, что «чудо могут в конечном счете совершить только руки народа» [III, с. 146—147]. Считая массы важнейшей производительной силой, Фанон был, однако, далек от того, чтобы рассматривать их мобилизацию лишь как эффективное средство преодоления экономической отсталости. Протест против использования масс в качестве «грубой физической силы», отстаивание инициативы масс как ведущего принципа общественной жизни — определяющие черты фаноновской стратегии развития молодых государств. Обличая неспособность национальной буржуазии обеспечить даже «гуманистический минимум» [III, с. 123], который буржуазия, придя к власти на Западе, реализовала в виде различных демократических свобод, Фанон в то же время, как мы помним, резко критиковал ограниченность западного, буржуазного гуманизма и в области демократии. Свою концепцию минования буржуазной фазы он противопоставлял, в частности, «очень западной, очень буржуазной идее... что массы не способны к управлению» [III, с. 139—140].

Поскольку крестьянство резко преобладает в молодых государствах, оно, в глазах Фанона, не может не составлять основы «революционного капитала» и уже в этом качестве выдвигается на первый план в стратегии развития: с точки зрения демократических принципов, отстаивавшихся Фаноном, основная сила общественного развития не могла не стать ведущей силой [4]. Именно как олицетворение трудящихся масс в це-

[4] Нечто подобное отмечают советские исследователи во взглядах некоторых других идеологов национально-освободительного движения, например Дж. Ньерере. «Поскольку крестьянство составляет абсолютное большинство населения страны и в связи с этим является естественной базой развертывания социальной революции, взгляды танзанийского лидера, — пишут

лом, всего народа выступает крестьянство в фаноновской стратегии развития молодых государств. Особые качества его здесь не подчеркиваются. Но, очевидно, не столько количественные показатели (огромное преобладание) и не чисто экономическая сторона дела (основная производительная сила) привлекли внимание Фанона к крестьянству в круге проблем послеколониального развития. Те качества крестьянства, значение которых он выделил в борьбе с колониализмом (и которые уже рассматривались при характеристике концепции движущих сил национально-освободительной революции), приобретают новый смысл в контексте фаноновской стратегии независимого развития.

Как мы помним, речь шла конкретно о коллективизме и дисциплинированности, а в более широком плане — о социокультурной неинтегрированности крестьянства в колониальном обществе, сохранении им своего внутреннего мира, морально-психологических черт своего традиционного облика, национального характера (или по крайней мере основы, на которой он может сложиться). Сохранение этой самобытности вопреки колониальному нажиму, «незапятнанность» воздействием Запада приобретают особое значение с точки зрения минования буржуазной фазы, ибо «западное», в чем мы могли только что убедиться, ассоциировалось, в понимании Фанона, с «буржуазным», воздействие Запада означало буржуазность и в социально-экономическом и в социо-культурном планах. Именно на второй план обращалось главное внимание, здесь как бы устанавливался центр борьбы за независимость, принимавшей теперь форму предотвращения обуржуазивания послеколониального общества. Фанон вообще тяготел скорее к культурно-историческому, чем к социально-экономическому, анализу, как можно было неоднократно заметить, а в данном конкретном случае интерес к социо-культурному можно объяснить сознанием слабости своих антибуржуазных позиций с экономической точки зрения. Фанон отнюдь не отрицал значения помощи Запада в развитии молодых государств, более того, в качестве «репараций» он, мы видели, даже считал ее целесообразной, отнюдь не исключал использования западных специалистов и т. д. Отклоняя политику изоляционизма, автаркию, Фанон, конечно, понимал, что поддержание экономических связей с Западом сопряжено с мощным влиянием буржуазных отношений на развивающуюся страну. Поскольку в этой сфере зависимым экономическим структурам молодых государств противостоять было очень трудно, в дополнение к административным мерам (вроде национализации сферы услуг) выдвигалась задача создания морально-психологического климата, препятствующего обуржуазиванию, выработки своеобразного социокультурного иммунитета. Естественно, такие качества, как коллективизм, приобретают исключительную ценность, и крестьянство, олицетворявшее их в глазах Фанона, становится в морально-психологическом отношении гегемоном. Напротив, индивидуализм оказывается не просто свойством личности, одной из черт ее характера, а социально опасным явлением, и, обнаруживая распространение этой черты среди представителей городских слоев колониального общества, Фанон, как мы видели, выносил им суровый приговор.

Р. Лирмян и С. Серенко — неизбежно являются отражением идеологии этого класса, а его доктрины приспособлены к мышлению танзанийского крестьянства и традиционному крестьянскому быту» [240а, с. 226].

Крестьянство, которое, согласно фаноновской социологии деколонизации, должно было являться важнейшей силой в борьбе за независимость, остается, таким образом, опорой и минующего капитализм независимого развития молодых государств. Доказывая классовую незрелость пролетариата, Фанон ставит под сомнение возможность и целесообразность его гегемонии в национально-освободительной революции до и после обретения национального суверенитета. Резко критикуя соглашательство и эгоизм национальной буржуазии во время борьбы с колониализмом, он разоблачает ее как опору неоколониализма на последующем этапе. С точки зрения движущих сил борьба за национальное освобождение и развитие освободившихся государств рассматривались как единый революционный процесс. И поскольку концепция движущих сил этого процесса оказывается тесно связанной с концепцией минования буржуазной фазы, можно высказать предположение, что, в глазах Фанона, возвышение крестьянства над другими слоями колониального общества происходило не только вследствие его реальной или потенциальной роли в борьбе с колониализмом, но и вследствие наличия у него качеств, которым Фанон придавал особое значение с точки зрения минования буржуазной фазы.

В этой ретроспекции становится яснее и концепция насилия, а именно упор в ней на воспитательные свойства освободительной борьбы. Чрезвычайное значение придавалось, как мы помним, воспитанию коллективизма. Его торжество приветствовалось, даже если принцип «один за всех и все за одного» находил воплощение в круговой поруке. Специально останавливаясь на перевоспитании интеллигенции, Фанон подчеркивал, что сплочение с массами в борьбе за освобождение способствует изживанию у интеллигентов наряду с индивидуализмом и эгоизмом всех тех почерпнутых у колониалистской буржуазии «форм поведения и мышления», которые побуждают их к «грабежу нации», как только такая возможность представляется [III, с. 38]. Среди морально-психологических качеств, которым Фанон придавал социо-культурное значение в плане борьбы за минование буржуазной фазы, обращает также на себя внимание честность. Он пишет о честных, воспитанных на строгих

моральных принципах интеллигентах, о представителях правящей элиты, искренне стремящихся к развитию страны и чуждых господствующему духу наживы, подчеркивает, что на них следует опереться в борьбе за «здоровую ориентацию нации» [III, с. 132—133].

Социо-культурный — лишь один из аспектов, в котором находит выражение культурно-историческое содержание фаноновской стратегии независимого развития молодых государств. Другой, не менее важный аспект — национально-культурный, связанный с развитием культуры в более принятом и более узком значении этого слова. Если в социо-культурном аспекте Запад ассоциируется с буржуазностью, то в национально-культурном влиянии Запада выступает как антинациональное, враждебное нации, парализующее ее развитие начало. Такое восприятие Запада восходит к колониальной эпохе. Как отмечалось, Фанон при анализе колонизации большое место отводил духовному порабощению и принижение колонизаторами истории и культуры колониальных народов характеризовал в качестве важнейшего элемента его. Еще в первой книге он подчеркивал связь между распространением среди колонизованных комплекса неполноценности и утратой угнетенным народом культурной самобытности. Культура угнетенного народа, по его наблюдению, как бы окостеневала. Жизнь в нее могла вдохнуть только национально-освободительная борьба. Взаимосвязь национального освобождения и культурного возрождения — основная тема главы «О национальной культуре» «Проклятьем заклейменных», основная идея всех высказываний Фанона по вопросам культуры. Культурное возрождение раскрывалось не только как следствие, но и как условие освобождения. Понимая под деколонизацией «исчезновение колониализма и исчезновение колонизованного», Фанон усматривал в культурном возрождении и освящение ликвидации колониализма, и духовную деколонизацию, изживание представлений, почерпнутых колонизованным «через фильтр колониалистской культуры» [IV, с. 123].

Уже как часть национального освобождения культурное возрождение означало противопоставление колонизаторам — противопоставление духовное, противопоставление национальной культуры «колониалистской культуре». Поскольку смыслом духовного порабощения было внушение колонизованным ощущения неполноценности, «некультурности» их культуры в сравнении с европейской, поскольку колонизаторы никогда «не переставали противопоставлять культуру белых другим некультурам» [III, с. 159], духовное освобождение, духовная деколонизация также включают в себя элемент противопоставления европейской культуре. Фанон неизменно подчеркивает ограниченность метафизического, «негритюдского» противопоставления национальных традиций колонизованных культуре колонизаторов. Но он отнюдь не отрицает самого момента противопоставления возрождающейся национальной культуры европейской культуре, объясняя его насильственностью утверждения этой культуры в колониальном мире и претензией ее (или ее носителей) на универсальность, на роль всемирного эталона культуры.

«Агрессивность» воздействия западной культуры сохраняется, по Фанону, и после политического освобождения; ее распространение в освободившихся странах воплощается, в частности, в такой уродливой форме, как экспорт «массовой культуры». Фанон проницательно отмечает губительность ее влияния на молодежь: «В развивающихся странах молодежь получает в свое распоряжение те же развлечения, которыми пользуется молодежь капиталистических стран: полицейские романы, игральные автоматы, непристойные фотографии, порнографическую литературу, кинофильмы, не предназначенные для детей до 16 лет, и особенно алкоголь. На Западе семейные рамки, школьная система, сравнительно высокий уровень жизни трудящихся масс служат относительной преградой тлетворному влиянию этих развлечений. Но в африканской стране, где духовное развитие не достигло соответствующего уровня, где яростное столкновение двух миров в значительной мере разрушило старые традиции и мировосприятие, психика молодого африканца, его эмоции оказываются беззащитными перед воздействием агрессивных элементов, содержащихся в западной культуре» [III, с. 145].

Но не отдельные «элементы» или формы культуры, очевидно, имел в виду Фанон, когда писал об «отказе от послушничества». Довольно иронически он отзывался о попытках противопоставить влиянию западной культуры возврат к традициям во внешних формах жизнедеятельности, например в одежде, критически характеризовал всякий традиционализм и «культурный национализм», но вновь и вновь подчеркивал закономерность этих попыток. Становление национальной интеллигенции Фанон связывал с ее отходом от европейской культуры, а этот отход, как он показывал, был немыслим для ассимилированного интеллигента без противопоставления себя поглотившей его европейской культуре, без противопоставления ей обычаев, ценностей, идеалов своего народа. Фанон безжалостно вскрывал злоключения такого интеллигента, тщетность его обращения к прошлому нации, слабость его позиций при противопоставлении «цивилизации захватчиков» деградировавшей под колониальным гнетом культуры своего народа; однако считал такое «вырывание» необходимым и неизбежным в процессе национального освобождения. Аналогично национальному самоутверждению интеллигенции характеризовалось национальное самоутверждение угнетенного народа. Очевидно, в таком самоутверждении заключался для Фанона смысл культурного воз-

рождения, судя, например, по определению национальной культуры как «совокупности усилий, предпринимаемых народом в духовной области, чтобы описать, оправдать и воспеть деятельность, в результате которой он формируется и утверждает себя» [III, с. 174—175].

В желании «людей желтой расы, арабов и негров» «высказать свои проекты, утвердить свои ценности, определить свои отношения с миром» Фанон констатировал «психологический» и, «конечно, не основной» аспект борьбы народов освободившихся стран [IV, с. 146]. Это замечание о «психологизме» духовной деколонизации можно сопоставить с высказыванием африканского деятеля другого направления — Т. Мбойи: «Африканец очень хочет, чтобы его склад ума рассматривался как африканский, так же как его подход к тем или иным проблемам. После завоевания независимости он хочет видеть Африку утвердившейся в своих правах и по достоинству оцененной... Это реакция на колониализм, отражающая желание, чтобы в других частях мира избавились от привычки судить об Африке, используя такие термины, как Британская Африка, Французская Африка, Бельгийская Африка или Португальская Африка. У Африки своя собственная история, своя культура и даже своя философия» [285, с. 165].

У Мбойи вообще заметна тенденция подмены стремлений освобождающихся народов к преодолению духовной зависимости желанием казаться самобытными. Фаноновский подход к «психологизму» духовной деколонизации глубже, однако и его оценку стремления к самобытности высокой не назовешь. Между тем в его собственной концепции развития молодых государств это стремление, реализуясь в идее «третьего мира», спонтанно становится ведущим. Оно освящает борьбу угнетенных народов за политическую и экономическую независимость, служит как бы формой, объединяющей различные стороны национально-освободительной борьбы. С чем связано такое превращение «психологического» аспекта в онтологический, «не основного» в ведущий? Поскольку Фаноном констатировалось желание освобождающихся народов выдвинуть «свои проекты и ценности», для него как идеолога национального освобождения была логична опора на это желание в целях усиления борьбы за укрепление политической и завоевание экономической независимости. Далее, если исходить из фаноновского определения национальной культуры, то, хотя для народа в целом усилия в духовной области были как бы вторичными по отношению к «деятельности, в результате которой он формируется и утверждает себя», для интеллигенции, для идеологов «описание, оправдание и воспевание» этой деятельности было, очевидно, главным. Возрождение национальной культуры сближалось с формированием национального сознания: «Если культура есть выражение национального сознания, то я осмелюсь сказать, что в случае, который мы рассматриваем, национальное сознание есть самая развитая форма культуры» [III, с. 184].

Особенно важен характер процесса, существо которого выражалось в стремлении к самобытности. С выдвижением на мировую арену нового исторического субъекта связано утверждение нового историзма, нового исторического сознания, а поскольку этим субъектом является этнос, складывающиеся нации, процесс выработки исторического сознания становится составной частью общего процесса формирования национального самосознания. Таким образом, это стремление выступает как яркая отличительная черта именно формирующегося национального сознания, сознания формирующегося исторического субъекта. «Национальное освобождение народа, — говорил А. Кабрал, — есть возвращение исторической индивидуальности этого народа, его возвращение к истории через уничтожение империалистического господства, которому он был подвергнут... Для нас основой национального освобождения, как бы ни было это сформулировано в международном праве, является неотъемлемое право каждого народа иметь свою собственную историю, а целью национального освобождения является возвращение этого права, узурпированного империализмом» [217, с. 139—140]. Отстаивание права на «историческую индивидуальность» и «собственную историю» — общее место в современной идеологии афро-азиатских стран. И в политической публицистике, и в молодой исторической науке подчеркивается исключительность национальной истории, неизмеряемость ее «общим аршином», специфичность периодизации и т. д. Это может быть понято в контексте национальной консолидации, стоящей на повестке дня в этих странах; акцентирование «исторической индивидуальности», отличности от других рассматривается не без основания как средство формирования чувства национальной общности. Но в данном случае мы имеем дело не с простым процессом национальной консолидации, а с процессом, деформированным колониальной, империалистической зависимостью. Поэтому отстаивание «права на собственную историю» в освободившихся странах имеет, как это ярко выражено Кабралом или Фаноном, когда он противопоставляет «национальное время» «колониалистскому» [IV, с. 184], антиколониальный, антиимпериалистический характер.

Отрицание «колониалистского времени» — это протест освобождающихся народов против своей приниженности, своей исторической объектности. Отрицание веков, когда «Европа управляла миром» [III, с. 239], стремление «заново начать историю» — это, по существу, революционное стремление, выражающее отказ народов, становящихся историческими субъектами, от колониального прошлого, от предопределенности им их настоящего и будущего. Это, конечно, вызов общезначимости

всемирной истории, пересмотр ее итогов во имя особого, но это особое — особые права народов, выдвигающихся на ее арену.

Гуманизм, во имя которого столь яростно осуждалась «европейская модель», в свете всего творчества Фанона отнюдь не был лишь «языком», избранным в эпилоге «Проклятьем заклейменных» для общедоступности и вящей убедительности выраженных здесь идей. Все работы Фанона пронизывает идея превращения колониального раба в Человека с большой буквы. Деколонизация для него, как отмечалось, является «сотворением новых людей» [III, с. 30], знаменует «появление на исторической сцене вчера неизвестных народов, их стремление участвовать в созидании *цивилизации во всемирном масштабе*» [IV, с. 169] (курсив мой. — *А. Г.*). Но бывший колониальный раб не может стать «просто человеком» в «мире людей» [I, с. 111, 206 и др.]. Эту мысль, выраженную в «Черной коже, белых масках», Фанону, как мы видели, пришлось в разгар национально-освободительной войны в Алжире оставить. Деколонизующийся должен стать новым человеком в новом мире: «Деколонизация никогда не остается незамеченной, так как она касается бытия, коренным образом преобразует бытие, превращает зрителей, придавленных несущественностью, в актеров первого плана, почти величественно отмеченных печатью Истории. Она вводит в бытие особый ритм, принесенный новыми людьми, новый язык, новую человечность» [III, с. 30].

В фаноновской концепции ярко выявилась характерная закономерность, отмеченная еще К. Марксом [см. 1, т. 1, с. 425—429]: выдвигающийся на историческую арену социальный субъект, будь то восходящий класс или подымающаяся нация, стремится придать своим требованиям всеобщее значение, и эта тенденция тем сильнее, чем исключительнее представляется (или является) положение данного класса или нации. Фанон неоднократно подчеркивает, что задачи, стоящие перед «третьим миром», — это преодоление голода, нищеты, невежества. Он понимает специфичность этих задач: вспомним хотя бы великолепный афоризм о том, что «в век спутника смешно умирать с голоду». И в то же время он осознает и представляет эти задачи как общую проблему гуманизации мира, которая включает также преодоление порабощения человека человеком, эксплуатации и отчуждения, классового и национального антагонизма, как культурное возрождение человечества, как «созидание цивилизации во всемирном масштабе». Поскольку положение борющихся за свое освобождение народов символизирует, в глазах Фанона, негуманность современного мира во всех ее проявлениях, он видит в специфичности их положения всемирно-исторический смысл, в их освобождении — пафос новой всемирности. С этих позиций противником освобождающихся народов становится уже не колониализм и даже не капитализм в лице конкретных европейских стран — бывших

метрополий, не английская, допустим, или французская культура в их национальной специфичности, вообще не Европа сама по себе, а Европа в качестве отрицательного представителя всеобщего, или представителя отрицательной всеобщности (всемирности), включающей и колониализм, и капитализм, и культурный гегемонизм.

Что же предлагает Фанон взамен европейской, отрицательной и отрицаемой формы всемирности? Логично было бы предположить, и это предположение обычно высказывается, что европейской цивилизации он противопоставлял традиционные ценности народов «третьего мира». Однако такая оценка, даже если учесть более гибкую формулировку, предложенную Л. Е. Куббелем и Е. А. Фроловой («традиционные в своей основе ценности»), упрощает фаноновскую концепцию, не дает представления о ее динамичности. Фанон, как мы видели, призывал народы «третьего мира» избежать не только «пропасти, к которой движется Европа», но и «возврата к природе». Более того, он явно понимал, что и стояние на месте невозможно, простое поддержание равновесия ведет к деградации. Альтернативу западной цивилизации он видел не в «собственных», традиционных ценностях, *бывших* в употреблении у народов «третьего мира», а в «собственных» ценностях, проектах, моделях, которые *будут* выдвинуты ими. Для фаноновской концепции характерен пафос не прошлого, а будущего, и притом в такой степени, что можно, пожалуй, сказать даже о бегстве в будущее.

Характеризуя ближайшие задачи развивающихся стран, Фанон делает упор на миновании буржуазной фазы, а не на ликвидации добуржуазных отношений. Положительные качества традиционного крестьянства выдвигаются им как антитеза обуржуазиванию в проекции будущего. Традиционные институты, упоминаемые в качестве положительных примеров социальной организации, — форма, подлежащая наполнению новым содержанием. Та же коммунократия выявляется скорее как прообраз будущего, чем образ исторического прошлого или реального настоящего. Бегство в будущее, выражаясь в переоценке модернизируемого и идеализируемого прошлого, как это ни парадоксально, действительно может напоминать уход в прошлое, и все же тут есть существенная грань, игнорировать которую было бы ошибкой. Это ведущая тенденция, перспектива развития соответствующей концепции.

Стремясь противопоставить европейской цивилизации не традиционность, не прошлое в настоящем народов «третьего мира», а их будущее, не совершенство их культур, а культуру свершающегося, Фанон становился на путь двойного отрицания. Ему приходилось отрицать не только настоящее «Европы», но и настоящее «третьего мира», модернизм вместе с традиционализмом. Это были как бы два полюса, противостояние кото-

рых образовывало магнитное поле чрезвычайной напряженности. Его силовые линии резко поляризовали развивающееся общество, но это не было противопоставлением добра злу, положительного отрицательному. Если использовать предложенный образ, для Фанона это означало выбор между Сциллой и Харибдой. Категорически отвергался, например, не только традиционализм в лице традиционных правителей, но и модернизм «городских классов». Однако не всегда ему удавалось сделать столь однозначный выбор. Призывая опираться на определенные качества традиционного крестьянства, подчеркивая, что они связаны именно с традиционной организацией, Фанон критически расценивал крестьянский традиционализм в целом, связывал с ним и осуждал консерватизм, невежество, фанатизм... Осуждая модернизм интеллигенции, он недвусмысленно признавал, что ни в борьбе с колониализмом, ни в послеколониальном развитии нельзя обойтись без этой модернизаторской интеллигенции, без использования «интеллектуального капитала», полученного в колониальных университетах. Противоборство одновременно и с традиционализмом, и с модернизмом оборачивалось порой традиционализацией модернизаторских тенденций или модернизацией традиционных институтов.

Таким образом, отрицание «европейской модели» во имя утверждения модели «третьего мира» было, по существу, двойным отрицанием, что и придавало такому отрицанию известную двусмысленность. Не меньшую сложность отрицанию «Европы» во имя утверждения «третьего мира» придавало то обстоятельство, что самоутверждение в данном случае было и самоотрицанием. Прежде всего приходилось отрицать «Европу», европейскую культуру в самом себе как типичном представителе колониальной интеллигенции. «Мы все заимствовали у противоположной стороны». А «взять — значит также во многих отношениях быть взятым» [III, с. 169], — с горечью констатировал Фанон. Колонизованный должен был преодолеть колониальное отчуждение, те представления, в том числе о самом себе, о своем народе, которые приобретались им через «фильтр колониалистской культуры». На уровне социума приходилось отрицать в качестве порождения колониализма, в качестве, так сказать, внутренней Европы городские слои колониального народа. Особое значение приобретало отрицание «интериоризации Европы» в сфере общественных потребностей. Проводя в эпилоге «Проклятьем заклейменных» идею, что бывшие колонии Европы не должны следовать за ней, подражать ей, Фанон в то же время, как мы видели, констатировал «вдохновляющее» воздействие «европейской модели», искушение «третьего мира» «европейскими достижениями, европейской техникой, европейским стилем». Именно контраст между фаноновским идеалом и подобным умонастроением создает, очевидно, высокий накал «антиевропеистской» обличительности эпилога.

Точно так же крещендо главы «О насилии» возникало в столкновении неукротимой воли к борьбе с колониализмом и сознания духовной подавленности колонизованного, порабощенности его колонизатором. Очевидно, и в фаноновской концепции насилия мотив самоутверждения — самоотрицания играл далеко не последнюю роль. Вспомним, что на индивидуальном уровне насилие деколонизации, в глазах Фанона, обезвреживало яд самоунижения, фатализма, отчаяния, проникший в души угнетенных. Чтобы стать лицом к лицу со своим противником, колонизованный должен был преодолеть в себе комплекс неполноценности, одержать победу над самим собой. Убивая колонизатора, угнетенный убивал в себе колонизованного. На социальном уровне насилие деколонизации обезвреживало проводников колониального влияния и носителей идеологии колониальной буржуазии внутри угнетенной нации. Как коллаборационисты, ликвидировались традиционные правители, перевоспитывалась интеллигенция, нейтрализовывались соглашательство и прозападные устремления национальной буржуазии. В концепции насилия воплотилась и мощь народа, поднявшегося на борьбу за свое освобождение, и слабость угнетенных перед лицом угнетателей. Эту слабость характеризует не только соотношение материальных средств, находящихся в распоряжении противников, но и духовная зависимость, выражающаяся даже в выборе угнетенными способа отрицания своей угнетенности, точнее, в отсутствии у них выбора: насилие деколонизации, по Фанону, есть насилие колонизаторов, обернувшееся против них самих. Субъективно освобождение оказывается зеркальным отражением порабощения.

В условиях такой многообразной и многосторонней зависимости простого отмежевания от «европейской модели» было недостаточно, выдвижение просто неевропейской модели было невозможно. Утверждалась «антиевропейская модель». Но «антиевропеизм» неминуемо оборачивается «европоцентризмом наизнанку», как уже было отмечено в советских исследованиях идеологии национально-освободительного движения [см. 212, с. 64—70]. В целом происходит нечто подобное тому, что мы видели в концепции движущих сил национально-освободительной революции: оспаривая применимость «классической схемы» революций на Западе, Фанон, не меняя ее оценочных «знаков», лишь переносил их с одного класса на другой.

В фаноновской концепции развития молодых государств мы, очевидно, сталкиваемся с одним из характерных случаев, когда установка на отрицание, утрирование отрицания подрывают его радикальность. В. И. Ленину, КПСС, как известно, приходилось бороться с вульгаризаторскими представлениями, что наиболее радикальным, даже единственным способом создания новой, социалистической культуры является отказ от всякой преемственности в отношении культуры прошлого, культуры

буржуазной и феодальной. Выступая с речью на III Всероссийском съезде РКСМ, В. И. Ленин, в частности, говорил: «Только точным знанием культуры, созданной всем человечеством, только переработкой ее можно строить пролетарскую культуру... Пролетарская культура должна явиться закономерным развитием тех запасов знания, которые человечество выработало под гнетом капиталистического общества, помещичьего общества, чиновничьего общества» [2, т. 41, с. 304—305]. Напротив, в отношении Фанона к европейской цивилизации, к культурно-исторической «европейской модели» выявляется подспудная установка на отказ от всякой преемственности.

Судя по инкриминируемым Европе преступлениям — отчуждение, классовый и национальный антагонизм, колониализм и империализм, олицетворением «Европы», в глазах Фанона, было буржуазное общество. Отметив абстрактность, самосозерцательность, присущие «европейскому духу», выразив мнение, что действительность для этого «духа» «является не действительностью живущего, работающего и воспроизводящего себя человека, а действительностью слов, различных соединений слов, противоречий, порожденных значениями слов», Фанон выделяет «европейцев», «призывавших европейских трудящихся сокрушить этот нарциссизм и покончить с этим отвлечением от действительности». Отметив, что находившиеся под влиянием того же «духа» «европейские трудящиеся, как правило, не отвечали на эти призывы», Фанон, следовательно, имел в виду и исключения [III, с. 240—241]. Фанон, мы видели, не ставил знака равенства между марксизмом и буржуазной философией, между социализмом и капитализмом. Почему же не указано на это размежевание в европейской мысли, почему же при критике Европы, «европейской модели» различия между социалистическими странами и капиталистическими отходят на задний план? Выдвигая в качестве задачи «начать заново историю человека», Фанон призывал учитывать наряду с «преступлениями» «порой удачные принципы, предложенные Европой». Почему же эти принципы не разъясняются, а говорится лишь о преступлениях? Указывая, что «третий мир... должен попытаться решить проблемы, для которых эта Европа не сумела найти решения», Фанон одновременно подчеркивал, что «все элементы решения великих проблем человечества существовали в разное время в европейской мысли» [III, с. 241]. Почему же называются лишь проблемы, а о том, что имелось в виду под элементами их решения, приходится только догадываться?

«Европейская модель» в культурно-историческом плане была обращена к Фанону буржуазностью и колониализмом. Отправляясь от критики буржуазности и «агрессивности» европейской культуры и в то же время стремясь «вырвать» себя (да и не только себя, не столько себя) из-под ее влияния, он впадал в пыл обличений, в экстаз отрицания. В результате отрицание

становилось огульным, критика утрачивала свою содержательность. Отвергая «европейскую модель» экономического развития с точки зрения соотношения средств и цели, такая критика ставила под сомнение целесообразность экономического развития вообще. Отвергая европейский универсализм, европоцентристскую всемирность, она оспаривала общую правомерность универсализма, саму всемирность.

Однако, как уже можно было заметить, этой тенденцией отнюдь не исчерпывалась идейная направленность фаноновской стратегии независимого развития. В том же эпилоге «Проклятьем заклейменных», где чуть ли не каждая фраза обнаруживает новый поворот мысли, сопровождающий резкие переходы от выдвижения идеологических установок к обобщающему анализу, от ценностного к онтологическому и обратно, содержится недвусмысленное признание закономерности исторического пути Европы: «Европа сделала то, что должна была сделать, и, суммируя все, вполне справилась с этим; перестанем ее обвинять» [III, с. 241]. Горя желанием, чтобы «человечество поднялось еще на одну ступень... чтобы оно достигло иного уровня, чем тот, который выражает Европа» [III, с. 242], Фанон, как вполне очевидно, осознавал необходимость опоры на Европу, и на «решающую помощь европейских масс», и на принципы, предложенные ее опытом развития, и на «элементы» решения проблем человечества, содержащиеся в европейской мысли.

Более того. «Оставим эту Европу!» — восклицал Фанон в гневе, обличая негуманность «европейской модели», и в раздражении против ее притягательности в «третьем мире». Однако он «не оставлял» Европы, а отстаивал необходимость общего движения, «заодно с человеком, со всеми людьми», значение союза «прогрессивных сил, намеренных вести человечество к счастью», и необходимость выдвижения альтернативы «европейской модели» он обосновывал интересами и надеждами народов не только «третьего мира», но и Европы. Отвергая подражательство, Фанон, в частности, писал: «Если мы хотим, чтобы сбылись ожидания европейцев, не нужно отправлять их к копии, пусть даже идеальной, их общества и их мысли, к которым они время от времени испытывают огромное отвращение. Для Европы, для нас самих и для человечества нужно, товарищи, выделать новую кожу, развить новую мысль, постараться поставить на ноги нового человека» [там же]. Дж. Уоддис справедливо отметил у Фанона «подлинную заботу о судьбе и будущем Европы» [186, с. 34]. В ограниченности «третьемирства» не угасло его стремление к братству народов и взаимообогащению культур, к лучшему будущему для всего человечества.

Осознание национального освобождения колониальных народов и развития молодых государств как части всемирно-исторического процесса характеризует ведущую тенденцию фаноновской концепции. Она не просто устремлена в будущее, она

вдохновляется им и антиципирует его. Это не только бегство в будущее от настоящего, это и озарение настоящего будущим. Пафос всемирности (всечеловечности) и динамизм фаноновской концепции отражают превращение народов «третьего мира» в творцов всемирной истории, взаимообусловленность этого процесса и общего поступательного движения человечества. Установка Фанона на создание особой концепции развития не реализовалась в полной мере именно из-за отягченности концепции установкой на особость, однако выдвижение такой установки вполне понятно в контексте исторического своеобразия положения молодых государств в современном мире. Между субъективностью Фанона, мысль которого, блокируемая «злоключениями национального сознания», яростно пробивается сквозь паутину опутывающих это сознание «комплексов»-стереотипов, и утверждающейся субъектностью борющихся за свое национальное освобождение и социальные преобразования народов существует непосредственная связь.

Глава VII. СУДЬБА ФАНОНОВСКОГО НАСЛЕДИЯ. ЕГО ПРОШЛОЕ, ЕГО БУДУЩЕЕ

«Третий мир открывает *себя* и говорит о *себе* этим голосом» — так говорится в предисловии к «Проклятьем заклейменным» [168, с. 11]. Ж.-П. Сартр, которому было дано право первого слова о последнем и важнейшем произведении Фанона, в данном случае предвосхитил если не общее, то, во всяком случае, господствующее мнение. В тех или иных формулировках оно распространено в различных органах, среди критиков, принадлежащих к различным идеологическим направлениям. Как человека, выразившего пробуждение, становление, смысл существования «третьего мира», как «идеолога нового мира» характеризуют Фанона в органах национально-демократических кругов [46, с. 182; 47, с. 24; 71, с. 6; 88, № 71, с. 18; 90, с. 25; 93, с. 122—123, 125; 178, с. 197]. «Манифест» антиколониальной революции, «голос третьего мира» [56, № 548, с. 17; 162, с. 62] — таких или подобных оценок немало в буржуазной прессе. Идеологическим отражением процесса деколонизации, пробудившегося сознания многомиллионных масс угнетенных народов считают творчество Фанона исследователи-марксисты [6; 7; 8, № 5, 9, с. 20—21; 68; 125, № 8—9; 145; 157; 177; 185, с. 283, и др.].

Но есть в литературе о Фаноне и другая тенденция. «Может быть, это хорошо, что творчество Франца Фанона больше не может служить (если когда-либо и служило) пониманию того, чем является и чем становится Африка. Но для понимания того, чем была и чем могла бы быть Европа, творчество этого мартиникского интеллигента, „постигавшего границы“ и жившего в „пограничных ситуациях“, ученика Маркса, Ницше, Ясперса и Сартра, очень важно», — пишет Ф. Бонди, называя Фанона «„Черным Орфеем“ парижской революционной интеллигенции» и озаглавливая свой последний очерк в лондонском «Энкаунтер» «„Черный Орфей“ бездомных левых» [34, с. 25, 28—29]. «Бездомность» Фанона в «третьем мире» склонны подчеркивать и некоторые другие авторы, противопоставляя широкую известность его творчества на Западе «непризнанности» его, по их убеждению, в Азии и Африке.

Вопрос о признании или непризнании того или иного идеолога достаточно сложен. Можно ли считать признанием извест-

ность без оценки реальности идейного воздействия? Можно ли игнорировать в такой оценке адекватность восприятия концепции ее идейному смыслу? На мой взгляд, в авторской известности и восприятии его произведений (если брать небольшой отрезок времени, исторический момент) может быть немало случайного, не зависящего от самого автора. Сфера известности может существенно не совпадать с тем кругом членов общества, чаяния и стремления которых выражал идеолог. Так, на данном этапе сфера известности Фанона и афиширования отдельных положений его концепции, сфера того, что было названо «фанонизмом», значительно выходит за рамки той социальной среды, от которой отталкивался и к которой в первую очередь обращался Фанон, а значит, изучение «фанонизма» выходит за рамки моей работы. Все же я попытаюсь рассмотреть все имеющиеся в моем распоряжении материалы о «признании Фанона» независимо от географического ареала, чтобы затем, сопоставляя эту картину с тем образом Фанона, который сложился в предыдущих главах, высказать собственные предположения о судьбе фаноновского наследия.

«Алжир Вас не забудет!» — заявил на траурной церемонии заместитель председателя Временного правительства Алжирской республики, выразив от имени правительства и народа Алжира благодарность и уважение Фанону. «Проклятьем заклейменные» в этой речи были охарактеризованы как «поворотный пункт в изучении освободительной борьбы угнетенных народов». После траурной церемонии, происходившей в Тунисе 12 декабря 1961 г., гроб был доставлен для захоронения на алжирской земле согласно последней воле покойного. На могиле своеобразную клятву произнес командир отряда АНО. «Мы постараемся сохранить принципы, в которые Вы верили,— сказал он, — и мы будем сражаться против тех, кто попытается их уничтожить, как мы боремся против культа личности, чтобы защитить революцию от ее врагов и построить свободный, независимый, демократический и социальный Алжир» [цит. по: 80, с. 237—238]. «От имени правительства, — говорил о Фаноне в первую годовщину его смерти президент Алжира, — я должен заявить, что он был не только нашим боевым товарищем, но и нашим наставником, поскольку он в своем духовном и политическом завещании оставил нам в наследие учение, которое придает надежную основу алжирской революции» [цит. по: 84, с. 17—19].

Есть различные свидетельства о пиетете к Фанону со стороны других алжирских руководителей, в частности Х. Бумедьена, возглавлявшего на заключительном этапе национально-освободительной войны ту самую «пограничную армию» [1], с кадрами которой Фанон как раз вел летом 1961 г. беседы о перспективах алжирской революции. В независимом Алжире именем Фанона названы больница, в которой он работал, школа, одна из столичных улиц. В «Революсьен африкен» — органе ФНО — работает его жена, не вернувшаяся на свою родину, во Францию. Десятилетие со дня смерти Фанона алжирская пресса отметила рядом статей. Хотя Фанон сразу же после смерти прочно вошел в мартиролог героев алжирской революции и алжирская пресса энергично отражает нападки западных авторов на его концепцию, это не исключает споров о Фаноне, наличия противоречивых мнений в самом Алжире. Заметна, например, тенденция показать ограниченность влияния Фанона на идейно-теоретические позиции ФНО — подчеркнуть, что Фанон был не «духовным отцом», а «сыном алжирской революции», что его заслуга заключалась не в разработке, а в талантливом и непреклонном отстаивании этих позиций, в популяризации идей алжирской революции за рубежом. Встречаются утверждения, что Фанон, будучи неарабом и немусульманином, неполно отразил идейный спектр революции [см. 22; 137].

Пик популярности Фанона приходится, вероятно, на 1962 год. Очевидцы, побывавшие вторично у алжирских революционеров в Тунисе в феврале 1962 г., были поражены ее внезапным ростом по сравнению со временем первой поездки (весной 1961 г.). Тогда эти американские ученые, по их словам, ничего не слышали о Фаноне; в 1962 г. его имя «было у многих на устах», «все алжирцы, интересующиеся идеологическими и практическими вопросами революции, жадно читали „Проклятьем заклейменных“» [270, с. 135, 174—175]. Появление книги пришлось на поворотный момент в истории Алжира от войны за независимость к строительству новой жизни. Высказывалось мнение, что «Фанон выражал интересы буржуазии и мелкобуржуазных кругов, которые не хотели, чтобы рабочие и трудовое крестьянство вели революцию дальше» [294, с. 295]. Это кажется особенно странным, если учесть условия и сферу распространения идей, выраженных в «Проклятьем заклейменных». Сам замысел книги, как свидетельствуют биографы, возник у Фанона в то время, когда в алжирском руководстве взяло верх умеренное, буржуазное направление во главе с Ф. Аббасом, действительно не желавшее углубления революции. Резкая критика Фаноном национальной буржуазии имела в таких условиях актуальное значение прежде всего для самого Алжира. Знаменательно, что, как явствует из цитированной выше книги Брейсов, противники взглядов Фанона осуждали «Проклятьем заклейменных» именно за критику капиталистического строя; напротив, приверженцы Фанона принадлежали к революционно-демократическому направлению, выступали сторонниками некапиталистического развития Алжира [270, с. 135, 174—185]. Лидеры, известные своей высокой оценкой заслуг Фанона пе-

[1] «Пограничная», или «внешняя», армия действовала в приграничных районах Алжира с баз в Тунисе и Марокко. Ее значение резко возросло на заключительном этапе войны [см. 203, с. 185].

ред алжирской революцией, так же как кадры «пограничной армии», которые Фанон стремился сделать душеприказчиками своего революционного идеала, проявили себя активными противниками направления Ф. Аббаса.

Таким образом, на крутом повороте алжирской революции идеи, выраженные Фаноном (такая формулировка при характеристике его идейного влияния уместнее, чем «идеи Фанона»), были подхвачены сторонниками углубления революции, представителями революционно-демократических сил, и его творчество сыграло свою роль в их идейно-политической борьбе с противниками этого процесса. «Взгляды Ф. Фанона, — отметил советский арабист Р. Г. Ланда, — оказали сильное влияние на большинство руководителей ФНО всех ступеней и в значительной мере учитывались ими при разработке дальнейшей программы революции, особенно после окончания в марте 1962 г. войны в Алжире». В Триполийской программе «довольно легко прослеживается влияние идей Ф. Фанона, его революционно-непримиримого антиколониализма, глубокого демократизма и стремления к социальной справедливости, антикапитализма и презрительной враждебности к буржуазии, его тяги к социализму и народной революции. В то же время следует отметить преодоление в программе наиболее слабых сторон учения Ф. Фанона» [252, с. 180—187].

В работе Ланды подчеркивалось, что «вплоть до настоящего времени Триполийская программа остается в силе», и уже одно это дает основание говорить о значении идейного наследия Фанона и для современного Алжира. Западные авторы обычно декларируют несоответствие политического режима страны фаноновскому идеалу, обвиняя при этом одновременно Фанона в «утопизме», а режим — в «антидемократизме». Обоснованными такие декларации с марксистской точки зрения никак не назовешь, поскольку демократия трактуется в них лишь формальным образом — как форма политического устройства, «утопизмом» признаются идеи революционного преобразования общества да и концепция Фанона схематизируется.

Схематизм неизбежен при рассмотрении концепции Фанона (как, впрочем, и любой другой идеологической концепции) подобно некоему плану, умозрительному проекту; ничего плодотворного сопоставление такого плана-проекта с действительностью дать не может. Если же рассматривать фаноновскую концепцию как динамическую совокупность идей, определенным, опосредованным образом связанных с действительностью, тогда, исходя из того что концепция Фанона (как констатировалось при характеристике ее формирования) отразила опыт алжирской революции, настроения ее участников, следует предполагать наличие и обратной связи — отражение в идейно-политической жизни современного Алжира тех или иных идей «V года алжирской революции», различных статей Фанона и

особенно «Проклятьем заклейменных». Самый общий анализ подтверждает, что такая связь существует. Независимый Алжир развивается по некапиталистическому пути, буржуазия отстранена от власти, сохраняется курс на активизацию крестьянства, на развитие самоуправления и кооперации, большое значение придается реорганизации партии и аграрной реформе, принципом которой остается «земля тем, кто ее обрабатывает». Алжир активно поддерживает освободительные движения на Африканском континенте, в том числе в Тропической Африке, вносит заметный вклад в движение солидарности развивающихся стран.

Алжир остается не только центром фаноновского идейного наследия, но и перекрестком путей его распространения в развивающихся странах. Две культурно-географические ипостаси Алжира соответствуют двум зонам наибольшей популярности Фанона — арабской и африканской. Эта популярность имеет и общие черты, и особенные.

В Тропической Африке политическая подоплека пиетета к автору «Черной кожи, белых масок» и «Проклятьем заклейменных» менее четко выражена, чувство гордости в связи с мировой известностью этого внука африканского раба проявляется достаточно широко. В то же время и здесь прослеживается определенная политическая поляризация. Выдержки из «Проклятьем заклейменных» публиковали «Хоройя» и «Эссор», официальные органы Гвинеи и Мали — первых африканских стран, избравших некапиталистический путь развития. С большим уважением отозвался о Фаноне Кв. Нкрума [93]. Но ни Л. С. Сенгор, знавший Фанона и весьма широко интересующийся идеологическими вопросами, ни Ф. Уфуэ-Буаньи, «удостоившийся» в свое время гневных отзывов Фанона за пособничество колонизаторам, отнюдь не стремятся к популяризации его произведений.

Представитель одного из передовых отрядов освободительного движения на Африканском континенте, Южно-Африканской коммунистической партии, рассматривает работы Фанона как призыв к бдительности в отношении сил империализма и внутренней реакции, призыв к вовлечению в политическую жизнь всех слоев населения, а не только наиболее сознательных и, «самое важное», как обоснование того, что «подлинный и прочный прогресс» для развивающихся стран возможен только на пути к социализму и «полному уничтожению эксплуатации человека человеком» [113, с. 85]. Актуальность идей Фанона о политическом просвещении и активизации народных масс подчеркивается и другими африканскими авторами, иногда со ссылкой на уроки переворотов конца 60-х годов в Гане и Мали [93, с. 137; 141, с. 498—499]. Подчеркивается значение «критики ложных решений» проблем независимого развития, критики национальной буржуазии и национально-буржуазных режимов в

Африке [93, с. 138; 113, с. 80—81]. Широко отмечается убедительность культурологических характеристик, оценок идейной эволюции колониальной интеллигенции, ее отношения к проблеме современность — традиции. Особое значение, очевидно, имеет также всестороннее обоснование Фаноном необходимости союза освободительных движений и молодых государств, пламенный призыв к солидарности народов Африканского континента, олицетворение в его личной судьбе и практической деятельности идеи единства арабского Севера и негритянского Юга в их борьбе за прогрессивное развитие. «Неоколониализм, — пишет Л. Аттипое в журнале студентов Университета Ганы (Легон), — представляет угрозу африканской свободе и единству. И тот, кто верен учению Франца Фанона, должен постоянно помнить об этой угрозе, неутомимо борясь за развитие социалистической революции на континенте» [25, с. 16].

В то же время некоторые из африканских авторов с социалистических, марксистских или близких к марксизму позиций критикуют отдельные аспекты фаноновской концепции. Вождь освободительного движения в Гвинее-Бисау А. Кабрал, например, выступая в миланском исследовательском центре им. Франца Фанона, подверг критике его оценку движущих сил национально-освободительной революции за упор на «спонтанную революционность» крестьянства и недооценку городских слоев. При этом Кабрал не впал в другую крайность, и успешной работой среди крестьянства ПАИГК показала, что ее руководитель отнюдь не оставил без внимания фаноновский призыв «лицом к деревне». Кроме того, в тексте этого выступления и в других работах Кабрала немало положений, идентичных или перекликающихся с идеями, выраженными Фаноном. Характерны оценка Кабралом национальной буржуазии в Африке как «псевдобуржуазии», выделение «неоколониальной ситуации», подчеркивание роли вооруженной борьбы в деколонизации, взаимосвязи национально-освободительной борьбы и развития культуры угнетенных народов, значения деколонизации как завоевания «права на собственную историю» [217, с. 29—49, 113, 137, 139—140, 145—146, 183, 257; см. также 31].

Если характер идейного влияния Фанона в общем ясен, если сфера наибольшего распространения в Тропической Африке идей, выраженных Фаноном, — это, очевидно, революционно-демократические круги, то степень его идейного влияния оценить затруднительно. Безусловно, нельзя исходить только из упоминаний о нем или его работах в африканской прессе. Их меньше, чем можно было ожидать. Существует столь явное несоответствие между тем, сколько и как говорится о Фаноне, и тем, сколько пишется, что это дало основание одному из исследователей творчества Фанона, тунисцу Ф. Стамбули, заявить о «заговоре молчания» вокруг книг Фанона в печати африканских стран [173, с. 519]. Такое положение можно объяснить

своеобразным сочетанием особенностей политической жизни молодых африканских государств и особенностей фаноновской концепции. Упоминая, например, «американскую политическую мысль», отмечал Али А. Мазруи (Университет Макерере, Уганда), вряд ли кто-нибудь думает о президентах Трумэне, Джонсоне или Никсоне, в то время как, говоря об Африке, вспоминают в первую очередь Сенгора, Нкруму, Ньерере. Политика и политическая мысль в Африке нераздельны, поскольку здесь нет ни философской, ни научно-политической традиции и нынешние политические лидеры являются в этой области первопроходцами. Мазруи считает, что знак равенства между практическим и философским лидерством в африканской политике должен исчезнуть, однако пока политическим мыслителям, не облеченным властью (показательно, что Мазруи назвал среди таковых одного Фанона), естественно, не просто выдвинуться в условиях, когда существует монополия национального лидера на политическую философию данной страны [284].

Другой аспект иллюстрирует в какой-то мере суждение Р. Моргентау. «Фанон, — пишет американская африканистка, — был больше привлекателен для последователей, чем для лидеров, для простых людей, чем для начальства, для крестьян, чем для каидов, для сельских жителей, чем для горожан, для неграмотных, чем для образованных» [142, с. 69]. Естественно поэтому сравнительно слабое освещение, которое получили книги Фанона в прессе африканских стран, выражающих точку зрения национально-буржуазной, бюрократической либо полуфеодальной элиты или даже еще более узких правительственных кругов. О Фаноне больше пишут африканцы, находящиеся за пределами своей родины, или пресса тех африканских стран, где политическая жизнь менее монополизирована. Тем не менее того, что известно, достаточно для определенных выводов. «За пять лет в политической жизни Африки сменяется целое поколение, — писала спустя пять лет после смерти Фанона Р. Моргентау, — и поэтому представляется исключительным уже тот факт, что о работах Фанона продолжают говорить по сей день» [там же]. С тех пор прошло еще два раза по пять лет, а мы можем констатировать, что интерес к этим работам сохраняется, и, в частности, в связи с политической жизнью африканских стран.

В арабском мире Фанон неприемлем для консервативных, ультранационалистических и панисламистских кругов, позиции которых в ряде арабских стран, как известно, еще весьма сильны. Кроме того, сказывается та нерасчлененность политического и философского лидерства, о которой писал Мазруи. Шире известен Фанон в Сирии и Ливане, т. е. в более лаицизированных странах. Возможно, сыграло роль и то, что в арабском мире (если исключить Магриб) это наиболее связанные с Францией в историческом и культурном аспектах страны. И на-

конец, в 60-х годах они стали линией фронта для палестинского движения. Все шесть переводов «Проклятьем заклейменных» на арабский язык вышли в Сирии и Ливане. Здесь же публиковались и другие работы Фанона, в первую очередь «V год алжирской революции». Можно отметить интерес общественно-политических и научных журналов к фаноновской характеристике «манихеизма» колониального общества, форм национально-освободительной борьбы, к обоснованию революционных возможностей крестьянства; подчеркивается значение для раскрытия двух тенденций национализма в «третьем мире» мыслей о необходимости обогащения национализма социальным, антикапиталистическим содержанием и об опасности вырождения его в шовинизм и расизм. Авторы, интересующиеся работами Фанона, как правило, поддерживают их антибуржуазную направленность. В то же время они порой отмечают упрощенность представления о крестьянстве как однородной массе; отвергаются в общем выпады против пролетариата, — даже если признается известная основа для них в существовании «экономизма» и других оппортунистических тенденций среди рабочих и в профсоюзах [9; 12; 263].

Специфическую среду для популярности Фанона, и особенно его концепции насилия, создает на Ближнем Востоке палестинское движение. Некоторые западные и израильские авторы видят в этой концепции идейную основу и движения в целом, и акций террористических групп, хотя и отмечают иногда, что подобные акции — дело тех, кто разочаровался в возможностях массовой организованной борьбы типа герильи, описанной Фаноном как образец. В документах самого палестинского движения настойчиво подчеркивается связь насилия, вооруженной борьбы с национальным освобождением, и притом в выражениях, близких не только по духу, но порой и по форме положениям «Проклятьем заклейменных» [см. 273; 296; 299; 300].

В целом и на Ближнем Востоке, и к востоку от его пределов актуален демократический, антибуржуазный, революционный пафос фаноновского идейного наследия, но заметно и левоэкстремистское использование последнего. В коллективной монографии Института востоковедения «Зарубежный Восток и современность» подчеркивается, что почву для выливающегося порой в экстремистские формы социально-политического протеста молодежи и интеллигенции создают «незавершенность или постепенное свертывание антиимпериалистической борьбы и социальных преобразований... антинародная политика и коррупция правящих верхов, перерождение или оппортунизм старого руководства антиколониальным движением». С этим авторы связывают вдохновляющее влияние на молодежное движение и демократическую интеллигенцию Фанона и Гевары — «не только их теорий, но и их личного благородного примера участия в освободительной революционной борьбе» [213, с. 357].

Характеризуя причину популярности идей Фанона в Азии и Африке, Г. А. Усов также указывал на «отчетливые симптомы объективно обусловленных слабостей национально-освободительного движения; возникновение и утверждение у власти в ряде стран бюрократической буржуазии... отсутствие четкой социально-экономической и политической программы перспективного развития у некоторой части революционных сил» [11, с. 133].

В Латинской Америке наибольшую роль в популяризации фаноновского наследия сыграла Куба, где в середине 60-х годов были на испанском языке изданы «Проклятьем заклейменные», «V год алжирской революции» и «Черная кожа, белые маски». О пиетете здесь к Фанону свидетельствует также сопоставление его с высокочтимым национальным героем, «апостолом независимости» Хосе Марти [68; 120]. «Проклятьем заклейменные» были изданы также в Мексике.

На Западе самые ранние и восторженные отзывы исходили от леворадикальных кругов, которые, подобно Ж.-П. Сартру, увидели в этих книгах «средство излечить Европу» [168, с. 14]. Но и обозреватель либерального «Сатердей ревью» писал о спасительном для западного читателя шоке [43, с. 33—34]. Даже такой суровый критик Фанона, как Ж. Лякутюр, признал, что его работы полезны для преодоления колониалистской идеологии, раскрытия правды «для многих из нас, принадлежащих к колонизаторским нациям» [93, с. 129]. Коммунистическая печать, подчеркивая значение книг Фанона, в частности, писала об их важности для разоблачения «мифов империалистической пропаганды» о «цивилизаторской миссии» и «отсталости туземцев» [177, с. 250].

Работы Фанона сыграли на Западе не только пропагандистскую, но и определенную мобилизующую роль. Они содействовали пробуждению различных слоев французского общества, расширению борьбы за прекращение колониальной войны в Алжире. Отмечалась их актуальность в связи с политикой США в Азии и Африке, агрессией во Вьетнаме [26, с. 13; 43, с. 34; 93, с. 129—134; 138, с. 125; 149]. Даже президент Американской социологической ассоциации Л. Козер в своем крайне враждебном Фанону отзыве признал, что «миф Фанона» мог подтолкнуть некоторых представителей Запада к «проявлению сострадания и братства» [54, с. 301—303], а директор левохристианского журнала «Эспри» (Париж) Ж.-М. Доменак после резкой критики «антиевропеизма» «Проклятьем заклейменных» заключил: «Союз лучшей части европейской интеллигенции с бедными и угнетенными — вот что продолжает оплодотворять весь мир... Если мы замкнемся, кичась своей обеспеченностью и старческой умудренностью, тогда фермент Европы будет продолжать действовать, но уже без нас и против нас. Нужно понять эту истину, содержащуюся в книгах Фанона, несмотря

на их преувеличения и несправедливость, и ответить ему, что мы готовы двигаться бок о бок» [59, с. 645]. В либеральном «Нью сосайти» обозреватель резюмировал, что одним из ответов на фаноновскую критику Запада должна быть борьба за «превращение Англии и Америки из агрессивных стран-эксплуататоров в разумные, свободные общества, которые будут мирно сотрудничать в решении экономических проблем третьего мира» [26, с. 13].

Фанона нередко называют «героем», даже «интеллектуальным героем» «новых левых», а причинами этой популярности некоторые западные авторы называют как близость Фанона к марксизму (обличение империализма, «вера в счастливое будущее после свержения капитализма...»), так и расхождение с ним (то, что он «не интересуется пролетариатом... не требует в такой степени, как Ленин, строгой партийной дисциплины... не рассматривает Советский Союз или Китай в качестве образца для подражания» [138, с. 125]). Симпатизирующий «новым левым» английский ученый П. Уорсли [2] усматривает «значительное идеологическое воздействие сочинений Фанона» на «возрождение городских восстаний и инсуррекционности в Европе и США» во второй половине 60-х годов. Этому не могла помешать даже ориентация Фанона на крестьянство, ибо «у читателей вызывали отклик главным образом те места в его сочинениях, где подчеркивалось, что революции делаются революционно, т. е. прямыми, в том числе насильственными, действиями» [187, 46—48]. Несмотря на включение Фанона в «интеллектуальный пантеон», восприятие его идей «новыми левыми» было весьма избирательным. Это отметили даже такие западные авторы, как Ханна Арендт, никогда специально не занимавшаяся национально-освободительной революцией. Тем не менее при сопоставлении «Проклятьем заклейменных» с риторикой «новых левых» она сумела заметить, что «только 1-я глава книги, озаглавленная „О насилии", была широко прочитана» в этих кругах и при этом «у самого Фанона было гораздо больше сомнений относительно насилия, чем у его поклонников» [264, с. 14].

Особый вопрос — популярность Фанона среди негритянского населения США и влияние его идей на движение за гражданские права. По различным свидетельствам, книги Фанона продавались тысячами в Гарлеме и северных городах, заполненных иммигрантами с расистского Юга. Тираж американских изданий достигал к 1971 г. трех четвертей миллиона [176, с. 16; 187, с. 44]. «Сторонники „Черной власти", — писал Мартин Лютер Кинг, — не обращаются к Ганди или к Толстому. Их библия — „Проклятьем заклейменные"... Считая себя частью...

[2] Сочувствием к судьбе угнетенных народов и научной эрудицией Уорсли снискал известность и в нашей стране. В 1963 г. в Москве была издана его книга о милленаристских движениях в Меланезии [см. 259].

„проклятьем заклейменных", эти молодые американские негры... ссылаются на мнение Фанона, что только насилие приводит к освобождению» [281, с. 55]. Кроме концепции насилия большой резонанс в поднимавшемся движении за гражданские права имели также фаноновские оценки значения люмпен-пролетариата и роли революционной партии [293, с. 196—201]. Сторонники «Черной власти», представители «Черных пантер» и других боевых негритянских организаций, подобно белым «новым левым», восприняли у Фанона далеко не все. Д. Маккормак отметил, что для идеолога «Черной власти» С. Кармайкла была характерна «интеллектуальная одиссея» через А. Камю к Фанону, с последующей эволюцией к Дж. Пэдмору [3] [282, с. 386]. Другой исследователь — Г. Грохс подчеркнул, что если для Кармайкла, так же как и для Фанона, насилие является средством освобождения и связано с необходимостью самоутверждения негра в отношениях с белым, то Фанона отличает от Кармайкла полное неприятие любой разновидности расизма [87, с. 554; см. также 78, с. 38; 95, с. 69].

Афиширование своего «фанонизма» сторонниками «Черной власти» и подобных организаций особенно способствовало в середине 60-х годов росту популярности Фанона среди африканского народа США, однако она имела более широкий характер и более глубокие корни. Интересна в этом отношении заметка лидера движения против расовой дискриминации в штате Джорджия С. Кинга. По его словам, призыв «народы всех слаборазвитых стран, соединяйтесь» «начинает проникать в мысли многих из нас здесь, в США», так как негры США являются «слаборазвитым народом этой страны». «Хотя проблемы каждой развивающейся страны различны и Фанон не предлагает каких-либо универсальных средств,— признает С. Кинг,— он дает наставление всем нам, имеющим один и тот же повод для недовольства». Автор считает особенно важным пробуждение у негритянской интеллигенции под влиянием книг Фанона чувства долга по отношению к своему народу и их содействие разоблачению политической тактики и идеологии негритянской буржуазии. Кинг подчеркивает актуальность мыслей Фанона о преодолении индивидуализма, прекращении братоубийственных конфликтов и сплочении народа в революционной борьбе, отмечает огромное впечатление, которое произвело на тех, кто испытывает расовую дискриминацию в США, описание колониального гнета [108]. Характерно, что и сторонники взглядов М. Л. Кинга выражают пиетет к Фанону, а одна из активисток движения за гражданские права даже попыталась подкрепить положениями из книг Фанона свои доводы в пользу тактики ненасильственных действий [275].

[3] Характеристику взглядов Дж. Пэдмора см. [230, с. 323, 348 и др.].

Американские коммунисты выступают против некритического применения к национально-освободительной борьбе в США идей, выраженных Фаноном. При этом они, однако, подчеркивают закономерность распространения этих идей в США. «Многое из его опыта и исследований, — пишет один из руководителей КПА, Дж. Питтман, — быстро воспринимается и находит живой отклик среди угнетенного и эксплуатируемого народа африканского происхождения в этой стране. Многие из конкретных примеров и описанных им случаев можно было бы почерпнуть из разговоров в Миссисипи или Джорджии, в гетто Запада или Севера». Питтман обращает внимание на то, что «растущее среди народов африканского происхождения» стремление к возрождению своего культурного наследия и традиций в освещении Фанона оказывается «необходимым субъективным опытом в подготовке к борьбе за преобразование общества». Цитируя отрывки из «Проклятьем заклейменных» и «Черной кожи, белых масок», Питтман доказывает далее понимание Фаноном того, что проблемы негритянского населения США решаются не так, как проблемы народов Африки. Наконец, он стремится показать актуальность идей Фанона в борьбе с теми тенденциями в негритянском движении США, которые исходят из неизбежности расового конфликта. «Безусловно, — пишет Питтман, — если не выдергивать из контекста отдельные фразы, а рассматривать их в духе общей концепции, Фанон был убежден, что проблемы национального освобождения в США будут решены не в сепаратистских расовых конфликтах, а совместными усилиями белых и негров, направленными на создание новой социальной системы, очищенной от расизма, лишенной колониальных владений и освобожденной от институтов, которые порождают эгоизм и эксплуатацию человека человеком» [157, с. 96—97].

Благоприятную почву для распространения идей Фанона и в США, и в Западной Европе создали, по мнению П. Уорсли, не только оживление массовых движений за гражданские права, против агрессии во Вьетнаме, но и «кризис старых категорий» европейской политической мысли в условиях возрастания политической активности молодежи и обострения национального неравенства «как в третьем мире, так и в трущобах Лондона, Бирмингема, Лос-Анджелеса, Нью-Йорка». «В этой обстановке к голосам из третьего мира прислушиваются с новым вниманием, а кубинская и вьетнамская революции вдохновляют европейцев. Именно из-за этого сочинения Франца Фанона являются чем-то бóльшим, чем... достояние одних только бедных стран» [187, с. 46—48]. Уорсли имел в виду непролетарскую революционность и движения, имеющие непосредственной предпосылкой не классовое, а национальное, религиозное, региональное неравенство. Но даже хотя его список легко может быть продолжен за счет афро-азиатских мигрантов, Северной Ирландии и

юга Италии, Квебека и Валлонии, Уэльса и Шотландии, Бретани и Страны басков, указанный им аспект популярности фаноновского наследия на Западе носит частный характер, так же как проводимая аналогия между проблемами Запада и «третьего мира». В национально-освободительном движении такие организации, как Национальный фронт освобождения Квебека, и бунтовавшая молодежь Западной Европы действительно видели источник вдохновения и образец. Но когда дело доходило до подражания, оно получалось подчас карикатурным. Недаром вьетнамские делегаты, посетившие во время майских событий 1968 г. Сорбонну, контролировавшуюся студентами, были удивлены, когда услышали, что «им подражают» [см. 233, прим. 12]. Стремление новых «коммунаров» выработать «стиль жизни» в соответствии с лозунгами «Вся власть воображению», «Принимайте ваши мечты за реальность», «Свобода — это осознание своих желаний» походило на борьбу вьетнамского народа против американского империализма так же, как бунт — на революцию, самоутверждение молодых людей — на национальное самоопределение, «хиппизм» — на хроническое недоедание.

Хотя реальная социальная основа для идеологической идентификации движения «новых левых» с «фанонизмом» была крайне узка, насыщенная интенсивной коммуникацией жизнь современного мира породила возможность своеобразного идеологического «эха». К. С. Мяло тонко подметила, как негритюд, воспринявший элементы французского сюрреализма 20—30-х годов, в свою очередь, воздействовал на сюрреалистское мировосприятие европейских «новых левых» 60-х годов. Нечто подобное очевидно во взаимодействии идей Фанона и Сартра. Ж.-П. Сартр, оказавший определенное воздействие на формирование взглядов Фанона, затем подхватил в его концепции то, в чем проявилось это воздействие. Такое своеобразное эхо объясняет в немалой мере «психологический эффект узнавания себя в национально-освободительных движениях третьего мира», который подчеркивает К. С. Мяло у «новых левых», участников майских событий 1968 г. во Франции [233].

Порой на основе своеобразной идейной переклички, филиации идей и сходства некоторых положений пытаются построить единую мировую модель, претендующую на охват и концепций, возникших на левом фланге современного национально-освободительного движения, и доктрин «новых левых» Запада. Е. Л. Гальперина, в частности, отметила (и первой в советской литературе подвергла критике) вынесение за общую скобку Фанона и Маркузе [7, с. 200]. Несмотря на известную аналогичность отдельных, нередко существенных элементов, «новолевый» радикализм — порождение буржуазного общества в период его загнивания — и революционный антиимпериалистический национализм в странах, стоящих на пороге или в начале

промышленной революции, разнокачественны. Неравнозначны антипролетарские сентенции при наличии давно сложившегося рабочего класса и развитого рабочего движения, с одной стороны, и сомнение в революционных возможностях класса, находящегося в эмбриональном состоянии, класса, который в некоторых африканских странах еще нужно «искать», как выразился А. Кабрал [217, с. 39], — с другой. Неравноценна значимость спонтанности при абсолютном преобладании крестьянской массы, никогда не знавшей политической организации, и в охваченном многочисленными партийными, профессиональными, кооперативными, женскими, молодежными и другими организациями современном буржуазном государстве. Сходные идеологические элементы, опосредованные различной социальной средой, приобретают и различное значение в рамках той или иной концепции. Характерный пример — все та же заезженная «новыми левыми» и их либерально-консервативными критиками проблематика насилия. Насилие у Фанона как средство преодоления колониальной ситуации, обусловленное ею, — и насилие, эстетизированное, универсализованное Сартром или Маркузе; революционное отрицание определенного социального порядка, основанного на колониальном в первую очередь господстве, в одной концепции — и «вечное» отрицание, Великое Отрицание — в других [см. 208; 233].

Приобщение Фанона к «интеллектуальному пантеону» «новых левых», безусловно, способствовало популяризации его произведений на Западе. Но оно не было единственным и в свете долговременной перспективы — важнейшим фактором. «В последние годы, — пишет советский африканист А. Б. Давидсон, характеризуя возрастающий в Западной Европе и Северной Америке интерес к африканской литературе, — Запад проявляет не просто любопытство. Для него жизненно необходимо увидеть, понять всю гамму чувств, которые питает к Западу население большинства стран нашей планеты. Тех стран, которые, как их ни назови — Востоком, Югом или „третьим миром“, — так или иначе испытали на себе господство колониализма. Роль и значение этих стран в жизни современного человечества растет год от года, и если раньше западный колониализм определял исторические судьбы этих стран, то теперь Запад, его будущее во многом будет зависеть и от них, от их политики» [206, с. 168]. В этой связи я считаю очень характерной реакцию на появление «Проклятьем заклейменных» в «большой прессе» Запада. Западному читателю книга рекомендовалась как красноречивый «голос третьего мира», как яркое выражение настроений, которые «Уолл-стрит джорнел» или «Санди таймс» уже тогда воспринимали с тревогой [см. 106; 117 и др.]. Более того, органы большого бизнеса стремились, чтобы их тревога передалась «широкому» читателю, стремились, говоря словами одного из либеральных обозревателей, представить сочинения Фанона в качестве «мрачного, угрожающего Западу и белому человеку мифа» [26, с. 13].

Но это лишь один из обычно не принимаемых во внимание аспектов популяризации работ Фанона на Западе. Уже из приведенных слов либерального обозревателя очевидно, что не всех поразил «миф», создававшийся «большой прессой». Характеризуя духовный кризис на Западе и агонию европоцентризма в условиях деколонизации, польский академик Ю. Халасиньский подчеркнул: «Процесс сближения Европы и Африки представляет собой не только европеизацию Африки и совместное открытие Африки европейскими и африканскими интеллектуалами, но также процесс нового самоопределения интеллектуальной, гуманистической Европы» [215, с. 312]. Книги Фанона, вдохновлявшегося идеей единства «рода людского», вносят свой вклад в процесс взаимопонимания — духовного и культурного взаимообогащения, — предполагающий, в частности, изживание колониалистско-расистской идеологии, которая до недавнего времени господствовала на Западе. Об этом свидетельствуют многие отзывы и леворадикальных и леволиберальных западных авторов; выделяются здесь, в частности, приводившиеся выше суждения Ж.-М. Доменака и обозревателя «Нью сосайти».

Ряд аспектов фаноновского наследия, которые выявились в «буме» вокруг его работ, разразившемся на Западе в середине 60-х годов, получили превратную трактовку. Сочинения Фанона действительно оказались, говоря словами П. Уорсли, «чем-то большим, чем... достояние одних только бедных стран», но не в качестве инструкции «как делаются революции». Предпринятые на Западе попытки перенять тактику освободительной борьбы в Азии или Африке («городская герилья») оказались несостоятельными. Фанон не думал создавать и не создал универсальный «учебник революции». В его работах, однако, в замечательно яркой форме проявился неумирающий дух имеющей столь богатую традицию на Европейском континенте революционной мысли. И по реакции на них буржуазной прессы выявляется ее отношение к этой традиции.

Либерально-консервативные авторы, обвиняя Фанона в субъективности его социологического метода, вместе с тем приветствуют его критику пролетариата, однако считают ее в общем контексте фаноновской концепции лишь заменой одной разновидности милленаристской традиции другой, одной формы «политического мессианства» другой. Всячески обличая утопизм фаноновской концепции, буржуазные авторы, подобные Л. Козеру и А. Золбергу, предупреждают о реальности и опасности ее распространения. Черпая свою силу в угнетенном положении крестьянства и его недовольстве, этот «миф», по словам Козера, «будет преследовать правителей молодых государств, как „Коммунистический манифест“ и его миф преследовали заводчи-

ков викторианской Европы» [54, с. 300—303, см. также 192]. Однако крестьянство, по мнению либерально-консервативных авторов, способно лишь на бунт. Та же угнетенность, крайняя степень забитости и нищеты, порождающая жакерию, лишает крестьян способности к революционному действию. Что касается молодого рабочего класса развивающихся стран, то его революционность якобы парализуется преимуществами его материального положения. Ссылаясь на пример западного пролетариата, который будто бы по мере улучшения своего материального положения, «депролетаризации», переставал быть носителем социалистического идеала, профессор Брюссельского университета Ж. Горили, выступавший в одной из дискуссий, попытался одновременно с критикой концепции Фанона доказать «принципиальную двусмысленность всякой революционной мысли». «Чтобы добиться освобождения, — говорил он, — угнетенный класс или нация должны выбиться из экономической и культурной отсталости. „Абсолютная нищета" создает потребность лишь в покровительстве со стороны государственной власти, или церкви, или даже кадров профессиональных революционеров. Но, добившись хотя бы несколько более привилегированного положения, они изменяют общим целям» [173, с. 549—550].

Провозглашая «утопичность» веры в революционные способности какого-либо из эксплуатируемых трудящихся классов, буржуазные критики в то же время с позиций «реализма» отвергают фаноновскую оценку национальной буржуазии. Широкое распространение в молодых государствах национально-буржуазных режимов они интерпретируют как доказательство жизнеспособности и прогрессивности этого класса (как будто бы, перефразируя Гегеля, можно утверждать, что все действительное прогрессивно). Либерально-консервативные авторы в определенной степени признают внутреннюю слабость этих режимов, существование недовольства, элементы революционной ситуации. Не признают они лишь возможность революционного исхода, перспективу глубоких революционных преобразований. Отрицая способность народных масс к революционному творчеству, буржуазные критики стремятся доказать «утопичность» самой революции. Антиреволюционность — главная черта либерально-консервативной литературы о Фаноне. Показательно при этом, что некоторые наиболее последовательные представители этого направления, отрицая возможность революционных преобразований, выражают сомнение вообще по поводу способности молодых государств выбиться из порочного круга нищеты и отсталости.

Подчеркивание Фаноном роли насилия либерально-консервативные авторы стремятся вывести из его личных особенностей: из особенностей его жизни — «маргинализм», из особенностей его мировоззрения — «психологоцентризм», наконец, из

нереальности целей, которые он выдвигал перед национально-освободительным движением, и неуверенности в их достижении — «утопизм». Напротив, большинство представителей народов, угнетавшихся колониализмом, или леворадикальных авторов полагают, что Фанон в своей концепции насилия лишь «интерпретировал ситуацию», как выразился Ж.-П. Сартр, высмеивая попытки объяснить «специфический вкус к насилию» влиянием «слишком горячего темперамента или несчастного детства» [168, с. 14]. Значение споров далеко выходит за пределы оценки концепции Фанона. Если некоторые авторы, выражая определенную тенденцию леворадикальных кругов [см. 197, с. 188], близки к отождествлению революционной деятельности и насилия, к возведению последнего в абсолют, то либерально-консервативные критики, оспаривая эффективность насильственных действий в структурном преобразовании общества и человеческого сознания, подвергают сомнению закономерность революционного насилия вообще. Эти авторы в своей критике леворадикальных концепций обращаются порой даже к авторитету марксизма, приводят положения классиков марксизма о производности функции насилия. Но при всем том — при всех ссылках на «опыт последних 200 лет», при попытках опереться на факты отрицательных последствий применения революционного насилия — антинаучность позиций либерально-консервативной критики очевидна. Ее представители видят в насилии «метафизическую абстракцию зла», если употребить выражение из статьи в органе КПВ «Марксизм тудей» [177, с. 250]. Они абстрагируются от классовой борьбы, от закономерностей поступательного развития в условиях антагонистических формаций.

«Организованное насилие со стороны народа колоний, крестьян, — пишет обозреватель английского либерального журнала, — может действительно быть социологически и психологически необходимым, тем не менее остается верным, что всякое насилие имеет реакционную тенденцию и поддерживает статус-кво, какие бы цели ни провозглашались теми, кто его применяет... Применение революционерами насилия неизменно приводит к результатам, подрывающим первоначальные революционные цели... В процессе насилия как субъекты, так и объекты насилия теряют справедливость» [26, с. 13]. В отличие от этого леволиберального автора, готового (с оговорками) признать объективную необходимость революционного насилия, для большинства буржуазных критиков антиномия гуманизма и революционности обусловливается лишь субъективными особенностями революционеров, их «смертоносным гуманизмом», по выражению А. Золберга. Этот американский африканист утверждал, что революционный гуманизм выражает «внутреннюю парадоксальность революционных интеллигентов», которая делает необходимым различение «их благородного насилия» и

«низкой жестокости» других [192, с. 60—61]. Для либерально-буржуазной общественной мысли во всех ее оттенках насилие не может быть революционным, потому что оно не может быть гуманным; вместо преобразования сознания людей его применение деморализует их.

Проблема сообразности средств и цели в революционной деятельности не проста. Она стояла перед различными революционными деятелями и мыслителями различных времен и народов. Встала она и перед Фаноном. Приняв вызов со стороны буржуазного либерализма, он попытался показать не только историческую необходимость насилия деколонизации, но и его морально-психологическую целесообразность. Обоснование последней в его концепции насилия во многом спорно; его мысль во многом была скована полемикой с либералами, да и аргументация порой заимствовалась у них. Однако в его рассуждениях заслуживает внимания тенденция рассматривать вопрос о моральности или аморальности насилия не с точки зрения внеисторически понимаемого гуманизма, а с точки зрения исторически конкретных форм массового сознания. Фанон решительно вышел за пределы либерального мышления в одном, но существенном моменте. Его понятие насилия не ограничивалось индивидуальными актами террора или институционализованным насилием. Напротив, в его концепции упор сделан на насилие как форму народного движения, обусловленную особенностями бытия и сознания масс. Лишь применительно к исторически конкретной практике масс [4], в которой они преобразовывают свое бытие и сознание, обосновывал Фанон моральность насилия.

Конкретностью фаноновского подхода к насилию следует объяснить тот отмеченный исследователями факт, что автор «Проклятьем заклейменных», характеризовавший борьбу с колониализмом исключительно в аспекте «насилия», как будто забывал о нем, характеризуя задачи послеколониального развития. Разумеется, Фанон ничего не забывал; он хорошо понимал, что насилие не упраздняется автоматически с подъемом государственного флага, но упор в его анализе радикально менялся. Основной применительно к послеколониальному развитию становилась разъяснительная работа среди масс, а по отношению к массам он не допускал и мысли о возможности принуждения. «Если при строительстве моста, — писал, например, он, — не стремятся обогатить сознание строителей, его не следует строить; пусть граждане продолжают переправляться вплавь или на лодке. Мост не должен быть навязан сверху, он не должен вторгаться в социальную панораму подобно deus ex machina, напротив, он должен явиться результатом

[4] И поэтому ссылки на фаноновскую концепцию насилия различных экстремистов в обоснование своих индивидуально-террористических акций являются извращением существа идей Фанона.

сознательных усилий граждан» [111, с. 148]. Признав, что Фанон справедливо ставил вопрос о необходимости заинтересовать массы, профессор Австралийского национального университета Дж. Миллер легко «разрешил» этот вопрос: «утопично ожидать, что в молодых государствах, где все делается в спешке и многое плохо», будут ждать, пока массы поймут необходимость строительства [138, с. 118].

Фанон действительно шел здесь против течения. Так же как в тех случаях, когда, заметив в молодых государствах тенденцию к «разбуханию» главных городов, выдвигал задачу максимально возможной децентрализации и призывал к «десакрализации столицы» [5]. Так же как, заметив тенденцию к бюрократизации общественно-политической жизни молодых государств, он в самых резких выражениях сформулировал принципы самоуправления. Миллер же исходил из характерного для либерального мышления принципа «нет, значит, не будет». Это один из тех случаев, когда под «утопическим» подразумевается, говоря словами В. И. Ленина, «отступление от обывательски-обычного, в том числе все революционное» [2, т. 30, с. 36]. Фанон слабо обосновывает возможности осуществления того, что он называет «гуманизацией» стратегии развития молодых государств. Но важно отстаивание самого принципа строительства гуманного, демократического общества гуманным, демократическим путем. Это ярко характеризует всю фаноновскую концепцию.

Глубокий демократизм — лишь одно из выражений гуманистического пафоса его концепции. При рассмотрении проблемы народ и власть Фанон постоянно имел в виду и другую — индивид и общество. Социологический подход в работах Фанона сочетается с культурно-историческим, проблемы масс — с проблемами личности. Понимая взаимообусловленность задач освобождения народа и освобождения личности, он не считал их тождественными. Демократия не означала для Фанона суверенитета каждой отдельной личности, прерогативы любого ее волеизъявления. Вера в разум у Фанона была верой в коллективный разум, но он не противопоставлял коллективный разум мыслящему индивиду, общую волю воле индивида как нечто потустороннее для индивида. Общая воля согласно его демократическому идеалу формировалась в выражении своей воли каждым индивидом, коллективный разум подразумевал коллективное творчество личностей, а не безликих «единиц», совместный поиск истины, совокупность мыслей, выраженных каждым индивидом. Иными словами, в каждой индивидуаль-

[5] Кстати, в молодых государствах соображения Фанона о переносе столицы в «глубинку» не воспринимаются как «утопия», судя хотя бы по последним решениям правительств Танзании и Нигерии. Следует при этом заметить, что Фанон, исходя из бразильского опыта, не считал такой перенос сам по себе решением проблемы.

ной воле и каждом индивидуальном разуме Фанон видел частицу всеобщего. Замечательной силы и последовательности стремление обеспечить условия, чтобы каждый индивид был полноценным гражданином, суверенным и ответственным членом общества, привлекающее в фаноновской концепции демократии, было иновыражением его стремления к раскрытию в каждом человеке его всеобщей сущности.

Характеризуя политический аспект проблемы индивид и общество, демократия в работах Фанона представляла один из подходов к проблемам человека. И так же как в политическом аспекте эта проблема не решалась для Фанона завоеванием политической независимости и провозглашением прав личности, она не решалась в социально-экономическом или социокультурном аспектах экономическим ростом или научно-техническим прогрессом. Разумеется, Фанон не отрицал их значения, в полной мере осознавая, какими врагами развивающихся стран являются бедность и невежество. Но в центре его внимания были не темпы экономического роста, а обеспечение последнего социальными преобразованиями и преобразованием сознания личности. Критикуя «европейскую модель» развития, он на одно из первых мест ставил «патологическое деление функций» человека и «дробление его единства» [III, с. 241—242]. Вдохновляясь идеей полноценной личности, Фанон боролся не только с разновидностями отчуждения, специфичного для колониального общества; призыв его к народам «третьего мира» избежать следования по пути Запада во многом был обусловлен стремлением преодолеть отчуждение человека в буржуазном обществе.

В литературе о Фаноне встречается много аналогий. Его сопоставляют с классиками марксизма, с Розой Люксембург, с Дж. Мадзини, Дж. Гарибальди, Э. Геварой. Вспоминают о «царстве справедливости» Робеспьера и «культе спартанской добродетели» Сен-Жюста. Пишут о «черном Руссо», «Бакунине нашего времени», «красноречивом Сореле». Этот неполный перечень столь разнообразных «двойников» в первую очередь свидетельствует о... самобытности нашего персонажа. Детальное выяснение обоснованности или необоснованности отдельных сопоставлений заняло бы не одну главу и неминуемо вышло бы за рамки работы о Фаноне. Я уже касался тех или иных аналогий, но лишь постольку, поскольку они могли расширить его характеристику. В отношении проблемы индивид и общество мне кажется заслуживающим внимания сопоставление с Руссо (сама «метафора» принадлежит Ф. Бонди [см. 32]).

Аналогия, к которой мне приходилось обращаться, признавая ее обоснованность, объясняется, на мой взгляд, не филиацией идей, не тем более подражательством. Следует, очевидно, говорить о повторяемости исторических ситуаций. На постановку проблемы индивид и общество и у Руссо, и у Фанона по-

влияло, по-видимому, сочетание двух обстоятельств: выделение индивида из его слитности с массой в процессе преобразования добуржуазных общественных отношений и ущербность положения личности в буржуазном обществе. То, что Руссо мог больше предчувствовать последнее, чем знать, в данном случае имеет второстепенное значение. Важно, что оба мыслителя защищали индивидуализм как нарождающийся в соответствующем социуме культурно-исторический принцип и в то же время осознавали его ограниченность. Антиномичность мысли Руссо сродни антиномичности фаноновской концепции и в некоторых других вопросах. Оба они нападали на то, что не исчерпало еще себя с точки зрения развития данного общества, общественного или даже их собственного мнения. Руссо, пролагавший вместе с другими просветителями дорогу буржуазной демократии, в отличие от большинства из них осознавал ее ограниченность как принципиальную порочность и искал путей преодоления ее (в рамках породивших эту демократию общественных отношений). Оставаясь идеологом Просвещения, Руссо не разделял оптимистического рационализма или рационалистического прогрессизма просветителей. Известен его протест против просветительских иллюзий, за которыми, по словам В. С. Алексеева-Попова, стоял «оптимизм буржуазии, верившей в то, что развитие промышленности, вовлечение колоний в мировые экономические, торговые связи являются орудиями и условиями прогресса „нравов“» [246, с. 501]. Руссо дебютировал сочинением на тему «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов», где показывал противоречивость прогресса, в частности научного, в обществе, основанном на неравенстве, доказывал в противовес другим деятелям Просвещения, что научный прогресс, будучи следствием социального неравенства, усиливает его, содействует «порче нравов», что развитие науки и искусства оказывается сопряженным с моральной деградацией общества, дегуманизацией самой культуры. Как альтернативу современной ему европейской цивилизации Руссо создал образ «благородного дикаря». Эта «антимодель» несла в себе большой критический заряд, но в ней, по существу, не было положительного идеала. Руссо не видел выхода из социо-культурных антиномий. Отсюда его исторический и культурный пессимизм.

Позиции Фанона были значительно сильнее. Когда он писал, что Запад «балансирует между атомным распадом и распадом духовным» [III, с. 239], он отнюдь не морализировал. Оказавшись перед лицом энергетического и экологического кризисов, даже буржуазные апологеты задумались об ограниченности научно-технического прогресса и «пределах роста», т. е. ограниченности того, в чем буржуазия видела свое историческое призвание. И если одна из важнейших перспектив преодоления духовного кризиса западной цивилизации находит свое выра-

жение в отказе от европоцентризма, то работы Фанона этому немало содействуют. Выдвигавшаяся им альтернатива западной цивилизации в виде идеи «третьего мира» была связана со становлением нового исторического субъекта, а не с примитивным обществом, не выдерживавшим столкновения с экспансией европейской цивилизации. Социо-культурный идеал Фанона был обращен в будущее, а не в прошлое. Парадокс заключается, однако, в том, что если на Западе почва для восприятия фановновской критики западной цивилизации была подготовлена объективными условиями, удобрена давней традицией европейской общественной мысли, восходящей к Руссо и даже к его предшественникам (в лице, например, Монтеня [см. 216, с. 197— 204]), то в «третьем мире» восприятие ее было затруднено тем обстоятельством, что большинство развивающихся стран не имеют благ этой цивилизации, начиная от политической демократии и вплоть до массовой грамотности, не говоря уже о жизненном уровне и других преимуществах материального свойства. Сознавая это, сознавая могущество западной цивилизации и ее влияние на «третий мир», Фанон не мог не испытывать определенных сомнений в реальности выдвигавшейся им альтернативы. Они ощутимы в тоне, в характере критики, в пафосе отрицания западной цивилизации. И важным становится не только реальность отрицания, но и этот пафос.

В последнее время советские исследователи идеологии национально-освободительного движения все чаще вслед за В. И. Лениным привлекают в качестве прототипа идеологию русского народничества. Подробное выявление этой аналогии В. Г. Хоросом [260] избавляет от необходимости останавливаться на ней. Хотелось бы лишь отметить, что народничество в этой аналогии выступает не только как идеология, но и как, говоря словами В. И. Ленина, «полоса общественной мысли» [2а, с. 21]. Речь идет не о филиации идей и даже не о перекличке отдельных положений, а об общности типа мышления, мировоззренческого типа, обусловленной сходством исторических ситуаций, основу для которого создают «переломность» эпох и определенное соотношение между внутренними условиями развития и исторической средой. Оказавшись на перепутье между социализмом, борьбой за ликвидацию буржуазного общества на Западе и буржуазным демократизмом, борьбой против крепостничества (которая на Западе предшествовала установлению буржуазного общества), русская революционная мысль поставила вопрос, который А. И. Герценом был сформулирован почти по-фановновски, — «мы и Европа»: «Есть ли путь европейского развития единый возможный, необходимый, так что каждому народу, где бы он ни жил, какие бы антецеденты ни имел, должно пройти им, как младенцу прорезыванием зубов, срастанием черепных костей и пр.? Или оно само — частный случай развития, имеющий в себе общечеловеческую канву,

которая сложилась и образовалась под влияниями частными, индивидуальными... И в таком случае не странно ли нам повторять теперь всю длинную метаморфозу западной истории, *зная вперед...* что со всем этим развитием рано или поздно нас также причалит к той меже, перед которой вся Европа свернула паруса и, испугавшись, гребет назад» [204, с. 488—489].

Поставив, подобно Фанону, вопрос о фатальности «пути европейского развития», эталонности «западной истории», Герцен для России, подобно тому как Фанон для «третьего мира», доказывал возможность альтернативы. Но Герцен имел в виду минование лишь одного «фазиса» в «западной истории», спрямление пути к «меже», к которой подошла и «Европа». И возможность минования капитализма на пути к социализму он обосновывал тем, что «Россия проделала свою революционную эмбриогению в европейской школе» [204, с. 376], тем, что «в идее, в меньшинстве мыслящих людей, в литературе, на Исаакиевской площади, в казематах мы прожили западную историю» [204, с. 490]. Фанон же замахивался не только на «фазисы», а на саму «западную историю» как форму всемирной истории, на европейскую универсальность, европейскую форму всемирности. И возможность альтернативы он обосновывал не успехами колониальной интеллигенции в «европейской школе», а порочностью этой школы. Фанон отрицал эталонность «западной истории» не только из-за того, что она означает для «третьего мира» морально обесцененную уже (по мировым масштабам) «буржуазную фазу». Он отрицал эту эталонность как навязывание «колониалистского времени», отрицал европейскую культуру как «колониалистскую культуру». Антиколониализм придал новый акцент проблематике «мы и Европа», трактовке общего и особенного в сфере истории и культуры.

Либерально-консервативные критики рассматривают фановновскую характеристику колониализма как проявление манихейства, как апокалиптическое сгущение красок, как сознательное искажение истории колониального периода ради «лечения психики народов, потрясенных и обезличенных иностранным угнетением» [112, с. 86—89]. Во имя объективности, преодоления односторонности афишируется позитивное значение колониализма. Отрицательное воздействие сводится к сфере политики, даже психологии, суть разоблачаемых Фаноном явлений — к одной из форм (французской) колониального правления. Пафос буржуазной критики фановновской характеристики колониализма в том, что эта эпоха канула в прошлое и теперь объективно ничто не мешает нормальному и всестороннему развитию связей между бывшими колониями и бывшими метрополиями. Эти доводы несостоятельны. Колониализм оставил наследие, которое продолжает самым непосредственным образом воздействовать на бытие и сознание народов молодых государств. Эксплуатация со стороны бывших метрополий больше любых

других факторов препятствует притуплению антиколониального национализма в идеологии молодых государств. Не затрагивая более обстоятельно сферу бытия, отметим, что многообразные формы зависимости от экономической области до области культуры поддерживают эффект колониальной ситуации. Угнетенное и возмущенное национальное сознание не может воспринять всеобщую истину, точнее, оно воспринимает ее только, как тонко показано Фаноном, в форме национальной истины. Противопоставление национальной формы всеобщему содержанию характерно и для самосознания возрождающейся после порабощения или формирующейся нации.

Фактор угнетенного и возмущенного национального сознания, особенности формирующегося национального самосознания народов молодых государств, к сожалению, порой недостаточно учитываются и теми авторами, которые отнюдь не склонны к апологетике империалистического Запада и стремятся понять Фанона как идеолога национального освобождения. «Какой бы ни была ненависть, которую можно питать к империализму,— доказывает, например, Нгуен Нге, — азиат или африканец прежде всего *должны признать*, что в течение трех веков в авангарде истории была Европа. Европа выдвинула на историческую сцену по меньшей мере две ценности, которых еще нет у многих наций Азии и Африки... обновление производительных сил и демократию... Теперь афро-азиатские страны, в свою очередь, приходят в движение, и иногда более быстрое, чем Европа; но не „начинанием заново“ эти страны могут обогатить общую сокровищницу человечества. Их вклад будет тем значительнее, чем больше они будут опираться на практический опыт, технику и теоретические принципы, уже имевшиеся у Европы, приспосабливая их к особенностям своих стран и совершенствуя их» [145, с. 34—36] (курсив мой. — *А. Г.*). Доводы Нгуена Нге выглядят совершенно бесспорными, во всяком случае, вполне резонными. Но хотелось бы подчеркнуть, что этот проницательный критик почувствовал больше, чем выразил рационально. Обратим внимание на выделенные слова. Судя по ним, Нгуен Нге понимает, как нелегко признать авангардную роль Европы афро-азиатским народам, жертвам этой авангардности, выстрадавшим своим колониальным порабощением то обстоятельство, что Европа опередила их в «обновлении производительных сил». Характерна и противительная конструкция, которую употребил Нгуен Нге: «какой бы ни была ненависть, которую можно питать к империализму». Он определенно понимает, что эта законная ненависть побуждает афро-азиатские народы не признавать, отрицать европейскую авангардность.

Пафосом такого отрицания и дышат работы Фанона. Тот, кто их внимательно прочтет, очевидно, согласится со мной, что ценность демократии и «обновления производительных сил»

Фанон понимал достаточно хорошо. И когда он писал в заключение «Проклятьем заклейменных», что «третий мир» не должен довольствоваться положением арьергарда [III, с. 241], он ясно признавал то, что, по мнению Нгуена Нге, «должен признать» азиат или африканец, — авангардность «Европы» и арьергардность своих стран в последние столетия всемирной истории. Но, признавая это положение, Фанон одновременно протестовал против него, т. е. отрицал его. Он отрицал, как уподобление человечества каравану, деление на впереди идущих и долженствующих следовать за ними народов. Сомневаясь в успешности «догоняющего развития», он отрицал его необходимость для «третьего мира», а отрицая это, выдвигал идею «начинания заново». Вновь мы сталкиваемся с выражением логики «от противного» (argumentum ad absurdum). Поскольку арьергард не может догнать авангарда, то иерархия в колонне меняется, когда арьергард вопреки уставу начинает свой собственный путь.

Если учитывать эту логику, то следует признать, что Фанон был вполне последователен, когда доказывал неприемлемость исторического опыта Европы для «третьего мира», доказывал, что в истории Европы не было ничего похожего на современное положение афро-азиатских государств. Не оспаривая, разумеется, радикальности изменений, происшедших во всемирной истории, наступления новой эпохи истории человечества, я вместе с тем с той же настойчивостью подчеркивал некорректность фаноновских сопоставлений европейского Нового времени и современного этапа в развитии афро-азиатских государств: преувеличение революционности и демократизма европейской буржуазии, недооценку революционности и демократизма европейского крестьянства, неправомерность отождествления эпох буржуазных и пролетарских революций в европейской истории и т. д. Возможно, моя критика Фанона покажется неубедительной. Может быть, подчеркивая в противовес Фанону элементы сходства между историческими задачами, решавшимися в Новое время на Западе, и теми, которые решаются сейчас на Востоке, отстаивая концепцию «наложения эпох» в современном развитии молодых государств, я впадал где-то в другую крайность. Надеюсь, однако, мне удалось обратить внимание на заданность отрицания сходства в исторических сравнениях Фанона.

Характеризуя начинавшийся на его глазах процесс «пробуждения Азии», В. И. Ленин писал: «Это значит, что Восток окончательно встал на дорожку Запада, что новые *сотни и сотни миллионов* людей примут отныне участие в борьбе за идеалы, до которых доработался Запад» [2, т. 21, с. 402]. Доказывая, что Восток не должен следовать по «дорожке Запада», Фанон упрощал, спрямлял эту «дорожку», как, впрочем, поступают и его критики, не способные или не желающие отрешиться от

европоцентризма. И в том и в другом случае история Запада превращается в схему, которой должны следовать (в одном случае) или не следовать (в другом случае) народы Востока. Современная эпоха, в частности развитие «третьего мира», заставляет более строго отнестись к выявлению того, что А. И. Герцен назвал «общечеловеческой канвой» европейского развития, и при этом обратить внимание не только на тенденции, восторжествовавшие в историческом развитии на Западе, но и «забитые», по выражению Н. А. Симония [247, с. 3], не только на вопросы, нашедшие свое разрешение, но и лишь поставленные европейской историей. Видимо, главное здесь — это повторяемость самых общих исторических проблем (вроде проблемы свободы) [см. 261, с. 11], а не способов их разрешения. Новая всемирно-историческая эпоха неизбежно приносит новое понимание этих проблем, создает новые условия и новые возможности их решения. Далеко не случайно В. И. Ленин подчеркнул универсальность «идеалов, до которых доработался Запад», а не форм борьбы за их осуществление.

В свете этой ленинской идеи становится понятнее глубокая двойственность фаноновского отношения к европейской истории. Фанон не только отрицал универсальность европейской истории, он ее и утверждал. Утверждал, когда проводил свои исторические сопоставления, ибо они означают, что автор «Проклятьем заклейменных» понимал необходимость или по крайней мере чувствовал потребность оттолкнуться от европейского исторического опыта. Утверждал, когда, подвергнув «европейскую модель» сокрушительной критике, в заключение своей последней книги подчеркивал, что «все элементы решения великих проблем человечества существовали в разное время в европейской мысли» [III, с. 241]. Утверждал, наконец, тем, что сам в своем творчестве поставил «великие проблемы человечества», которые действительно в разные эпохи уже рассматривались европейской мыслью, и, характеризуя эти проблемы, он по-своему, но очень ярко выразил те идеалы социализма, демократии, гуманизма, до которых, говоря словами В. И. Ленина, «доработался Запад». Вот эта подспудная, глубинная тенденция фаноновских работ остается не понятой и не раскрытой порой даже благожелательными, стремящимися понять Фанона западными критиками, ошеломленными бьющим в глаза «антиевропеизмом» его работ. Поэтому даже их резонные замечания слишком абстрактны: они оказываются верными *по поводу* концепции, но они не проникают внутрь ее и, следовательно, не раскрывают ее сути.

«Можно ли, — пишет, критикуя фаноновскую концепцию, Ж.-М. Доменак, — осуществить в мире революцию, освобождение, которое не было бы тем или иным способом связано с каким-нибудь европейским ядром. Ганди... попытался сделать это, отвергнув даже технику Европы и предложив оригинальный

путь освобождения, порожденный религией его народа. Но Индия сама стала государством, обладающим армией и стремящимся планировать. Идентичный вопрос стоит теперь перед всеми слаборазвитыми странами... Есть ли другой путь политического и технического развития, чем тот, который испробовала Европа (лаицизация, этатизация, индустриализация)?.. Где приблизительно должна находиться точка встречи, если мы хотим избежать того, чтобы необходимая модернизация сопровождалась уничтожением своеобразия, банализацией культур? Растущая тенденция к единству мира противостоит тому, чтобы „вновь начинать историю мира, начинать ее без Европы и при необходимости против нее". Сам Фанон против крестового похода на Европу; он надеется на помощь Европы. Европа первой пошла не только по пути индустриализации, но и по пути освобождения человечества» [59, с. 645].

Не повторяя того, что было сказано о связи фаноновской концепции с «европейским ядром», замечу, что в свете закономерного вопроса о «точке встречи» между универсализующей мир «модернизацией» и обогащающим человечество своеобразием национальных культур снимается, по существу, противопоставление «тенденции к единству мира» фаноновской постановке вопроса о «начинании заново» его истории. Как очевидно, выдвижение последнего тезиса Фаноном было продиктовано именно стремлением к упрочению единства мира, к тому, чтобы каждый народ внес свой вклад в общую сокровищницу человечества. Другое дело, что, подчеркнув взаимосвязь национального и интернационального, Фанон в своих работах выразил антиномию, характерную для самосознания освобождающихся и формирующихся наций. Однако, оставаясь в рамках этой антиномии, фаноновская концепция представляет незаурядное явление именно благодаря пафосу всеобщности. Привлекает, в частности, и делает концепцию Фанона особенно актуальной чувство ответственности за положение дел в мире, за судьбы всего человечества. В период балканских войн начала XX в. один русский дипломат заметил по поводу вызвавших разногласия в «концерте держав» территориальных претензий одного из балканских князей, что тот не прочь разжечь мировой пожар, лишь бы зажарить себе яичницу [см. 214, с. 230]. Из истории известно, что отнюдь не правитель какого-то маленького княжества разжег пожар первой мировой войны. Но «провинциализм» в мировой политике остается (независимо от величины страдающей им державы) актуальной угрозой всеобщему миру. Обосновывая выход на историческую сцену народов «третьего мира», их «стремление участвовать в созидании цивилизации во всемирном масштабе», Фанон оставался верным им же самим сформулированному принципу о связи суверенности народа и его ответственности. Считая проблему мира «фундаментальной» [IV, с. 198—199], он не противопоставлял

мирное сосуществование деколонизации, но подчеркивал, что прекращение «холодной войны» создает благоприятные условия для решения молодыми государствами задач своего развития. Фаноновский гуманизм, с большой силой выявляющийся, в частности, в этом чувстве ответственности за судьбы мира, упускается из виду, когда толкуют об «экстремизме» автора «Проклятьем заклейменных». Политический и идеологический экстремизм чужд фаноновской концепции в ее целостности, однако представители левоэкстремистских течений ссылаются и могут сослаться на отдельные ее положения.

Так же как политическая деятельность Фанона протекала преимущественно в сфере разрушения отживших порядков, его творческие усилия были направлены на отрицание старого, отжившего и отживающего в науке о человеке и обществе. Это и достоинство, и ахиллесова пята Фанона. Диспропорция между негативной и конструктивной сторонами фаноновской мысли, между пафосом отрицания и пафосом утверждения делает особенно уязвимым любой «фанонизм». Фанон слишком мало прожил, чтобы найти ответы на поставленные им же вопросы, да и объективные процессы, которые он анализировал, не достигли еще необходимой степени исторической зрелости. Как писал один из критиков, «опасность превращения Фанона в пророка очевидна, особенно если последователи примут наиболее акцентируемые идеи без учета их контекста» [84, с. 20]. «Фанонизм» как ценностная абсолютизация и универсализация отдельных из содержащихся в книгах Фанона тезисов обречен. В современной идеологической борьбе он, что и показывают работы Дж. Уоддиса и других марксистов, используется нередко для нападок на марксизм, во вред революционному движению. Так называемые фанонисты паразитируют на слабой стороне фаноновского идейного наследия. Сильная сторона этого идейного наследия, сам дух фаноновской концепции — против них.

«О тело, сделай из меня человека, который всегда спрашивает!» — заканчивал Фанон свою первую книгу. Ему удалось сделать из себя человека, который неустанно задавался вопросами, не удовлетворяясь готовыми ответами. Редкостная способность будить мысль, ставить перед ней острые, актуальные вопросы — одно из наиболее ценных достоинств Фанона. Не всегда эти вопросы корректно сформулированы, нередко они вовсе не сформулированы; их рождает само живое биение, творческий настрой фаноновской мысли. Не всеобщую истину, а ее поиск, пафос поиска, его выстраданность завещал Фанон миру, и прежде всего народам «третьего мира», делу освобождения которых он посвятил свою жизнь. «Каждое поколение, — писал он, — должно в относительной неизвестности открыть свою миссию, осуществить ее или изменить ей» [III, с. 155]. Нельзя, по Фанону, выстрадать истину (если возвратиться к вопросу, поставленному А. И. Герценом) за кого-то. Знания, рецепция исторического опыта обогащаются страданиями и придают более общий характер выстраданной истине; однако каждый индивид, каждое вступающее в общественную жизнь поколение, каждый выходящий на арену всемирной истории народ должны самостоятельно выстрадать истину.

В одном из последних писем Фанон утверждал: самое важное — сознание того, «что ты сделал все возможное для осуществления своих идей... Мы ничего не значим на свете, если прежде всего не являемся рабами своего дела, дела народа, дела справедливости, дела свободы... Даже в этот момент, когда доктора оставили надежду, я еще думаю... об алжирском народе, о народах третьего мира. И если я еще держусь, то благодаря этому» [цит. по: 76, с. 181—185]. «Он не присоединялся к делу, — отмечал Э. Сезэр, — он отдавал себя всего целиком. Без недомолвок. Безраздельно» [93, с. 120]. Это очевидно и в творчестве Фанона. Оно страстно, убежденно, проникнуто верой в правоту своего дела. Очевидна также широта фаноновского подхода к тому, что он избрал своим делом. Вопреки фразе из письма, Фанон не был «рабом дела». Он был деятелем. Он был целеустремлен, но не до фанатизма. Революционная нетерпимость сочеталась с открытостью всему прогрессивному. Он вел диалог с самыми различными идейными течениями и, безоговорочно отвергая колониалистскую идеологию, разоблачая доводы врагов национального освобождения, отнюдь не зачислял в число их всех, с кем полемизировал. Фанона жег огонь подвижничества и жертвенности, и вместе с тем его творчество и он сам являли «призыв к жизни» [см. 71, с. 24]. Находясь в центре беспощадной борьбы, ярко выразив ее своим творчеством, Фанон пронес через нее веру в человека, верность гуманистическим принципам. Выразив в полной мере антиномичность национального и интернационального, присущую формирующемуся национальному сознанию освобождающихся народов, акцентируя особость их исторической судьбы, их современного положения, их призвания в мире, Фанон сумел раскрыть глубокое всеобщее значение идеалов борьбы народов за свое национальное освобождение. Отвергнув гегемонию европейцев в области общественной мысли, Фанон сохранил исключительно тесный контакт с европейскими революционными и демократическими традициями. В самый напряженный момент жестокой борьбы с европейскими колонизаторами прогрессивная общественная мысль Европы не стала для Фанона врагом; она всегда оставалась его оппонентом. В этом диалоге Фанон был исключительно темпераментным, склонным к преувеличениям, не всегда внимательным к доводам оппонента, но неизменно интересным собеседником.

«Далеко не случайно, — пишет Дж. Уоддис, — что для названия своей наиболее известной книги „Проклятьем заклей-

менные“ Фанон взял слова из текста „Интернационала“ Эжена Потье, гимна международного рабочего класса, который заканчивается словами: „С Интернационалом воспрянет род людской“. Судьба „рода людского“ — вот что находилось в центре дум Фанона, и поэтому, когда забудутся теоретическая путаница и политические противоречия в его трудах, в памяти людей останется его благородная борьба против колониализма, которой он посвятил всю свою короткую жизнь» [186, с. 175]. Историческая судьба фаноновского идейного наследия, перспектива его духовного воздействия определена здесь, думается, правильно. Вместе с развитием национально-освободительных революций, с углублением вовлеченности «третьего мира» в общий всемирно-исторический процесс перехода к социализму реже будет встречаться идентификация взглядов Фанона с идеями насилия или национализма и яснее будет становиться благородство фаноновских идеалов, гуманизм его целей, творческий характер его исканий.

БИБЛИОГРАФИЯ

Произведения основоположников марксизма-ленинизма. Документы КПСС и международного коммунистического движения

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе.
2. Ленин В. И. Полное собрание сочинений.
2а. Ленин В. И. Тетради по аграрному вопросу. 1900—1916. М., 1969.
3. Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976.
4. Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы. Москва, 5—17 июня 1969 г. М., 1969.
5. Тезисы ЦК КПСС к 100-летию со дня рождения В. И. Ленина.— «К 100-летию со дня рождения Владимира Ильича Ленина». Сборник документов и материалов. М., 1970.

Литература о Фаноне [1]

6. Алексеева Л. А. Теоретические и социально-политические взгляды Франца Фанона — представителя национальной демократии в Африке. Автореф. дисс. на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1974.
7. Гальперина Е. Л. Величие и трудности деколонизации (Франц Фанон. Человек. Идеи. Влияние).— «Иностранная литература», 1970, № 10.
7а. Гордон А. В. Проблема взаимоотношений интеллигенции и народных масс в идеологии современной революционной демократии (на примере концепции Ф. Фанона).— Средние слои городского общества в странах Востока. М., 1975.
8. Левин И. Книга — динамит.— «За рубежом», 1962, № 5, 9.
8а* аль-Майли М. Фанон и алжирская революция. Бейрут, 1973 (на араб. яз.).
9. Мухаммед Али, Аббас. Критический взгляд на некоторые идеи Франца Фанона.— «Дирасат арабийя», Бейрут, 1970, № 2.
10. Суванпханит, Наппхан. Франц Фанон.— «Сангкхомсат паритхат», Бангкок, 1972, № 5.
11. Усов Г. А. Франц Фанон и его революция отчаяния.— «Мировая экономика и международные отношения», 1969, № 10.
12. Франц Фанон или борьба отсталых народов. Рабат, 1962 (на араб. яз.).
14. Abel L. Seven Heroes of the New Left.— «New York Times Magazine», 5.V.1968.
15. Abrash B. Frantz Fanon: Bio Bibliography.— «Africana Library Journal», New York, 1971, vol. 2, № 3.
16. Actualité de Frantz Fanon.— «Africasia». Paris, 1972, № 59.
17*. Adams P. The Social Psychiatry of Frantz Fanon.— «American Journal of Psychiatry». Washington, 1970, vol. 127, № 6.

[1] Астериском отмечены работы, известные автору только по библиографическим источникам.

18. Alloula M. Un commentaire de l'oeuvre de Fanon.— «Algérie actualité». Alger, 1971, № 320.
19. Alloula M. L'oeuvre de Fanon aujourd'hui.— «Algérie actualité». Alger, 1971, № 320.
20. Alloula M. La psychologie de papa ou l'art d'ecrire un article (de la mort).— «Algérie actualité». Alger, 1972, № 338.
21. Amery J. Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Violenz. Der Revolutionär Frantz Fanon.— «Permanente Revolution von Marx bis Marcuse». München, 1969.
22. Amghar M. Athaqafa. Fanon et la pensée occidentale (de Mohamed el Mili).— «el Moudjahid culturel». Alger, 2.VI.1971.
23. Ansprenger F. [Rec.:] Les damnés de la terre by Frantz Fanon.— «Journal of Modern African Studies». London, 1963, vol. 1, № 3.
24*. Arendt H. Reflections on violence.— «New York Review of Books», 1968, vol. 12, № 4.
25. Attipoe L. M. Fanon's Radicalism and African Situations.— «Forum». Legon, 1974, vol. 5, № 1.
26. Barnard R. Frantz Fanon.— «New Society». London, 1968, № 275.
27. Beauvoir S. de. Fanon chez Sartre.— «Jeune Afrique». Tunis — Paris, 1963, № 162. Vide idem: Beauvoir S. de. La force des choses. Paris, 1963.
28*. Beckett P. A. Frantz Fanon and Sub-Saharan Africa: Notes on the Contemporary Significance of His Thought.— «Africa Today». Denver, 1972, vol. 19, № 2.
29. Beckett P. A. Algeria vs Fanon: the Theory of Revolutionary Decolonization and the Algerian Experience.— «Western Political Quarterly», Salt Lake City, 1973, vol. 26, № 1.
30. Bianchi E. C. The Religious Experience of Revolutionaries. Garden City, 1972. From the Contents: Frantz Fanon.
31. Blackey R. Fanon and Cabral: a Contrast in Theories of Revolution for Africa.— «Journal of Modern African Studies». London, 1974, vol. 12, № 2.
32. Bondy F. Anwalt der Verdamten.— «Monat». Berlin, 1966, № 215.
33*. Bondy F. Der Rest ist Schreiben. Vienna, 1972.
34. Bondy F. Frantz Fanon. «Black Orpheus» of the Homeless Left.— «Encounter». London, 1974, vol. 43, № 2.
35. Bourgui A. C., Williams J. C. La pensée politique de Frantz Fanon.— «Présence africaine». Paris, 1973, № 88.
36. Bouvier P. Fanon. Paris, 1971.
37. Boveri M. Ein böses Buch — ein gutes Buch.— «Frankfurter Allgemeine Zeitung». Frankfurt am Main, 11.X.1966.
38*. Breitman G. «The Wretched of the Earth» by F. Fanon.— «Militant». New York, 1965, № 33.
39*. Brown Ph. Notes on Fanon. — «Radical Therapist». Minor, 1970, vol. I, № 19.
40. Burke E. (Rec.:) Frantz Fanon: a Critical Study by Irene Gendzier.— «African Affairs». London, 1975, vol. 74, № 294.
41. Butterworth Ch. E. Frantz Fanon and the Justice of Violence.— «Middle East Journal». Washington, 1974, vol. 28, № 4.
42. Camus and Some Others. — «Times Literary Supplement». London, 29.I.1970.
43. Capauya E. Time to Turn a Tide of Violence.— «Saturday Revew». New York, 24.IV.1965.
44. Caute D. Philosopher of Violence.— «Observer». London, 10.X.1965.
45. Caute D. Fanon. London, 1970.
46. Cherif M. Frantz Fanon et la révolution africaine. — «Présence africaine». Paris, 1966, № 58.
47. Cherif M. Frantz Fanon: la science au service de la révolution.— «Jeune Afrique». Tunis — Paris, 1966, № 295.
48. Clairmonte F. F. (Rec.:) Fanon by Pierre Bouvier; Frantz Fanon: a Critical Study by Irene Gendzier.— «Journal of Modern African Studies». London, 1974, vol. 12, № 1.
49*. Cleaver E. [Rec.:] Damnés de la terre.— «Ramparts». San Francisco, 1967, January.
50. Clemente P. Frantz Fanon tra esistenzialismo e rivoluzione. Bari, 1971.
51. Coles R. What Colonialism does?.— «New Republic». Washington, 1965, vol. 153, № 12.
52. Coles R. Abused and Abusers. [Rec.:] Blake Skin. White Masks.— «New York Times Book Review», 29.IV.1967.
53. Colotti-Pischel E. «Fanonismo» e questione coloniale.— «Problemi del socialismo». Milano, 1962, № 9—10.
54. Coser L. The Myth of Peasant Revolt.— «Dissent». New York, 1966, May — June.
55. Czarnecki J. Un livre révolutionnaire: Les damnés de la terre.— «Christianisme social». Paris, 1963, № 3—4.
56. Daniel J. «Les damnés de la terre» par Frantz Fanon.— «Express». Paris, 1961, № 546, 548.
57. Davies H. B. [Rec.:] Frantz Fanon: a Critical Study by Irene L. Gendzier.— «Science and Society». New York, 1974, vol. 38, № 2.
58. Dieng, Amady Aly. Les damnés de la terre et les problemes d'Afrique Noire.— «Présence africaine». Paris, 1967, № 62.
59. Domenach J.-M. Les damnés de la terre.— «Esprit». Paris, 1962, № 3, 4.
60. A propos des Damnés de la terre.— «Esprit». Paris, 1962, № 9.
61. Dubois F. [Rec.:] F. Fanon. Pour la révolution africaine. Paris, 1964.— «Tiers Monde». Paris, 1964, № 19.
62. Due scritti zu Frantz Fanon. Premessa.— «Ideologie». Roma, 1970, № 12.
63. Ehrenreich J. A. Fanon Revisited.— «Monthly Review». New York, 1967, vol. 19, № 5.
64*. Europa hat ausgespielt.— «Zeit». Hamburg, 23.IX.1966.
65. Fabre G., Kessous N. Frantz Fanon et la révolte noire. A propos d'un anniversaire.— «Monde diplomatique». Paris, 1971, № 913.
66. Fanon e il Terzo Mondo. Dibatti a cura di L. Vacchi e U. Melotti.— «Terzo Mondo». Milano, 1972, № 15, 17.
67. Fanon, Josie. A propos de Frantz Fanon, Sartre et les arabes.— «el Moudjahid». Alger, 10.VI.1967.
68. Fernándes Retamar R. Fanon y la America Latina.— «Casa de las Americas». La Habana, 1965, № 31.
69*. Fornari F. Violenza e colpa.— «Aut — Aut». Milano, 1963, № 74—75.
70*. Forsythe D. Frantz Fanon: a Black Theoretician.— «Black Scholar». San Francisco, 1970, vol. I, № 5.
71. [Frantz Fanon]. — «Jeune Afrique». Tunis, 1961, № 63. Auteurs: Sitbon G., Cesaire A., Greki A.
72*. Frantz Fanon, notre frère.— «el Moudjahid». Alger, 21.XII.1961.
73. Fridli R. Gewalt und Gewaltlosigkeit in der sich wandelnden afrikanischen Gesellschaft.— «Schweizer Rundschau». Solothurn, 1968, № 6.
74*. Garrett J. A Review.— «Young Socialist». New York, 1965, November—December.
75. Geismar P. A Biographical Sketch.— «Monthly Review». New York, 1969, vol. 21, № 1.
76. Geismar P. Fanon. New York, 1971.
77. Gendzier I. Frantz Fanon: In a Search of Justice.— «Middle East Journal». Washington, 1966, vol. 20, № 4.
78. Gendzier I. Fanon: the Enigmatic Apostle of Revolt.— «New Middle East». London, 1970, № 19.
79. Gendzier I. [Rec.:] Frantz Fanon by D. Caute.— «Middle East Journal». Washington, 1971, vol. 25, № 1.
80. Gendzier I. L. Frantz Fanon. A Critical Study. New York, 1973.

81. Gilly A. Fanon et la révolution en Amerique Latine.— «Partisans». Paris, 1965, № 21.
82*. Giudici G. Fanon e noi.— «Quaderni piacentini». Piacenza, 1963, settembre—ottobre.
83*. Gleason R. An Introduction to Frantz Fanon.— «Ramparts». San Francisco, 1966, March.
84. Gordon D. Frantz Fanon: Voice of Algerian Revolution.— «Middle East Forum». Beirut, 1963, vol. 39, № 8.
85. Gottheil F. M. Fanon and the Economics of Colonialism: a Review Article.— «Quarterly Review of Economics and Business». Urbana, 1967, vol. 7, № 3.
86*. Gramont S. de. Frantz Fanon the Prophet Scorned.— «Horizon». New York, 1972, vol. 14, Winter.
87. Grohs G. Frantz Fanon, ein Theoretiker der afrikanischen Revolution.— «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 1965, Jg 16, H. 3. Vide idem: «Journal of Modern African Studies». London, 1968, vol. 6, № 4.
88. Hamdan H. La pensée révolutionnaire de Frantz Fanon.— «Révolution africaine», Alger, 1964, № 71—72.
89*. Hanthoff N. Bursting into History,— «New Yorker», 15.I.1966.
90. Hermassi A. L'idéologie fanonienne.— «Jeune Afrique». Tunis—Paris, 1966, № 295.
91. Hobsbawm E. J. Passionate Witness.— «New York Review of Books», 1973, vol. 20, № 2.
92. Hoechstetter I. L'homme de la décolonisation.— «Réforme». Paris, 1966, № 1136.
93. Hommages à Frantz Fanon. — «Présence africaine». Paris, 1962, № 40.— Berque J., Cesaire A., Chanderli, Domenach J.-M., Jumineur V., Lacouture J., Maspero F., Morin E., Nkrumah K., Stibbe P.
94. Illunga-Kabongo A. «Les damnés de la terre».— «New African Literature and the Arts», vol. 1. New York, 1970.
95. Isaaks H. R. Portrait of a Revolutionary.— «Commentary». New York, 1965, vol. 48, № 1.
96*. Jaeggi U. Gewalt und Gegengewalt. — «Züricher Weltwoche», 23.XII.1966.
97. Jeanson F. Préface (1952) et postface (1965). — Fanon F. Peau noire, masques blancs. Paris, 1965.
98. Jinadu L. A. Fanon: the Revolutionary as Social Philosopher.— «Review of Politics». Notre Dame, 1972, vol. 34, № 3.
99. Jinadu L. A. Some Comments on Frantz Fanon and the Historiography of African Politics.— «Journal of Developing Areas». Macomb, 1973, vol. 7, № 2.
100. Jinadu L. A. Some Aspects of the Political Philosophy of Frantz Fanon.— «African Studies Review». East Lansing, 1973, vol. 16, № 2.
101. Jinadu L. A. Frantz Fanon: a Critical Study by Irene L. Gendzier.— «Journal of Developing Areas». Macomb, 1974, vol. 8, № 2.
102. Jones J. H. On the Influence of Fanon.— «Freedomways». New York, 1968, vol. 8, № 3.
103*. Judson H. Master and Slave: a Review of Irene L. Gendzier's Frantz Fanon: a Critical Study.— «Time». New York, 2.IV.1973.
104. Kamenju G. [Rec.:] The Wretched of the Earth, Frantz Fanon.— «Transition». Kampala, 1966, № 26.
105. Kaufmann H. Hilft nur noch Gewalt.— «Spiegel». Hamburg, 1966, № 32.
106. Kershaw R. The Manifesto of Rebellion.— «Sunday Times», London, 10.X.1965.
107. Kilroy-Silk R. Socialism Since Marx. London, 1972. From the Contents: Frantz Fanon.
108. King S. The Wretched of the Earth Are Here, Too.— «Monthly Review». New York, 1966, vol. 18, № 2.

109. Klein A. N. On Revolutionary Violence.— «Studies on the Left». New York, 1966, vol. 6, № 3.
110. Kuvačić I. Zaokret ka samosvjesti.— «Praxis». Zagreb, 1969, № 3.
111. Kuzmanović D. Kolonijalizam i revolucionarno nasilje u delu Franca Fanona.— «Međunarodni radnički pokret». Beograd, 1973, № 2.
112. Lacouture J. Un réquisitoire effréné contre le colonialisme. «Les damnés de la terre» de Frantz Fanon.— «Monde». Paris, 23.II.1962. Vide idem: Lacouture J., Baumier J. Le poids du Tiers Monde. Un milliard d'hommes. Paris, 1962.
113. Langa A. Colonialism and Revolution.— «African Communist». London, 1966, № 25.
114*. London P. Multi-faced Treatise on Colonial Revolution.— «Los Angeles Times», 23.V.1965.
115*. Lucas Ph. Sociologie de Frantz Fanon. Contribution à une anthropologie de la libération. Alger, 1971.
116. Lucas Ph. Dechiffrement dialectique de l'histoire et libération de la connaissance. Fanon et la lutte de libération algérienne.— «Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques». Alger, 1972, vol. 9, № 4.
117. Malabre A. L. A Disturbing Diatribe from the Third World.— «Wall Street Journal». New York, 23.VII.1965.
118. Mainberger G. A la mémoire de Frantz Fanon. Mythe et réalité de l'homme noir.— «Présence africaine». Paris, 1963, № 46.
119*. Maldonado Denis M. Frantz Fanon (1924—1961) y el pensamiento anticolonialista contemporaneo.— «Revista de ciencias sociales». Puerto Rico, 1967, vol. 11, № 1.
120. Maldonado Denis M. Marti y Fanon.— «Casa de las Americas». La Habana, 1972, № 73.
121. Marek F. «Verdammte dieser Erde» (von F. Fanon).— «Weg und Ziel». Wien, 1963, Jg 21, № 7—8.
122. Margarido A. [Rec.:] Frantz Fanon. Peau noire, masques blancs, Paris, ed. du Seuil, 1972.— «Annales». Paris, 1974, № 2.
123. Martin T. Rescuing Fanon from the Critics.— «African Studies Review». East Lansing, 1970, vol. 13, № 3.
124. Martin T. Review.— «Journal of Modern African Studies». London, 1971, vol. 9, № 2.
125. Marton I. A propos des thèses de Fanon.— «Action». Fort de France, 1965, № 7, 8—9.
126. Mashino M. [Rec.:] L'an V de la révolution algérienne de Frantz Fanon.— «Temps modernes». Paris, 1960, № 167—168.
127*. Mashino M. Frantz Fanon, l'itinéraire de la générosite. — «Partisans». Paris, 1963, № 3.
128. Maspero F. Préface.— Fanon F. L'an V de la révolution algérienne. Paris, 1960.
129*. Matillon J. Frantz Fanon i prokletnici na zemlji.— «Naše teme». Zagreb, 1962, № 11.
130. Méconnaissance de Fanon.— «Partisans». Paris, 1965, № 21.
131. Megherbi A. Frantz Fanon apôtre de non-violence.— «Algérie actualité». Alger, 1971, № 320.
132*. Memmi A. Dominated Man. Boston, 1968. From the Contents: Frantz Fanon and the Notion of «Deficiency».
133. Memmi A. Frozen by Death in the Image of Third World Prophet.— «New York Times Book Review», 14.III.1971.
134. Memmi A. La vie impossible de Frantz Fanon.— «Esprit». Paris, 1971, № 406.
135*. M'hamsadji K. Sociologie de Frantz Fanon.— «el Moudjahid». Alger, 14.I.1972.
136. Mikecin V. Teorija revolucije Frantza Fanona.— «Naše teme». Zagreb, 1973, № 3.

137. el Mili M. M. Frantz Fanon et la révolution algérienne.— «Algérie actualité». Alger, 1971, № 284.
138. Miller J. D. B. Fanon, Sartre and the Third World.— «Studies in Politics National and International». New Delhi, 1970.
139. Minces J. Théoricien ou éveilleur de consciences. Frantz Fanon, vu par I. Gendzier.— «Monde diplomatique». Paris, 1973, № 233.
140*. Mintz D. Find Something Different.— «Washington Evening Star», 21.III.1965.
141. Monteiro A. La guerre des paysans.— «Remarques africaines». Bruxelles, 1967, № 298.
142. Morgenthau R. S. Frantz Fanon: Five Years Later.— «Africa Report». Washington, 1966, vol. 11, № 5.
143. N'Diaye J.-P. Hommage à Frantz Fanon.— «Jeune Afrique». Paris, 1971, № 567.
144*. Ngnepi G. H. Aspects de la culture chez Frantz Fanon.— «Ecriture». Yaoundé, 4.XII.1973.
145. Nguyen Nghe. Frantz Fanon et les problèmes de l'indépendance.— «Pensée». Paris, 1963, № 107.
146. Nursey-Bray P. Marxism and Existentialism in the Thought of Frantz Fanon.— «Political Studies». Oxford, 1972, vol. 20, № 2.
147. Nyangoma N. Fanon à la redécouverte de l'homme.— «Révolution africaine». Alger, 1971, № 409; 1972, № 410.
148*. Obiechina E. Frantz Fanon.— «Ufahamu». Los Angeles, 1972, vol. 3, № 2.
149. O'Brien C. C. The Neurosis of Colonialism.— «Nation». New York, 1965, vol. 200, № 25.
150. L'oeuvre de Frantz Fanon et ses commentaires.— «Algérie actualité». Alger, 1971, № 320.
151*. Olaniyan R. Fanon Revisited: a Review of I. L. Gendzier's Frantz Fanon: a Critical Study.— «Sunday Times». Lagos, 13.V.1973.
152. Olorunsola V. A., Vaitheswaran R. Reflections Prompted by Frantz Fanon's the Wretched of the Earth. A Review Essay.— «Journal of Developing Areas». Macomb, 1970, vol. 5, № 1.
153*. Pablo M. Les damnés de la terre.— «Quatrième Internationale». Paris, 1962, № 15.
154. Paris R. Sur un prémier bilan du «fanonisme». — «Partisans». Paris, 1963, № 8.
155. Perinbam M. Fanon and the Revolutionary Peasantry — the Algerian Case.— «Journal of Modern African Studies». London, 1973, vol. 11, № 3.
156*. Pirelli G. Una introductione.— Fanon F. Sociologia della rivoluzione algerina. Torino, 1963.
157. Pittman J. Toward Eradication of Colonialism.— «Political Affairs». New York, 1968, vol. 47, № 2.
158*. Plädoyer für die Entrechteten.— «Andere Zeitung». Hamburg, 27.X.1966.
159. Popović D. Franz Fanon. Prezreni na svijetu. Zagreb, 1973. — «Međunarodni radnički pokret». Beograd, 1973, № 4.
160*. Posinsky S. H. A Review.— «Psychoanalitical Quarterly». New York, 1967/68, vol. 35, № 4.
161. Pouillon J. Décolonisation et révolution.— «Temps modernes». Paris, 1962, № 191.
162. Prisoner of Hate. [Rec.:] The Wretched of the Earth by F. Fanon.— «Time», New York, 30.IV.1965.
163*. Quellel Ch. Frantz Fanon and Colonized Man.— «Africa Today». Denver, 1970, vol. 17, № 1.
164*. Ranly E. W. Frantz Fanon and the Radical Left.— «America». New York, 1.XI.1969.
165. Rekłajtis E. Naród i rewolucja w pisarstwie Frantza Fanona.— «Przegląd socjologiczny». Łódź, 1965, № 1. Vide idem: 215.
166. Roberts A. Fanon's Prophecy. — «New Statesman». London, 1966, vol. 71, № 1826.

167. Rohdie S. Liberation and Violence in Algeria.— «Studies on the Left». New York, 1966, vol. 6, № 3.
168. Sartre J.-P. Préface.— Fanon F. Les damnés de la terre. Paris, 1961.
169*. Schuon K. Th. Fanons Lehre von der befreienden Gewalt. — «Argument». Frankfurt am Main, 1967, № 45.
170*. Seigel J. E. On Frantz Fanon.— «American Scholar». Washington, 1968, vol. 38, № 1.
171. Smith V. M. [Rec:] I. L. Gendzier. Frantz Fanon: a Critical Study.— «American Historical Review». Richmond, 1973, vol. 78, № 4.
172*. Solodkin P. Fanon by P. Geismar: a Review.— «Catholic World». New York, 1971, vol. 214, November.
173. Stambouli F. Frantz Fanon face aux problèmes de la décolonisation et de construction nationale.— «Revue de l'Institut de sociologie». Bruxelles, 1967, № 2—3. Discussion: Memmi A., Goriely G., Stambouli F., Sicar E.
174. Staniland M. Frantz Fanon and the African Political Class.— «African Affairs». London, 1969, vol. 68, № 270.
175. Stanojević Z. (Rec.:) Frantz Fanon. Prezreni na svijetu. Zagreb, 1973.— «Socijalizam», Beograd, 1973, № 11.
176. Sutton H. Fanon.— «Saturday Review». New York, 1971, vol. 54, № 29.
177. Thompson W. Frantz Fanon.— «Marxism Today». London, 1968, vol. 12, № 7.
178. Traore B. Les damnés de la terre.— «Présence africaine». Paris, 1963, № 45.
179. Veličković D. [Rec.:] Frantz Fanon: Prezreni na svijetu.— «Idee». Beograd, 1973, № 5—6.
180*. Die Verdammten dieser Erde.— «Vorwärts». Bad Godesberg, 19.I.1967.
181*. Vetter H. Lehrbuch und Manifest für alle, die getreten werden.— «Kölner Stadtanzeiger», 14.I.1967.
182. Vietti C., Zocca W. Violenza e cultura in Frantz Fanon.— «Ideologie». Roma, 1970, № 12.
183. Vlieland W. Anafhankelijkheid en neokolonialisme. De opvattingen van Frantz Fanon.— «Politiek en cultuur». Amsterdam, 1969, № 4.
184. Wallerstein I. Fanon, Frantz.— «International Encyclopedia of the Social Sciences», vol. 5. New York, 1968.
185. Woddis J. Workers and Peasants in the Liberation Struggle.— «Marxism Today». London, 1969, vol. 13, № 9.
186. Woddis J. New Theories of Revolution; a Commentary on the Views of Frantz Fanon, Régis Debray and Herbert Marcuse. London, 1972. См. также: Уоддис Дж. «Новые» теории революции. М., 1975.
186a. Worsley P. The Coming Inheritors. — «Guardian». Manchester, 22.X.1965.
187. Worsley P. Revolutionary Theories.— «Monthly Review». New York, 1969, vol. 21, № 1.
188. Worsley P. Frantz Fanon and the «Lumpenproletariat». — «Socialist Register». London, 1972.
189. Zaalouk M. (Rec.:) R. Zahar. Frantz Fanon: colonialism and alienation. MRP. New York, 1974.— «Canadian journal of African studies», Montreal, 1975, vol. 9, № 2.
190. Zahar R. Kolonialismus und Entfremdung. Zur politischen Theorie Frantz Fanons. [Frankfurt am Main], 1969. То же на англ., франц. и итал. яз.
191. Zehm G. Zurück in den Urwald? — «Welt». Hamburg, 27.VIII.1966.
192. Zolberg A. R. Frantz Fanon. A Gospel for the Damned.— «Encounter». London, 1966, vol. 27, № 5.
193*. Zolberg A., Zolberg V. The Americanization of Frantz Fanon.— «Public Interest». New York, 1967, № 9.

Работы общего характера [2]

194. Адо А. В. Крестьянское движение во Франции во время великой буржуазной революции конца XVIII века. М., 1971.
195. Алексеев-Попов В. С. и Баскин Ю. Я. Проблемы истории якобинской диктатуры в свете трудов В. И. Ленина.— «Из истории якобинской диктатуры». Одесса, 1962.
196. Али, Башир Хадж. Некоторые уроки освободительной борьбы в Алжире.— «Проблемы мира и социализма». Прага, 1965, № 1.
197. Баталов Э. Я. Философия бунта (Критика идеологии левого радикализма). М., 1973.
198. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.
199. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
200. Берти Дж. Демократы и социалисты в Италии в период Рисорджименто. М., 1965.
201. Брутенц К. Н. Современные национально-освободительные революции (Некоторые вопросы теории). М., 1974.
201а. Вебер А. Б. Международный пролетариат в системе империализма.— «Борьба классов и современный мир». М., 1971.
202. Волгин В. П. Гуманизм и социализм. М., 1955.
203. Вооруженная борьба народов Африки за свободу и независимость. М., 1974.
204. Герцен А. И. О социализме. Избранное. М., 1974.
205. Гуревич А. Я. Труд в системе общественного сознания антагонистических обществ.— «Рабочий класс и современный мир», 1972, № 6.
206. Давидсон А. Б. Европа глазами Африки? — «Иностранная литература», 1975, № 10.
207. Давыдов Ю. Н. Труд и свобода. М., 1962.
208. Давыдов Ю. Н. Сюрреалистический революционаризм Герберта Маркузе.— «Вопросы литературы», 1970, № 9.
209. Делюсин Л. П. Аграрно-крестьянский вопрос в политике КПК. М., 1971.
210. Деревня современного Востока: основные пути эволюции (Материалы к конференции...). М., 1973.
211. Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры. М., 1975.
212. Ерасов Б. С. Тропическая Африка: идеология и проблемы культуры. М., 1972.
213. Зарубежный Восток и современность, т. 1—2. М., 1974.
214. История дипломатии, т. 2. М.—Л., 1945.
215. История, социология, культура народов Африки. Статьи польских ученых. М., 1974.
216. История философии и вопросы культуры. М., 1975.
217. Кабрал А. Революция в Гвинее (Избранные статьи и речи). М., 1973.
218. Классы и классовая борьба в развивающихся странах, т. 1—3. М., 1969.
219. Коминтерн и Восток. М., 1969.
220. Красин Ю. А. Рабочий класс и мелкобуржуазный радикализм.— «Рабочий класс и современный мир», 1973, № 1.
220а. Куббель Л. Е., Фролова Е. А. [Рец. на кн.:] Б. С. Ерасов. Тропическая Африка: идеология и проблемы культуры.— «Вопросы философии», 1973, № 6.
221. Кузнецова С. И. Социальная структура африканского города (Проблемы формирования рабочего класса в Тропической Африке). М., 1972.
222. Ланда Р. Г. Национально-освободительное движение в Алжире (1939—1962). М., 1962.
223. Левковский А. И. Третий мир в современном мире. М., 1970.

[2] Указаны лишь цитируемые в тексте работы.

224. Левковский А. И. Специфика и границы капитализма в переходном обществе «третьего мира».— «Мировая экономика и международные отношения», 1974, № 1.
225. Литература стран Африки, сб. 2. М., 1966.
225а. Лотман Ю. М. Декабрист в повседневной жизни (Бытовое поведение как историко-психологическая категория). — «Литературное наследие декабристов». Л., 1975.
226. Лукин В. П. «Идеология развития» и массовое сознание в странах «третьего мира».— «Вопросы философии», 1969, № 6.
227. Манфред А. З. О природе якобинской власти.— «Вопросы истории», 1969, № 5.
228. Марат Ж.-П. Избранные произведения, т. 3. М., 1956.
229. Мартышин О. В. О последних книгах Кваме Нкрумы. — «Народы Азии и Африки», 1973, № 3.
230. Мартышин О. В. Социализм и национализм в Африке (Очерки развития новейшей общественно-политической мысли в странах Африки). М., 1972.
231. Мировоззрение Джавахарлала Неру. М., 1973.
232. Мирский Г. И. Национализм и некапиталистический путь развития.— «Мировая экономика и международные отношения», 1972, № 10.
233. Мяло К. Г. Проблема «третьего мира» в левоэкстремистском сознании.— «Вопросы философии», 1972, № 1.
234. Общество, элита и бюрократия в развивающихся странах Востока (Материалы к научной конференции...). М., 1974.
235. Пауперизм и люмпенство в «третьем мире» (Тезисы докладов...). М., 1973.
236. Политические партии Африки. М., 1970.
237. Поляков М. И. Некоторые вопросы формирования городских маргинальных слоев.— «Латинская Америка», 1973, № 1.
238. Померанц Г. С. «Карнавальное» и «серьезное».— «Народы Азии и Африки», 1968, № 2.
239. Потемкин Ю. В. Алжирский народ в борьбе за независимость. М., 1962.
240. Проблемы культурного строительства в независимых странах Африки. М., 1971.
240а. Проблемы рабочего, коммунистического и национально-освободительного движения. М., 1973.
241. Проблемы якобинской диктатуры. Симпозиум.— «Французский ежегодник... 1970». М., 1972.
242. Радищев А. Н. Полное собрание сочинений, т. I. М.—Л., 1938.
243. Развивающиеся страны: закономерности, тенденции, перспективы. М., 1974.
244. Растянников В. Г. Аграрная эволюция в многоукладном обществе (Опыт независимой Индии). М., 1973.
245. Рудой Д. Е. Боевая солидарность французских коммунистов с героическим Вьетнамом 1965—1972 гг. М., 1973.
246. Руссо, Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969.
247. Симония Н. А. Ленинская идея революционно-демократической диктатуры и некапиталистический путь развития.— «Народы Азии и Африки», 1968, № 2.
248. Симония Н. А. Страны Востока: пути развития. М., 1975.
249. Смэдли А. Рассказы о китайской Красной армии. М., 1935.
250. Соболев А. И. Роль пролетариата освободившихся стран в социальном прогрессе общества (Доклад на конференции в Институте востоковедения АН СССР). М., 1974.
251. Собуль А. Парижские санкюлоты во время якобинской диктатуры. М., 1966.
252. Современные идеологические проблемы в странах Азии и Африки. М., 1970.
253. Солодовников В. Г. Проблемы современной Африки. М., 1973.

254. Средние слои городского общества в странах Востока. М., 1975.
255. Сунь Ят-сен. Избранные произведения. М., 1964.
256. Тягуненко В. Л. Проблемы современных национально-освободительных революций. М., 1969.
257. Тягуненко В. Л. Пути развития, движущие силы национально-освободительной революции. Обзор литературы.— «Проблемы мира и социализма». Прага, 1973, № 6.
258. Ульяновский Р. А. Социализм и освободившиеся страны. М., 1972.
259. Уорсли П. Когда вострубит труба. М., 1963.
260. Хорос В. Г. Проблема «народничества» как интернациональной модели в идеологиях развивающихся стран.— «Народы Азии и Африки», 1973, № 2.
261. Штаерман Е. М. О повторяемости в истории.— «Вопросы истории», 1965, № 7.
262. Щировский Ю. В. Борьба Французской коммунистической партии против войны в Алжире. М., 1962.
263. Die arabische Linke. Hrsg. und eingel. von B. Tibi. (Aus dem Arabischen von B. Tibi). Frankfurt am Main, 1969.
264. Arendt H. On Violence. London, 1970.
265. Balandier G. Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Changements sociaux au Gabon et au Congo. Paris, 1955.
266. Baguma R. The Strategy for Rural Development in Tansania.— «Tamuli». Dar es Salaam, 1974, vol. 4, № 2.
267. Benchetrit M. Le marxisme et les mouvements de libération nationale des peuples opprimés.— «Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques». Alger, 1964, № 3.
268. Benot Y. Idéologies des indépendances africaines. Paris, 1969.
269. Beyond the New Left. Ed. and with an introd. by I. Howe. New York, 1970.
270. Brace R., Brace J. Algerian Voices. Prinston, 1965.
271. Buijtenhuijs R. Le mouvement «Mau-Mau». Une révolte paysanne et anticoloniale en Afrique Noire. La Haye — Paris, 1971.
272. Bundy C. The Emergence and Decline of South African Peasantry.— «African Affairs». London, 1972, vol. 71, № 285.
273. Chaliand G. Le Résistance palestinienne. Paris, 1970.
274. Dalton G. Peasantries in Anthropology and History.— «Current Anthropology». Chicago, 1972, vol. 13, № 3—4.
275. Deming B. Revolution and Equilibrium.— «Philosophy in the Age of Crisis». New York, 1970.
276. Guérin D. Ci-gít le colonialisme. Algérie, Inde, Indochine, Madagascar, Maroc, Palestine, Polynésie, Tunisie. Témoignage militant. La Haye — Paris, 1973.
277. Hindels J. Was ist heite links? Sozialistische Strategie im Spätkapitalismus. Wien etc., 1970. Aus dem Inhalt: Die Verdammten und die Etablierten.
278. Hobsbawm E. J. Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries. Manchester, 1959.
279. Histoire du Parti communiste français (manuel). Paris, 1964.
280. Jahn J. A history of Neo-African Literature. London, 1968.
281. King M. L. Where Do We Go from Here? Chaos or Community. New York, 1967.
282. McCormack D. J. Stokely Carmichael and Pan-Africanism: Back to Black Power.— «Journal of Politics». Gainesville, 1973, vol. 35, № 2.
283. Mannoni O. Psychologie de la colonisation. Paris, 1950.
284. Mazrui A. A. The Written Word and Collective Identity.— «East Africa Journal». Nairobi, 1972, vol. 9, № 5.
285. Mboya T. Freedom and After. Boston, 1963.
286. Memmi A. Portrait du colonisé. Précédé du Portrait du colonisateur et d'une préface de J.-P. Sartre. (Paris), 1966

287. Mitrany D. Marx against the Peasant. A Study in Social Dogmatism. London, 1952. (1-st ed. 1951).
288. Nguyen Khac Vien. Expériences vietnamiennes. Paris, 1970.
289. Nye R. A. Two Paths to a Psychology of Social Action: Gustave LeBon and Georges Sorel.— «Journal of Modern History». Chicago, 1973, vol. 45, № 3.
290. Post K. «Peasantization» and Rural Political Movements in Western Africa.— «Archives européens de sociologie». Paris, 1972, t. 13, № 2.
291. Le Parti communiste français dans la lutte contre le colonialisme. Recueil de textes présentés et commentés par M. Lafon. Paris, 1962.
292. Ranly E. W. Defining Violence.— «Thought». New York, 1972, vol. 47, № 186.
293. Reid I. S. «Together» Black Women. New York, 1975. From the Contents: Frantz Fanon Neo-marxist?
294. Robbe M. Illusionen und Gefahren im Linksradikalismus.— «Mitteilungen des Institut für Orientforschung». Berlin, 1970, № 2.
295. Sansumwa M. Foreign Investment and the Dilemma of African Socialism.— «Transition», Kampala, 1965, vol. 4, № 18.
295a. Sartre J.-P. Réflections sur la question juive. Paris, 1946.
296. Schiff Z., Rothstein R. Fedayeen. The Story of the Palestine Guerrillas. London, 1972.
297. Soremekun F. Kenneth Kaunda's Cosmic Neohumanism.— «Gèneve—Afrique», 1970, № 2.
298. Speight J. F. Community Development Theory and Practice: a Machiavellian Perspective. — «Rural Sociology». University Park, 1973, vol. 38, № 4.
299. Textes de la Révolution palestinienne 1968—1974, prés et trad. par B. et N. Khader. Paris, 1975.
300. Wilkinson R. Three Questions on Terrorism.— «Government and Opposition». London, 1973, vol. 8, № 3.
301. Worsley P. The Third World. London, 1964.

Труды Фанона

I. Fanon F. Peau noire, masques blancs, 2-ed. Paris, 1965.
II. Fanon F. Sociologie d'une révolution (L'an V de la révolution algérienne). Paris, 1968.
III. Fanon F. Les damnés de la terre. Paris, 1961.
IV. Fanon F. Pour la révolution africaine. Paris, 1967.
V. Fanon F. Pourquoi nous employons la violence (Discours prononcé à la Conférence d'Accra, avril 1960).— Fanon F. L'an V de la révolution algérienne. Paris, 1960.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 3
Глава I. Особенности мировоззрения и идейная эволюция Франца Фанона 13
Глава II. Характеристика колониального общества 54
Глава III. О роли насилия в деколонизации 76
Глава IV. Движущие силы национально-освободительной революции 109
Глава V. Спонтанность и сознательность, демократия и диктатура 142
Глава VI. Развитие молодых государств и прогресс человечества 166
Глава VII. Судьба фаноновского наследия: его прошлое, его будущее 199
Библиография 229

Александр Владимирович Гордон

ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОЙ БОРЬБЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ФРАНЦА ФАНОНА

Утверждено к печати
Институтом научной информации по общественным наукам
Академии наук СССР

Редактор *Е. Э. Печуро.* Младший редактор *Н. А. Кочнева.* Художник *М. М. Мержеевский.* Художественный редактор *Э. Л. Эрман.* Технический редактор *В. Г. Лаут.* Корректоры *В. В. Воловик* и *В. А. Захарова*

Сдано в набор 5/VII 1976 г. Подписано к печати 14/XII 1976 г. А-14735. Формат 60×90¹/₁₆. Бум. № 1. Печ. л. 15,0. Уч.-изд. л. 17,51. Тираж 2 300 экз. Изд. № 3816. Зак. 516. Цена 1 р. 68 коп.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука». Москва Б-143, Открытое шоссе, д. 28