

ВЕКТОР СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

ДЕКОЛОНИЗАЦИЯ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

М.В. Тлостанова

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
Ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

Статья представляет эпистемологию, политические и этические взгляды и социально-философские установки деколониального поворота — одного из современных альтер-модерных международных проектов. В ней прослеживается вкратце генеалогия «деколониального выбора» и оцениваются его современные тенденции, связи с другими интеллектуальными и социально-политическими моделями и перспективы на будущее. Особое внимание при этом уделено проблеме переосмысления гуманитарного знания в рамках деколониального поворота.

Название статьи может показаться странным, поскольку слово «деколонизация» в отечественном научном контексте воспринимается обычно излишне узко. Как правило, оно связывается с политической деколонизацией бывших стран третьего мира и рассматривается как давно завершившийся (хотя и не во всем удачно) проект, не имеющий прямого отношения к философии. Это связано с реакцией отторжения советского периода, когда происходила борьба между Западом и миром социализма за политическую деколонизацию Азии и Африки по своему образу и подобию. Однако под деколонизацией знания имеется в виду нечто другое. Это проект не просто не завершившийся, но, по сути, только начавшийся и имеющий самое непосредственное отношение к философии и гуманитарному знанию. При этом автор исходит из собственного опыта участия в течение уже нескольких лет в деятельности международного проекта деколониальной философии, или деколониального поворота.

Рубеж XX и XXI веков оказался отмечен возникновением нескольких путей критического осмысления проекта модерна и порождаемых им моделей мышления и сознания. Наиболее известные из западных оценок — миросистемный анализ И. Валлерстайна, представление о сетевом обществе М. Кастельса, «столкновение цивилизаций» С. Хантингтона и идея внутерриториальной *Империи* в понимании М. Хардта и А. Негри [1. С. 5]. Однако есть и другие интерпретации модерности — не в чисто экономическом или информационно-технологическом

ключе и не связанные с Западом. Одна из них принадлежит группе по критическому изучению модерности/колониальности, которую можно назвать альтер-модерным интеллектуальным проектом.

Деколониальный поворот наследует самым оригинальным критическим философским и социальным течениям XX века, но отличается от них в корне, потому что, по словам А. Эскобара, сознательно строится как иная парадигма, выпадающая из линейной истории парадигм, эпистем и великих нарративов современности — христианства, либерализма и марксизма — и вместо этого фокусируется на исследовании границ мыслительных систем и выходит к возможности неевропейских моделей мышления. Представители проекта не ограничивают свои размышления лишь Западной Европой и Северной Америкой, включая в поле внимания весь мир, причем не только как источник культуры и пассивного реципиента западных вызовов современности, формирующего свой отклик на них, но и как источник знания, генератор *других* эпистем, чаще всего отвергаемых или не замечаемых западным миром.

Деколониальное мышление — это критический подход в гуманитарных и социальных науках, который в широком смысле зародился в Африке, Южной Америке и среди интеллектуальных меньшинств в США (коренных американцев, латинос/ас и др.). Вместо того чтобы вести свое историческое происхождение от интеллектуального наследия Греции и Рима, деколониальное мышление в качестве точки отсчета использует открытие Нового Света, возникновение атлантических коммерческих маршрутов XVI—XVII вв., геноцид коренного населения и работорговлю африканцами, организованную западными христианскими государствами Европы. Деколониальное мышление отходит прочь от западной истории и всесторонне исследует колониальную матрицу власти, возникшую в XVI—XVII вв. в Атлантике, как темную сторону модерности. Деколониальный проект отталкивается от идеи, что модерность невозможна без своей темной, иррациональной колониально-имперской стороны, «изнанки модерности», по словам Энрике Дусселя [2], порождающей колониальность власти, мышления и бытия, как невозможна она и без формирования капиталистической мировой системы.

Что такое колониальная матрица власти или колониальность власти? Впервые этот термин был предложен перуанским социальным философом А. Кихано. Это общая структура власти, установившаяся в мире с XVI века с формированием атлантического коммерческого пути и так называемого «открытия» Америк. Она была создана путем оформления двух фундаментальных осей. Одной из них была система доминирования над субъектностью и установления авторитета в соотношении с идеей «расы» как основного критерия социальной и культурной классификации планеты [3]. Вторым важнейшим моментом была система контроля и эксплуатации труда, связанная с капитализмом и рынком. Ее можно назвать «структурой капитала в колониальности власти». «Колониальность власти» основывалась на насилии и соединяла формирование расы (расизма), контроль труда (капиталистическую эксплуатацию), контроль государства и субъектности (в том числе и в гендерной сфере) и, наконец, важнейший контроль над производством знаний, иначе говоря, создание западной монополии знаний в современной истории.

В рамках колониальности сформировалась пространственно-временная матрица модерности, основанная на изобретении модерности и традиции, как ее темного иного, на противопоставлении «древних» и «новых», на переводе географии в хронологию, по словам В. Миньоло, или даже на колонизации пространства временем [4. Р. 240]. В рамках деколониального проекта происходит переосмысление этой пространственно-временной матрицы, а значит, и порожденного ею мифа, согласно которому Запад = эллинизм + римское наследие + христианство. Эта идеологическая «диверсия» приобрела окончательные формы в конце XVIII — начале XIX в., и возник всем знакомый миф линейного, последовательного, однородного исторического развития, со шлейфом столь же векторных генеалогий знания, культуры, искусства. Деколониальное мышление работает как бы на двух уровнях: анализ колониальной матрицы власти и ее трансформаций от XVI к XXI веку и выработка желательных сценариев будущего. Они ведут к необходимости деколониального выбора, философской проекции будущего, конкурирующей с неоллиберальной и развивательской парадигмой, которая ведет к смерти цивилизации.

Политическое и эпистемологическое позиционирование на пограничье позволяет деколониальному повороту деконструировать европоцентризм как форму знания, тесно связанную с современностью/колониальностью, ставя под сомнение весь миф модерности, построенный на идее прогресса и развития любой ценой. Поэтому и деколонизация предстает как процесс мыслительный (деколонизация сознания и знания), а не только политический или социальный. Колониальность знания и бытия идут рука об руку с риторикой спасения, характерной для современности на всем пути ее разворачивания. Причем риторика модерности и логика колониальности являются двумя сторонами одной медали. Это хорошо отработанная тактика современности, которая действует во всех направлениях на протяжении всего существования современного/колониального мира и отвечает интересам европейской (а сегодня евро-американской) имперско-колониальной экспансии. Но проект модерна не является само собой разумеющимся, как пытается представить остальному миру евро-атлантическая цивилизация. В своих глобальных замыслах и метанарративах он выступает весьма действенным средством мифологизации сознания на глобальном уровне, порождения особой «зачарованности» мифологией модерна, оправдывающей самое себя, исходя из себя же [5]. В терминологии деколониального выбора последнее носит название локуса, или места провозглашения и формулирования той или иной теории. В случае с модерностью этот локус находится внутри самой оцениваемой традиции и является далеко необъективным. Различие между колониализмом и колониальностью четко сформулировал представитель второго поколения деколониального поворота пуэрториканский философ Нельсон Мальдонадо-Торрес (1).

Деколонизация сознания, мышления и знания непосредственно связана с переосмыслением социальных и гуманитарных наук и в этом смысле продолжает, радикализирует, вступает в диалог с западными проектами в данной области, от дильтеевского разделения наук на номотетические (естественные) и идеографические (гуманитарные) и размышлений о процессе, в результате которого победил сциентизм и была забыта герменевтика, до деконструкции гуманитарного

и социального знания М. Фуко в книге «Слова и вещи» [6. Р. 270—360] или И. Валлерстайном в «Открытии социальных наук» [7. Р. 15]. Однако разница заключается в том, что деколониальный проект не ограничивается косметическим ремонтом модерности, а предлагает радикальный сдвиг в гео-графии и био-графии разума. Это понятие было осмыслено впервые современным афро-карибским философом Луисом Гордоном, который меняет не просто содержание, но и сами условия диалога и полемики с европейской философией, отказываясь быть просто вписанным или выброшенным из ее генеалогии, и выстраивает свою собственную альтернативную генеалогию, лишённую при этом всяких претензий на «центризм» и основанную на принципах плюриверсальности [8]. Гордон видит себя продолжателем Ф. Фанона и У. Дюбуа — представителей африканской диаспоры, занятых экзистенциальными и феноменологическими проблемами, но не прямым продолжателем Ж.-П. Сартра. Проект Гордона затрагивает онтологическое изменение, ведь онтологически африканцы всегда воспринимались как не люди, как существа, стоящие ниже (европейского) человека и лишённые эпистемологической легитимности. Для того чтобы деколонизировать колониальную онтологию и геополитику знания, Гордон и ставит целью переместить географию разума. Понятие «онтологического откладывания» (или замедления, отсрочки) позволяет ему сдвинуть географию разума и провинциализировать европейский экзистенциализм, предлагая философию африканской диаспоры в специфическом гордоновском понимании [9]. Она основывается одновременно на африканских и западных формах знания и понимания. Но это далеко не счастливый благодатный синтез.

Само гуманитарное образование должно освободиться от влияния сциентизма и фактографии. В полной мере это касается философии, которая просто не сможет конкурировать с техницистским образованием, если будет действовать его же методами и инструментами, ограничиваться дескриптивностью, уходить целиком в сферу диахронного изучения философских культур, игнорируя современность, подменять критическое понимание простым «изучением» разнообразных феноменов как объектов в рамках изобретенной в постренессансной Европе оппозиции модерность/традиция, тяготеть к так называемым «area studies» (региональным исследованиям), построенным неизменно на объективации иной культуры и ее присвоении. Ценность гуманитарных подходов, по-видимому, должна заключаться как раз в их способности, к сожалению, не всегда реализуемой на практике, ставить под сомнение сциентистские и позитивистские методы и инструменты (по)знания, дезавуировать эпистемологические основания риторики модерности, которые в господствующей системе образования предстают как единственно возможные и верные, деконструировать саму таксономию западных дисциплинарных делений и научных принципов.

Второе поколение деколониального проекта обратилось в большей мере к вопросам онтологии и экзистенциальной философии, справедливо поняв, что одной экономикой не обойтись. Отсюда закономерный пересмотр и развитие понятийного гнезда колониальности и актуализация колониальности бытия и знания в последних по времени работах представителей проекта. По словам Н. Мальдонадо-Торреса, колониальность бытия указывает на онтологическое излишество, ко-

торое возникает всякий раз, когда определенные группы навязывают что-либо другим, и на потенциальную или реальную эффективность дискурсов, посредством которых иной реагирует на подавление как результат встречи со своим. Колониальность бытия касается воздействия колонизации на конкретный живой жизненный опыт индивида и на язык. Ведь наука и знание неотделимы от языка, а последний не является только лишь культурным феноменом, который помогает людям определить свою идентичность, но также представляет собой и место, из которого и в котором формулируется знание. Мальдонадо-Торрес концентрируется на расе и гендере в рамках мизантропического скептицизма, то есть сомнения в человеческой природе иного, отмеченного постоянством смерти и насилия. Дискурс таких индивидов изначально определяется пониманием мира как поля боя, на котором они постоянно проигрывают [10].

Концепция колониальности бытия ставит под сомнение декартову логику мыслящего «я», в рамках которой за гранью остается *ego conquiro* как важнейший элемент европейского сознания, приведший к натурализации в глобальном масштабе недо-человеческого статуса колонизированных народов. В результате «я мыслю» превращается в «иные не мыслят» (или мыслят не так, как следует), а «я существую» — в «иные не существуют» (или лишены бытия, не должны существовать, являются не важными жизнями, которыми можно пожертвовать) [11. Р. 252].

Успешная транскультурная коммуникация на любом уровне и в любой области предполагает иные этические правила, чем те, которые успели сложиться в рамках модерности. Они должны быть основаны не на тео- и эго-политике знания, как это было в культуре первой и второй современности, а на гео- и телесной политике знания в новой, формирующейся сегодня парадигме мышления. Понятия телесности и геополитики знания были предложены В. Миньоло и мной в совместной статье «Теоретизирование с границы: сдвиг к гео- и телесной политике знания» в «Европейском журнале социальной теории» в 2006 году. Телесная политика знания представляет собой индивидуальные и коллективные биографические основания понимания и познания, в то время как гео-политика является местным историческим основанием знания. Они аналектически (альтер-диалектически (2)) означивают гео-графические и био-графические основы мышления и познания в языках, историях и памяти тех групп людей, которые оказались на пересечении имперских и колониальных различий и опытов и кому было отказано в принадлежности и модерности и, следовательно, человечеству. Эти колониальные субъектности являются следствием расиализированной телесности, той неполноценности, которая была присвоена в имперской классификации всем, кто не соответствовал критериям знания, установленным европейскими гуманистами эпохи Ренессанса и не обладал привилегией в колониальности власти. Ведь европейская ренессансная концепция человека легла в основу исторической, демографической и расовой матрицы современного мира. Раса в данном случае связана не с цветом кожи или чистотой крови, а с распределением индивидов согласно степени их близости к/сходства с общепринятым идеалом человечества и человека и, соответственно, с принадлежностью к Европе и модерности [12. Р. 209].

Перемещение географии и биографии разума, как центральный проект деколониальных наук о человеке, предполагает движение по направлению к геополитической и телесно-политической интерпретации, ставящей в центр производства знания не достижения модерности, а понятие, сформулированное философом Глорией Ансальдуа как «колониальная рана», не заживающая на пограничье между миром первым и третьим, а в нашем случае — первым и вторым [13. P. 112]. Тем самым происходит открытие наук о человеке и придание им внутренне кросс-эпистемологического, плюриэпистемологического качества.

Деколониальный проект осуществляется на путях пограничного мышления и эпистемологии. Последняя возникает как реакция на насилие имперской/территориальной эпистемологии и типичной для модерности риторики спасения, продолжающей использоваться для оправдания насилия над *другим*. Сегодня уже нельзя говорить о наличии оригинальных мыслительных традиций, к которым можно было бы просто вернуться. Но вместо того чтобы воспроизводить абстрактные универсалии, можно обратиться к пограничной эпистеме, которая мыслит с позиции превращенных в подчиненные формы знания (будь традиция, фольклор, религия, нерациональное знание и т.д.). Пограничное или *другое* мышление исходит из внутренней экстерности границы, из сферы вовне, созданной изнутри. Практиковать его значит выходить за пределы категорий, навязанных западной эпистемологией. При этом не происходит простой смены одной (западной) эпистемологии другой или другими. Все модели продолжают существовать и остаются жизнеспособными в качестве источников и мишеней критики. Это соответствует принципу мексиканской группы «сапатистас», подхваченному Мировым Социальным Форумом: нужно создать мир, в котором будет возможным множество миров и где не будет прежних иерархий (3).

Критическое пограничное мышление ведет к деколониальному сдвигу, к слову прежней управленческой в основе эпистемологии нулевой точки отсчета, при которой западный субъект рассматривал весь остальной мир как объект своих наблюдений. Деколониальное мышление основано на эпистемологических границах между европейскими имперскими категориями и языками и теми моделями, которые современная эпистемология вышвырнула как ненужные. Без них будет невозможно создать другой и более справедливый мир, в котором станет возможным множество миров. Пограничное мышление противостоит имперской эпистемологии и представляет собой отклик на колониальное и имперское различие, которые были приданы главенствующими дискурсами всем остальным людям, классифицированным в качестве неполноценных. Здесь важно иметь в виду, что мы стремимся не изучать границы и тех, кто их пересекает, а *быть* границей и *думать с* пограничья, пересоздавать географические фронтиры, имперско-колониальные субъектности и территориальные эпистемологии. В 1903 году афро-американский социолог Уильям Дюбуа, автор концепции двойственного сознания, писал, что проблемой XX века станет проблема цвета кожи. Проблемой же XXI века, по-видимому, станет не цвет кожи, а «цвет разума», проблема водораздела, но не просто расового, а эпистемологического [14]. В тот момент, когда мы про-

блематизируем линию этого водораздела с позиции цвета кожи, гендера или сексуальности, и рождается пограничное мышление — на разломе и в форме эпистемологического сдвига [15. P. 214].

Такого рода размежевание есть ничто иное как акт эпистемологического неповиновения. Без этого шага деколонизация сознания и бытия окажутся невозможными и мы останемся в рамках внутренней оппозиции европоцентричным идеям модерности, основанным на античных категориях и опыте, и на субъектностях, выросших из этого основания — теологических и светских, даже если они и были внутренне критичны по отношению к модерности/колониальности. Деколониальный сдвиг означает и необходимость научиться забывать все то, чему нас учили прежде, освобождаться от тех мыслительных программ, которые были навязаны нам образованием, культурой, средой, отмеченной повсеместно имперским разумом. Потому книга, которую мы только что закончили писать с В. Миньоло, так и называется: *Learning to unlearn* — если перевести буквально, «учиться разучиваться» [16].

Симптоматично, что все большее число европейских интеллектуалов также обращается сегодня к деколониальному проекту как в периферической Европе, так и в бывших капиталистических империях современности. Это касается Германии, Испании, Голландии, Великобритании, Румынии, Беларуси и т.д. В частности, немецкие ученые ведут совместные исследования с представителями деколониального проекта уже несколько лет. Существует сотрудничество между Институтом постколониальных и транскультурных исследований Бременского университета и Институтом глобальных и гуманитарных исследований Университета Дьюк (США) под руководством Миньоло. В 2006 году мы начали международный диалог «Деколониальные гуманитарные науки: к вопросу о будущем высшего образования». В реализации этого проекта участвуют Бременский университет (Германия), Университеты Беркли и Дьюк (США), Институт по изучению Голландского рабства и его наследия (Голландия) и др. В Испании в течение длительного времени проводятся конференции, переводятся и издаются книги представителей деколониального проекта. Одним из примеров может послужить Летний Институт в Таррагоне, первая сессия которого прошла в 2008 году и была посвящена глобальному диалогу представителей деколониального проекта, континентальной философии и прогрессивных исламских интеллектуалов. Этот формирующийся диалог важен и для самого деколониального проекта, потому что он обогащает последний дополнительными измерениями и позволяет выйти за пределы Америки. Следующая сессия будет называться «Деколонизация знания: постколониальные исследования, деколониальные горизонты» [17]. В ней примут участие разные представители критической альтермодерной теории (Рамон Гроссфогель, Салман Саид, Вальтер Миньоло, Куаме Нимако, Мадина Тлостанова).

В заключение хотелось бы назвать несколько проблем и путей дальнейшего развития деколониальных наук. Сегодня становятся очевидными векторы деколониального поворота, связанные с тем, что он обретает все более глобальное значение и географическая привязка к Латинской Америке превращается в привязку

к Латинской Америке как эпистемологическому пространству, а затем — к эпистемологии мирового Юга. Внутри генеалогии знания, прослеживаемой деколониальным проектом, западная модерность выступает в качестве главной мишени критики. Однако, картина должна быть обогащена не только большим вниманием к гендеру и имперскому различию (4), но также более тесным взаимодействием с другими религиозными, космологическими, культурными традициями.

Одним из важных путей дальнейшего развития деколониального проекта является переход от отрицания и критики, стоявших в центре внимания до сих пор, к более тщательной разработке основ нового не-расистского и не-патриархального будущего. Не имея реального доступа к принятию решений, сделать это сложно, если не попытаться изменить прежние формы участия и сдвинуться к другим виртуальным, духовным, эстетическим практикам, которые медленно изменили бы сознание — вместо обреченной попытки сменить властную структуру. Меняя не просто содержание, но и сами условия диалога, мы должны также и поменять тактику борьбы с модерностью. Нужно создать такие науки о человеке, которые бы заставили модерность играть не на своем поле, вне рамок ее собственной материалистической, технократической, бинарной логики. Тогда есть надежда не только на существование жизнеспособных деколониальных наук о человеке, но и на их успех в давно назревшем и уже идущем процессе размонтировки модерности.

На мой взгляд, следует говорить даже не просто о транскультурных, а о трансценентных и транс-эпистемологических гуманитарных науках, чтобы подчеркнуть радикальность сдвига от простого косметического ремонта (добавления иных культурных черт для их описания в рамках западных наук) к интерпретации иных культур и космологий в их собственных терминах и желательно — представителями самих этих культур, предварительно не превращенными в зомби модерности. Поэтому размежевание с модерностью в эпистемологическом смысле обязательно связано с всеобъемлющим изменением аппарата терминов и понятий, и это одна из важных задач деколониальных наук о человеке, которые остро осознают, что каждое понятие несет за собой шлейф идеологических ассоциаций и не является невинным. Важно продолжать уже начавшийся процесс деколонизации понятий гуманитарных и социальных наук, иначе семантические мнимые сходства, как в случае с расой, транскультурой или со смыслами слова «колониальный», могут поставить под вопрос сам деколониальный поворот путем его растворения в хорошо известных и уже переваренных модерностью теориях и подходах.

Важнейший аспект деколонизации гуманитарных и социальных наук — это движение прочь от строгой дисциплинарности и вхождение в те области, которые традиционно не рассматривались серьезно наукой. Тем самым философия становится равноценной различным маргинализированным формам знания. Это может быть эстетическая сфера или различные формы нерационального знания (эзотерического, оккультного и т.д.). Такого рода проекты меняют сами точки отсчета и географию и биографию разума и знания и представляют собой транс-эпистемологическое взаимопроникновение и поли-логом. И это — лишь одно из множества возможных определений будущих деколониальных наук о человеке.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) «Колониальность отличается от колониализма... Она касается долговременных структур власти, которые возникли в результате колониализма и определяют культуру, труд, межсубъектные отношения, продуцирование знания ... Колониальность переживет колониализм. Она остается живой в книгах, в академических критериях, в культурных паттернах, в здравом смысле и в самовосприятии людей, в их надеждах и чаяниях и во многих других аспектах современной жизни. В определенном смысле мы, как современные субъекты, вдыхаем колониальность всюду и каждый день» (*Maldonado-Torres N. On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept // Cultural Studies. — V. 21. — No 2—3, March/May 2007. — P. 243*).
- (2) Аналектика — это анти-диалектика различия, которую Дуссель предлагает вместо диалектики, по его мнению, реализуемой в сфере онтологии и потому движущейся в сторону тотальности. Для Дусселя негативной диалектики Адорно недостаточно, поскольку эта негативность все равно всегда оканчивается онтологическим утверждением, пусть даже и будущей утопии. Условия аналектического момента пространственны — аналектика рождается на периферии, в колониальном и постколониальном мире, в экстерности, как называет это Дуссель, где в бытии было отказано или оно было отложено до момента обращения в христианство, оцивилизовывания модерностью, развития в русле модернизации. Аналектический момент — это преодоление тотальности с позиции внутренней трансцендентности. Утверждение экстерности означает понимание того, что невозможно для системы, не предугаданного тотальностью, того, что возникает из свободы (*Dussel E. Philosophy of Liberation. Translated by A. Martinez and Ch. Morkovsky. Eugene, 1985. — P. 160*).
- (3) Сапатистас — армия национального освобождения (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN*), вооруженная, но не прибегающая к насилию революционная группа. Она является важной частью мирового альтерглобалистского движения и осуществляет двойной перевод марксизма, феминизма и аборигенной космологии и философии на язык друг друга для борьбы за права на землю, воду, ресурсы, возможность практиковать собственную культуру и возрождать элементы собственной космологии. Особое значение имеет гендерное измерение движения «Сапатистас», связанное с возрождением на новой основе многих месоамериканских установок гендерной паритетности, дуальности, не основанной на принципе исключения, а также особого понимания партиципаторной демократии.
- (4) В связи с гендерной проблематикой см. работы М. Лугонес, И. Хименес-Лусены, С. Шакировой, М. Глостановой в последнем номере веб-досье «Иные миры и знания»: *Worlds and Knowledges Otherwise / A Web Dossier. On the Decolonial (II) — Gender and Decoloniality. Volume 2, Dossier 2, Spring 2008, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/contents.php>*. Разработкой категорий деколониального поворота, связанных с имперским различием, где проекция модерности была не прямой, а опосредованной вторичными империями (вторичный евроцентризм, вторичный ориентализм и т.д.), занимаются М. Боатка, М. Глостанова и др.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Глостанова М.В. Критика западного образа глобализации в деколониальном проекте // Вестник РУДН. Серия «Философия». — 2007. — № 1. — С. 5—13.
- [2] *Dussel E. The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation. — Atlantic Highlands, 1996.*
- [3] *Quijano A. Coloniality of Power, Knowledge, and Latin America // Nepantla: Views from South. — 2000. — No 1. — P. 533—580.*

- [4] *Mignolo W.* Coloniality at Large: Time and the Colonial Difference // Time in the Making and Possible Futures. Rio de Janeiro, Unesco— ISSC— Educam. — 2000. — P. 237—272.
- [5] *Миньоло В.Д.* «Стойкое очарование» (или эпистемологическая привилегия современности и куда двигаться дальше) // Личность. Культура. Общество. — 2003. — Т. V. — Вып. 3—4 (17—18). — С. 87—115.
- [6] *Foucault M.* The Order of Things. — N.Y., 1996.
- [7] *Wallerstein I. et al.* Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences. — Stanford, 1996.
- [8] *Gordon L.* Existencia Africana: Understanding Africana Existential Thought. — N.Y., L. 2000.
- [9] *Gordon L.* Disciplinary Decadence: Living Through in Trying Times. — Boulder, 2006.
- [10] *Maldonado-Torres N.* Against War. Views from the Underside of Modernity. — Duke University Press, Durham, 2008.
- [11] *Maldonado-Torres N.* On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept // Cultural Studies. — V. 21. — No 2—3, March/May 2007. — P. 240—270.
- [12] *Mignolo W., Tlostanova M.* Theorizing From the Border. Shifting to the Geo- Body-Politics of Knowledge // European Journal of Social Theory. — 2006. — 9/2. — P. 205—221.
- [13] *Mignolo W., Tlostanova M.* The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality // The Postcolonial and the Global: Connections, Conflicts, Complicities. — Minneapolis, 2007. — P. 109—123.
- [14] *Bogues A.* Black Heretics, Black Prophets. Radical Political Intellectuals. — Oxford, 2003.
- [15] *Mignolo W., Tlostanova M.* Theorizing From the Border Shifting to the Geo- Body-Politics of Knowledge // European Journal of Social Theory. — 2006. — 9/2. — P. 205—221.
- [16] *Mignolo W., Tlostanova M.* Learning to Unlearn (forthcoming 2010).
- [17] <http://labs.andreamignolo.com/clients/summerschool2>

DECOLONIZATION OF HUMANITIES

M.V. Tlostanova

Department of History of Philosophy
School of Humanities and Social Sciences
Russian Peoples' Friendship University
Miklukho-Maklay str., 10a, Moscow, Russia, 117198

The article presents epistemology, political and ethical standpoints, social-philosophic grounds of the decolonial turn — one of the contemporary alter-modern international projects. It briefly traces the genealogy of the «decolonial option», conceptualizes its latest tendencies and interconnections with other intellectual and social-political models, and considers its future prospects. Particular attention is paid to rethinking of humanities within the decolonial turn.