

**ПРИОРИТЕТНЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ «ОБРАЗОВАНИЕ»
РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ**

М.В. ТЛОСТАНОВА

**ОТ ФИЛОСОФИИ
МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА
К ФИЛОСОФИИ ТРАНСКУЛЬТУРАЦИИ**

Учебное пособие

Москва

2008

*Инновационная образовательная программа
Российского университета дружбы народов*

**«Создание комплекса инновационных образовательных программ
и формирование инновационной образовательной среды,
позволяющих эффективно реализовывать государственные интересы РФ
через систему экспорта образовательных услуг»**

Экспертное заключение –

доктор философских наук, профессор,

зав. кафедрой социальной философии РГГУ *Е.Н. Ивахненко*

Тлостанова М.В.

От философии мультикультурализма к философии транскulturации:

Учеб. пособие. – М.: РУДН, 2008. – 251 с.

Учебное пособие знакомит с рядом современных моделей осмысления культурного и эпистемологического различия, разнообразия и взаимодействия, связанных с западными и незападными традициями, всесторонне концептуализирует сегодняшний глобальный поворот от неолиберальной модели мультикультурализма к транскulturации как новой эпистеме. Книга носит междисциплинарный характер и находится на стыке истории философии, социальной философии и философской антропологии. Учебное пособие адресовано магистрам, обучающимся по направлению «Философия», по специальностям «Социальная философия» (520403), «История зарубежной философии» (520404).

The textbook focuses on a number of contemporary conceptualizations of cultural and epistemic difference, diversity and interaction connected with the western and non-western traditions. It deeply analyzes today's global shift from the neo-liberal multicultural model to transculturation as a new episteme. The book is interdisciplinary and positions itself in between the history of philosophy, social philosophy and philosophic anthropology. The target audience is Master's level students majoring in philosophy in the programs of social philosophy and history of foreign philosophy.

Учебное пособие выполнено в рамках инновационной образовательной программы Российского университета дружбы народов, направление «Развитие мультикультурной образовательной среды международного классического университета», и входит в состав учебно-методического комплекса, включающего описание курса, программу и электронный учебник.

© Тлостанова М.В., 2008

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|------------|
| ПРЕДИСЛОВИЕ | 4 |
| ТРАКТОВКА МНОГООБРАЗΙΑ, РАЗЛИЧИЯ И КУЛЬТУРНОГО И ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ВОЗРОЖДЕНЧЕСКУЮ ЭПОХУ | 11 |
| ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ МОДЕЛЕЙ КУЛЬТУРНОГО РАЗНООБРАЗΙΑ И РАЗЛИЧИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ СОВРЕМЕННЫХ КАТЕГОРИЙ «ИНОГО» В ЭПОХУ «ВТОРОЙ МОДЕРНОСТИ» | 36 |
| ДИКУРСЫ НАЦИИ-ГОСУДАРСТВА, НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ, ЯЗЫКА И КАНОНА В СООТНОШЕНИИ С ПРОБЛЕМОЙ ТРАКТОВКИ РАЗНООБРАЗΙΑ И РАЗЛИЧИЯ В АНДСКОМ РЕГИОНЕ | 56 |
| ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ МУЛЬТИКУЛЬТУРНЫХ ДИСКУРСОВ | 85 |
| ВОЗМОЖЕН ЛИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ, РОССИИ, НЕЗАПАДНЫХ И ДРУГИХ НЕ ВПОЛНЕ ЗАПАДНЫХ ПРОСТРАНСТВАХ | 116 |
| ТРАНСКУЛЬТУРАЦИЯ КАК НОВАЯ ЭПИСТЕМА | 139 |
| КОНСОЛИДАЦИЯ АЛЬТЕРГЛОБАЛИСТСКИХ ДИСКУРСОВ В МИРОВОМ МАСШТАБЕ | 175 |
| ОПИСАНИЕ КУРСА И ПРОГРАММА | 201 |

ПРЕДИСЛОВИЕ

В последнее десятилетие термин мультикультурализм успел прочно войти в отечественный гуманитарный дискурс, как академический, так и сферы масс-медиа. Было опубликовано несколько монографий, сборников статей, посвященных этому понятию, регулярно организовывались конференции, защищались диссертации в самых разных областях гуманитарного и социального знания, наконец, несколько общероссийских проектов, связанных с проблемами межнациональных отношений, развития толерантности и культуры диалога, поддерживаемых, в частности, Министерством образования РФ, фокусировались так или иначе на проблеме мультикультурализма и возможности и желательности применения этой модели в российском пространстве.

Однако, если внимательно присмотреться к этим публикациям, выяснится, что термин «мультикультурализм» превратился в некое безбрежное и расплывчатое понятие, в которое каждый из авторов вкладывает свое значение, что отнюдь не способствует развитию подлинного диалога и взаимопонимания. Для кого-то мультикультурализм — пресловутая политика идентичностей и олицетворение политической корректности, для других — идеология терпимости, для третьих — едва ли не бранное слово, олицетворяющее собой упадок культуры США и Западной Европы конца XX века. Практически все интерпретаторы мультикультурализма в нашей стране отличаются внеисторичным и внеконтекстным восприятием этого термина в отрыве от предшествующей исторической традиции, приведшей к формированию этой модели восприятия иного, а также и в отрыве от особой гео-локальной ситуации, повлиявшей на формирование дискурсов мультикультурализма.

Большинство авторов, пишущих по этой проблематике, пользуются термином «мультикультурализм» как своего рода штампом, общим местом и не заинтересованы в деконструкции и критике этого понятия и идеологии, которая его породила.

Понятие «мультикультурализма» пришло в Россию с большим опозданием и фактически в тот момент, когда оно показало свою несостоятельность, идеологическую неневинность и подверглось резкой критике с самых разных позиций и из разных локалов в глобальном масштабе. Однако, эта критика для отечественного интеллектуального контекста осталась в целом неизвестной, а само понятие «мультикультурализм», как это нередко происходило в истории российского усвоения западных дискурсов и прежде, просто заняло свое застывшее и данное раз и навсегда место в пантеоне всевозможных новых «-измов», обрушившихся на постсоветского человека в последние два десятилетия. Мультикультурализм при этом как бы остался висеть в воздухе. Не были как следует прослежены его взаимосвязи с другими влиятельными направлениями современной западной и незападной философской и социальной мысли, за кадром осталась его внутренняя эволюция и изменчивость, и главное, полемика с альтернативными контекстными течениями, которые вообще оказались неизвестны в своем большинстве в России.

Термин «транскультурация» также практически неизвестен в нашей стране, кроме как в двух достаточно спорных интерпретациях. Первая является узко антропологической, прикладной и составляет лишь небольшую историческую часть смыслового пучка этого термина, важную для понимания смысла транскультурации, но далеко не достаточную сегодня. Вторая интерпретация – это концепция транскультуры М. Эпштейна, идеологически крайне реакционная, эпистемологически достаточно беспомощная и вторичная, в сущности, к философии, а тем

более к социальной философии, никакого отношения не имеющая. Можно было бы о ней и не вспоминать, но именно понятие «транскультуры» М. Эпштейна является для большинства российских интеллектуалов единственным известным вариантом трактовки транскультурации, в то время как в мировой социальной и гуманитарной мысли транскультурация и связанные с ней эпистемологические модели на сегодняшний день являются одними из ключевых терминов и понятий, посредством которых ведется полемика с мультикультурализмом и выстраивание альтернативных образов мира будущего и межличностной этики этого мира, трактовки «иного» в нем.

Чаще всего транскультурационные модели осмысления мира представляют собой продукты контекстных, альтерглобалистских, деколониальных течений современной социально-философской мысли и активизма. Здесь чрезвычайно важно не рассматривать транскультурную или мультикультурную парадигму в отдельности, в застылой неизменности эссенциализма. Напротив, важна живая интрига и контекст самого противоречивого взаимодействия и борьбы мультикультурных и альтернативных им транскультурных и транс-эпистемологических утопий, которые вовсе не обязательно сменяют друг друга в современном мире в соответствии с эволюционистскими концепциями. Отношения между ними могут оказаться гораздо более сложными, чем простая смена старого новым. Таков довольно запутанный контекст осмысления проблемы культурного и эпистемологического разнообразия и различия в эпоху модерности, вокруг которой и строится данное учебное пособие.

Книга представляет собой гипертекст не только в прикладном смысле компьютерных технологий, но и в более глубоком логико-композиционном значении. Она намеренно написана вне привычной иерархической линейности логоцентрического позитивистского научного дискурса. Ее части не всегда вытекают одна из другой, не выстроены по

цепочке, но, напротив, достаточно самостоятельны и связаны друг с другом горизонтально. Она не построена на принципе векторной, последовательной подачи материала от начала к концу. Проблематика учебного пособия освещается в разных главах с разных сторон, причем между этими частями существуют внутренние переключки и связи, порой ассоциативные. Это не только требует от читателей известной подготовки и сотворчества, а также умения мыслить ризоматически, но и дарует им дополнительные возможности восприятия, не ограниченные жесткими рамками навязываемой автором концепции. Книгу можно начинать читать с любого места, пропускать в ней отдельные сегменты и вновь возвращаться к ним позднее при необходимости. В этом смысле большим подспорьем послужит сквозной *гlossарий* учебного пособия. Подобный стиль — вовсе не дань моде. Он оказался обусловлен и самим предметом, о котором идет речь, и эпистеомологической позицией автора.

Прошло около десяти лет с того момента, когда автору этого учебного пособия довелось опубликовать одну из первых в России монографий, посвященных комплексному исследованию мультикультурализма. За прошедшие десять лет многое изменилось — от политической ситуации в мире, которая поставила мультикультурализм под вопрос даже в таких странах, как США, где он выступал государственной моделью межкультурных отношений, до достаточно внятного формирования альтернативных мультикультурной модели дискурсов осмысления разнообразия и различия, среди которых транскulturация занимает несомненно ведущее место. Таким образом, данное пособие — это попытка критической переоценки мультикультурализма и его места в современной мировой культурной и интеллектуальной динамике с позиции прошедшего десятилетия и с учетом бурного развития контекстных альтерглобалистских течений, предлагающих свою интерпретацию данной проблематики, в корне отличную от мультикультурализма, и свою

позитивную модель регулирования межличностных и межгрупповых отношений, не основанную на ассимиляции и коммерциализации различия.

В данном учебном пособии намеренно задана двойная перспектива видения мультикультурализма и транскulturализма, которая постоянно соотносит исторический контекст, связанный с историей модерности — колыбели мультикультурализма в разных его проявлениях, и самый современный срез социальной реальности, связанный с глобализацией и ее трактовкой «иногo». В методологическом смысле практически все учебное пособие выдержанно и выстроено на эпистемологических, этических установках и понятиях так называемого деколониального проекта, идеальной моделью межкультурных отношений в котором выступает транскulturация. Автор пособия разделяет основные принципы группы по изучению модерности/колониальности (или деколониального проекта) и является уже в течение длительного времени активным участником этого международного проекта, практически не известного в нашей стране. Таким образом, в учебном пособии ставится еще одна дополнительная задача — представить отечественному читателю основные наработки, понятия, теории группы по изучению модерности/колониальности. А сама тема — динамика взаимодействия мультикультурализма и транскulturации — как нельзя лучше подходит для решения этой побочной, но важной задачи, так как именно мультикультурализм, как проявление риторики модерности и ее особой трактовки «иногo», является постоянной мишенью критики в данном проекте, а транс-культурное, транс-эпистемологическое, транс-ценностное начало лежит в самой основе деколониального сознания и мышления как идеальной модели будущего.

В центре внимания в предлагаемом вашему вниманию учебном пособии стоит проблема культурного взаимодействия, разнообразия и различия, как она решалась в эпоху Нового времени в различных

эпистемологических традициях, а также вопрос о том, какие модели осмысления этой проблематики существуют в мире сегодня. Особое внимание уделено формированию и бытованию неолиберальной модели мультикультурализма и ее критике с разных сторон и позиций. Учебное пособие фокусируется на альтернативных неолиберальному мультикультурализму моделях, наиболее интересной и плодотворной из которых представляется транскulturация, разрабатываемая в различных регионах земного шара. Важное место отводится и сопоставительному анализу ряда понятий западного мультикультурализма и незападных альтерглобалистских теорий (речь идет о «детерриторизации», «двойном переводе», «колониальности власти», «аналектике», «деколониальном повороте» и т.д.).

Некоторые темы, освещение которых предполагается в учебном курсе «От философии мультикультурализма к философии транскulturации», не вошли в данное учебное пособие или освещены предельно кратко. Это касается традиционных западных трактовок разнообразия и различия эпохи модерна и постмодерна, постколониальных исследований, гендерных аспектов мультикультурной проблематики, карибской транскulturальной философии и т.д. Данные темы вполне доступны для самостоятельного изучения, так как существует большое количество опубликованных зарубежных источников. Кроме того ограничения, объема не позволяют нам осветить их в полной мере.

И материал предлагаемого вашему вниманию пособия, и постановка проблемы уникальны и практически не представлены в отечественных научных трудах и тем более учебных пособиях, в то время как данная проблематика стоит в центре внимания самых новейших исследований за рубежом. Если вопросы взаимодействия и разнообразия культур и эпистемологических традиций и возникали в разных дисциплинах и курсах раньше, их интерпретация чаще всего носила достаточно традиционный

характер в рамках истории философии, социальной философии, культурной антропологии, но не касалась категорий и проблематики таких новых и практически не существующих в отечественной традиции междисциплинарных отраслей гуманитарного знания, как пост- и де-колониальный дискурс, культурные исследования (что не равно культурологии), специфические гуманитарные аспекты глобализации, пост-национальных исследований и т.д. Данный учебно-методический комплекс направлен на устранение этого зияния и вводит в отечественный образовательный процесс новую проблематику и пути ее решения, открывая российское образовательное пространство для интердисциплинарных проектов, которые станут характерны уже для образования XXI века.

ТРАКТОВКА МНОГООБРАЗИЯ, РАЗЛИЧИЯ И КУЛЬТУРНОГО И ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ВОЗРОЖДЕНЧЕСКУЮ ЭПОХУ

История философского осмысления разнообразия и различия насчитывает столько же веков, сколько и само человечество. Можно привести самые разные примеры, начиная с древнейших времен и до сегодняшнего дня, иллюстрирующие повышенное и даже болезненное внимание к понятиям своего и чужого, культурного взаимодействия, ассимиляции и конфликта, гомогенности и гетерогенности. Целый ряд антропологов, философов культуры, социологов считает, что сама культура как таковая начинается с осознания и интерпретации разделения на нас и них, на свое и чужое.

Действительно, залогом продуктивного и успешного существования той или иной традиции (культурной, эпистемологической, религиозной, политической и т.д.) выступала и выступает сегодня ее способность успешно и убедительно маркировать себя в противовес другим в положительном смысле и затем навязывать это восприятие остальным. Без сомнения, в наибольшей мере это удалось сделать Европе, начиная с XVI века и до сегодняшнего дня.

Под Европой в данном случае имеется в виду не субконтинент, не какая-то конкретная страна, а скорее сравнительно недавно, по историческим меркам, возникшая эпистемологическая традиция, генерирующая культурные, социальные, политические и иные смыслы в успешной борьбе за провозглашение себя в качестве единственной точки отсчета, нормы, мирового центра. Сама актуализация философского осмысления различия тесно связана с возвышением Европы в эпоху модерности, с возникновением «мировой системы», а следовательно, с

капитализмом. Дискурс различия стал необходимым инструментом провозглашения и поддержания европейского превосходства.

Сконцентрируемся на проекте модерна, в котором мы существуем и сегодня, как на периоде, в котором проблема разнообразия и различия не только была и остается центральной, но и имеет совершенно особую интерпретацию, отличную от других периодов и тесно связанную с самой логикой модерности. Попытаемся понять, как, под влиянием каких причин и условий (локальных и глобальных, экономических и социальных, эпистемологических, политических и культурных) менялась интерпретация своего и чужого в разных гео-исторических локалах и как эти представления сталкивались и взаимодействовали друг с другом.

1. ПРОБЛЕМА ВРЕМЕННЫХ РАМОК ПРОЕКТА МОДЕРНА И ТРАКТОВКА «ИНОГО»

Магической датой, с которой мы начнем наш путь, является XVI век — начало проекта модерна, согласно интерпретации И. Валлерстайна, Э. Дусселя, П. Ван дер Веера, К. Бамбаха и многих других ученых. Внутри проекта модерна принято выделять две фазы — фазу открытия Америк, расцвета атлантических коммерческих путей и главенства империй Испании и Португалии — будущего «Юга Европы», и постпросвещенческую фазу постепенного прихода к мировому господству евро-американской цивилизации.

До эпохи Возрождения мировая система экономики, возможно, и существовала, но носила совершенно иной характер, не была обусловлена «глобальным замыслом», по терминологии В. Миньоло (Mignolo 2000), который ей придали христиане к середине XV века. Большое количество разных культурных и эпистемологических систем сосуществовало и

сотрудничало друг с другом, причем, как отмечает Дж. Абу-Лугход, «общества, которые были организованы иначе, чем Запад, в тот момент доминировали. Буддизм, конфуцианство, зороастризм и большое число более мелких деноминаций, которые назвали затем язычеством, способствовали развитию коммерции, производства, обмена, предпринимательства и т.д. Среди них христианство играло сравнительно маргинальную роль» (Abu-Lughod 1989: 355).

Абу-Лугход вторит и Э. Дуссель, размышляя о роли Китая в мировой системе до XVIII века. Он доказывает, в частности, что европейская гегемония, воспринимаемая сегодня как норма, была невозможна до индустриальной революции. По мнению Дусселя, причины того, что могущественный Китай уступил Европе свое превосходство, как и того, что не китайцы «открыли» Америку, лежали не в том, что Китай был менее могуществен в смысле экономики, культуры, техники и даже науки, а в том, что центром межрегиональной системы, в которой существовал Китай, была территория Индии и Исламского мира, а Америка была за пределами его горизонта и не представляла коммерческого интереса (Dussel 2002: 223).

До XVIII века европейцы считали Китай более мощной экономической, политической и культурной силой, чем были сами и лишь затем, с развитием европейского экспансионизма, Китай превратился в европейском воображаемом в застывшее в темной ночи восточного деспотизма государство, оставшееся на периферии мировой системы и не дошедшее до капитализма. Уже Адам Смит размышлял над тем, что открытие Америк и, особенно, серебро, а затем и другие ресурсы и продукты нового континента позволили не развитой в тот момент в сырьевом и производственном смысле Европе покупать на обоих главных и самых богатых старых рынках — в Китае и в Индии — и довольно быстро свергнуть их со своего главенствующего места производства и

распределения. Об этом писал и Макс Вебер. Правда, он придал победе Запада над Китаем и Индией почти мистический религиозный смысл в своих известных рассуждениях о протестантской трудовой этике, индивидуализме и обожествлении собственности.

На самом деле причины упадка китайской и индийской региональных экономических систем, существовавших независимо и до европейской, лежали не в изначальных дефектах азиатского способа производства, по терминологии Карла Маркса, социальной структуры как таковой, а скорее внутренне носили случайный политический характер, а внешне были напрямую связаны с колонизацией мира и постепенным строительством того, что Дуссель называет колониальной матрицей современности (Dussel 2000: 234), где главная роль принадлежала Европе.

«Временная традиция» европейской современности стала все больше основываться сама на себе и вписывать свое собственное прошлое в свое же собственное настоящее. Отправной точкой в этом логическом процессе стала своеобразная колонизация Средневековья и создание современностью своего «временного колониально-эпистемологического различия» со Средними веками. Не случайно, именно в эпоху Ренессанса в европейской истории было установлено различие между «древними» и «современными». Определение «древние» относилось к собственному прошлому Европы, а термин «примитивные народы» касался истории за пределами Европы, которая воспринималась либо как «прошлое» (Китай, Индия), либо как «будущее истории» (Америка), или вовсе как люди без истории (Африка).

В мусульманском мире, согласно Аль-Джабри, тоже произошел исторический и эпистемологический разрыв с прежней традицией, который ярко выражается в фигуре Аверроэса. Последний «вошел в историю, потому что покончил с авиценнизмом “восточной” философии ... и с тем модусом, в котором теоретическое мышление — как

теологическое, так и философское — представляло критические отношения между религией и философией» (Al-Jabri 1994: 123). Но Аверроэс не ограничивал себя только лишь «разрывом», он предложил и возможность «духа преемственности», которая, к сожалению, часто оказывается забытой сегодня.

Достаточно рано Европа пытается отделить себя от ислама и от восточного христианства (абсолютного и неабсолютного «иноного»), что ярко выразилось в крестовых походах, как неудачных попытках Латинской Европы захватить Восточное Средиземноморье. Латинская Европа оставалась в окружении исламского и тюркского мира, геополитическое доминирование которого было бесспорным. Исламская ойкумена простиралась от Атлантического до Тихого океана. А Латинская Европа была вторичной, периферической культурой, никогда прежде не бывшей центром мировой истории. Эллинизм не был напрямую связан с Европой, как это было представлено позже, задним числом, как не мог претендовать и на столь обширный и всеохватный универсализм, как это было в случае с исламом в XV веке.

Но события эпохи Возрождения и, в частности, объединение восточного и западного христианства для борьбы с турками, а также тот факт, что Османская империя отказалась от эллинистических и византийских основ исламского мира, привели к тому, что родился всем известный миф, редко ставящийся и сегодня под сомнение генеалогия, согласно которой Запад = эллинизм + римское наследие + христианство.

Эта идеологическая «диверсия» приобрела окончательные формы в конце XVIII — начале XIX века, похитив греческую культуру в качестве европейской и западной и затем поместив ее в центр мировой истории. На самом деле такого явления, как единая «мировая история», в тот момент просто не существовало. А место Греции и Рима можно было определить

не как центр, а как самую западную границу Евро-Афро-Азиатского экономического и культурного региона.

2. ЭНРИКЕ ДУССЕЛЬ О ЕВРОПЕ И ЕВРОПОЦЕНТРИЗМЕ

Вышеупомянутая конфигурация отражена на схеме, предложенной Энрике Дусселем. Она отражает реальные взаимодействия или отсутствие таковых между Грецией и современной Европой. Вторая схема Дусселя показывает путь позднейшего мифа о последовательном развитии от Греции к Европе (Dussel 2000: 467, 468).

Наиболее важный для судеб планеты этап в восприятии проблемы различия и разнообразия, своего и чужого наступил, начиная с XVI века, с «эпохи Возрождения», эпохи великих географических открытий — в европейской системе координат, и с эпохи глобальной колонизации мира — в неевропейских системах. Этот этап продолжается до сих пор. Разные философские традиции оценивают период в пятьсот лет по-разному. Для одних, это — эпоха постепенного разворачивания проекта модерна, для других это — эпоха колониальности, как неотделимой от модерности темной, обратной ее стороны, третьи вовсе предпочитают игнорировать первый этап эпохи модерна, связанный с господством иберийских стран, путем привычного отнесения их за временные, а затем и территориальные пределы модерности, в средневековье, тем самым конструируя будущее понятие «Юга Европы», куда входит Италия, Испания, Португалия.

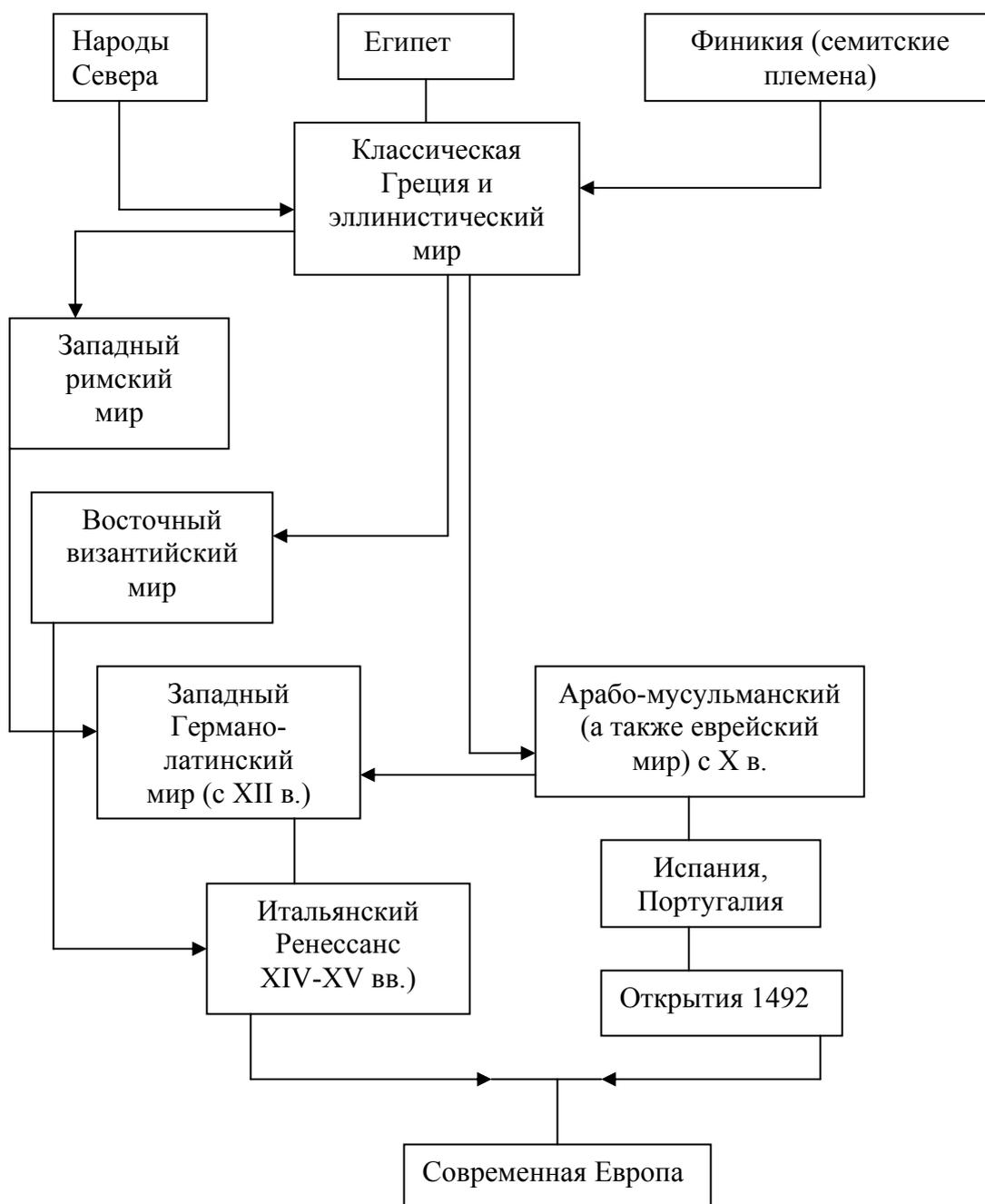


Схема 1. Историческая последовательность от Греции к современному Европейскому миру

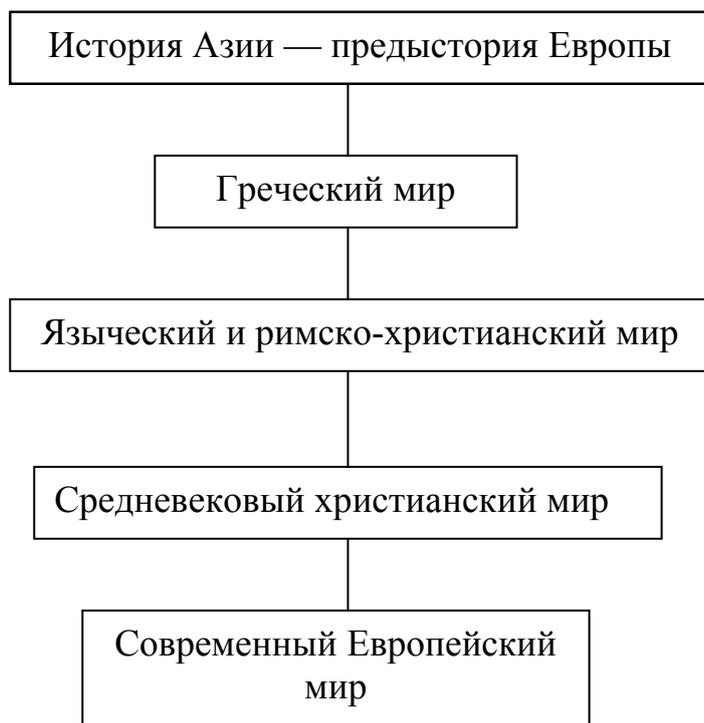


Схема 2. Идеологическая последовательность от Греции к современной Европе

3. ПОНЯТИЕ КОЛОНИАЛЬНОСТИ ВЛАСТИ

Современный перуанский философ-социолог А. Кихано справедливо отмечает, что в XVI веке меняется сам способ классификации людей в мире — рождается понятие *Orbis Universalis Christianus*, которое в конце концов помогает разделить мир на колонизаторов и колонизированных (Quijano 2000). Его мысли вторит и Дуссель, отмечая, что «европейская “первая модерность” была испанской, гуманистической, денежной, мануфактурной и коммерческой, развившейся благодаря главенству в Атлантике, которая еще далеко не была геополитическим “центром”

мировой системы. В “долгой длительности” и в “мировом пространстве” европейская модерность была все еще периферической по отношению к индийскому, китайскому и даже исламскому мирам» (Dussel 2002: 228).

По мнению А. Кихано, именно тогда начал формироваться особый феномен, который хотя и видоизменялся в разные периоды, но продолжал оказывать сильнейшее воздействие на восприятие различия и разнообразия в эпоху модерна. Это феномен «колониальности власти», представляющий собой общую структуру власти, установившуюся в мире с XVI века с формированием атлантического коммерческого пути и так называемого «открытия» Америк. Эта общая структура 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 (Миньоло 2003: 90).

В XVII веке то, что раньше называлось «христианским миром», стало Европой и родилась новая европейская цивилизация. Однако, и в светской системе координат христианство продолжало обладать привилегиями по сравнению с другими религиями, поскольку прочно связывалось с европейской цивилизацией. Сходство задач и общие источники секуляризма и христианства и сегодня очень ясно проявляются в международных отношениях и глобальной политике.

Вторым важнейшим моментом была система контроля и эксплуатации труда, основанная на оформлении известных систем эксплуатации, имеющих отношение к капитализму, и, соответственно, рынку. Учитывая доминирующую роль экономики в этой конфигурации, ее можно назвать «структурой капитала в колониальности власти» (Quijano 2001: 26). Эта новая и современная модель доминирования и эксплуатации — «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. Именно в этом эффективном сочетании лежат корни и причины завоевания глобальной власти евро-атлантической цивилизацией.

Однако, такое определение временных рамок модерна далеко не является общепринятым и даже общеизвестным. Внутри самой западной цивилизации господствует совершенно иной и крайне мифологизированный взгляд на ее собственную и мировую историю. Согласно этому взгляду, проект модерна начинается с Просвещения, с века разума. Тем самым важнейший предшествующий трехсотлетний этап и связанная с ним логика взаимоотношений с иными и конструирования инаковости вымарывается из отредактированной истории человечества. Создается всем знакомый миф линейного, последовательного, однородного исторического развития, со шлейфом столь же векторных генеалогий знания, культуры, искусства.

Как отмечает Дуссель, это «просветительское видение, подобно сплошной цементной стене скрывает, отгораживает от нас старую “разобщенную Европу”, Европу “темных веков”, которая до XV века, по самым оптимистичным сценариям, была всего лишь периферией исламского, индийского и китайского миров — то есть, “Востока”, гораздо более изысканного и развитого со всех точек зрения, нежели “центр” Старого Света... вплоть до конца XVIII века. От Гегеля, Маркса, Конта до Вебера — включая Фрейда, Гуссерля, Хайдеггера, Поппера, Левинаса, Фуко, Лиотара и Хабермаса — европоцентризм продолжает торжествовать, не будучи оспорен никем» (Dussel 2002: 232).

В центре этого представления находится неразрешимая дилемма места и времени, географии и хронологии. Уже в простом факте невозможности ученых договориться по поводу даты начала Нового времени

прослеживается характерный для модерности эпистемологический тупик, разрешить который вряд ли удастся силами и средствами самого модерна, не выходя за рамки его системы координат, весьма эффективно создававшей мифы и представления о себе самом и об остальном мире на пути к глобальному господству, но сегодня неожиданно оказавшегося заложником этих мифов и реальности, которую они породили.

Рассмотрение модерности, начиная с XVIII века, как это принято в западноевропейской традиции, представляет собой, по словам В. Миньоло, один из самых эффективных способов приглушения в ней вышеупомянутого колониального элемента (Mignolo 2002) и насильственного навязывания Северо-западной Европе и США изначально и объективно центральной роли в мире, поскольку равносильно согласию с радужным самоопределением модерности, предложенным и осмысленным не ранее конца XVIII — начала XIX века и основанным на взглядах философов Просвещения. Последние эффективно исключали из нее не только историю завоевания Америк, но и многие другие локальные истории, оставляя место лишь для евро-атлантического глобального замысла.

Э. Валлерстайн и его многочисленные последователи в своем миросистемном анализе справедливо связывают начало современности с «долгим» XVI веком (Quijano and Wallerstein 1992), потому что именно тогда родились основы «колониальности власти», которые по существу остались незыблемыми вплоть до сегодняшнего дня, будучи лишь незначительно переформулированы на втором, постпросвещенческом этапе модерности.

Проект модерна не представляет собой объективной реальности, не является само собой разумеющимся, как пытается представить остальному миру евро-атлантическая цивилизация. Напротив, в своих глобальных замыслах и метанарративах он выступает весьма действенным средством

мифологизации сознания на глобальном уровне, порождения особой «зачарованности» мифологией проекта модерна, оправдывающей самое себя, исходя из себя же.

4. ТЕМНАЯ СТОРОНА МОДЕРНА

Представление о модерности Энрике Дусселя основано на деконструкции ее как целого, на выявлении помимо всем известной утопически просветительской, светлой, эгалитаристской, освободительной и пафосно-рациональной стороны, и «темной, иррациональной, порабощающей стороны» современности, связываемой Дусселем с насильственным началом, которое он формулирует в виде мифа. Этот миф основан на ощущении собственного превосходства и различных вытекающих отсюда морально-этических самооправданиях возможного насилия в процессе модернизации над «низшими», «примитивными», «дикарями», под определение которых у Дусселя попадают не только африканские рабы, но и женщины, дети, природа, когда она приносится в жертву модерности, и даже массовая культура — все то, что не может быть вмещено в утопическую систему космополитизма философов Просвещения с их метафорой мира как шара (глобуса) — средоточия процессов свободной мировой торговли, культурного обмена, просветительских идей мира для всех, где все люди якобы — братья. Это жертвоприношение «иного» на алтарь модернизации и становится для Дусселя ключевой метафорой его «философии освобождения» (Dussel 2000).

Дуссель уже в 1970-х годах противопоставил пониманию дегуманизирующей тотальности, ограниченному лишь опытом Европы и ее внутреннего неабсолютного «иного», выдвинутому Э. Левинасом, неожиданное измерение «инаковости», внешней по отношению к «эго»

европейской имперско-колониалистской модерности, при котором в деятельностное поле попадает и совершенно немислимый для Левинаса «иной» — индеец, азиат, африканец — то есть, в европоцентристских терминах, варвар, нецивилизованный человек, обитатель «периферии» (Dussel 1975).

Философия периферического мира или, по ироническому выражению Карибского философа П. Генри, «разум Калибана» (Henry 2000), низведенного до состояния безъязыкости, почувствовавшего на себе темную, иррациональную сторону проекта модерна, естественно, трактует понятие «инаковости» совершенно иначе. Метафора темной стороны модерна кочует сегодня из одной книги в другую. Наиболее интересные примеры — книга В. Миньоло «Темная сторона Ренессанса» (Mignolo 1995) и статья Дусселя «Европа, модерность и европоцентризм» (Dussel 2000). В этой работе, полемической по отношению к взглядам Хабермаса и Левинаса, в частности, говорится: «Проект модерна имеет две стороны. Одна сторона солнечная, она включает рациональное начало освобождения, эгалитаризма, братства, которые разделяет большинство людей, а вторая его лунная сторона связана с иррациональным мифом эпохи модерна, который основан на оправдании насилия и, в конечном счете, физического уничтожения, геноцида всего «иного» (Dussel 2000: 473).

Дуссель, пытается скорректировать левинасовскую бинарную трактовку «тотальности», состоящей из своего и чужого, усложняя эту концепцию и предлагая видеть тотальность, состоящей из безусловно «СВОЕГО» и «ДРУГОГО» (и называет это СВОИМ), а вне этой области находится царство «ИНОГО». То есть появляется два типа инаковости — «иной внутренний» и «иной внешний», или же, «иной» абсолютный и неабсолютный, «иной», который входит в систему своего, и тот, который

принадлежит области вне системы и является немыслимым и неосмысляемым для своего (Dussel 1975: 21).

5. ЕВРОПЕЙСКОЕ ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ВООБРАЖАЕМОЕ, ФОРМИРОВАНИЕ РАСИЗМА И ОТНОШЕНИЕ К РАЗЛИЧИЮ

Для поддержания иллюзии превосходства европейских языков, историй, систем знания, культур и религий над неевропейскими нужно было создать новую глобальную систему классификации человечества. Процесс колонизации Нового Света, сопровождавшийся земельными захватами и эксплуатацией огромных масс людей в период первоначального накопления, потребовал идеологического конструирования расизма как основы самооправдания европейской цивилизации. Ренессанс кодировался посредством временной и пространственной матрицы, соответствовавшей религиозному и алфавитному воображаемому. Христианство, как известно, рассказывало историю человечества со времени его создания Господом и распределяло пространство между тремя континентами, каждый из которых связывался с одним из сыновей Ноя (Азия — с Симом, Африка — с Хамом, Европа — с Иафетом).

Хотя само понятие расы возникло лишь в XVIII веке, в христианской классификации людей по континентам, в частности, рассмотренной в «Священном граде» Святого Августина, уже была заложена идея будущего европейского превосходства. Географическое положение Иафета, по сравнению с Симом и Хамом, обусловило иерархию будущих карт мира, на которых Европа находилась всегда вверху и слева, а Азия — вверху справа, в то время как Африка и Америка были внизу. Обычно их аллегорически представляли полуобнаженные или целиком обнаженные

женские фигуры, сопровождаемые к тому же дикими, экзотическими животными и плодами, чтобы подчеркнуть нецивилизованность этих континентов. На первых мировых картах Европа неизменно выступала в качестве центра мира, а рисующий карту европеец и вовсе занимал положение вне мира, будучи в некой точке божественной вневенности.

Эта логика представлена на известной карте «Т, вписанного в О», опубликованной в «Этимологиях» Исихора Севильского в IX веке. Здесь явно видно трехчленное деление мира: Азия занимает верхнюю часть мирового круга, а Европа и Африка делят его нижнюю часть, создавая тем самым уникальную, свойственную лишь европейской цивилизации начала эпохи Возрождения, западному христианству и модерности, конфигурацию. Затем к этим «воображаемым» континентам добавится Америка, что видно на известных картах Герардуса Меркатора и Абрахама Ортелиуса. Результатом этого картографического воображаемого станут далеко идущие геополитические результаты и подавление тех культур и цивилизаций, которые не вписывались в представления о линейной истории, прогрессе и современности. По мысли В. Миньоло, «начиная с XVI века, истории и языки индейцев, африканцев, азиатов стали историческими в том смысле, что потеряли свою собственную историю, превратившись в музейные культуры. В той же логике возникли и понятия Старого и Нового Света, закрепленные в XVIII веке в гегелевской идее Америки как молодой цивилизации, вечно плетущейся в хвосте Европы» (Mignolo 2005: 24).

В эпоху «первой модерности» колониальным захватам неизменно придавался религиозный смысл и оправдание, поскольку на этом этапе христианство выступало главным аргументом в «риторике провозглашения» европейской тотальности. В этот момент люди делились, по европейским представлениям, главным образом, на христиан и «неверных». При этом они были локализованы в пространстве, а не во

времени. Ведь христианство не связывало «неверных» с недоразвитостью или отсталостью (как временным измерением). В XV и XVI веках еще не могло быть «отрицания современности», которое возникнет в европейском Просвещении и, особенно, в гегелевской философии истории. Поэтому «неверные» не были примитивными или отдаленными по времени. Они либо помещались в далекие географические пространства, либо в другую веру. В христианской историографии абсолютной точкой прибытия был Страшный Суд и мир не классифицировался во временном смысле в соотношении с историей и настоящим, как позднее в светской традиции. Поэтому и карты того времени соответствовали христианскому представлению о сотворении, а упомянутые выше три сына Ноя использовались для локализации континентов и народов неизменно в соотношении с Иафетом — любимым сыном Ноя, который ассоциировался с Западом, с местом пребывания западных христиан.

Последнее и служило неоспоримым оправданием уничтожения и насилия. Справедливости ради, отметим, что существовали с самого начала и критические мнения по поводу колонизации Нового Света. Так, миссионер Бартоломе Лас Касас был возмущен эксцессами испанской колонизации (Las Casas 1967). Но интересно другое — позднее его мнение было умело использовано Англией и Францией, счастливыми соперниками Испании, с тем чтобы окончательно дискредитировать и лишить ее власти, которой та обладала в XVI — XVII веках. В частности, труды Лас Касаса использовались приверженцами так называемой «Черной легенды», сфабрикованной в Елизаветинской Англии, которые хотели показать, как ужасно обстояли дела в испанских колониях, с тем чтобы противопоставить этим жестокостям, шокировавшим даже самих испанцев, идеализированный образ гуманной Британской империи. Здесь вступало в силу имперское различие, которое еще сыграет важнейшую роль в истории модерности (Миньоло 2003).

В рамках христианской этики разрабатывались и первые варианты системы международного права в эпоху Ренессанса, которые стремились урегулировать отношения европейских завоевателей с колонизируемыми народами. В частности, это касается Франсиско де Витории и Саламанкской школы, которые в своем проекте, начавшем разрабатываться с 1539 года, попытались признать права индейцев (например, право на собственность, которую не имели право экспроприировать конквистадоры), как и права испанцев (например, право находиться на индейской территории и проповедовать христианство, чему также не имели права препятствовать индейцы) (Anghie 1999). Нечего и говорить, что самих индейцев никто не спросил, были ли они согласны с этими законами. Здесь в зародыше и в терминах христианской историографии, права и риторики уже содержалось то, что позднее, в эпоху второй модерности, выразится в терминах политэкономии, но будет все равно основано на оправдании насилия и безоговорочной вере в благородную миссию модерности в ее христианском, капиталистическом и колониалистском обличье. В. Миньоло называет этот постоянный элемент мышления и культурного и политического воображаемого современности замороженностью, очарованностью модерностью, как едва ли не главным ее составляющим (Миньоло 2003).

6. СОЗДАНИЕ ИДЕАЛЬНОЙ МОДЕЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА И ЧЕЛОВЕКА В ЕВРОПЕЙСКОМ РЕНЕССАНСЕ

Следы человеческой таксономии, которая была создана в эпоху Ренессанса, хорошо видны и сегодня. В результате появилась некая модель идеального человечества, вовсе не данная изначально Господом, как это пытались представить ее создатели, но искусно сконструированная,

согласно представлениям белых христиан-европейцев мужского пола. «Имперская эпистемология основана на теологическом и, позднее, эгологическом принципе, в то время как гео- и телесная политика представляют собой вытеснение и инверсию тео-политики и эго-политики знания. В них на первый план выходят колониальные локальные истории (гео-политика), подчиненные имперским локальным историям, и колониальные субъектности или «прóклятые мира» (телесная политика). Колониальные субъектности являются следствием расиализированной телесности, той самой неполноценности, которая была присвоена в имперской классификации всем, кто не соответствовал критериям знания, установленным белыми христианами-европейцами мужского пола...» (Mignolo, Tlostanova 2006: 209) и кто не обладал привилегированной позицией в колониальности власти.

В результате, европейская ренессансная модель человечества стала господствующей, а огромные группы людей оказались классифицированы как второсортные или вовсе не люди. Поскольку авторами ренессансной концепции человека были итальянские гуманисты, они себя самих представили в качестве квинтэссенции универсальной концепции человека (“hu-man”), а все остальное человечество отныне было отклонением от этой нормы. Идеальный человек, чьи пропорции так хорошо известны нам по знаменитому рисунку Леонардо да Винчи, моделировался на основании существования, опыта и внешнего вида европейца и в этом смысле был тоталитарной концепцией.

Индейцы, африканцы, азиаты и другие «иные» помещались в самый низ человеческой иерархии или вовсе выносились за ее пределы, находясь ближе к естественному состоянию, миру фауны или воображаемых монстров. Пропорции человеческой фигуры Леонардо Да Винчи стали важнейшей частью процесса универсализации определенного представления о человеке и прямого и косвенного оправдания утраты

ценности человеческой жизни, если она принадлежала индивиду, не соответствовавшему этим представлениям. 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.

7. РАЗВИТИЕ КАПИТАЛИЗМА И ВОСПРИЯТИЕ ИНАКОВОСТИ И РАЗНООБРАЗИЯ

Помимо христианской континентальной триады, очерченной выше, огромную роль в последующем формировании расовой матрицы мира и дискурсов исключения «иного» сыграл тот факт, что христианство и христианская система знания все больше увязывались с силами развивавшегося капитализма и с соответствующими культурными последствиями (производством карт и глобусов, книгопечатанием и распространением и ростом влияния книжной продукции и т.д.). Открытие Нового Света оказалось тем важнейшим событием, которое не только скрепило связь христианства и капитализма, существовавшую и прежде, но и позволило, собственно, превратить капитал в капитализм. Папские буллы XV и XVI веков прочно связали христианство с коммерцией и легитимировали право христиан на завоевание территорий и присвоение собственности. Атлантические коммерческие пути установили связи между верой, владением землей и эксплуатацией труда в Новом Свете.

Это было связано с массовым присвоением земли, массовой эксплуатацией, массовой работоторговлей ради высшей цели — производства товаров для мирового рынка. Самым драматическим для будущего человечества последствием этого процесса явилась утрата

ценности человеческих жизней, представление о том, что жизни людей легко воспроизводимы и потому необязательно ими дорожить в погоне за производством товаров и накоплением капитала, что в свою очередь стало основой того глубинного типа расизма, в рамках которого мы живем и сегодня. По словам В. Миньоло, капитал превратился в капитализм тогда, когда вышеописанные события стали представляться в риторике модерности в качестве залога развития и улучшения человечества (Mignolo 2005: 29).

Трансформация торгового капитализма в XVI веке благодаря «открытию Америк», привела к тому, что Карл Маркс назовет «первоначальным накоплением». Но как и всюду в модерности/колониальности, за солнечной стороной первоначального накопления в Европе маячила неудобосказуемая и позднее вымаранная из риторики модерности темная сторона — колониальное накопление, без которого, однако, нельзя представить себе развитие капитализма. Ключевыми категориями в первоначальном накоплении в Европе и колониальном накоплении в неевропейских пространствах оказывались класс и раса соответственно.

Об этом размышляет современный афро-карибский философ Луис Гордон: «В Европе класс является столь внутренне присущим ей качеством, что он проявляется даже в европейских потугах на социализм. Мы “чувствуем” класс в Европе так же как мы можем почувствовать воздух, который вдыхаем. В Америках, однако, попытка избавиться от и в то же время сохранить Европу приняла форму перевода европейских идентичностей в категорию белой расы, определяемой на основании и при условии существования ущербного в расовом смысле существа. Раса тогда становится эндемическим мотивом Нового Света и поэтому мы можем “ощущать” расу здесь как воздух, которым дышим...» (Gordon 2000: 74).

8. ОКСИДЕНТАЛИЗМ

Понятие оксидентализма (Arrighi 1994, Mignolo 2000) тесно связано с открытием Америк и изобретением идеи Нового Света в европейском сознании. Эта идея с самого начала связывалась с универсализмом европейской культуры и представляла в терминах христианской космологии Америку, как самую дальнюю, западную часть мира, где и должна разворачиваться в дальнейшем судьба потомков Иафета. Без оксидентализма, без особого пространства формулирования знаний и представлений о мире, осознающего себя как западное, но скрывающего при этом свой локальный характер, не возникло бы спустя три столетия и ориентализма, связанного с имперской экспансией Британии и Франции в Азию и Африку.

Оксидентализм закреплял гео-историческое место западной культуры и фиксировал привилегированное пространство провозглашения или формулирования определенной теории. Теология и география того времени создали своего рода нулевую точку для рассмотрения мира и формирования суждений о нем. Эта точка зрения отрицала все остальные и породила жесткие эпистемологические границы, которые были вновь подтверждены в XVIII веке, когда теология и тео-политика знания уступили место светской эго-логии и эго-политике знания (Mignolo, Tlostanova 2006). Начиная с эпохи Ренессанса и до сих пор, остальной мир описывается, интерпретируется и оценивается именно с западной точки зрения. Тогда модерность представляет собой всего лишь самописание европейской роли в истории, а не онтологический исторический процесс как таковой.

Забегая вперед, отметим, что в XVIII веке люди, жившие за пределами Европы, стали локализоваться уже во времени, а не в пространстве. И светское понятие «примитивных», выпавших из истории или находящихся

в ее прошлом народов заменило идею «неверных», характерную для христианской космологии. Миф и дискурс модерности породили и дискурс традиции как своего «иноного» и идея оксидентализма как универсализации западной цивилизации стала единственной точкой отсчета и недостижимым идеалом для остального мира. Колонизация Нового Света сыграла ключевую роль в формировании западоцентризма (оксидентализма) в христианском европейском сознании. А сам он стал выполнять функцию периферии западного мира, без которой Европа не смогла бы осознать себя как центр мира вообще, как средоточие экономической и политической жизни, социальных отношений и, самое главное, стать той особой «архимедовой» точкой наблюдения за миром и классификации остального человечества. В период модерности легитимность этому взгляду придавало отождествление западной точки зрения со взглядом Господа. В период второй модерности такую легитимацию предоставила обожествленная оксиденталистская наука.

В работе «Что означает Азия ?» Сун Ге отмечает: «С самого начала Азия была не только политическим понятием, но и культурным. Это не только географическое место, но также и мера ценностного суждения. Долгое время Азия воспринималась не как самостоятельное географическое понятие, но лишь рассматривалась в идеологическом смысле как противовес Европе» (Sun Ge 2000: 46). Ни жители Азии, ни америнды, ни африканские народы не знали, что живут в Азии, Америке или Африке, более того, они практически никогда не связывали друг друга воображаемой общностью континента. Но карты создавались европейцами, которые и давали названия пространствам и предлагали свою интерпретацию континентов. В рамках оксидентализма Азия, (Южная) Америка, Африка становились средствами, с помощью которых европейцы формулировали свое превосходство и стирали реальные

существовавшие истории этих мест, чтобы написать за них и для них другую, новую историю.

Модель колонизации строится на жесткой иерархии территориальных границ, обеспечивавших контроль за чистотой собственной идентичности, основанный на исключении всего «иного». При этом иное, конечно, не исключается вовсе, но используется по-разному для конструирования идентичности «своего», которое без этого полюса «иного» просто не может существовать. Европейская идея суверенной власти, лежавшая в основе европоцентризма, реализовывала себя именно через отношения с иным, прежде всего, в форме колониалистского европейского проекта.

«Другой» по месту, времени, вере, цвету кожи и т.д. был частью мира, до той поры неизвестного европейским христианам. Современность и традиция в эпоху первой модерности еще не составляли устоявшейся бинарной оппозиции, как это произойдет в эпоху второй модерности. Государство и община не противостояли друг другу, поскольку понятие государства было религиозным, а не национальным. Это было сообщество верующих, а не граждан. В свою очередь, индивид, в рамках теологической картины мира, был наделен прежде всего страхом перед Господом и верой в него, тогда как позднейшая оппозиция разума и чувств пока не играла здесь определяющей роли. Эпоха второй модерности и светской интерпретации мыслящего субъекта существенно изменили эту конфигурацию, оставив при этом без изменений такие ее формообразующие черты как колониальность власти, бытия и знания.

ЛИТЕРАТУРА

Миньоло В.Д. Стойкое очарование (или эпистемологическая привилегия современности и куда двигаться дальше). — «Личность. Культура. Общество», Том V, вып. 3—4 (17—18), 2003, стр. 87-115.

Abu-Lughod J. *Before European Hegemony: The World System, A.D. 1250-1350*. — N.Y.: Oxford University Press, 1989.

Anghie A. Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law. — *Laws of the Postcolonial*. Ed. Eve Darian-Smith and Peter Fitzpatrick. Ann Arbor, 1999, pp. 89-108.

Arrighi G. *The Long Twentieth Century*. London: Verso, 1994.

Dussel E. *Liberacion Latinoamericana y Emanuel Levinas*. — Buenos Aires, 1975.

Dussel E. Europe, Modernity and Eurocentrism. — *Nepantla. Views from South*. Volume 1, Issue 3, 2000, P. 465-478

Dussel E. World System and “Trans”-Modernity. — *Nepantla. Views from South*. № 3.2, 2002, P.221-244.

Gordon L. *Existencia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. —N.Y., 2000.

Henry P. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. — N.Y. & L.: Routledge, 2000.

Las Casas B. *Apologetica Historia Sumaria (c. 1552)* — Mexico: Universidad Autonoma de Mexico, 1967.

Mignolo W. *The Darker Side of the Renaissance*.— Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

Mignolo W. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. — Princeton: Princeton University Press. 2000.

Mignolo W. The Enduring Enchantment : (or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here). — *The South Atlantic Quarterly* 101: 4. Fall, 2002, pp. 927—954.

Mignolo W. *The Idea of Latin America*. — N.Y. & L.: Blackwell Publishing, 2005.

Mignolo W. D. and Tlostanova M. “Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge”. — *European Journal of Social Theory* Vol. 9, No 1, 2006, pp. 205-221.

Quijano A. and Wallerstein I. Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System. — *International Social Science Journal* 134, 1992, pp. 549—550.

Quijano A. Coloniality of Power, Knowledge, and Latin America.— *Nepantla: Views from South*, № 1, 2000, pp. 533-580.

Quijano A. Globalizacion, colonialidad y democracia. — *Tendencias Basicas de Nuestra Epoca: globalizacion y democratia*. Instituto de Altos Estudios Diplomaticos “Pedro Gual”, Caracas, 2001, pp. 25—28.

Sun Ge. How does Asia Mean ? — *Inter-Asia Cultural Studies*, 1/1, 2000, p. 13-47.

ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ МОДЕЛЕЙ КУЛЬТУРНОГО РАЗНООБРАЗИЯ И РАЗЛИЧИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ СОВРЕМЕННЫХ КАТЕГОРИЙ «ИНОГО» В ЭПОХУ «ВТОРОЙ МОДЕРНОСТИ»

1. ПЕРЕВОД ГЕОГРАФИИ В ХРОНОЛОГИЮ И ПРОБЛЕМА ТРАКТОВКИ «ИНОГО» КАК ВЫПАВШЕГО ИЗ ИСТОРИИ. ДИХОТОМИЯ СОВРЕМЕННОСТЬ — ТРАДИЦИЯ

С самого начала модерности, то есть с XVI века, евро-атлантическая цивилизация целенаправленно вела формирующуюся мировую систему к тому состоянию, которое сегодня принято называть глобализацией. Этапами на этом пути были элементы, на первый взгляд, достаточно разнородные — тесная связь и взаимообусловленность христианства и капитализма в XVII—XVIII веках, цивилизаторские миссии, сменившие внешне более религиозное наполнение проекта модерна в постпросвещенческую эпоху, возникновение в XIX веке западных идеологий, обслуживающих будущий проект глобализации — от либерализма до социализма, что привело к формированию особого типа субъектности, свойственного представителям этой цивилизации, наконец, диктат мифологии свободного рынка как панацеи от всех мировых бед, идущий рука об руку с так называемой «управляемой» демократией сегодня.

В евро-атлантической цивилизации, тем самым, были заложены и сознательно развивались вполне определенные черты, которые и привели к ее экономическому, социальному, политическому и культурному доминированию в мире. Вторая модерность является важнейшим этапом

на пути формирования западных представлений об «ином» и трактовки культурного и эпистемологического многообразия. В сущности мы и сегодня живем в рамках тех интерпретаций данной проблематики, которые сложились в эпоху второй модерности в Западной Европе.

Внутри евро-атлантической цивилизации по-прежнему господствует крайне мифологизированный взгляд на ее собственную и мировую историю, на понятия модерности, модернизации и глобализации. И в центре этого представления находится неразрешимая дилемма места и времени, географии и хронологии. В западноевропейской и американской социальной философии принято называть современностью лишь период, начиная с эпохи Просвещения. Как отмечалось выше, это связано с успешными попытками западной модерности и западной Европы провозгласить себя в качестве единственной точки отсчета и, одновременно, точки прибытия для всего человечества.

Модерность и парадигма бинарных оппозиций, подобных оппозиции современность/традиция — это примета второй или светской модерности, Западной Европы (главным образом, Англии, Франции и Германии после реформации). Все что предшествует этой канонизированной истории, и прежде всего европейское Возрождение, оказывается помещено в разряд пред-модерности или в период ранней модерности. Так, путь к модерности прокладывается в очередной раз по узкой геополитической тропе европоцентристского исторического времени, предполагающей превосходство настоящего (а не прошлого) и того типа человека, который основывался на ренессансном идеале, то есть парадигматического белого европейца, выводя тем самым всех остальных за рамки истории модерности и человечества (Trouillot 1995).

Понятие модерности, начиная с эпохи Просвещения, стало автоматически означать Запад, Историю, Государство, Рациональность, а выпавший из модерности колониальный мир вне пределов Европы стал

связываться с традицией, ритуалом, мифом, общиной, эмоциями, изгнанными в сферу того, о чем рассказывается, то есть лишенного субъектности. В этой парадигме оставалась и остается невидимой и скрытой «колониальность власти» и тот факт, что современность не возможна без колониальности.

Своеобразное сужение мировосприятия европейских мыслителей второй модерности, их интеллектуальная провинциализация, проводившаяся, впрочем, с глобалистскими целями, сформировали и особую биополитику, если воспользоваться термином М. Фуко, биополитику Европы наций и, несколько позднее, наций-государств, отличную от понятия Европы в соотношении с колониальным миром, выработанного в XVI веке Саламанкской Школой и Франсиско де Витория (Foucault 1977). Как отмечает Миньоло, главным было, вероятно, то, что вторая модерность провозгласила себя единственной подлинной модерностью, закодировав Европу XVI века как традиционную, а также прочно связала дискурсы войны и расы, европейской консолидации как результата успешной колониальной капиталистической эксплуатации и дальнейшего внутри-европейского расового размежевания, как убедительно показал М. Фуко (Миньоло 2003).

Характерное для евро-атлантической цивилизации противопоставление «современности» и «традиции», модернизации и архаики изначально основывалось на непреодолимом превосходстве дискурса и идеала современности, обязательного для воплощения, в то время как понятие традиции было специально изобретено в качестве противовеса модернизации.

Постпросвещенческая модерность касается времени, а скрываемые ею имперско-колониальные отношения акцентируют пространство, но модерность неразрывно связана с пространством, как бы ни пытались это скрыть ее апологеты. Более того, можно сказать, что модерность

неотделима от своеобразной европейской колонизации времени, в результате которой возникли расхожие исторические мифы, стадии развития, периоды, такие, например, как придуманный задним числом миф о тесной и непосредственной связи европейской традиции с греко-римским и иудейско-христианским наследием.

2. ФОРМИРОВАНИЕ РАСОВОЙ МАТРИЦЫ МИРА ВО ВТОРОЙ МОДЕРНОСТИ (ЦВЕТ КОЖИ ВМЕСТО ЧИСТОТЫ КРОВИ)

В XVIII веке аргументы Лас Касаса превратились в развитый политический дискурс теории равенства и прав человека. Во Франции это выразилось, в частности, в философской идее «благородного дикаря» как образца для подражания, который сама природа позаботилась предоставить европейскому обществу. Эта струя просветительской философии особенно ярко выразилась в произведениях Ж.-Ж. Руссо. Но и самого Руссо, и его последователей интересовала больше возможность осмысления и переосмысления европейской субъектности через призму образа дикаря. Что при этом чувствовал и кем был сам этот «дикарь», мало кому приходило в голову исследовать. Аतिकолониальный эгалитарный пафос Руссо и энциклопедистов был европоцентристским и узким по своей сути. Уже в первых документах европейского Просвещения, в особенности в его англосаксонском варианте, содержатся ростки будущей дискриминации и аннигиляции неевропейских иных, в форме выработки особой логики, системы аргументов, которая помогла бы оправдать насилие и попрание прав огромных групп людей. В светскую эпоху второй модерности сделать это именем бога было уже нельзя. Нужны были другие аргументы. Кроме того, быстро ставший общепринятым тезис о равенстве

всех людей также оказывался препятствием на пути дискриминации. Но, как показала история, он легко мог быть обойден западноевропейским сознанием, что вскоре и произошло.

В XVI веке раса еще не имела того смысла, который приобрела в XVIII и тем более в XIX веках. Но, как отмечает В. Миньоло, «расовые классификации, начиная с XVIII века основанные на цвете кожи, а не на чистоте крови, нельзя понять, не принимая во внимание именно фактор чистоты крови. Переход от чистоты крови к цвету кожи идет параллельно с переходом от главенства религиозных дискурсов, основанных на вере, к главенству светских дискурсов, основанных на разуме. Постоянство наборов знаний, которые распределяются между “очарованными” и “современными” местами, между современным и традиционным знанием, между африканской философией и философией как таковой, было связано с пластичностью современности в том, как она использует колониальность власти и, следовательно, западный “расизм”. В “современном пространстве”, эпистемология была сначала христианской, а затем уже белой. В “очарованных пространствах” мудрость, а не эпистемология была поначалу нехристианской (и именно поэтому христианство оставалось заодно с его критиками, светскими философами), а потом — цветной...» (Mignolo 2002: 933).

3. РАЗВИТИЕ ДИСКУРСОВ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА И РАВЕНСТВА В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ. ДЕКОНСТРУКЦИЯ ФИЛОСОФИИ ЛОККА В РАБОТАХ Ф. ХИНКЕЛЯММЕРТА

Обратимся к хорошо известному автору Джону Локку, одному из столпов западной модерности, чья философия легла в основу нациестроительства и политической системы Западной Европы и США, и

попытаемся вслед за современным философом и теологом освобождения Францем Хинкеляммертом проанализировать, как Локку удалось совершить логическую подмену и вывернуть понятие прав человека наизнанку, обернув его против неевропейского «иноного». Именно дискурс прав человека был использован порой задним числом в оправдании насилия против колонизированных народов, уничтожения культур и цивилизаций, их геноцида со стороны Запада. Так, аборигенные цивилизации Америки обвинялись европейцами в человеческих жертвоприношениях, африканцев обвиняли в каннибализме, индийцев — в сжигании вдов на поминальном костре, а китайцев — в опиумных войнах.

Блестящая риторика западной модерности помогла ей искусно доказать свою правомерность и необходимость, исходя из себя самой же. Эта логика хорошо видна на примере дискурса прав человека, который сегодня выступает нередко в роли легитимации насилия и нарушения прав тех людей, которые сами, по мнению носителей этой логики, нарушают чьи-то права и во имя все тех же прав человека.

Хинкеляммерт в статье «Скрытая логика модерности: Локк и инверсия прав человека» (Hinkelammert 2004) показывает, как права человека из цели превращаются в средство достижения господства вполне определенных институций, причем средство, которое легко может противоречить себе как цели. Философ отмечает: «Эта формула стирает права человека как человеческого существа, предшествующие любой социальной системе, и подменяет их правами системы, которые объявляет правами человека. Это универсальная формула, которая может быть адаптирована к любым меняющимся социальным условиям в истории современности. Стратегия глобализации также находит поддержку в этой формуле и в очередной раз изменяет право конкретного человека на сохранение своего достоинства, превращая его в право глобальной системы, стоящей над правами отдельных конкретных людей и

выступающей от имени и во имя прав человека. Частные бюрократии крупных компаний являются сегодня субъектами “разумного права” и истинными блюстителями прав человека. Тем самым они обладают деспотической властью, которая была сформулирована и легитимирована еще Джоном Локком и приведена в действие в полной мере лишь сегодня, в эпоху глобализации» (Hinkelammert 2004).

Легкость превращения прав человека в гуманитарную агрессию сегодня никого не удивляет, как санкция нарушать человеческие права тех, кто сам нарушает эти права. Нарушитель прав человека, как некой абсолютной в глазах западного мира ценности, несущей на поверку лишь символический смысл, становится монстром, которого, не задумываясь, стирают с лица земли, не принимая во внимание его человеческих прав. Иначе говоря, происходит выведение такого субъекта за рамки человечества, чтобы оправдать насилие по отношению к нему. Насилие же это в свою очередь перестает восприниматься как насилие, полностью оправдывается, а пролитая кровь пятнает жертву, а не убийцу.

Как известно, Локк выразил свои взгляды на демократию и права человека во «Втором трактате о государстве», опубликованном в Англии в 1690 году. Эта книга определила имперскую политику Англии и, позднее, США. Важно, что она появилась уже после Славной Революции 1688 года и закрепила в политических терминах легитимность тех буржуазных завоеваний, которые были закреплены законодательно в «Билле о правах» (1689) и *Habeas Corpus* (1679). Англия вступала на путь великой империи, но теперь экспансия должна была быть оправдана не священным правом короля или папской буллой, а как-то иначе. Эту задачу и выполнил Локк, оттолкнувшись от идей Франсиско де Витория, но переосмыслив их с учетом иного времени и изменившегося категориального аппарата риторики модерности.

Права человека вступали в конфликт с интересами буржуазии, стремившейся к созданию империи. Локк же предложил выход из этой ситуации посредством следующего парадокса: «Все люди равны, что означает, что они все имеют равное право на естественную свободу и отсутствие порабощения воле или власти другого человека» (§ 54). Из этой сентенции Локк приходил, как ни странно, к оправданию рабства и колониальных захватов земли в разных частях мира. Все это для него — вполне легитимные действия, так как они, в конце концов, оборачиваются равенством среди людей, как он его понимает. Гарантия частной собственности для буржуазии означает неизбежно и разрешение на ее насильственный захват у тех же индейцев или африканцев.

Как показывает Хинкеляммерт, свобода оборачивается, тем самым, рабством, а уничтожение людей, выведенных за пределы рода человеческого, оправдывается и даже приветствуется. Их собственность переходит к победителю, но не путем простого грабежа или мародерства, а путем их легализации в форме репараций за причиненный вред или издержки. Локк даже заявляет, что пострадавший от нарушения прав может требовать от обидчика компенсации либо в форме собственности, либо в форме услуг (§ 183). Тем самым, остается один шаг до признания рабства как вполне легитимного действия и оценки любого сопротивления как агрессии против буржуазии, которая получает право на войну с мировым злом (выводимым за границы человеческого, за границы разума и из области благословения божьего) ради мира на своих условиях.

При этом буржуазия, в чьих интересах писал свои трактаты Локк, *a priori* воспринимает такую войну как войну в защиту всего человечества. А противник демонизируется ею как враг рода людского (§ 11). Тем самым, английские буржуа периода Славной Революции превращаются в локковском трактате, ни много ни мало, в защитников человечества и закона разума, который Бог вложил в их сердца, в самопровозглашенных

миссионеров человечества, которые объявляют справедливую войну всем и всему, что не соответствует их представлениям о норме — от монархии до индейцев. Иными словами, врагами оказывается весь некапиталистический мир, который демонизируется как античеловеческий и лишается своего права на репарации и, в сущности, любых человеческих прав.

Как показывает Хинкеляммерт, центральная модель, на которой строятся аргументы Локка — тавтология (Hinkelammert 2004). Вопрос о том, кто является агрессором в конфликте и кто не является, зависит не от суждения о реальности, а от дедуктивного суждения, причем с апокалиптическим привкусом конца света. Не удивительно, что в дальнейшем Локк легко переводит эту общую логику на анализ конкретных явлений своей эпохи, в частности, на легитимацию насильственного труда в форме рабства и на экспроприацию земли колонизаторами у колонизированных, которые, по мнению Локка, сами отказались от своих прав человека, став врагами человечества, когда стали протестовать против насилия со стороны колонизаторов в форме того, что Локк называет «неправедной войной». Те, кто обвинен в неправедной войне и лишен своего человеческого статуса вполне могут быть лишены и свободы и помещены в рабство («отсрочка смерти», в терминологии Локка, которую раб вправе отвергнуть путем самоубийства), хотя до этого он говорит о свободе как о праве и даже *обязанности* любого человека. Отвергая деспотическую власть одного человека над другим в цветистом пассаже несколькими страницами ниже, Локк легитимирует ту же самую деспотическую власть, если она обращена на нарушившего естественные или государственные законы и, прежде всего, колонизированного (§ 172). Он навсегда лишается и человеческого статуса, и свободы, и прав, находясь в полной власти победителя. Интересно, что Локк не устает

смаковать те издевательства и мучения, которым вправе подвергать победивший побежденного.

Далее он подробно останавливается на том бесспорном для него факте, что порабощенные народы должны заплатить за издержки их порабощения путем рабского труда. В этом смысле, как отмечает Хинкеляммерт, Локк расходился со своим предшественником Гоббсом, который считал рабство незаконным и признавал право раба на протест против порабощения. Локк же постоянно повторяет, что раб обречен на свое состояние естественным законом и поэтому, как бы ужасно не обращались с ним, все равно это будет мягко в сравнении с тем, на что он может и должен быть обречен. Сходным образом проводилась Локком и легитимация земельных захватов (индейцам принадлежит только то, что они могут сами культивировать, все остальное европейцы имеют право захватить, а как только индейцы получают деньги, они переходят из состояния естественного права в состояние социального контракта, где царствует собственность и земля больше не принадлежит всем), приведшая к его знаменитому тезису: «В начале весь мир был Америкой» (§ 49).

Чтобы закрепить абсолютные права буржуазии Локк совершает логическую подмену, своеобразную инверсию прав человека. Для этого он подменяет субъекта прав человека, заменяя живого, из плоти и крови индивида, который нуждается в таких правах, абстрактным субъектом собственности. Такой субъект рассматривается как основа собственности, а права человека превращаются в апологию собственности. При этом не всякая собственность благородна и уважаема, согласно Локку, а только собственность тех людей, чей образ жизни зависит от логики накопления, основывается на собственническом индивидуализме.

Фактически у Локка появляется очень опасная формула, которая затем будет возникать то и дело в самых разных странах, контекстах,

политических движениях модерности, вплоть до сегодняшнего дня, составляя основу своеобразного терроризма модерности, по терминологии Хинкеляммерта. Для него она звучит так: «Нет собственности для врагов собственности». Во время Французской революции она приобретает форму: «Нет свободы для врагов свободы». Карл Поппер использует эту же логику, когда заявляет, что «нет терпимости для врагов терпимости». Она появляется и в знаменитых сталинских чистках 1930-х гг. Ее можно назвать деспотической логикой модерности, которая, поддерживая права человека, узаконивает их нарушение во имя прав человека. Задолго до Локка, подобная система аннигиляции сложилась в патриархальном обществе и была направлена против женщин, выведшихся за рамки человечества, а после Локка она была использована в конструктах расизма, начиная с XVIII века, когда белый мужчина стал рассматриваться в качестве носителя законов разума и представителя человечества, а все остальные люди выводились за его границы.

Инверсия прав человека у Локка кроме того связана с особым типом утилитаристского технологического утопизма, основанного на идее вечного прогресса ради человечества, во имя которого отрицаются права конкретных людей. В этом смысле ничего не изменилось и сегодня. Здесь интересен пример, который приводит в своей статье Хинкеляммерт. Это интервью с полковником Тибертсом, который много лет назад был руководителем группы пилотов, сбросившей бомбы на Хиросиму. Он и сегодня заявляет, что главным делом его жизни была бомбежка этого японского города и абсолютно уверен, что таким образом он спас большое количество человеческих жизней, что его действия были во имя прав человека и демократии, а сегодня мы можем добавить к ним еще и рынок, конкуренцию и институциональную эффективность, которые подменяют права человека как цель (Hinkelammert 2004).

Вся история западной модерности становится тогда историей аннигиляции стран, народов и культур, хотя целью вроде бы и является осуществление бремени белого человека по оцивилизовыванию мира и облагораживанию его с помощью прав человека и инструментов империи. Цели и средства, таким образом, все время противоречат друг другу. Уже Альбер Камю писал о том, что попытки вернуть себе права человека — это бунт индивидов как живых субъектов, протестующих против превращения себя в объекты, против превращения в объекты прав человека, воспринятых как цель (Camus 1951). Локк же предлагает, в сущности, не теорию, описывающую реальность, а категорический императив, который конституирует саму эту реальность. Как только современное общество, модерность обретает тоталитарные измерения, категорический императив Локка распространяется на весь мир. Его логика используется не только либеральным капиталистическим обществом, но и сталинизмом, и фашизмом. В последнем случае закон разума заменяется «волей к власти», но все остальное остается без изменений.

4. КАНТ И ГЕГЕЛЬ О ПРОБЛЕМЕ КУЛЬТУРНОГО И ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО РАЗЛИЧИЯ И РАЗНООБРАЗИЯ (ТРОИЧНОЕ ДЕЛЕНИЕ ЕВРОПЫ И ТРАКТОВКА «ИНОГО»)

Говоря о второй модерности, мы не можем обойти имена Канта и Гегеля — ее основных архитекторов. Отвечая на вопрос, что такое Просвещение, Кант писал, что это сознательный отход человечества от состояния виновной незрелости, связанного с ленью и трусостью, как недопустимым для него экзистенциальным этосом (Kant 1954: 384). Такими незрелыми в моральном смысле, близкими природе существами

были для Канта америнды, африканцы, индийцы. Кант приводит своеобразную классификацию народов и «рас», указывая, кто из них может быть использован для каких нужд. Так, америнды вовсе выпадают из поля цивилизаторского воздействия, просвещения, не поддаются ему по определению, не имея, по мнению Канта, мотивации для облагораживания. А африканцы поддаются лишь минимальному просвещению и могут использоваться в качестве рабов и слуг В классификациях, приведенных, в частности, в «Антропологии с прагматической точки зрения» (Kant 1978), мы находим уже законченные определения индивида, национального характера, расовые классификации и даже дефиниции человечества как вида. В определении индивидуального и индивида Кант следует просвещенческой универсалистской традиции пустого означающего, в которой индивидуальные характеристики человека сведены на нет. Это несуществующий человек вообще, за которым маячит, конечно же, белый европеец. В рассуждениях Канта о национальных характерах ярко проявляется легитимированное к этому времени превосходство Западной Европы и логика имперско-колониального различия, в соответствии с которой Англия, Франция и Германия объявляются самыми цивилизованными нациями на свете.

Поэтому англичане и французы и рассматриваются Кантом как первые два национальных характера, а на третьем месте стоят испанцы, как представители уже уходящей империи первой модерности в противовес Англии и Франции — новым восходящим звездам на имперском небосклоне. Вторичность испанцев предсказуемо объясняется их не вполне европейским (а частично арабским) происхождением. Что касается остальных наций, то они отнесены Кантом к третьему типу национального характера: даже если они и принадлежат Европе, но не ее сердцу.

Тем самым Кант прокладывает дорогу будущему гегелевскому троичному геополитическому делению Европы на сердце (Англию, Францию и Германию), Юг и Северо-восток (Negel 1956). Кантовский космополитизм, по необходимости, формулируется из сердца Европы, из ее самых «цивилизованных» наций. А национальная идеология, основанная на расовых предрассудках, является неотделимой частью этого космополитизма. Когда Кант думает о будущем мира — о «всех нациях земли», он предполагает, что вся планета будет организована в соответствии с теми терминами и условиями, которые он описал в отношении Западной Европы. Не случайно западноевропейские неолиберальные модели мультикультурализма сегодня строятся также на попытках модифицировать кантовскую теорию, превратив ее в теорию культурного разнообразия постсовременного мира, но так чтобы не менять при этом ее сути. А суть остается, увы, все той же, что была и в XVI веке, хотя позднее она и была завуалирована индустриальной революцией, космополитизмом и цивилизаторскими миссиями, занявшими место христианизации.

Изменение понятия природы в конце XVIII — начале XIX века идет параллельно с изменением представлений о континентальных делениях и мировом порядке. Именно с природой стали ассоциироваться те части империи, те пространства, которые подлежали модернизации и отличались от сердца Европы отсутствием науки, индустрии, прогресса, всего того, что обеспечило Европе временное превосходство в ее самовосприятии. В XIX веке природа уже прочно воспринимается как материал для индустриальной революции и накопления капитала на пути марширующего прогресса. Эта трансформация закрепила уже существовавшее деление между континентами и природа стала ассоциироваться с Америкой, Африкой и Азией, в то время как Европа — с культурой и философией, с университетом, государством, наукой и

технологиями. В гегелевской концептуализации Европы он не случайно сначала останавливается на Юге Европы, который относит к традиции, то есть к прошлому Европы. По справедливому замечанию Р. Дайнотто, «Юг (Европы) становится воспоминанием о детской европейской травме, подавленным воспоминанием, которое возвращается и интернализируется внутри Европы в виде ее Юга как символического выражения внутреннего иного» (Dainotto 2002: 383). В этом случае травма различия заменяется менее болезненной травмой происхождения и ее подавлением, а экзотическое и демоническое иное, отделенное от Европы океаном, одомашнивается посредством образа красочного Юга внутри самой Европы. Конструирование Юга Европы как ее «домашнего иного» связано с поворотом в европейской философии от универсализма к диалектической тотальности, как диалектике своего.

Возвращаясь к Гегелю, остается отметить, что его восприятие Европы помимо короткой, в силу своей очевидности, апологии «сердца Европы», содержит и несколько слов о северо-восточной ее части, то есть России, Польше и славянских королевствах. О них сказано, что они вошли очень поздно в число исторических государств и образуют и поддерживают связь с Азией (Hegel 1956). Несколько раньше сходные взгляды были высказаны и Кантом, который отмечал, что Польша *уже* не имеет определенных характеристик, исходящих из ее естественных возможностей, а Россия *еще* не имеет. Европейская же Турция никогда не имела и не будет иметь то, что необходимо для формирования национального характера (Kant 1960). Поэтому он и не останавливается на всех этих внутренних иных Европы. Конечно, обвинять философа в нацизме было бы глупо, но именно на основании этих схем позднее появились печально известные теории, согласно которым славяне — раса рабов.

В XVIII веке права человека и гражданина формулировались уже в рамках планетарного сознания космополиса, аналогичного закону

природы, а точкой отсчета выступала Европа, причем это была уже Европа наций. Последнее связано с тем, что к XVIII веку устанавливается связь между законом природы (космосом) и идеальным обществом (полисом). Из природного закона, как модели социальной организации, был выведен новый космополитический закон, согласно которому начало модерности связывалось с сердцем Европы и с эпохой Просвещения, чьи якобы новые идеи заменяли старые идеи Ренессанса. Тем самым колониальное и имперское различия никуда не ушли, но наоборот, получили дальнейшее развитие во второй модерности с ее космополитическим идеалом, провинциально сузившимся до границ трех европейских стран, но претендовавшим при этом на универсализм.

Для Канта космополитизм и права человека служили определенной цели — переосмыслению понятия индивида и гражданина в процессе консолидации европейских наций и возникновения новых форм колониализма. Колониальность власти тем самым оказывалась вписанной в самую концептуализацию естественных прав, закона природы как модели человеческого космополиса. Кантовский космополитизм в этом смысле полностью соответствует пафосу нации-государства и второй фазе колонизации мира.

Между XVI и XVIII веками произошло окончательное установление колониальной матрицы власти как в экономической форме утверждения капитализма в сердце Европы, так и в растущих расистских убеждениях превосходства европейцев над всем остальным миром и их способности заставить весь остальной мир видеть лишь светлую сторону модерности — Французскую революцию, индустриальную революцию, Просвещение, но не цену, которую пришлось заплатить за все это. Тем самым, понятие современности искусно скрывает важность места для продуцирования дискурса модерности, вместо этого утверждая некие якобы универсалистские основания и перспективы и отрицая важность

пространственного начала. Быть современным означает либо ассимилироваться к самовосприятию современности, либо противостоять ей с позиции самой современности, как это происходит в постмодернизме.

5. ПАРАЛЛЕЛИ МЕЖДУ ПЕРВОЙ И ВТОРОЙ МОДЕРНОСТЬЮ В ТРАКТОВКЕ «ИНОГО»

Итак, европейский Ренессанс предложил логику, согласно которой философы Просвещения позднее смогли формулировать и переосмыслять наполнение понятий современности и традиции. Как отмечает Миньоло, эта логика основывалась на бинарных оппозициях, которые были сформулированы окончательно в эпоху Просвещения и после него состояли уже лишь в «заполнении пропусков» области до начала европейской истории, в соотношении с которой Ренессанс мог помыслить себя именно как Возрождение. Понятие «нового» начало ассоциироваться с современностью. «До модерности» стало временем, к которому относились язычники и неверные, осмысленные посредством христианской риторики. Вне ее их просто не могло существовать. Потому что именно христианство, а начиная с XVIII века, светские дискурсы цивилизаторской миссии и ориентализма, взяли на себя роль измерительной линейки для классификации народов. Различие стало одним из столпов современности/колониальности. И язычники, и неверные, которые сосуществовали с носителями модерности во времени и на общей территории, становились аналогами неверных в пространственном измерении и на чужой территории. Тем самым оправдывалось насилие по отношению к ним (Mignolo 2002).

Отчасти, можно сказать, что и само европейское Просвещение и то, что за ним последовало, выросло из трех важных предшествующих ему моментов:

- «Изобретения» Средних веков для самоопределения Ренессанса и победы христианства над евреями и маврами в конце XV в. в Кастилии;
- «Изобретения Америки» и формулирования колониального различия в области понимания принадлежности к человечеству, прав человека как прав другого, нередко насильственного обращения в христианство и стирания предыдущих знаний;
- Провозглашения европейцев единственными полноправными создателями и летописцами мировой истории, в том числе и истории колонизированных народов (Mignolo 2002).

Все эти доводы почти буквально повторяются у европейских философов Просвещения, хотя они и облечены в более светские и эгалитарные одежды. В XVI веке европейские интеллектуалы разделились на тех, кто считал индейцев недо-людьми, что оправдывало войны против них, лишение их собственности и кампании по «искоренению идолопоклонства», памяти и знаний, и тех, кто признавал человеческую природу индейцев, но ставил их на несколько ступеней ниже по сравнению с испанцами. В XVIII и особенно XIX веках самим испанцам уже была уготована роль не вполне полноценных европейцев, а индейцы перекочевали в еще менее престижный разряд на шкале человечества. XVIII век принес сценарий радикальных изменений, как в области переосмысления колониального различия, так и в плане вышеупомянутого изобретения Юга Европы и имперского различия.

С появлением цивилизаторских дискурсов и особенно ориентализма в XVII-XIX веках идеи научной и индустриальной революции стали явными знаками современности и цивилизации. Вера в технологии и науки, укоренившаяся в кругах европейских интеллектуалов и государственных

деятелей, заменила веру в религию и в гуманитарное знание в период между Ренессансом и Просвещением.

Современность, рациональность, история, государство и разум все еще воспринимаются как точки прибытия и даже модернизация отделяется сегодня от вестернизации. «Модернизация без вестернизации» — это формула, которая принимается многими незападными интеллектуалами и политиками. Однако, это вовсе не означает, что модернизация синонимична справедливости, равенству, благоденствию, образованию для всех и справедливому распределению богатства. Модернизация без вестернизации означает вместо этого преодоление традиционной организации общества и технологический рост. Страстное желание модернизации (догоняющая модернизация) — это всегда желание, исходящее от «традиционного» общества, от «второго» или «третьего мира», от полупериферии и от постколониальных стран. Современные же общества не должны *становятся* современными. Их задача — лишь оставаться таковыми.

ЛИТЕРАТУРА

Миньоло В.Д. Стойкое очарование (или эпистемологическая привилегия современности и куда двигаться дальше). — *Личность. Культура. Общество*. Том V, вып. 3—4 (17—18), 2003, стр. 87-115.

Camus A. *L'homme revolte*. — P.: Gallimard. 1951.

Dainotto, R. A South with a View: Europe and Its Other. — *Nepantla*, 1.2., 2000, 375-390.

Foucault M. Il faut defendre la societe: Cours au College de France, 1975-1976. — Paris, 1977

Hegel G.W.F. *The Philosophy of History*. — New York: Dover. 1956.

Hegel G.W.F. *The Philosophy of History*. — Buffalo: Prometheus Books. 1991.

Hinkelammert F. The Hidden Logic of Modernity: Locke and the inversion of Human Rights. — *Worlds and Knowledges Otherwise*. A Web Dossier. Volume 1, Dossier 1, Fall 2004. <http://jhfc.duke.edu/wko/>

Kant I. What is Enlightenment ? [1792] — Peter Gay ed. *The Enlightenment: A Comprehensive Anthology*. — N.Y.: Simon & Schuster, 1954.

Kant, I. *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, trans. Victor Lyle Dowdel, Book II, Section II. — Carbondale: Southern Illinois University Press, [1798] 1978.

Kant I. *Observations on the Beautiful and the Sublime*. — Berkeley: University of California Press. [1763]1960.

Mignolo W. The Enduring Enchantment : (or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here). — *The South Atlantic Quarterly* 101: 4. Fall, 2002, pp. 927—954.

ДИКУРСЫ НАЦИИ-ГОСУДАРСТВА, НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ, ЯЗЫКА И КАНОНА В СООТНОШЕНИИ С ПРОБЛЕМОЙ ТРАКТОВКИ РАЗНООБРАЗИЯ И РАЗЛИЧИЯ

1. НАТУРАЛИЗАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ И КОНСТРУИРОВАНИЕ «ИНОГО» В РАМКАХ НАЦИИ-ГОСУДАРСТВА

Устоявшееся и по-прежнему популярное определение нации-государства, основанное на идее суверенности территориальности, закрепленной за нацией, маскирует истинные причины той логики наций-государств, которая сложилась в мире в эпоху второй модерности и которая постепенно разрушается сегодня. В общепринятом взгляде на нацию-государство ярко проявляется стремление натурализовать, представить как естественные национальные идентичности, которые на самом деле возникли недавно и для большинства регионов земного шара не являются ни естественными, ни даже добровольно принятыми. Кроме того, чаще всего игнорируется опыт национализма и нациестроительства в колониях и бывших колониях, как и явление неоколониализма, которое переводит классовое деление общества внутри нации-государства в международное разделение труда, а также позиция меньшинств и внутренних иных нации-государства. Между тем, нельзя забывать, что определение нации, которое лежит в основе нации-государства, всегда основано на исключении «иного» и на отличии от других. Это могут быть и группы внутри территории нации-государства, воспринимающиеся как аутсайдеры, и меньшинства, в отношении которых ведется политика

отторжения и аннигиляции, которая может приобретать самые разные формы — от внешне безобидной ассимиляции до уничтожения, как на уровне государства, так и на уровне группового и индивидуального насилия.

Словарные определения нации-государства не случайно фокусируются на суверенности территории и на таких объединяющих граждан в нацию факторах, как язык или общее происхождение. Нация-государство предполагает параллельное возникновение государства и нации. В идеальном нации-государстве население состоит только из нации, государство является для нее домом и защитником ее национальной идентичности. Каждый член нации постоянно живет на территории нации-государства и не покидает ее пределов надолго. Но ни одно из государств, ни сегодня, ни в прошлом, никогда не соответствовало этому определению, а границы не соответствовали распределению этнонациональных групп, что вызывало и вызывает конфликты между нацией-государством и национализмами. Однако, этот идеал оказал влияние на все существующие суверенные государства и современные национализмы и политика национальной идентичности строится именно на этой и опасной утопической модели.

Бенедикт Андерсон и Эрик Хобсбаум — одни из самых известных западных теоретиков нации и национального — указывают на то, что нация-государство предшествует национализму, что национализм является созданием нации-государства, а не наоборот, что государство в каком-то смысле создает нацию (Anderson 1983; Hobsbawm 1990). Но рассуждают они, в основном, о Западной Европе, выпуская из поля зрения страны, разделенные на несколько государств (например, Юг Европы), где ощущение принадлежности одному культурному движению представляло собой вариант национализма, который предшествовал унификации этих государств в нацию-государство. Освободительная борьба против империй

даже в самой Европе всегда была мощным стимулом национализма, подстегиваемым ощущением «мы против них» или даже «мы против всего мира», а также, позднее, и настроениями превосходства, особенно типичными для национализма XIX века, и ирредентизмом, то есть требованием расширения пределов до мифических «естественных» и аннексии территорий, не вошедших в нацию-государство, где проживают или проживали когда-то представители этой нации или носители этого языка и религии. Ирредентизм нередко эволюционирует в реваншизм и оказывается близок к пан-национализму. Особое внимание должно быть уделено при этом и вопросу о соотношении имперской и национальной идентичности, нациестроительства и имперского строительства, задаче, которую Б. Андерсон сформулировал следующим образом: как натянуть узкую и короткую кожу нации на огромное тело старой империи (Anderson 1983: гл. 6).

Растущий в течение всего XIX века акцент на этнических и расовых основах нации привел к переосмыслению понятия нации-государства на этнических и расовых началах. Расизм соединил свои силы с колониальным и континентальным империализмом, что выразилось, например, в движениях пан-славизма и пан-германизма. Связь расизма и национализма достигла своего наивысшего выражения в фашизме и нацизме уже в XX веке. Соединение нации (народа) и государства выразилось в этом случае в таких терминах, как «народное государство», и в Нюрнбергских законах 1935 года. Известная исследовательница холокоста и тоталитаризма Ханна Арендт (Arendt 1951) указывает, что особенностью нацистского проекта было прежде всего то, что германская нация формулировалась как бы от противного, как исключение любых людей иностранного происхождения, не только евреев, но всех, кто не являлся частью «народа», а значит, не был легитимирован в таком государстве.

2. НАЦИЯ — ВООБРАЖАЕМОЕ ЛИ СООБЩЕСТВО ?

Б. АНДЕРСОН

Классической западной книгой, описывающей возникновение и функционирование дискурсов нации-государства, активно критикуемой сегодня с самых разных сторон, но по-прежнему остающейся весьма авторитетной, является книга Бенедикта Андерсона «Воображаемые сообщества: размышления о происхождении и распространении национализма», опубликованная впервые в 1983 году (Anderson 1983). Для Андерсона нация — это воображаемое политическое сообщество, которое воображается как одновременно внутренне ограниченное и суверенное. Нация воображаема, потому что, как объясняет Андерсон, члены этого сообщества никогда не узнают большинство остальных членов, но в сознании каждого из них живет образ их общности, того, что их связывает. Обладание национальным гражданством позволяет и даже подталкивает индивида к тому, чтобы вообразить границы нации, даже если на самом деле их физически не существует (Anderson 1983: 6).

Ограниченной же нация является потому, что даже самые большие нации имеют четко определенные, окончательные, даже если и в чем-то эластичные границы, за которыми лежат другие нации. Тот факт, что националисты способны воображать границы предполагает, что они признают существование разделения человечества по культуре, этничности и социальной структуре. Они не воображают единство всех под эгидой одного всеобъемлющего национализма. Суверенность в идее нации связана, по мнению Андерсона, с тем, что это понятие родилось в эпоху, когда Просвещение и революция уничтожали легитимность божественно организованной, иерархической, династической системы наций, делая возможным осуществление их мечты о свободе и прямом подчинении Богу без участия королей. Суверенное государство, таким

образом, символизирует свободу от традиционных религиозных структур и обеспечивает ощущение организации, необходимое для упорядоченного общества без опоры на слабеющую религиозную иерархию (Anderson 1983: 7).

А сообществом нация является потому, что она всегда воспринимается как глубокое горизонтальное товарищество. Не зависимо от противостояний и неравенства внутри нации, воображаемый союз между людьми одной воображаемой нации столь силён, что заставляет их отдавать жизни ради нации (Anderson 1983: 7). Андерсон перечисляет исторические основы, сделавшие возможным воображение нации. Это, прежде всего, упадок религиозной веры в существование сакрального текста, воплощающего истину. В результате национализм взял на себя функции веры и стал обмирщенным решением проблемы преемственности, которая ранее решалась через религию. Упадок религиозного доминирования привел к упадку сакральных языков, а рост светских языков снизил значимость латыни как самого важного священного языка. Процесс вытеснения латыни для Андерсона явился примером более широкого процесса, в результате которого религиозные сообщества, интегрированные посредством старых священных языков, постепенно фрагментировались, плюрализировались и територизировались (Anderson 1983: 19). В результате прежние сообщества потеряли уверенность в святости определенного языка и в его способности предоставлять людям элитарный допуск к определенным духовным истинам.

Второй момент, который выделяет Андерсон, — это упадок веры в то, что общество было естественным образом организовано под властью монархов, правивших с исключительно божественного благословения. В XVII веке легитимность сакральной монархии в Западной Европе пошатнулась и люди стали сомневаться в естественности династической

монархии. Шло развитие идеи «однородного пустого времени», в котором некий «социологический организм, движущийся в соответствии с календарным временем, является точным аналогом идеи нации, а последняя также воспринимается как однородное сообщество, движущееся равномерно и исторически» (Anderson 1983: 26).

Говоря о происхождении национального сознания, Андерсон указывает, что наряду с историческими событиями, которые проложили дорогу развитию национализма, важнейшая роль в формировании национального воображаемого принадлежала книгопечатанию, или «печатному капитализму» (Anderson 1983: 37—38). Экспансия книжного рынка сыграла ключевую роль в формировании разговорных национальных языков. Как показывает Андерсон, печатные языки создавали общие коммуникационные поля, которые позволяли говорящим на самых разных языках узнать о существовании друг друга посредством печатной продукции. Люди осознавали присутствие миллионов других, кто принадлежал к той же нации и говорил на том же языке. Стадия печатного капитализма зафиксировала языки в определенной форме и придала печатному слову ореол древности, который подпитывал национализм.

Особая роль в теории Андерсона принадлежит анализу национализма в креольских государствах. Креольскими государствами он называет колонии в Новом Свете — сообщества, которые были созданы и управлялись людьми, разделившими общий язык и общее происхождение с теми, против которых они боролись. Он считает, что креольские государства были среди самых первых, кто разработал понятие нации-государства, задолго до того, как концепт национализма возник в Европе (Anderson 1983: 50). Андерсон приводит в пример североамериканские колонии и южно-американские республики, которые протестовали против

устроения экономического и политического контроля со стороны метрополии.

Другой причиной раннего развития национального сознания в Новом Свете, по мнению Андерсона, был рост популярности газет. Газеты Нового Света, помещая репортажи о событиях как местного, так и международного значения, поддерживали и развивали национальное воображаемое. Читая о событиях мирового и местного значения, жители Нового Света получали возможность сформировать свое представление о существовании других наций, ощущение «себя» в противовес «им» (Anderson 1983: 61-62).

3. ОДНОРОДНОЕ ПУСТОЕ ВРЕМЯ-ПРОСТРАНСТВО

Андерсону удалось описать универсальный идеал гражданского (а не этнического) национализма, переосмыслив понятие однородного пустого времени — времени, в котором и живет нация (Anderson 1983: 5—7). Как и ряд других ученых, он воспринимал социальное пространство модерности как находящееся в однородном пустом времени. Эта формула присутствовала и в работах В. Беньямина, но Андерсон развил ее, чтобы показать масштаб возможностей крупных анонимных социальных групп, которые оформлялись благодаря массовому опыту чтения газет и художественной литературы и способствовали расцвету национализма. Пустое однородное время — это время модерности, это время капитала. Можно сказать, что модерность воспринимается как атрибут самого времени, и это время не допускает присутствия в своем поле иных времен, представляя их как угрозу себе и как прошлое человечества.

Пока Европа была одним цельным, религиозно воображаемым сообществом, понятие времени основывалось на одновременности

истории. Прошлое, настоящее и будущее не были соединены казуально, но волей господ. С уходом религиозного мировоззрения стало возможным вообразить государство, в котором более не существовало "одновременности по времени", но было "однородное пустое время" (Anderson 1983: гл. 2). Этот тип времени можно было отмерять часами или календарем, оно было подвержено теоретически случайному совпадению. Затем наступило время «печатного капитализма» и вскоре монополия печатного слова была утеряна латынью, новые книги стали печататься на разговорных европейских языках. Газеты и романы на разговорных национальных языках внушили читателям идею, что существовала одновременно группа совершенно таких же читателей, которые потребляли те же самые культурные продукты. Эти культурные продукты и их производители давали ощущение национального сознания тремя путями: создавали объединенные поля обмена *ниже* уровня латыни и *выше* уровня разговорных языков, фиксировали языки и, тем самым, помогали создать идею преемственности нации и, наконец, создали языки власти, отличные от прежнего языка латыни. Тогда национализм, согласно Андерсону, стал результатом нескольких факторов — упадка религии, человеческого разнообразия и развития капитализма и технологий книгопечатания и печати вообще (Anderson 1983).

Теория Андерсона критиковалась с самых разных сторон как культурно-редукционистская. Его аргументы по поводу связи национализма и заката религии не всегда соответствуют реальности. Его идея о том, что национализм родился в Америке, также подвергается сомнениям, причем как со стороны европоцентристов, так и со стороны представителей неевропейских культур. Еще больше критики раздавалось в отношении интерпретации Андерсоном антиколониальных национализмов, поскольку его выкладки действительно касаются лишь европейской цивилизации. Даже говоря об Америке, ученый рассуждает не

об индейцах или небелых иммигрантах, а только о креольских элитах. Остальные этнокультурные пространства, такие, как арабский мир и, соответственно, арабский национализм, отвечающий совершенно иной логике, вообще не фигурируют в его книге.

За двадцать с лишним лет, прошедших с момента написания книги Андерсона о воображаемых сообществах, его взгляды в целом не изменились. Он по-прежнему считает нацию утопическим, воображаемым сообществом, хотя и вовсе не с отрицательным смыслом, как в случае с Хобсбаумом и Э. Гельнером (Gellner 1964). По мнению Андерсона, национализм жив и здравствует, хотя все слышнее разговоры о транснационализме и текущих идентичностях. Ученый весьма отрицательно относится к любым попыткам поставить под сомнение национализм в транскультурном мире, отмечая, что встречал не более пяти космополитов в своей жизни и что в прошлом, до 1900 года, в мире не было паспортов, а в парламентах европейских государств могли заседать иностранцы, в то время как прежние волны иммиграции не вызывали такой паники, как сегодня (Anderson 2007). И все же, в духе времени, он говорит уже не об истории вопроса, а об американском господстве, о неолиберализме, о важности современных коммуникаций, телефона, радио и телевидения, интернета для существования национальных сообществ, вплоть до виртуальных форм национализма или национализма на расстоянии (аргентинцы в изгнании, норвежские школы в Испании) (Anderson 2007).

4. ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Клиффорд Гирц попытался освободить понятие нации от этно-территориальной привязки, назвав ее метафорически «окончательной общностью судьбы» (Geertz 1973). Бенедикт Андерсон пошел еще дальше, утверждая, что национальные традиции выдумывались, конструировались, проецировались в прошлое, а затем начинали восприниматься в коллективном бессознательном как существовавшие испокон веков (Anderson 1983). Сегодня эти точки зрения уже мало кого удивляют, разве что носителей самого дремучего и неотрефлексированного национализма. Но констатация национального мифа как мифа, тем более изнутри европейской системы ценностей, еще ничего не дает. Необходимо принять во внимание эксцессы и закономерности нациестроительства в других регионах земли, особенно колонизированных, понять что стояло за ними и что делать с национализмом дальше, в каких формах он может и/или должен войти в новое постнациональное мировое сообщество, в иной мир альтернативной глобализации, модель которой предлагается сегодня, например, Мировым Социальным Форумом.

Это не значит, что нужно отказаться вовсе от наций-государств, но это означает, что прежде непререкаемая связь локала и национальной идентичности постоянно ставится сегодня под сомнение. Миньоло, например, размышляя о взаимоотношениях национализма и космополитизма, деконструирует понятие чувствительности и противопоставляет его историческому локалу и национальной идентификации: «Если политика локала (местонахождения) заставляет нас осознать, что не существует универсальной макротеории для всего, что можно себе представить..., чувствительность к локалу (к местонахождению) дает нам ощутить эмоциональную основу (этническую,

национальную, космополитическую, сексуальную, классовую) человеческой деятельности в том, как создаются теории, во всяком случае, в социальных и гуманитарных науках. Чувствительности не являются раз и навсегда данными от рождения, они формируются и трансформируются в семье, в школе, в обществе. Космополитизм и изгнанничество не являются поэтому данью чувству исторического локала, они — лишь определенная конфигурация этого локала, они — предупреждение чувствительности “национального” (как политического выражения гео-культурных локалов). Сам факт, что мы чаще и чаще живем в изгнании в растущем космополисе не означает, что чувствительности исчезли или потеряны. Ощущение гео-исторического локала не является самой важной ключевой чертой национальной идентичности, да и сами национальные идентичности являются только лишь одним из исторически возможных видов чувствительности» (Mignolo 2000a).

5. МИРОВАЯ КУЛЬТУРА КАК СОЗВЕЗДИЕ ЕВРОПЕЙСКИХ КУЛЬТУР. РОЖДЕНИЕ КОМПАРАТИВИСТИКИ В ЭПОХУ НАЦИЙ-ГОСУДАРСТВ. КОСМОПОЛИТИЗМ И ИДЕОЛОГИЯ НАЦИИ-ГОСУДАРСТВА

Взаимосвязь языка, литературы и нации была обусловлена геополитическим порядком и географическими границами. Язык и литература становились частью государственной идеологии, которая поддерживалась интеллектуальной элитой патриотического толка. Сегодня происходит не только переосмысление прежних геополитических моделей, но и значительные переоценки в сфере культурного воображаемого, в области эпистемологии или «геополитики знания», а значит меняется представление и об эстетических дискурсах Нового времени, которые

формировались в тесной связи с геополитикой. Сама национальная идентификация становится лишь одним из исторически возможных видов самоощущения. И здесь, к сожалению, очень легко смешать привычные и знакомые, традиционно считающиеся патриотическими, оценивающиеся в коллективном бессознательном как позитивные, ценности и представления о национальных языках, культурах и литературных традициях и праведную борьбу с экономической и культурной глобализацией, разрушающей эти ценности.

Процессы универсализации привели к упрочению, с одной стороны, нового имиджа так называемой «мировой культуры», под которой подразумевалась западноевропейская, как универсальной и общечеловеческой (в этом выразилось романтическое влияние), а с другой стороны, к развитию национальных дискурсов во всех областях общественных и социальных наук, связанных с позитивистским толкованием истории, человеческого общества, национальной традиции. Иными словами, речь идет о легитимации Европы в гегелевском понимании и новом витке обынаковления всего остального, выпавшего из истории и прогресса, отнесенного в область «традиции». Рациональное европейское сознание в этот момент нуждается уже в сугубо научной, а не религиозной основе своих дискриминационных практик и процессов осуществления колониальности власти, бытия и мышления и эту основу как раз и дает компаративистика.

Сама граница нации-государства содержит мощный идентификационный заряд, возможность выстраивания иерархии групповой ассоциации индивида по разным признакам с семьей, обществом, классом, нацией, народом, закрепляя одновременно и положение «другого», не принадлежащего к этой сущности вне общепринятой системы координат. Манихейская логика включения и исключения лежит, таким образом, в основе понятия о национальной

культуре, определяемого «канон» в его разных вариантах. Канонизация возводит на пьедестал определенные тексты на определенных языках, созданные в определенном же географическом ареале нации-государства за счет исключения других возможных текстов, исторических событий, которые могут актуализироваться в другое время, если это окажется важным для национальной мифологии и идеологии. Национальный канон в его апологетическом воспитательном варианте имеет ярко выраженный линейный телеологический заряд, выполняя задачу смыслообразования, а также создает необходимую для поддержания защищенности иллюзию преемственности и постоянства, формируя определенное восприятие культурной традиции, которая обычно является традицией правящей элиты. Поэтому в эпоху модерна в целом тщательно сохраняется непроницаемость границы высокой и низкой культуры, сегодня — масскульты.

Идея космополиса, как она сформировалась к концу XVIII века, была уже тесно связана с идеологией нации-государства. По мере того, как церковь ставилась под сомнение в светском мире, а государства становились суверенными, категория неверных заменилась категорией иностранцев. Теперь уже не христиане, а граждане стали жителями нового, возникавшего пространства нации-государства. А ренессансное представление о человеке съезжилось до представления о гражданине в противовес иностранцу. XVIII век как бы затемнил религиозный космополитизм, основанный на правах людей, и заменил его национальным космополитизмом, основанным на правах человека как гражданина. По сравнению с XVI веком с его планетарным мышлением, в XVIII веке происходит резкое сужение горизонта до европейского пространства «вечного мира» и конструирования Европы наций с правами человека и гражданина в центре. Кантовское восприятие мировой истории как вечного мира и космополитических прав стало в этом смысле

преамбулой модели планетарной либеральной демократии сегодня. Но эта фаза завершилась с послевоенным осознанием, что такие мифы нереализуемы (Mignolo 2000: 735).

Декolonизация Африки и Азии принесла миру опыт, который не мог предсказать Кант, бывший свидетелем лишь самого начала господства империй Франции и Великобритании. Он думал о нации-государстве и о Европе, а не о колонизации. Во время холодной войны права человека, как стратегия контроля над коммунизмом, были сходны с контролем за неверными, варварами, язычниками (путем строительства международного права, как это произошло уже в XVI веке) и стали моделью отношения к иностранцам, как было предложено Кантом.

Если в XVI веке теология управляла мировым порядком, то в эпоху Просвещения это была уже философия, а после второй мировой войны — политэкономия. Декларация прав человека, принятая ООН, парадоксально подвела итог нации-государству и международному праву, как его видели, начиная с Канта. Исчезла вера в нацию и возникла теория взаимозависимости, которая возродила идеологию развития «неразвитых наций» как альтернативы коммунизму и уничтожила суверенность нации-государства. Для космополитизма кантовского разлива проблему представляли сообщества без государств и опасность иностранцев, которые тогда были иностранцами на границах и задворках Европы наций. Сегодня это уже не иностранцы на задворках Европы, а мигранты из Африки, Латинской Америки, Азии, Восточной Европы. Религиозное, национальное, идеологическое и этническое исключение имеют много общего: прежде всего, идентификацию границ с областью внешней, враждебной. Кроме того, как отмечает Миньоло, это и расовый компонент, который помогает сформировать границу как колониальное различие (в случае эпохи наций-государств он связан с национальным компонентом). И, наконец, третье, это идеологический компонент в переосмыслении

имперского различия уж в XX веке (либерализм в противовес социализму). Этнический элемент не нов, он уже был заложен и в религиозной, и в национальной формах очуждения, но он вышел на первый план с концом холодной войны. Все эти элементы не обязательно сменяют друг друга, но могут и сосуществовать (Mignolo 2000b: 738).

6. НАЦИОНАЛИЗМ И НАЦИЯ-ГОСУДАРСТВО. НЕЗАПАДНЫЙ ВЗГЛЯД. ПАРТА ЧАТТЕРДЖИ И СУБАЛТЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ О НАЦИИ И ЕЕ «ИНОМ»

Связанный с группой субалтерных исследований Парта Чаттерджи в своих многочисленных книгах ставит под сомнение привычные представления о нации, национализме, нациестроительстве и пытается ответить на вопросы о том, как развивается гражданское общество в Азии, что представляют собой азиатские ценности — реальность или миф, каковы конструкты расы в этих странах и т.д. Очень большое внимание он уделяет колониализму, что естественно, поскольку пишет он об Индии. Колониализм для ученого — фундаментально недолжный порядок вещей, и не только в силу своей жестокости, но и потому что он внутренне противоречив. С одной стороны, колониализм претендует на то, что является современным режимом власти и якобы способствует саморазвитию и улучшению колониальных субъектов, их рационализации и просвещению. На самом деле, в основе колониализма лежит иррациональное расистское разделение между колонизатором и колонизированным, которое Чаттерджи называет правом колониального различия, в этом смысле вторя ряду латиноамериканских исследователей (Chatterjee 1988, 1993, 1997).

Как только некоторые члены колонизированных сообществ получают образование и «улучшаются» в глазах колонизатора, они же начинают

угрожать самим основам колониализма. Если колониализм как структура управления работоспособен, то эти люди должны стать столь же рациональны и современны, как и европейцы, и заслужить равенство с колонизаторами. Но дать им такой статус означало бы поколебать основы колониализма — правления колониального различия. Поэтому колониализм презирает продукты, им же самим созданные — людей смешанного культурного наследия, которые образуют элиту среднего класса колонизированных сообществ. Колониальным правителям гораздо проще иметь дело с традиционным или примитивным, как они говорят, населением, которое не станет ставить под сомнение внутренние противоречия колониализма. Однако, чем дольше существует колониализм, тем больше возникает представителей среднего класса смешанного культурного наследия, которые ставят под сомнение саму его легитимность (Chatterjee 1988).

У антиколониального национализма и колониализма при всех различиях есть общее — национализм признает понятие прогресса по направлению к разуму и модерности, которое поддерживается и колониализмом. Освобожденный от правления колониального различия национализм, однако, способен принести современность гражданам новой нации способом, недоступным колониализму. Колониализм представляет себя как легитимную систему управления и государственность, но в конце концов всегда обращается к силе, к идее суверенности как досовременной форме власти. Поэтому, согласно Чаттерджи, колониализм не способен реализовать проект модерна, а национализм — напротив (Chatterjee 1988).

Чаттерджи не боится задать вопрос: почему же нации-государства в третьем мире, получив независимость, оказались неспособны реализовать обещания освобождения своих граждан. Он считает, что отчасти проблема состоит в том, что хотя мы рассматриваем национализм как прямую противоположность колониализму, на деле он вбирает в себя многое из

системы ценностей колониализма и работает на пользу элиты среднего класса. Отсюда и название одной из книг Чаттерджи — «Националистическая мысль в колониальном мире: Производный дискурс?». (Chatterjee 1988) Национализм обещает освобождение от колониализма, но позволяет многим мыслительным основаниям колониализма продолжаться неузнанными в постколониальных нациях.

Чаттерджи пытается понять, что означают государство, сообщество, рынок в контексте колониализма и постколониального национализма. Он призывает к новому, ответственному отношению к истории, к тому, что нельзя просто взять теории западной политологии и применить их в качестве модели к постколониальным нациям-государствам. Так же нельзя и огульно утверждать, что «азиатские» социальные и политические порядки отличны от «западного». Мы должны помнить, что наши представления о гражданском обществе, общине, государстве, рынке, которые мы принимаем за само собой разумеющиеся и данные раз и навсегда, на самом деле являются историческим продуктами и должны таковыми осознаваться (Chatterjee 1993, 1988).

Чаттерджи предлагает интересную трактовку того, что произошло при переходе от колониализма к национализму и размышляет над сложными вопросами, не имеющими однозначных ответов. Он вспоминает о 1970-х-начале 1980-х годов как о времени, когда политики в Индии искали формы государственности, которые не были бы просто копиями западных. Индия оставалась аграрной крестьянской страной, весьма отличной от Запада. Но в это время индийская интеллигенция была буквально поражена болезнью западничества: все хотели знать о Западе все и впитать лучшее из модерности. И два эти момента неотделимы один от другого (Chatterjee 1997). Чаттерджи ухватывает здесь одно из важных свойств национализма в странах третьего мира. Он соглашается с Б. Андерсоном, выделившим три типа национализма и среди них — креольский национализм Америк.

Этот тип национализма связан с либеральными и просвещенческими идеями, которые обеспечили идеологическую критику империализма и старых режимов. Но как модель для воспроизводства, креольский национализм остался неполным. Ведь у него не было языковой общности и его государственная форма была ретроградна и соответствовала условным административным границам имперского происхождения.

Это мнение Андерсона Чаттерджи считает необходимым дополнить и более тонким анализом креольского национализма в Латинской Америке. Креольские элиты в период нациестроительства не смогли воспользоваться историческим моментом европейских революций и рождения ментальности Нового времени и создать похожий проект в Южной Америке. Вместо этого они позабыли о недавней антиколониальной борьбе и постарались скопировать европейские интеллектуальные модели, бездумно вырванные из контекста борьбы с абсолютизмом и феодализмом. Поэтому вместо важнейшего критического анализа колониализма, белые креольские элиты обретших независимость бывших колоний в Южной Америке стали переписывать свои локальные истории, следуя за Францией и Англией и пряча колониализм. Республиканские и либеральные идеалы заняли место отсутствующей критики колониализма и строительства деколониального проекта, который бы не скатывался к республиканизму или либерализму. Это продолжалось около ста пятидесяти лет и определило социально-экономическую и интеллектуальную историю Латинской Америки, пока не появились социальные группы и движения африканского и индейского происхождения, которые не были заражены республиканскими, либеральными и социалистическим взглядами. Само представление о Латинской Америке исказило прошлое и сделало возможным представить имперско-колониальный период как протонациональную историю. Затем уже все исторические события подверстывались под этот миф Латинской Америки (Chatterjee 1993).

Чаттерджи предлагает и нюансировку других двух моделей национализма, выделенных Андерсоном, с деколониальной позиции. В частности, он отмечает, что все три формы использовались затем в национализмах третьего мира в XX веке и сделали возможным появление национального сознания. Быстрое распространение и популяризацию национализма Чаттерджи объясняет тем, что теперь доступ ко всем формам национализма был не только у элит, но и у огромного числа обычных людей. Рост физической мобильности, имперская «русификация», поддержанные колониальным государством, корпоративным капиталом, распространением современного образования, создали большой биязычный сектор в обществе — людей, которые становились посредниками между колонизированными и метрополией. Эта роль была обусловлена биязыковой компетенцией. Печатная грамотность уже сделала возможным плавание воображаемого сообщества в однородном пустом времени. Билингвизм же означал доступ через современный европейский язык государства к современной западной культуре в самом широком смысле и к моделям национализма и нации-государства, которые производились в XIX веке в Европе.

Сама идея нации сегодня укоренена в печатных языках и национальное неотделимо от политического сознания. В мире, где нации-государства продолжают оставаться нормой, это означает, что нации могут сегодня воображаться и без языковой общности, а исходя из предшествующего опыта мировой истории. Как отмечает Чаттерджи, национализм — крайне парадоксальная вещь. Он стремится представить себя в образе Просвещения и не может. Просвещение, утверждая собственную суверенность как универсального идеала, нуждается в «другом». Претворение в реальности универсального означала бы автоматически его гибель и разрушение (Chatterjee 1988).

В недавней книге «Политика управляемых» (Chatterjee 2004) Чаттерджи продолжает свою полемику с Андерсоном и, прежде всего, с его концепцией пустого однородного времени. Индийский ученый утверждает, что взгляд Андерсона односторонен и принимает во внимание лишь одно измерение современной жизни. Люди, по мнению Чаттерджи, могут лишь вообразить себя в пустом однородном времени, но не жить в нем. Пустое однородное время есть утопическое время капитала. Оно линейно объединяет прошлое, настоящее и будущее, давая возможность выражения историческим воображаемым идентичности, национальности, прогресса и т.д. Но пустое однородное время находится нигде, его нет в реальном пространстве. Реальное же пространство современной жизни состоит из гетеротопии, а время в нем гетерогенно и неравномерно насыщено. Политика в этом мире не может в принципе означать одно и то же для всех (Chatterjee 2004: 7). В связи с этим Чаттерджи вспоминает концепцию диссеминации, как она была переосмыслена постколониальным теоретиком Х. Бабой (о других толкованиях этой проблематики см. также в работах Г. Спивак и Э. Саида). Рассматривая расположение нации во времени, последний отмечает, что нарратив нации имеет тенденцию расщепления на два времени и, следовательно, обладает неизбежной амбивалентностью. В первом времени люди являются объектом национальной педагогики, будучи постоянно в состоянии становления и исторического прогресса, неготовыми для воплощения национальной судьбы. Но во втором временном измерении единство народа и его постоянная идентификация с нацией должны быть непрерывно означиваемы, воспроизводимы и реализуемы (Bhabha 1990: 291-322).

Почему в течение многих десятилетий индийские интеллектуалы, писавшие о модернизации родной страны, оставались, в сущности, скептически настроенными по отношению к этому проекту и отмечали

недостатки, а не достоинства последствий и ценностей современности ? Ответ очень прост — это колониализм, с которым оказалась переплетена история модерности в Индии. И именно эта сторона процесса модернизации и превратила индийцев в скептиков, не веривших в возможность универсальной сферы свободного дискурса, не отмеченного расовым и национальным различием. Как утверждает Чаттерджи, с самого начала Индия могла догадаться, что при условии согласия между современным знанием и современными режимами власти ей суждено было оставаться всегда в положении потребителя универсальной модерности, а не серьезного ее производителя. Примеры индийского национализма, отмеченного антиколониальным пафосом, с самого начала были связаны с этим стремлением создать свою модерность. Но копируя западные принципы и, порой, даже требуя их применения, индийская интеллигенция не сразу поняла, что эти принципы касались не всех, что в публичном дискурсе колониального государства были еще и расовые различия, и различия в политическом статусе национальности, что свобода выражения была дарована англичанину, но не индийцу (Chatterjee 1997).

Однако, уже к середине XIX века возникает большое число национальных обществ и групп, созданных для овладения новыми знаниями. Здесь были только индийские члены, которые распространяли и развивали современные науки и искусства среди индийцев, причем, по возможности, на их родных языках. Это были институты национализации современного знания. Причем их место было особым — они находились в пространстве не универсальном, а в месте пересечения современного и национального. И сегодня этот проект все еще в действии, хотя и с переменным успехом.

Можно сказать, что культурный проект национализма и состоял в попытке создать национальный вариант модерности. По мнению Чаттерджи, не существует общих правил, чтобы определить, какие

элементы принадлежат модерности, а какие различию. Но эксперименты в этой области проводились не только в сфере искусства или литературы, но и в области науки, которая только кажется универсалистской. В Индии существовали вполне серьезные попытки написать историю индийской химии и определить сферы науки, наиболее подходящие для изучения именно индийскими учеными. Важно даже не само это, а тот драйв, который двигал мыслителями, озаботившимися подобной проблематикой, которой мы никогда не найдем в Европе (Chatterjee 1997).

Чаттерджи отмечает, что модерность является первой социальной философией, которая вызывает в умах людей мечту о независимости и самоуправлении. Режим власти в современных обществах предпочитает действовать не путем приказов высшей суверенной власти, а путем дисциплинарных практик, которые каждый индивид налагает на свое поведение на основе диктата разума. И все же, как бы ловко не скрывала ткань разума реальность власти, страсть к автономности продолжает восставать против власти (Chatterjee 1997). Было время, когда именно проект модерна выставлялся в качестве аргумента продолжения колонизации Индии — индийцам говорили, что иностранное правление необходимо, потому что сначала они должны стать просвещенными. Но та же логика модерности однажды привела Индию к мысли о том, что империализм — нелегитимная форма правления, а независимость — истинная цель индийцев.

Поэтому нельзя быть за или против модерности, как считает Чаттерджи. Можно только найти стратегии, для того чтобы с ней справиться. Они могут оказаться и созидательными, и разрушительными, и толерантными, и жестокими. Современность и рациональность, как мы все убедились, не являются гарантией улучшения положения людей. Чаттерджи считает, что связь с прошлым, привязанность к нему не поворачивают его страну вспять, а дают почувствовать необходимость

перемен. Ведь в мире модерности мы не можем забыть о своем положении неприкасаемых, изгоев.

По словам ученого, «модерность для нас — это супермаркет импортных товаров на полках. Плати и бери что хочешь. Никто там не верит в то, что мы можем быть и производителями модерности. Нашей проблемой является неспособность быть субъектами. И все же, потому что мы хотим быть современными, наше желание стать независимыми и творческими переносится и на прошлое. Было бы поверхностно назвать его просто воображаемым прошлым. Из-за чувства неполноты, невозможности самовыражения, мы действительно конструируем образ тех дней в противовес этим, тех прошлых дней, полных богатства, счастья, здоровья и красоты. Те дни — это не историческое прошлое, это конструкция различия с настоящим. Если Кант писал свои работы о Просвещении с позиции человека настоящего времени, убегающего от прошлого в будущее царство разума, то для нас все не так. Мы стремимся убежать из настоящего. Поэтому сама модальность нашего стремления справиться с модерностью совершенно иная, отличная от исторических моделей западной модерности. Наша модерность — это модерность однажды колонизированных. Тот же исторический процесс, который научил нас ценить современность, сделал из нас ее жертв. Отсюда и наше двойственное отношение к проекту модерна, и осознание того, что для развития форм нашей модерности мы иногда должны иметь смелость отвергнуть модерности, установленные другими. Во времена национализма таких попыток было много, хотя не все оказались удачными. В эпоху глобализации пришло время снова мобилизовать эту смелость» (Chatterjee 1997).

7. ИНТЕРКУЛЬТУРАЛИЗМ И МОДЕЛЬ ПЛЮРИНАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА В АНДСКОМ РЕГИОНЕ

В заключение вернемся к Латинской Америке сегодняшнего дня и посмотрим, как там развиваются модели государства без нации или государства вне прежнего толкования нации и национального. Имеется в виду модель интеркультурности, которая характерна, в особенности, для двух стран Центральной Америки — Эквадора и Боливии, где значительная часть населения — индейцы, афро-боливийцы и афро-эквадорцы. В чем состоит суть этой программы? В последние пятнадцать лет в Эквадоре и Боливии, как реакция на провал развивательских программ и теории зависимости, возникают альтернативные модели интеркультурализма, что связано с постановкой под сомнение социально-политической реальности неокOLONИализма и, особенно, внутреннего колониализма, как он проявляется в современных моделях государства, демократии и нации. Интеркультурализм связан с деколонизацией, как целью движений коренных народов, и, особенно, Конфедерации Коренных Национальностей Эквадора (CONAIE 2003, рис. 7).

В политическом проекте этой организации возникает идея плюри-национального государства, основанного на полном и постоянном участии людей и национальностей в принятии решений и на осуществлении ими политической власти в таком плюринациональном государстве. Эта инициатива родилась не на уровне нации-государства, она рождается ниже или выше него — на более локальном или на более глобальном уровне, хотя ставит себе целью изменить государство и национальное воображаемое в соответствии со своими задачами. Как отмечает К. Уолш, интеркультуральность определяет процесс конструирования другого знания, другой политической практики, другой социальной власти и

другого общества, другой способ размышления над и действия по поводу модерности и колониальности. Это другая парадигма, которая продумывается посредством политической деятельности (Walsh: 2008).

Стремясь к созданию новой демократии — антиколониальной, антикапиталистической, антиимпериалистической и не сегрегационной по сути — представители Конфедерации Коренных Народностей Эквадора (рис. 8) и Катаристского Движения Боливии хотят добиться, чтобы новое плюринациональное государство создало и такую организацию правительства, которая бы выражала совместную экономическую, политическую и социальную власть всех людей и национальностей, объединенных под эгидой одного правительства и управляемых конституцией. Эта модель противостоит сегодняшнему уни-национальному государству, которое представляет интересы только доминантных секторов общества.

Плюринациональное государство должно признавать, уважать и поддерживать единство, равенство и солидарность среди всех групп населения страны, несмотря на их политические, исторические и культурные различия. Такое государство и представляет собой переход от капиталистического, буржуазного государства, основанного на исключении, к плюринациональному государству включения, которое интегрирует все секторы общества в его социальных, политических, юридических и культурных аспектах. Целью такого государства является постепенное разрешение унаследованных исторически социальных проблем — бедности, неграмотности, безработицы, расизма и т.д. — с целью удовлетворения основных материальных, духовных и культурных запросов и с гарантией соблюдения индивидуальных и коллективных прав.

Контроль за знаниями и их продуцированием остается важнейшим средством формирования субъектности. Поэтому в плюриверсальной модели государства, к которой стремятся эквадорцы и боливийцы, очень

важна система образования. Интересная инициатива в этом смысле — межкультурный университет «Андина» с филиалами в Кито и в Ла Пасе и учебное заведение под названием Aman Tai Wasu — «дом мудрости» или «дом учения». В этом университете (или скорее, плюри-верситете, поскольку весь пафос здесь направлен как раз на избавление от выхолощенных универсалий, в какой бы области они не находились, в области нации-государства в целом или в образовании) в качестве знания расцениваются все модели — не только западная, но и незападные. Даже степени присуждаются здесь в соответствии с эпистемологической и языковой традицией культуры «кечуа» или «айамара» (Тлостанова 2005).

Аборигенная философия, система знания, космология в этих регионах продолжала существовать подспудно, параллельно с западной историей университета, и именно она сегодня интересным образом возрождается. Преподавание в этих университетах ведется не на основании западноевропейской традиции, а на основании индейской эпистемологической модели, европейское наследие включено в программу, но не является главным.

Создатели интеркультурной модели образования ясно понимают прямую зависимость между образованием и формированием политической идентичности, ведь посредством образования либеральное государство воспитывает определенного гражданина. Выступая против такого монокультурного и моноценностного государства, они стремятся создать интеркультурное образование. Главное в стратегии образования в этом университете — не дать студентам сумму фактов, неких абсолютных знаний, а позволить им научиться «быть» или, более точно — «быть собой», что обязательно связано не только с овладением неким позитивным знанием, но и с необходимостью его соотношения с личным и общественным непосредственным опытом.

Модель, воплощенная в эквадорском университете, является плодотворной и воспроизводимой, хотя и с некоторыми вариациями, в других концах света. Это университет, который движим идеей критического космополитизма, это образование, финальная цель которого — генерировать одновременно с позитивным знанием обязательно критическое понимание, которое сбалансирует принципы эффективности и справедливости, развития и демократии, свободы и, одновременно, насилия, которое применяется нередко для защиты этой свободы, иначе говоря, весь тот набор трескучих понятий, который стал общим местом и совершенно потерял смысл на сегодняшний день. И здесь критический вирус гуманитарных наук с их отсутствием позитивного и абсолютного знания может спасти университет, как институт в XXI веке. Только это может произойти лишь при условии, что гуманитарные науки уйдут из под абсолютного влияния западноевропейской эпистемы и превратятся в пограничное критическое мышление, в котором все традиции равноправны и ни одна не является абсолютной точкой отсчета или нормой.

ЛИТЕРАТУРА

Глостанова М. Судьба университета в эпоху глобализации. — «Знание. Понимание. Умение». Научный журнал МосГУ, № 3, 2005, стр. 180-186.

Anderson B. *Imagined Communities*. — London: Verso, 1983.

Anderson B. *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World*. — London: Verso, 1998.

Anderson B. "I like nationalism's utopian element". Interview. — University of Oslo. <http://www.culcom.uio.no/aktivitet/anderson-kapittel-eng.html> (10.10.07)

Arendt H. *The Origins of Totalitarianism*. — N.Y.: Harcourt. 1973 [1951].

Bhabha H. *Nation as Narration*. — L., N.Y., 1990.

Chatterjee P. *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. — New Jersey: Princeton University Press, 1993.

Chatterjee P. *Nationalist Thought in the Colonial World. A Derivative Discourse ?* — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

Chatterjee P. *The Politics of the Governed*. — N.Y.: Columbia University Press, 2004

Chatterjee P. *Our Modernity*. — South-South Exchange Programme for research on the history of development and the Council for the development of social science research in Africa. Rotterdam/Dakar (<http://www.sephis.org/pdf/partha1/pdf>), 1997.

CONAIE. *Políticas para el Plan de Gobierno Nacional. El mandato de la CONAIE*. — Quito: CONAIE, 2003.

Foucault M. *The Order of Things*. — N.Y.: Pantheon, 1996.

Gellner E. *Thought and Change*. — London: Weidenfield and Nicholson, 1964.

Geertz C. *The Interpretation of Cultures*. — N.Y.: Basic, 1973.

Mignolo W. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. — Princeton: Princeton University Press, 2000a.

Mignolo W. "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism". — *Public Culture* 12.3. Fall 2000b.

Wallerstein et al. *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. — Stanford: Stanford University Press, 1996.

Walsh C. “Interculturality and the Coloniality of Power. An ‘Other’ Thinking and Positioning from the Colonial Difference”. — *Unsettling Postcolonial Studies: Coloniality of Power, Transmodernity, and Border Thinking*. Eds. R. Grosfoguel, J.D. Saldivar, and N. Maldonado-Torres. Durham: Duke University Press, forthcoming 2008.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ МУЛЬТИКУЛЬТУРНЫХ ДИСКУРСОВ

Глобализация как сложнейший процесс, имеющий и экономические, и политические, и социальные, и культурные аспекты, актуализировала и во многих случаях создала заново множество дискурсов, занятых преимущественно переосмыслением основных элементов проекта модерна. Среди них особое место занимает проблема культурного многообразия и различия, а также сосуществования разнородных традиций в условиях нового мирового порядка. Экономический аспект глобализации, связанный с потоками товаров и финансового капитала, незаметно выливается и в увеличение контроля над сферой политического и культурного воображаемого со стороны основных агентов глобализации — будь то мультинациональные корпорации, интернет, неоимперские образования, подобные США и т.д. Однако, эти же силы ведут и к возникновению и все более делокализованных транснациональных сообществ, которые также являются характерными знаками глобализации.

Экспансия медиа-государства (Rodowick 2002: 13) — территории виртуальной информации, в котором вместо гражданина возникает понятие «сетенина» (Poster 2002: 101) как планетарного политического субъекта, в сочетании с реальными транснациональными движениями больших масс людей создает своеобразную космополитическую публичную сферу эпохи глобализации. Это противоречивое транснациональное пространство, как и сама глобализация, обладает двумя основными измерениями. Одно связано с ростом важности прав человека, как транснационального понятия, рупором которого выступают международные неправительственные организации. Другое определяется глобальным охватом всего мира политическим и культурным

воображаемым эпохи глобализации, инструментом которого и становится медиа-государство. Оно несомненно жестко контролируется гигантскими мировыми корпорациями и другими агентами глобализации.

Но эти же средства все больше становятся доступны и представителям альтернативных эпистем и моделей. Их бурное развитие и разнообразие и в видах, и в средствах передачи информации, и в ее трактовке в эпоху глобализации — сигнализируют о насущности и органичности самой проблемы культурного полиморфизма в эпоху глобализации. Это ведет к необходимости создания демократии более прямого участия, ведь традиционное государство все менее способно обеспечить социальную безопасность жизни граждан. Поэтому положительная сторона появления глобальной публичной сферы состоит, вероятно, в росте осознания той сложной сети мировых политических и культурных отношений, которые нас окружают и связывают.

1. МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ КАК ГОСУДАРСТВЕННАЯ ИДЕОЛОГИЯ И КУЛЬТУРНАЯ ПРАКТИКА

Одним из ярких мифов, социокультурных и политических практик эпохи глобализации, основанных на попытках осознать, оценить и предложить некие модели взаимодействия на основе реально существующего глобального культурного многообразия, является феномен мультикультурализма и идущие с ним рука об руку мифы разнообразия и различия. Это многосторонняя проблема, которая имеет выходы в социально-политические, культурные, образовательные, эпистемологические и другие сферы жизни социума. Мультикультурная модель кроме того представляет собой своего рода проявление

«ксенофилии» и типичного для глобализации ажиотажа по поводу коммерциализированного различия.

В эпоху глобализации происходит экспансия западной модели рынка, сменившей экспансию христианства и цивилизаторские и «развивательские» дискурсы, а значит, происходит и экспансия порождаемых ею культурных и эпистемологических паттернов и механизмов на остальной мир. Каким бы сильным и тотальным не было воздействие экономической и культурной глобализации на весь мир, оно всегда происходит с поправками на местные, часто непредсказуемые условия и поэтому просто приравнять западный опыт в трактовке проблематики толерантности и мультикультурализма к незападным или не вполне западным контекстам, конечно, нельзя. Необходимо поэтому избегать превращения идеологического проекта мультикультурализма из достаточно локальной истории, характерной преимущественно для США и отчасти Западной Европы (хотя мультикультурализм впервые был институализирован в двух бывших колониях Британской Империи — Канаде и Австралии), в очередной глобальный проект, навязываемый всему человечеству.

В Австралии в развитии дискурсов мультикультурализма доминировал экономический аспект. Вплоть до середины XX века она вторила паневропейской концепции «плавильного котла», проводя расистскую политику Белой Австралии, при которой иммиграция рассматривалась как не опасная для нации лишь в том случае, если была ограничена белыми европейцами, предпочтительно англосаксами. Но австралийский экономический бум 1950-х годов сделал страну более толерантной — британской иммиграции стало не достаточно для нужд растущей экономики, мощный формировавшийся торговый блок с Юго-Восточной Азией и особенно Японией подталкивал к тому, чтобы открыть двери высококвалифицированным пришельцам из неевропейских стран,

наконец, отток австралийцев назад в Европу в это время создавал необходимость пополнения трудовых ресурсов. Все это и привело к быстрому отказу Австралии от запрещения на небелую иммиграцию. Уже к 70-м годам XX века экономика пошла на спад и небелая рабочая сила была не нужна в таких масштабах, поэтому государственная австралийская политика переориентировалась на мультикультурные модели адаптации иммигрантов последней волны, которая уже не формулировалась в понятиях ассимиляции. И канадский, и австралийский, и американский, и европейский государственные мультикультурализмы не идеальны, они лишь отвлекают внимание от множества проявлений социального, экономического, этно-культурного неравенства, оставляя саму доминирующую культуру и ее представление о себе как норме в сущности без изменения.

В истории мультикультурализма важно различать мультикультуральность или культурную многосоставность, как состояние, находимое во многих культурных пространствах, и мультикультурализм как набор определенных теорий и практик для осмысления этого явления. Мультикультурализм является одним из самых характерных проявлений актуализации горизонтальных, ризоматических культурных взаимодействий, характеризующих важнейший сдвиг в мировой культуре постсовременности. В этом смысле он по крайней мере внешне направлен на разрушение привычной модели взаимодействия господствующей западной культуры и подчиненных, маргинальных, «иных» культур, хотя при этом не является отрицанием европейского культурного наследия, но лишь выступает против идеологии евро- и американо-центризма.

По определению исследователей мультикультуральной проблематики в сфере СМИ Э. Шохат и Р. Стема, мультикультурализм не является отрицанием европейской культуры, но выступает против европоцентризма, как по-прежнему господствующей точки зрения, при которой мир делится

на запад и все остальное, а язык и мышление организованы вокруг бинарных оппозиций, в которых имплицитно все европейское представлено как высшее — «наши» нации и «их» племена, «наши» религии и их «предрассудки» и «поверья», наша «культура» и их «фольклор», наша «оборона» и их «терроризм» (Shohat & Stam 1995: 297).

2. АМЕРИКАНСКИЙ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ И ФИЛОСОФСКО-ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ МУЛЬТИКУЛЬТУРНОГО ПРОЕКТА

История США — наиболее показательный на сегодняшний день пример тотальной экспансии мультикультурализма и, одновременно, демонстрация его внутренне амбивалентной и противоречивой природы. В Северной Америке существовало несколько основных моделей осмысления разнообразия и различия, как важной составляющей культуры этой страны-эксперимента. Несмотря на то что Декларация Независимости провозглашала равенство, свободу, демократию и право на счастье для всех людей, далеко не каждый живущий в США мог претендовать на это звание. К примеру, ни чернокожие рабы, ни индейцы под определение «людей» в то время явно не попадали. Англосаксонский компонент американской идентичности доминировал вплоть до первой половины XX века, а ограничение иммиграции и исключение иммигрантов из социокультурной жизни на основании их неассимилируемости проводилось уже с последней трети XIX века посредством языковых, религиозных, этнических и других факторов. В этих условиях и произошел переход от монокультурной англосаксонской модели к более толерантной теории «плавильного котла», актуализировавшейся в коллективном

сознании на рубеже XIX и XX веков, а затем просуществовавшей благополучно вплоть до 60-х годов XX века, когда в результате движения за гражданские права, ее постепенно начала сменять мультикультурная модель.

Исследователи мультикультурализма в сфере средств массовой информации К. Уилсон II и Ф. Гутierrez выделили пять фаз отношения американского общества к проблеме культурного разнообразия и различия (Wilson & Gutierrez 1995) — стадию исключения, угрозы, конфронтации, стереотипного представления и, наконец, мультикультурную стадию, которая лишь начинает разворачиваться сегодня. Стадия невидимости и исключения соответствовала периоду до масштабной иммиграции в США рубежа XIX и XX веков вплоть до рождения теории «плавильного котла», когда не замечать меньшинства стало невозможным и заметно актуализировалась вторая стадия представления маргинализированных групп, как угрозы принятому социальному порядку. Впрочем, она существовала, конечно, и раньше в форме стереотипизации индейцев как опасных, а не «благородных дикарей», во всплеске искаженных представлений об афро-американцах сразу же после отмены рабства, в нагнетании страха перед «желтой угрозой» в последней четверти XIX века, когда на Дальний Запад хлынули тысячи китайских и японских рабочих. Эти примеры касаются небелых меньшинств, которые заведомо не могли соответствовать метафоре плавильного котла, тесно связанной с либеральной, «прогрессистской» моделью общественно-политического устройства и с ассимиляцией как единственным способом полноправного вхождения в американское культурно-политическое пространство.

Для иммигранта в этих условиях ассимиляция означала необходимую пропаганду ценностей американизма, актуализацию типично американских тем материального успеха, осуществленной мечты,

создавшего самого себя человека, пусть и окрашенных в особые тона, и, конечно, выбор английского языка. Не ассимилируемые, не расплавляемые небелые меньшинства оказались мишенью третьей фазы мифической репрезентации: фаза конфронтации характеризовалась логикой противопоставления «нас» и «них», вновь исключая небелые меньшинства из американского общества и продолжая видеть в них лишь угрозу, причем любые конфликтные ситуации представлялись непременно через призму расового и этнического различия, даже если в основе конфликтов лежало социальное начало.

Однако, события бурных 1960-х принесли с собой впервые осознанные и целеустремленные попытки осмыслить проблему разнообразия, различия, исключения с точки зрения прав человека и репрезентации в самых разных сегментах общественной жизни. Так возникла переходная модель интеграции, сформулированная в период развития движений за гражданские права. В 1968 году Комиссия Кернера опубликовала знаменитый доклад о гражданском неповиновении (Kerner commission 1968), но просто указать на проблему было мало. Даже в 1960-х годах журналисты нередко продолжали представлять истории о небелых меньшинствах как череду конфликтов, активизма и агрессии, что к 1990-м годам вылилось в пресловутый паттерн проблемности и так называемые «зоопарковые истории» — материалы, в которых рассказывалось о фестивалях, праздниках, обычаях различных меньшинств и маргинализированных групп так, словно они были неизвестным науке видом или древним племенем.

Организованная групповая маргинальность, рассуждения о плюрализме и круговой встречной культурной циркуляции, как основе американской модели общества, не посягали на сохранявшиеся нетронутыми представления об общем культурном ядре — основе или

центре американской культуры, да и касалась интеграция в основном формально правовых, а не культурных или социальных аспектов. 1960-е годы несомненно впервые сформировали особый язык для того, чтобы говорить о проблеме толерантности и, однако же, американскому обществу понадобилось еще 40 лет для настоящей институализации различия для того, чтобы начали происходить действительно серьезные изменения в принципах репрезентации этой проблематики, как и выработка четко определенных правовых отношений с «иным», скрупулезная регламентация возможных вариантов этого взаимодействия, так сказать, формальная сторона эгалитаризма, от которой зависит репрезентация в органах власти, судебной системе, СМИ, как и соответствующие изменения в системе образования. Но даже если с 1960-х годов и стало постепенно принятым говорить об афро-американском или индейском компонентах в культуре США, позднее — о различных локальных этнических «возрождениях», о гендерной и гомоэротической проблематике, наконец, о контркультурных проявлениях — от битничества и хипстеризма до поколения X, в целом принцип добавления экзотических компонентов не был призван изменить устоявшийся имидж американской культуры, который продолжал оставаться англо-саксонским, протестантским, белым.

Уже к концу 1970-х годов теория интеграции уступила место констатации, а затем и прославлению растущего расового разнообразия. Но должно было пройти еще несколько десятилетий, для того чтобы вместо проблемы, требующей искоренения, общество научилось видеть в культурном разнообразии источник новых возможностей культурной динамики, как, впрочем, и новых рынков. Произошло это под воздействием развития сегментов, формирующих и активно меняющих общественное мнение, а также ставшей возможной конкуренции

культурного ядра с ранее маргинализированными альтернативными группами, и постепенного роста их влияния на принятие решений.

3. СВЯЗЬ НЕОЛИБЕРАЛИЗМА С МУЛЬТИКУЛЬТУРНЫМИ ДИСКУРСАМИ

Можно сказать, что плавающая метафора соответствовала либеральной фазе развития американского общества, а неолиберальная фаза, наступившая во второй половине XX века, потребовала иной модели осмысления этно-расовой, поликультурной и полиязыковой проблематики, которая и выразилась в противоречивой концепции мультикультурализма.

Неолиберализм объявляет свободный рынок единственной целью и смыслом развития человеческого общества. Суть неолиберальной идеологии поэтому состоит в диктате рынка и в постепенном переходе от временной модели развития, «догоняющей модернизации», подтягивания развивающихся стран к западному образцу, как это было еще в середине XX века, к вневременной модели всеобщего потребления, нивелировки, обожествленного рынка, поглотившего все остальные измерения человеческого бытия и ставшего некой конечной и, одновременно, всегда отодвигающейся от нас как горизонт точкой прибытия, как конец света в христианстве. Хотя в постиндустриальную эпоху рынок, в отличие от эпохи либерализма, обретает более скрытые и нюансированные формы и в качестве товара на нем могут выступать не только материальная продукция, но и личностная идентичность, инаковость и различие, как и другие элементы сферы культурного воображаемого. Либеральная модель общественного устройства начала сменяться на неолиберальную в США довольно рано — уже в 1930-е годы появились понятия так называемого «благотворительного государства» и идеи новой экономической политики,

позднее развитые правительством Кеннеди, но их распространению помешала Вторая мировая война. Сразу же по ее окончании началось возрождение этих идей с активным участием деловых кругов. Важнейшим элементом этой политики было возрождение и развитие мирового рынка, в котором, согласно плану Маршалла, Европа должна была стать основным партнером самой мощной экономики в мире — США. Массированное внедрение неолиберализма по всем фронтам совпало с мощными процессами деколонизации по всему миру и началом массовых миграций, эта смычка во многом определила разработанность мультикультурного начала в неолиберализме, хотя и всегда ограниченного соображениями выгоды и поддержания господства доминирующих групп, контролирующих мировые рынки. В эпоху глобализации транснациональный элемент рыночных неолиберальных дискурсов и вовсе вышел на первый план. По словам историка Н. Смита, автора книги «Американская империя» (2003), в эпоху неолиберализма центральным противоречием является противоречие между государством и частным рынком и даже террор приспособляется и функционирует в рамках этой идеологической и практической модели. Поэтому возникает проблема потенциальной угрозы неолиберальной глобальной экономике из-за соревнования между «частным терроризмом» в стиле Аль-Каеды и «государственным террором» США, Британии, Израиля или Ирака (Smith 2003: XV).

Толчком к бурному расцвету мультикультурных моделей в мировом масштабе с конца 70-х годов XX века послужило несколько обстоятельств — в области культурно-политической реальности это были невиданные по своим масштабам миграции из стран третьего мира в США и Западную Европу — глобальный исход третьего мира в первый. В области эпистемологических моделей толчком к мультикультурному буму послужил критический вирус сначала западного постмодернизма, а затем

незападных альтернативных ему теорий. Так сформировался современный этно-расовый «пятиугольник», характерный для североамериканского мультикультурализма — он включает белых европейцев (по происхождению), индейцев, афро-американцев — более старые и устоявшиеся традиции внутренней инаковости, и представителей латиноамериканской и азиатско-американской струи, которые добавились последними. В Западной Европе же картина была несколько иной, поскольку там массовое внедрение мультикультурных моделей со всеми их эксцессами произошло все же главным образом благодаря деколонизации и оказалось исторически гораздо более кратким и менее противоречивым, нежели в США.

4. КОММЕРЧЕСКИ-ЭКЗОТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

Особого внимания заслуживает и проблема стереотипного представления маргинализированных групп, которая обретает особый смысл в контексте мультикультурного проекта. Близкая к нам по времени фаза стереотипов отличается тем, что представление маргинализированных групп уже могло носить и позитивный характер, но при этом они все равно оставались стереотипами и основывались на унижении достоинства этих групп, на их экзотизации, сменившей во многих случаях демонизацию.

«Мораль», лежавшая в основе этой репрезентации, была несомненно двойной и основывалась на постепенно изменившемся имидже общества, которое теперь все чаще представляло себя сознательно, как общество толерантное и мультикультурное. Поэтому, как отмечают Уилсон и Гутьеррес (Wilson & Gutierrez 1995), легитимируя успех представителей

маргинализированных групп, их одновременно ставили на место путем часто ложной исторической контекстуализации (например, писали, что афро-американка, ставшая ректором университета — внучка раба, или китайско-американский советник при правительстве США — потомок хозяина прачечной). Но важно то, что эти истории превозносили тем самым косвенно общество и социальную систему, которая якобы толерантна и допускает социальный и материальный рост представителей меньшинств, хотя и не помогает им в этом. Важнейшая роль в этом процессе сегодня несомненно принадлежит и коммерческому или рыночному аспекту, и главенству соображений прибыли (охотой на более богатого читателя, который скорее отреагирует на рекламу) над этическими.

Экзотизация оказалась наиболее удобной формой существования мультикультурализма в условиях глобализации, пластичной и легко приспособляемой к тотальной коммерциализации и революции идентичностей. Поэтому трудно с первого взгляда отличить подлинно мультикультурную репрезентацию от искусной стереотипизации, которая, поддерживая различные программы по сохранению культурного наследия, музейные экспозиции и фестивали, занимается по сути консервацией, снова запирающей меньшинства в некие данные раз и навсегда этнические, культурные, языковые ячейки, вызывая ностальгию по архаике, замедляет или не видит объективно происходящих социокультурных трансформаций, поддерживая покровительственное отношение к этим группам, сталкивая различные этно-меньшинства одно с другим и эффективно препятствуя успешной межкультурной коммуникации, которую, казалось бы, всячески пропагандирует.

При всей неоднозначности мультикультурализма, как неолиберальной модели разнообразия и его несводимости в реальности к радужной уитменовской метафоре многоголосой Америки, в последние два

десятилетия XX века он кардинально изменил имидж США и оказал сильнейшее влияние на меняющиеся представления о национальной идентичности, традиции, в очередной раз и по-новому актуализировав и поставив под сомнение тезис, прозвучавший уже при основании страны — “e pluribus unum” — «из многих одно». Мультикультурализм не сводим лишь к примитивной и агрессивной борьбе национальных и этнических меньшинств и прочих «иных» за свои права на репрезентацию. Это явление гораздо более сложное, противоречивое и охватывающее практически все стороны культурной динамики. Манифесты «афро-центристов» и взгляды поборников восстановления наследия «доколумбовой» Америки, выступления «чиканос» и пуэрто-риканский поэтический ренессанс в Нью-Йорке, усилия ниспровергателей канона национальной словесности и попытки гомосексуалистов выстроить свою собственную культурную традицию имеют столь же непосредственное отношение к мультикультурной проблематике, сколь и этнореклама магазинов «Бенеттон», этнотуризм, адаптированная для любителей гамбургеров мексиканская кухня или политика ведущих американских издательств и комитетов по присуждению крупных литературных премий.

5. «МАРКЕТИНГ МЕНЬШИНСТВ» ИЛИ «YO NO SOY UN ESTEREOTIPO»

Маркетинг меньшинств успел стать прибыльным делом в США за последние несколько десятилетий. Этот процесс ярко отражен в книге «Латинос инкорпорейтед» Арлен Давила (Davila 2001), где автор исследует особенности коммерциализации латиноамериканцев как социальной группы в современном американском обществе. Она приводит интересные факты социологического исследования: сегодня 50 % всех исполнителей,

которые записывают диски и звучат на радио и телевидении — латиноамериканские по происхождению музыканты. Сальса продается гораздо лучше чем кетчуп на Среднем Западе, в кинотеатрах люди покупают охотнее начос, а не хот-доги. Что происходит? Все очень просто: мы имеем дело с культурным и маркетинговым явлением под названием «американский латино-рынок». Сегодня он превратился в многомиллиардную индустрию, которая простирается от Лос-Анджелеса и Майами до Нью-Йорка и Чикаго, но все это — результат последних тридцати пяти лет, а у истоков этого специфического рынка стояли кубинские иммигранты, которые создали предпосылки для сегодняшнего бума, но и многие стереотипы, которые очень трудно изжить (Davila 2001: 23).

Особая роль в стереотипизации и коммерциализации «латинос» принадлежит визуальной культуре, образам рекламы, телевидения, кино. Неслучайно сегодня латино-индустрия в США направлена, главным образом, на то, чтобы сменить негативные стереотипы на позитивные, представив при этом дело так, что они вовсе не являются стереотипами.

Многие рекламные образы, такие, как знаменитая реклама автомобиля ффорд, нацеленная на латино-потребителя, построены на антитезах — здесь обыгрывается традиционное представление о женщине латиноамериканского происхождения, которая не связывается в массовом сознании с любовью к гамбургерам или новым автомобилям (Davila 2001: 89). В других образах латино-культуры, которые продаются на американском рынке, продолжается актуализация неких стереотипных черт, якобы присущих этой культуре — набожности, любви к семье, этических ценностей, приверженности традиции. Дело не в том, соответствует ли все это реальности, а в том, что латино-семья представляет собой идеального потребителя в глазах рекламщиков и

производителей товаров, в отличие от атомизированного условного общеамериканского потребителя.

Мультикультурная рекламная индустрия постаралась создать целые системы коммерческих стереотипов. Многие корпорации специально изучают вкусы этно-потребителя с тем, чтобы рекламировать свою продукцию только для него. Вот например, реклама «Миракл Уип» — соуса для салата, который предлагается добавить в тушеную курицу. Рекламирует его очаровательная девчушка-афроамериканка, которая спрашивает маму на подростковом сленге: «Эй, мам, что на ужин ?» Здесь обыгрывается бородатый стереотип пристрастия афро-американцев к домашней курятине. (Wilson & Gutierrez 1995: 113-114). Порой этнокультурное измерение пересекается в такой рекламе с социальным, когда обыгрывается стереотип повышения своего статуса, направленный на то, чтобы заставить бедную/не белую аудиторию купить продукт, ассоциирующийся с богатством и преуспеванием англосаксонской Америки.

6. МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ И МАСС-МЕДИЯ

Столь же тесно связана мультикультурная проблематика и со сферой средств массовой информации. На рубеже 80-х и 90-х годов XX века именно корпоративные СМИ сделали вопросы мультикультурализма и толерантности достоянием широкой общественности в США, обвинив академический мир — наследников бурных 60-х, перешедших от уличных демонстраций в аудитории, в своеобразной тирании гражданских прав и политической корректности, в дискриминации против белого большинства, в том, что они сделали из университетов мини-государства с авторитарными режимами (Will 1991). Характерный пример в этом смысле

— редакционная статья, опубликованная в 1995 году в одном из старейших консервативных американских журналов «Атлантик Мансли». В русле широкомасштабного обсуждения проблем толерантности там появился материал «Миф разнообразия: главный товар, который экспортирует Америка» (Schwarz 1995). В нем говорилось, что в истории США единство и стабильность страны обеспечивались всегда доминирующей англосаксонской культурой, а не наличием разнообразия.

Далее авторы обвиняли современную Америку в том, что она, позабыв о собственной недавней монокультурной истории, оставалась слепой к жестокой реальности нации-строительства в других странах мира и пыталась навязать им, раздираемым гражданскими войнами, свои наивные советы по строительству мультикультурных сообществ. И здесь звучало не только сомнение по поводу применимости американской мультикультурной модели в других культурных пространствах, но и косвенное признание продолжающегося англосаксонского доминирования в США, и трезвая оценка мультикультурализма, как всего лишь «выпускания пара» и отвлечения внимания от социально-экономических проблем на часто искусственно сконструированные этно-культурные.

Как и в Канаде, Австралии и других государствах, где мультикультурализм стал основной моделью последних десятилетий XX века, в США он также не связан автоматически с практическими шагами по улучшению социо-экономического статуса, стремлению к равенству и отказу от расизма. По словам Л. Хатчеон, «существует пропасть между идеалом мультикультурализма и идеологией культурного плюрализма, которая часто приводит к усилению стереотипов и маргинализации тех тенденций, которые вроде бы поддерживает» (Hutcheon 1990).

Более свежий и тревожный пример — работа «Вызовы национальным идентичностям Америки» (Huntington 2004) небезызвестного С. Хантингтона, своего рода «придворного» ученого, чья обычная роль

состоит в научном обосновании политики Белого дома. Появление этой книги выглядит угрожающе, если учесть, что после опубликования его прежней шумевшей работы о столкновении цивилизаций, направленной явно против ислама, вскоре последовала череда войн США с исламскими государствами. Хантингтон, в частности, утверждает: «Наиболее правдоподобная реакция на демографические изменения, которые происходят в США, это рост анти-латиноамериканских, анти-афроамериканских, анти-иммигрантских движений, состоящих в основном из белых мужчин среднего и низшего классов, защищающих свои рабочие места от иммигрантов из других стран, выступающих против извращения их культуры и вытеснения их языка. Такое движение можно назвать “белым нативизмом”...Эти новые белые националисты не защищают свое расовое превосходство, но стремятся к расовому самосохранению и утверждают, что культура является продуктом расы. Они считают, что изменение демографии США предвещает подмену белой культуры черной или коричневой, которые являются низшими в интеллектуальном и моральном смысле» (Huntington 2004).

Однако, уже менее чем через десять лет после запуска этого проекта, мультикультурализм в его рыночных и неолиберальных формах оказался в достаточной мере переварен американским обществом и пластично приспособлен к тем идеологическим, политическим и экономическим принципам, защиты и воспроизводства которых требовала Америка в фазе глобализации. И это не случайность.

Дискурс бесконечно плодящегося разнообразия, вокруг которого строится мультикультурализм, вовсе не обязательно является освободительным или революционным по своему пафосу. В большой мере мультикультурализм можно назвать прямым следствием и одним из инструментов глобализации, пластично используемым доминирующей культурой и легко к ней адаптируемым. В «мировой деревне», где все

связаны не общностью информации, которую получают через СМИ, а, главным образом, общностью товаров, которые потребляют, массовая коммуникация, основанная на принципе сходства, а не различия, постепенно перестает быть привычным «клеем» социума, и принцип поиска различий, а не сходств заменяет прежний унифицирующий импульс модели массового общества. Иными словами, происходит процесс диверсификации, стратификации, сегментации социума, но этот путь имеет и опасные тенденции, потому что ведет нередко снова к навешиванию ярлыков и искусственному объединению индивидов и мелких групп в более крупные условные сообщества и, значит, потенциально, к еще большей сегрегации и к тому, что «границы» между своим и иным, остаются во многом непроницаемыми.

Идеал разнообразия как бы сыграл злую шутку над самим разнообразием — «иное» оказалось модным, но для того, чтобы быть действительно принятым в мейнстрим, оно должно быть не просто формально легитимировано, как это и произошло в США, а уложено в удобную упаковку, готовое к употреблению среднестатистическим обывателем. Оно должно быть предсказуемо и не опасно иным. Освобождая и давая голос, мультикультурализм все равно требует взамен от индивида, которому дается билет в свободное общество, соответствия определенным правилам, как и во времена «плавильного котла».

7. ТИПОЛОГИЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

Не случайно большая часть специалистов, пишущих по проблемам мультикультурализма, разделяет его на несколько разновидностей, которые можно суммировать следующим образом: Э. Шохат и Р. Стам (Shohat & Stam 1994) отмечают, что существует очень много откровенно

коммерческих и кооптированных вариантов мультикультурализма, названных Стейнли Фишем мультикультурализмом бутика (Fish 1997). Он основан на несерьезном отношении к проблеме разнообразия, как лишь к поверхностной смене образа жизни, не затрагивающей глубинных основ человеческой природы. Мультикультурализм такого рода мифологизирует процесс, в результате которого любая маргинальность превращается в товар для потребления. Мультикультурализм, по словам Г. Хаггана, очень тесно связан с экзотизацией и если можно говорить о мультикультурализме бутика, то экзотизм можно рассматривать как бутичную форму ксенофобии (Huggan 2001: 126).

В ярко рыночном варианте мультикультурализма, направленном на саморекламу в обществе мейнстрима, вырабатывается определенная стратегия самоупаковки мультикультурных продуктов, самопредставления их творцов, как ключевых свойств этого мощного дискурса «желания» (в понимании Ф. Гваттари — Guattari 1976: 61), в данном случае, желания того, чтобы другие голоса были услышаны, чтобы не относящиеся к мейнстриму взгляды были включены в поле диалога. Однако, мультикультурная игра такого рода может легко поддаваться различным формам эксплуатации и манипуляции и включать в себя уже и пародию на современное театральное восприятие культурной идентичности, совмещенное с получением прибыли от этой театральности.

Неолиберальный мультикультурализм своей центральной задачей ставит постулирование и сохранение разнообразия культурных групп и возможность их сосуществования на основе равных прав и свобод. Тем самым он стремится включить мультикультурную модель в западное неолиберальное сознание. Личностные черты этот тип мультикультурализма представляет прежде всего как культурные, связанные с принадлежностью к определенной зафиксированной раз и навсегда группе, а не с индивидуальными особенностями их

представителей. Неолиберальный «плюралистический» мультикультурализм создает обманчивую картину гармоничного разнообразия, не имеющую ничего общего с реальностью, не учитывающую подавления и неравенства, которые по-прежнему во многом определяют культурную ситуацию в мире.

Неолиберальный, или корпоративный, мультикультурализм не заинтересован в перераспределении власти и культурного влияния, но, напротив, отвлекает внимание от подобных вопросов путем коммерциализации мультикультуры и превращения ее в товар. В противовес этой модели неолиберального плюрализма выдвигается критический мультикультурализм оппозиционного толка. Такой «серьезный», по определению Стейнли Фиша, мультикультурализм, не занят акцентированием различий, но прежде всего противостоит всяческому подавлению и насилию в сфере духовной репрезентации, но будучи отмечен детерминизмом, нередко подменяет конкретные различия культом различия как такового. Характерным примером оппозиционного мультикультурализма является «критический мультикультурализм», теория которого разрабатывалась, в частности, чикагской школой культурных исследований в 90-х годах XX века (Berlant & Warner 1995). Не далек от него и так называемый «повстанческий» мультикультурализм «противостояния», напрямую связанный с наследием политического активизма и этнических самоопределений 60-х годов.

Если оппозиционные варианты мультикультурализма бытуют в основном в академической и художественной среде, то выступления неолиберальных мультикультуралистов ориентированы, главным образом, на широкую публику, действуя через СМИ, массовую культуру и искусство. Именно таковы популярны в США в конце 80-х — начале 90-х годов работы А. Шлезингера мл., Ч. Тэйлора, Р. Брукхайзера, Р. Такаки и др. (Schlesinger 1992; Taylor 1992). Они опираются на понятия непреложной

однородности национальной культуры, ценности американизма, основанные на превосходстве англосаксонской модели, наконец, на идеалы «среднего» класса.

В известной оппозиции к консервативному мультикультурализму находится полицентричный мультикультурализм, определение которого было предложено Э. Шохат и Р. Стемом (Stam & Shohat 1995: 300). Полицентричность глобализирует понятие мультикультурализма и переструктурирует межгрупповые отношения внутри, между и вне систем наций-государств в соответствии с внутренними и частично пересекающимися требованиями разнообразных сообществ. В такой картине мира сама действительность полицентрична. Полицентрический мультикультурализм в отличие от неолиберального дискурса универсалий свободы, толерантности, благотворительности, рассматривает всю историю культуры в контексте социальной власти и связан не с состраданием по отношению к сентиментально воспринимаемым «другим», за которых мы должны нести левинасовскую ответственность (Levinas 1969), но с идеей необходимости дать власть ранее лишенным ее.

Полицентрический мультикультурализм не проповедует псевдоравенства точек зрения, но открыто находится на стороне подчиненных. Он размышляет и представляет мир с положения границы и видит маргинальные сообщества не как группы, которые должны быть добавлены к существующему ядру, но как активных смыслообразующих участников разделяемой всеми истории. В полицентричном мультикультурализме важнейшим измерением является историческое, а именно, доказательство органической связи проблемы культурного разнообразия и инаковости со всей историей колонизации мира. Не менее важным моментом выступает и пространственная локализация, основанная на включении Америк, Азии, Африки, а сегодня и Европы, особенно периферической, в поле действия мультикультурной модели. Наконец, для

полицентрического мультикультурализма важны междисциплинарные связи между исследованиями «медия», литературной критикой, этнографией, феминизмом, философией, постколониальными исследованиями и т.д. — словом, широкой сети дискурсов, охватывающей как сферу высокой культуры (художественная литература, история, театр, теория культуры), так и сферу популярной культуры, в которой обычно проявляются с наибольшей наглядностью европоцентризм и расизм (коммерческое телевидение, поп-музыка, тематические парки, туристическая реклама).

Хотя проблема мультикультурализма действительно актуализировалась в 80—90-е годы прошлого века, но во многом сложная и противоречивая реальность была отредактирована и уложена в привычные рамки всем понятных мифов и постмодернистских эпистемологических моделей, в частности, моды на «инаковость». Сами же механизмы создания интереса и искусство манипуляции общественным сознанием оказались в случае с мультикультурализмом достаточно привычными.

К моменту бурного обсуждения мультикультурной проблематики в начале 1990-х годов там уже существовала сложившаяся с 1960-х годов традиция открытости, легитимированная возможность обсуждения подобных вопросов, даже если они трактовались негативно. Так, 80—90-е годы XX века во многом повторили ситуацию с иммиграцией рубежа XIX и XX веков, только теперь в ней значительно росла доля латиноамериканских и азиато-американских иммигрантов и на страницах некоторых газет, журналов, с экранов телевидения зазвучали предостережения против скорого «покоричневения» США. Однако, уже в 1992 году массовое издание «ЮЭсЭй тудей» спокойно констатировало в статье, посвященной переписи населения, что «меньшинства скоро станут большинством», что к середине XXI века лишь половина населения США

останется белой, не призывая при этом выгнать из страны новых иммигрантов (Tan 1992: 7a). Эта объективная ситуация привела к необходимости кардинальных изменений в образовательных программах — от детского сада до ВУЗа, когда стало ясно, что будущее молодое поколение будет жить уже в объективно мультикультурном мире.

8. ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МУЛЬТИКУЛЬТУРНОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ

Два источника, через которые людям навязываются привычные европоцентристские, интолерантные, расистские взгляды, — это СМИ и школа (в широком смысле). Именно поэтому мультикультурные программы и были направлены прежде всего на эти два сектора, что и дало определенные результаты. Современное общество, как известно, является обществом, доминируемым и управляемым СМИ. Поэтому многое зависит от того, как они представят тех людей и явления, с кем или с чем нам не довелось столкнуться лично, какой образ меньшинств, иных, маргиналов они сформируют, поскольку он будет тиражирован и интериоризирован культурным воображаемым. Но вместе с тем, современные социологи пришли к выводу, что масс-медия во всех своих многочисленных проявлениях воздействует сильнее именно тогда, когда подтверждает, а не ставит под сомнение господствующие в обществе представления — то, во что люди уже и так верят (Cooper & Jahoda 1971). Но одновременно, негативные односторонние стереотипные репрезентации в СМИ могут повлиять на дальнейшее раздувание расизма, интолерантности в тех членах общества, которые уже ими заражены.

Одна из основных форм существования и распространения мультикультурных дискурсов — педагогически-просветительская, что

выражается, например, в активном создании мультикультурных антологий, чаще публицистических, но иногда и художественных, которые затем активно используются в мультикультурных образовательных программах. В США примером может послужить федеральный проект мультикультурной грамотности, в Канаде — программа «17 одиночеств». В 80—90-х годах XX века в США возникает целый ряд мультикультурных программ с разными акцентами — от сохранявшегося главенства англосаксонской культуры до усиленного внимания к лишенным голоса или даже лишь к своей этнокультурной группе.

Впервые в образовательных программах зазвучали открыто определения рабства, колонизации, взаимосвязи и главенства культуры над расой; языка, кухни, стиля жизни и ценностей — над цветом кожи, да и сама чистота расовых категорий была отвергнута, как несостоятельная. Нужно было учиться новым способам репрезентации мультикультурного общества, общения с новыми аудиториями. Это и вызывало необходимость во введении целого ряда специальных курсов во всех университетах США, а теперь и Западной Европы, связанных с толерантностью и мультикультурализмом. И за последние 10 лет очень многое было сделано на этом пути, хотя финансовая поддержка таких начинаний остается мизерной, что само по себе симптоматично.

Обычный курс по проблеме толерантности и мультикультурализма представляет собой сочетание теоретических знаний и практических навыков, которые призваны помочь избежать ошибок, стереотипов, передачи неправильных представлений, их тиражирования, оскорбления достоинства людей, связанных чаще всего с незнанием. Тем самым студенты не только узнают больше о различных культурах или, по крайней мере, ставят перед собой такую задачу в дальнейшем, но и учатся более чуткому отношению к ним, что должно помочь им в будущем стать более

критическими потребителями массовых стереотипов и мифов, навязываемых им обществом.

Удачное определение мультикультурной педагогики предложили Шохат и Стем. Она, по мысли этих ученых, должна обратить внимание на то, что Ф. Гваттари называет «продуцирующими машинами», «коллективными мутациями» субъектности. В то время когда культурный мейнстрим пытается поддерживать консервативную ре-территоризацию человеческой субъектности, основанную на западном стандарте «супер-эго», те, кто ищет подлинного равенства и отрицания западной «эгологии», должны научиться кристаллизовать индивидуальное и коллективное «желание», особенно учитывая либидозный характер публичной сферы в современном мире (Stam & Shohat 1995: 318). Именно поэтому среди эффективных педагогических практик, которые используются в университетских курсах, связанных с проблемой толерантности, выделяется стратегия коллажа или путаницы, представляющая собой разновидность «канонического контрдискурса» (Stam & Shohat 1995: 316).

Эта стратегия состоит в том, что различные европоцентристские «тексты» — от газетных статей до телевизионных программ, от книг до фильмов — анализируются, деконструируются и в результате переворачиваются студентами и преподавателем. Они как бы извлекаются из привычного контекста, из привычной системы координат, которые делают их естественными, и затем перечитываются или даже переписываются заново с целью акцентирования в них проблем, связанных с мультикультурализмом, разнообразием и различием, к которым корпоративная культура остается нередко слепой или подвергает их стереотипизации. Тем самым у студентов формируется активная позиция деканонизации привычных моделей, их «остранения», деавтоматизации самого процесса восприятия и пересоздания событий, мифов, рассказов-клише в соответствии с альтернативными точками зрения. Характерными

примерами выступают переосмысление жанра вестерна с точки зрения индейцев, голливудских мюзиклов с точки зрения афро-американцев, ностальгических фильмов о колониальной Индии с точки зрения индийских антиколониалистов и т.д.

Иногда подобную тактику, встречающуюся не только в педагогических, но и в эстетических целях, называют «jūjitsu» — путаницей, коллажем, где используются отдельные образы, слова, штампы, обрывки мифов для создания из них канонического контрдискурса, пародирования и обнажения их невинной природы. Тактика коллажа или путаницы основана на переворачивании и смене полюсов доминирующей культуры. Это выражение альтернативной чувствительности и попытка создать инновационную эстетическую и эпистемологическую позицию путем переакцентировки и создания пространства диалога вне пределов бинарной оппозиции доминирования и подчинения. Другие стратегии включают инфильтрацию доминирующего дискурса, его трансформацию, «похищение», игнорирование и т.д.

Эти педагогические стратегии можно назвать релятивистскими или контрапунктными, поскольку прочтение ими общей конфликтной истории основано на постоянном курсировании между доминирующей, официальной культурой и подавленными альтернативными традициями. Экспериментальная педагогика такого рода ставит своей целью не только обеспечение власти и права репрезентации меньшинствам и маргинализированным группам, но и помощь студентам-представителям культуры мейнстрима с их минимальным опытом встречи с иным, в формировании представления о возможных альтернативных вариантах субъектности и иных социальных целях и задачах. Ведь в университетской аудитории формируются в сознании будущих поколений мультикультурные идеалы в наиболее общей и символической форме. В таком педагогическом проекте, естественно, нет места этноцентризму, он

направлен принципиально на интеграцию и диалог между различными сферами общества, и тем самым — на формирование новых пластичных идентичностей.

9. МУЛЬТИКУЛЬТУРНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В АЛЬТЕРНАТИВНЫХ ПРОЕКТАХ

В течение довольно длительного времени существуют и так называемые альтернативные проекты и организации, связанные с развитием и пропагандой определенных вариантов мультикультурного проекта, противостоящих неолиберализму. Пропаганда и защита необщепризнанных моделей, норм, ценностей имеет довольно долгую историю, связанную прежде всего с осознанием необходимости стратегического объединения усилий разных маргинальных групп в их совместной борьбе за право признания и участия. Среди тактик такой борьбы можно назвать развитие альтернативных источников информации, попытки вхождения в мейнстрим, использование давления на господствующую культуру в самых разных формах — от бойкотов до письменных кампаний, от независимого мониторинга до подачи в суд за оскорбления, от сидячих забастовок до уличных маршей.

Начиная с 1964 года в тех же США, когда был принят Закон о Гражданских Правах, все эти тактики противостояния постепенно развивались, хотя в течение еще нескольких десятилетий активистам было трудно привыкнуть к мысли, что теперь закон на их стороне и им можно было пользоваться, как инструментом в борьбе за свои права. Понадобилось больше трех десятилетий, для того чтобы эти изменения привели к строительству прочной основы для развития мультикультурной модели. И сама эта проблема неотделима от общих изменений, которые

произошли в обществе начиная с 60-х годов XX века. В США одним из важных изменений, помимо роста разнообразия, стала тенденция к децентрализации политической власти, в результате которой местные институты заняли ту нишу, которая образовалась при отсутствии эффективного управления сверху. Эта модель в определенной мере была воспроизведена и в том, как альтернативные группы освоили некоторые инструменты глобализации, которые в принципе расценивались как ведущие к унификации, а не разнообразию.

Это касается активного использования интернета многими современными альтернативными группами. Прежде всего имеются в виду проекты «Ньюз-Уотч» и сетевой журнал «Альтернет», основной тактикой которого является информационное посредничество (informediary), направленное на помощь читателям и позволяющее им получить доступ к нужной информации и к ее анализу, к отобранному определенным образом материалам вне системы информационной всеядности и безответственности корпоративных СМИ.

10. ПЕРСПЕКТИВЫ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

Превознося культурное многообразие на словах, официальные формы мультикультурализма очень часто и сегодня пытаются навязать элементам культурной мозаики некое раз и навсегда данное качество, помещая их в узкие ячейки стереотипов и тем самым отрицая динамику и важнейший транскультурный аспект, который характеризует подлинную, по настоящему мультикультурную фазу в трактовке проблемы разнообразия и различия. В такой динамической модели транскультурации различия вовлекаются в культурный взаимообмен путем усиления как ответственности за другого, так и ответственности самого другого с

учетом культурной динамики, а не застывших стереотипных моделей этноцентризма.

Формальное соблюдение эгалитаризма и примитивная декларативность и негативизм этно-экстремизма ведут к тому, что представитель меньшинства все равно надолго застывает в ситуации обретения голоса, специфической непрозрачности, принимая на себя роль жертвы или подвергаясь стереотипизации и уплощению, заведомо воспринимаясь снова как недочеловек. Неолиберальная попытка решения этой проблемы явно не удовлетворительна и выражается в простом включении, слушании и признании «иного» внутри нормативной культуры. Но необходимо и другое — активное участие «иного» в процессе культуротворения, и, в том числе, в саморепрезентации. Необходимо создание особого пространства диалога, обсуждения, открытости между различными сегментами общества, вместо готовых, раз и навсегда закрепленных мест в культуре, вместо самой идеи коммуникативных «ворот», через которые нас пропускают или не пропускают «привратники», какими бы доброжелательными они не оказались.

Но если мультикультурный дискурс может пластично использоваться доминирующими и корпоративными группами, то столь же пластично он может войти и в арсенал средств альтернативных объединений. Ведь политическая борьба в постмодернистскую эпоху обязательно проходит через симулякры сферы массовой культуры, во многом продуцирующие наши идентичности в глобальной циркуляции образов, звуков, товаров, людей, сложным и неоднозначным образом воздействуя на национальную и иную групповую идентификацию индивидов в эпоху, когда обостряется измерение нации как «воображаемого сообщества».

Мультикультурализм тем самым действительно является палкой о двух концах, поскольку может не только разрушить такое сообщество и

способствовать воспроизводству одиночества атомизированного потребителя, но и создать другое сообщество или группу, параллельное пространство диалога с альтернативными взаимосвязями, в которых мультикультурные коалиции будут играть не последнюю роль. Они вполне способны стимулировать динамические трансформационные тенденции, связанные с освободительной риторикой и практикой. В центре подобных практик стоит вопрос о мобилизации индивидуального и группового «желания» субъектов в направлении освобождения, а не потребления, по пути развития особой субъектности противостояния.

ЛИТЕРАТУРА

Berlant, L. & Warner, M. *Critical Multiculturalism*. Chicago Cultural Studies Group. —/ *Multiculturalism. A Critical Reader*. Ed. By D.T. Goldberg. —Oxford & Cambridge, Blackwell, 1995, p. 114—139.

Davila A. *Latinos inc. The Marketing and Making of a People*. — University of California Press, Berkeley, 2001.

Fish S. “Boutique Multiculturalism, or Why Liberals are not Capable of Thinking about Hate Speech”. — *Critical Inquiry* 23, 2, 1997.

Guattari F. A Liberation of Desire. An Interview. — *Homosexualities and French Literature*. Ed. Stambolian G. Ithaca, 1976.

Huggan G. *The Postcolonial Exotic. Marketing the Margins*. — L. & N.Y., Routledge, 2001.

Huntington S. “The Hispanic Challenge”. — *Foreign Policy*, March/April 2004.

Hutcheon L. Introduction. — Hutcheon L. & Richmond M. eds. *Other Solitudes: Canadian Multicultural Fiction*. — Toronto, Oxford Univ. Press, 1990.

Kerner Commission. *Report of the National Advisory Commission on Civil Disorders*. — N.Y., Bantam, 1968.

Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. A. Lingis. —Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

Poster M. Digital Networks and Citizenship. — *PMLA*, January 2002, V.117, number 1.

Rodowick D.N. Introduction: Mobile Citizens, Media States. —/*PMLA*, January 2002, V.117, number 1.

Schlesinger, A. Jr. *The Disuniting of America*. — Knoxville, 1992.

Schwarz B. “The Diversity Myth: America’s Leading Export. — *The Atlantic Monthly*, May 1995.

Smith N. *American Empire. Roosevelt’s Geographer and the Prelude to Globalization*. — Berkeley & Los-Angeles & London : Univ. of California Press, 2003.

Stam R., Shohat E. Contested Histories: Eurocentrism, Multiculturalism, and the Media. —/*Multiculturalism. A Critical Reader*. Ed. By D.T. Goldberg, Oxford & Cambridge, Blackwell, 1995.

Taylor Ch. *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*. — Princeton, Princeton University Press, 1992.

Will G. “Curdled Politics on Campus”. — *Newsweek*, May 6, 1991.

Wilson C.C. & Gutierrez F. *Race, Multiculturalism, and the Media*. From Mass to Class Communication. — Sage Publications, Thousand Oaks, L., New Delhi, 1995.

ВОЗМОЖЕН ЛИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ, РОССИИ, НЕЗАПАДНЫХ И ДРУГИХ НЕ ВПОЛНЕ ЗАПАДНЫХ ПРОСТРАНСТВАХ

Мультикультурная модель является моделью осмысления и управления разнообразием и различием, связанной прежде всего с бывшими поселенческими колониями Великобритании — Канадой, Австралией, США. Западная Европа сталкивается с этой проблематикой гораздо позднее и в прямой зависимости от деколонизации мира. Ее мультикультурализм не осложнен наличием коренного небелого населения или давних вынужденных мигрантов, как в случае с США. Не было там и модели плавильного котла. Кроме того, модель нации-государства в Западной Европе все же достаточно близка идее этноязыковой и территориальной общности и потому здесь развитие мультикультурализма, требующего сугубо гражданского понимания нации, приходит в постоянное столкновение с национализмом образца нации-государства. Однако, между поселенческими колониями и великими империями современности есть и много общего в трактовке «иного» и, прежде всего, это общие интеллектуальные, онтологические и эпистемологические основания и расизм и европоцентризм, которые лежат в их основе.

Совершенно другой случай представляют те страны, этно-культурные традиции и регионы, которые в период второй модерности были частью подчиненных империй, побежденных западной Европой. К ним относятся прежде всего Османская империя и Россия, в то время как Австро-Венгрия занимает промежуточное положение между капиталистическими западными империями модерности и подчиненными, не вполне или вовсе не западными. Как же трактуется культурное, этническое, религиозное, эпистемологическое разнообразие и различие, свое и чужое в политическом и культурном воображаемом Восточной и Юго-Восточной

Европы, России, Турции, которая перешла от имперского мультикультурализма особого рода к национальным и националистическим построениям, неизбежно ценой репрессий, подавления и исключения?

Нередко приходится слышать рассуждения о возможности и даже целесообразности внедрения неолиберального мультикультурализма в этих локалах. Попытаемся разобраться, почему это невозможно и нежелательно, а также рассмотреть вкратце, какие альтернативы неолиберальному мультикультурализму существовали, существуют или могут существовать здесь.

1. ПОЧЕМУ В РОССИИ НЕ ВОЗМОЖЕН МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ ?

В нашей стране проект модерна работает по-своему, так как она представляет собой подчиненную империю, уступившую в эпоху Нового времени своим капиталистическим конкурентам и, оставшись формально независимой, оказавшуюся колонизированной Европой в интеллектуальном смысле. Чтобы выжить, Россия была вынуждена носить разные маски для разных партнеров — маску вторичного европоцентризма для Запада, к которому мы безуспешно пытаемся примкнуть вот уже несколько веков, и маску носителя и транслятора цивилизации и модернизации для собственных (неевропейских) колоний (Тлостанова 2003).

По-своему происходит в отечественном интеллектуальном пространстве и присвоение мифов и нарративов модерности, в том числе и мультикультурных. Объективно поликультурное пространство российской, а затем советской империи порождало свои варианты мультикультурализма. В российской империи преобладали этно-

национальная идея славянско-православного типа, ассимиляторские тенденции и аннигиляция всего, что не могло быть поглощено (примером здесь может послужить уничтожение северокавказских, центрально-азиатских или сибирских народов по мере колонизации этих пространств и последующее вымарывание этих событий из официальной истории и коллективного бессознательного).

Не случайно позднейшие попытки ввести европейские цивилизаторские дискурсы при покорении Средней Азии или Кавказа в общем-то провалились и были отвергнуты самими имперскими идеологами России. Так, русские генералы на Кавказе и в Средней Азии не желали заниматься оцивилизыванием «дикарей», что красочно описывает, например, Доминик Ливен, цитируя неоднократно такого хорошо известного «идеолога», сетовавшего, что его многомиллионная страна, строившая себя с большим трудом столетие за столетием, теперь должна почему-то заниматься цивилизаторством кучки кокандских и бухарских оборванцев и еще меньшей кучки монгольских кочевников (Lieven 2000).

Объективно мультиэтническая, поликонфессиональная, полиязыковая Российская Империя (к 1897 году она включала по официальным данным 146 этничностей) остро ощущала свою уязвимость как империи в этом смысле. Огромная территория (между 1600 и 1900 годами Россия аннексировала 17 миллионов квадратных километров новых земель и к началу XX века была самой большой страной в мире по площади — 22,3 миллионов квадратных километров) и относительная слабость централизации и постоянные попытки возродить вертикаль власти находились в конфликте с экспансионистскими аппетитами, хотя умерять их России все же приходилось в соответствии с геополитической логикой мира XVIII и XIX веков — главным образом, на Востоке и Юге — то есть

в тех культурных локалах, которые были резко отличны в религиозном и этническом смысле от метрополии, что иногда порождало страхи российских и позднее советских имперских идеологов о возможной монголизации и «пожелтении» России.

Русские генералы, покорявшие Кавказ и Среднюю Азию, советовали царю не идти дальше в Китай, опасаясь дезинтеграции и без того слабого имперского славянского православного центра. Советские творцы национальной политики также были обеспокоены демографической стагнацией славянских регионов и высокой рождаемостью Азии и Кавказа. Эти аргументы снова возрождаются сегодня, уже в постсоветской истерии, например, по поводу «колонизации» Дальнего Востока китайцами, активно подогреваемой СМИ.

Советская же империя, двигавшаяся параллельно Западу и практиковавшая свой, происходивший из того же источника западной модерности, но отличный от либерального социалистический проект, предложила и собственный вариант мультикультурализма, внешне более толерантный, чем модель царской империи, но внутренне остававшийся ксенофобским.

Не вдаваясь в исторические детали, вспомним только, что весьма успешно продававшийся во всем мире миф пролетарского интернационализма был всего лишь светлой стороной социалистической медали, а темной его стороной оставалась дискриминация, незаметно и явно протаскивавшийся в коллективное бессознательное шовинизм и национализм, жесткие этно-расовые иерархии. Они делили людей на «старших братьев» и «недо-человеков», которые могли затем дорасти до статуса *человека советского* благодаря служению режиму, ассимиляции и т.д., но при этом все равно оставались в рамках биологического понимания этнического и биологизации культуры вообще. Уделом же несогласных, как и в случае с миром Запада, в мультикультурной модели всегда

оставалось и остается символическое и реальное небытие, лишение голоса, отсутствие возможности влиять на принятие решений и определять собственную судьбу.

Важнейший в мультикультурализме аспект миграций в России и СССР также имел особые черты: здесь не было четкого различия между метрополией и наиболее европеизированными колониями. Совершенно иная логика срабатывала в случае с Азией и Кавказом, которые колонизировались в соответствии с переосмысленной моделью Британской империи. Хотя в отличие от нее, в России огромные массы людей сгонялись со своих земель и вынуждены были мигрировать в другие страны — Оттоманскую империю, Китай и т.д.

Многие территории имели как бы непроясненный статус (Украина, в меньшей мере Беларусь), они хотя и не были русскими, но считались таковыми имперскими идеологами, и хотя не были поголовно православными, но постепенно были насильственно приведены к православию. В довершение такие колонии, как Украина, были в экономическом смысле более развиты чем метрополия. Поэтому миграции внутри России и СССР были асимметричны в том смысле, что славяне мигрировали в больших количествах в российские эквиваленты Дальнего Запада — Сибирь, будущую Украину, степные районы Поволжья, Урал, позднее Кавказ и Среднюю Азию, а обратные миграционные волны были мизерными даже в советское время и ситуация начала серьезно меняться только сегодня, когда постсоветское пространство, наконец, стало активно участвовать в мировых миграционных потоках в самых разных направлениях.

Уникальная имперская конфигурация России — квазизападной империи подчиненного типа, выражалась не только в том, что ради выживания она вынуждена была носить разные маски для разных партнеров, но и в существовании внутри самой России довольно сложной

иерархии межколониальных различий. Когда Россия смотрела на Западные колонии (Финляндию, Польшу, Прибалтику, Западную Украину и т.д.), она выступала не очень уверенным в себе колонизатором с сильным комплексом неполноценности, что не позволяло работать цивилизаторским дискурсам. Глядя же на Восток и на Юг, Россия надевала маску носителя и транслятора цивилизации и модернизации, искаженную модель «бремени белого человека», которую Ф. Достоевский определил так: «В Европе мы приживальщики и рабы, а в Азию явимся господами. В Европе мы были татарами, а в Азии и мы — европейцы» (Достоевский 1977: 38). Таким образом в этой империи-Янусе различие квазизападной империи и колониальное различие действовали одновременно.

Третье лицо Русской империи — это ее взаимоотношения с Украиной и Беларуссией, которые искусственно подверстывались под великорусский этнос для усиления славянского элемента слишком пестрой империи, примыкая тем самым к сфере ее тождественности, а не инаковости, в отличие от абсолютных «инородцев». Парадоксально, именно Украина и Беларуссия являются сегодня едва ли не единственными из бывших советских республик (наряду с Прибалтикой), в которых существуют сколь-нибудь самостоятельные постколониальные и антиколониальные теории. Главным образом это происходит из-за более легкого доступа этих культур к западным и центрально-европейским теоретическим дискурсам, хотя на самом деле их опыт вряд ли может быть в полной мере назван постколониальным поскольку из всех республик бывшего СССР Украина и Беларуссия в наименьшей мере соответствовали статусу колоний. Да и предлагаемые ими теории редко выходят за рамки несколько обветшавшего национализма.

Сегодня, когда советский проект империи «аффирмативных действий» (Martin 2001) остался позади, обращает на себя внимание его глубинное сходство со многими чертами неолиберального

мультикультурализма, что выражается даже в сходных неудачах. Так, одна из фундаментальных слабостей Советской империи состояла в противоречивости ее мультикультурного дискурса: с одной стороны, в СССР планомерно велась работа по созданию, порой «придумыванию» национальностей со всем сонмом сопутствующих характеристик (от костюма до языка и письменности и чувства территориально-этнической принадлежности). С другой стороны, сами национальные обычаи и традиции, которые стали ассоциироваться с этничностью именно благодаря колонизации, воспринимались той же Советской империей как угроза и пережиток прошлого, с которым надо было бороться. Это противоречие как две капли воды походит на дилемму современного неолиберального мультикультурализма, который также пытается заключить модное различие в безопасные, предсказуемые, контролируемые музейные формы — выставки, фестивали, мультикультурной антологии и т.д., основанные на консервации и запирающие меньшинства снова в данные раз и навсегда этнические ячейки.

В таких противоречивых условиях кооптируемый в мультикультурный проект «иной» оказывается практически не способным сформировать позитивную идентичность, продолжая выступать в роли негативного или экзотического противовеса монокультурной норме — не важно, англосаксонской или в нашем случае — русской. Поэтому ни один из мультикультурных проектов до сих пор не оказался успешным, поскольку не посягал на сами породившие его глубинные интеллектуальные основы. Причины лежат в том, что и советский, и неолиберальный мультикультурализмы в основе своей являются детищами проекта модерна и несут в себе такие его фундаментальные свойства, как культ прогресса, социальный эволюционизм в явном и скрытом виде, восприятие «другого» в качестве пассивного реципиента воззрений и

кодов европейской тотальности и как бы ее кривого зеркала. Здесь сохраняется упомянутое выше изобретенное модерностью и не ставящееся, увы, под сомнение противопоставление современности и традиции как ее темного «иноного», а значит и рассмотрение всего, что не кодируется как прогрессивное и современное в качестве отклонения от нормы, выпавшего из времени и нуждающегося в том, чтобы путем насильственного оцивилизовывания и модернизации (по советскому или западному либеральному стандарту) хотя бы приблизить его к вожделенной норме современности, прогресса и настоящего человечества (белого/европейского, социалистического и т.д.).

Сегодня вместо советского мультикультурализма или его двоюродного брата — мультикультурализма западного, наше общество совершило откат назад более чем на сто лет, к представлениям откровенно расистским и ксенофобским, к демонизации и отторжению этнического, религиозного, языкового, культурного «иноного», к явным тенденциям строительства этнократического государства, замешанного на реваншизме, искусственно и искусно подстегиваемого СМИ и популистскими политиками, к возрождению этнического, расового и биологического понимания категории национального. Типичная для России парадигма бесправия человеческой личности, к сожалению, воспроизвелась сегодня в своих откровенно расиализированных формах, что не было ранее характерно для нашей страны в такой степени. Это, по видимому, — один из знаков того, что мы примкнули к проекту модерна и глобализации как его последней фазе уже не в советском, а непосредственно в неолиберальном варианте, характерной чертой которого является расизм.

Это связано и с болезненностью перехода от империи к нации-государству в России, к тому же традиционно не подкрепленному соответствующей интеллектуальной проработкой. Это позволяет выплескиваться на поверхность самым одиозным и давно отошедшим в

прошлое в остальном мире взглядам, основанным на сущностном (эссенциалистском) понимании культуры и этничности и на откровенно расистских таксономиях, пролиферация которых наблюдалась в европейских капиталистических империях в конце XIX—начале XX века, но с тех пор успела стать неприличной в любом публичном дискурсе. Справедливости ради отметим, что это не только российская тенденция. Те же черты поправения, консервативной тяги к ортодоксальному христианству, к европейским, западным или национальным ценностям видны сегодня и в Европе (как Восточной, так и Западной), и в США, где с 2001 года мультикультурализм резко пошел на убыль, уступив место ксенофобским настроениям.

Каковы могут быть рецепты для нашей страны в данной ситуации? Они просты, но, одновременно, очень трудно выполнимы прежде всего в силу упомянутой выше имперско-колониальной конфигурации России, страдающей от коллективного комплекса неполноценности. Подобный комплекс реализуется чаще всего как преувеличенное самоутверждение и компенсируется за счет унижения достоинства (незападного) «иного». Это логика вторичного расизма, замешанного на совершенно не осознаваемых большинством так называемых интеллектуалов неразрешенных психологических проблемах и стараниях доказать изо всех сил, что мы тоже — белые/европейцы (хотя таковыми в восприятии Запада никогда не были и не будем), либо на столь же демонстративных утверждениях собственного отличия от не оправдавшего наших надежд Запада. Все чаще это выливается в откровенный психоз и истерию, причем иногда на государственном уровне (яркие примеры — недавняя анти-грузинская этническая чистка, хроническая болезнь Чеченской войны или периодические крестовые походы против так называемых нелегальных иммигрантов). Отечественные культурные элиты или то, что ими называется, к сожалению, в массе своей заняты обслуживанием режима,

что также является давней российской традицией. Они лишь объясняют и транслируют уже свершившуюся «генеральную линию» и их интеллектуальная позиция целиком реактивна. Ожидать от таких элит попытки заняться деконструкцией имперского сознания и, прежде всего, своего собственного — довольно утопично.

Для решения вопроса мирного культурного взаимодействия в столь сложном регионе, как наш, прежде всего необходима деколонизация сознания, которая в России не произошла ни на уровне конкретной политики и истории, ни тем более на уровне интеллектуального освобождения от мифов модерности. Так, простое признание преступлений колониализма стало первым шагом на пути деколонизации сознания и в Великобритании, и во Франции и даже в США, хотя эти страны только недавно начали этот путь и он отнюдь не увит розами. Большинство подобных проектов не было доведено до конца на уровне публичной политики, оставшись в целом уделом академии, но именно с них начался процесс восстановления справедливости, выработки четко определенных правовых отношений с «иным», обеспечения равной репрезентации в органах власти, судебной системе, соответствующих изменений системы образования и т.д. — то есть институализации различия.

В нашей стране пока даже и до этого далеко. И главное здесь — не сами законы (они в определенных случаях есть, но, как обычно, не выполняются), не формальное равенство, а сохраняющаяся инерция мышления, которая движет как интеллектуалами, так и простым обывателем. Поэтому колонизация Сибири остается ее «освоением», аннексия Центральной Азии — «присоединением», Кавказ продолжает трактоваться как «исконно русский край» и во всех геополитических рассуждениях главенствуют до боли знакомые меры географической протяженности нашей страны и богатства ее недр, которые выступают,

увы, единственным и для незашоренного сознания весьма неубедительным доводом в пользу обветшавшего «величия». Сегодня, в фазе поражения, бывшая империя занимает скорее оборонную позицию, стремясь не потерять хотя бы того, что у нее осталось в территориальном смысле, манипулируя при этом нередко тем же мифом «исконности» и продолжая вытеснять внутреннего «иного», даже если в гражданском смысле он — такой же россиянин.

Пока вся эта имперская мифология не уйдет со страниц СМИ, из научных изданий и из голов читателей и зрителей, никаких позитивных изменений не предвидится. В условиях усилившихся настроений изоляционизма, аморфности идентификации на любом уровне, апатии и отсутствия интереса к «иному», выхолащивании межгрупповых коммуникаций, типичное для России уничтожение и вытеснение «иного» остается основной моделью межкультурного взаимодействия. Общество в очередной раз консолидируется от противного — борьба с «иным» и его отторжение позволяют ощутить общность судьбы, миссии, задачи коллективного выживания при дефиците позитивной идентификации.

Во-вторых, и это, вероятно, важнее, вместо привычной и недостижимой погони за Западом надо наконец обратиться к остальному миру и его опыту в решении сходных задач. Среди наиболее интересных моделей выделяется модель транскультурации, подробнее речь о которой пойдет ниже. Эта модель разрабатывается не в западной Европе и США, а в сходных с Россией транскультурных пограничных пространствах Карибского региона, Центральной и Южной Америки, Юго-Восточной Азии и т.д. В транскультурации «иное» не просто видимо, но и рассматривается не как препятствие, а как самостоятельный субъект, общение с которым может происходить только на подлинно паритетных условиях. Такое общение должно представлять собой не процесс присвоения, а эгалитарное эпистемологическое и культурное

взаимодействие в настоящем, вне прежнего выдуманного противопоставления модерности и традиции, на котором был основан мультикультурный проект.

2. РАЗНООБРАЗИЕ И РАЗЛИЧИЕ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ

Множественная маргинальность и многоликость Российской империи в конструировании дискурсов «иного» становится очевидной при сопоставлении ее со странами Восточной и Юго-Восточной Европы, которые служили своего рода буфером, отделявшим Россию от «цивилизованного мира», и нередко страдали от ее экспансионистских appetитов, как, впрочем, и от Германии и Австро-Венгрии. Здесь также превалировал особый тип идентификации, связанный с раздвоением между необходимостью модернизации, как условием принадлежности мировой истории и прогрессу, и сохранявшейся местной чувствительностью (национальной, религиозной, этнической, региональной и т.д.). Условность и неабсолютность проекта модерна особенно очевидны в случае с Центральной/Восточной Европой, как внутренним, неабсолютным иным Европы, и с Россией, как еще более размытой и пограничной зоной.

Важный аспект мультикультуральности в Восточной и Юго-Восточной Европе — это ее соотношение с нацией, национализмом и нацией-государством. В Западной Европе государства обеспечивали институциональную основу для нациестроительства, а в Центральной и Восточной Европе национализм вдохновлял нации для (вос)создания их собственных государств (Johnson 2002). Внутренняя европейская инаковость может быть описана диахронически, как сложная пограничная зона разнообразных культурных, этнических и религиозных смешений,

которые почти невозможно подвергать под модель однородного нациигосударства — порождения западноевропейского проекта модерна.

Интересно, что идеи Европейского Союза, которые регулярно возникали в мировой политике в течение XX века, часто рассматривались скептически населением этих маргинальных европейских локалов. Так, в 1930-е годы в итальянском — то есть южно-европейском журнале, была опубликована карикатура, которая издевательски интерпретировала составную природу европейского союза, где разные национальности не могли быть гармонизированы. В результате получился уродливый монстр, который следовал в направлении дорожного указателя с надписью «США» (Passerini 1999: 60).

Доминирующие дискурсы культурного разнообразия сегодня демонстрируют свою тесную связь с имперским и колониальным различием в рамках капиталистических западных империй современности — победителей второго этапа модерности. Позднее, это доминирование свелось практически к диктату англосаксонского мира, а сегодня — США, определившему разделение мира на первый и третий и главенство расовых элементов в этих идеологиях. Но когда мы говорим о Восточной Европе, вместо великих империй современности мы имеем дело с тремя субалтерными подчиненными империями, как и с большим количеством протоимперских мультиэтнических и поликонфессиональных образований, таких как Югославия. Естественно, что здесь родились особые модели культурных взаимодействий, которые правомернее рассматривать не в рамках мультикультурализма, а скорее в рамках транскультурализма, транс-национальных, транс-имперских и транс-колониальных отношений.

Само центрально/восточно-европейское культурное разнообразие явилось результатом долгих и сложных внутренних европейских и евразийских имперских экспансий и миграций. Прага и Сараево, Одесса и Краков, Вена и Будапешт являются прекрасными примерами центрально-

европейской урбанистической мультикультуральности. Материальное разнообразие каждого города среди других факторов явилось и результатом локальных миграций, которые затем интерпретировались часто неверно в рамках навязанных им западных дискурсов.

Интеллектуалы в этих культурных пространствах становятся «топографами», которые постоянно подвергают переделке языковые карты, литературную географию, культурные ландшафты. По определению Ж. Делеза, они еще и «археологи», сочетающие картографическую слабость к траекториям и бифуркациям с поисками забытого прошлого и украденной памяти (Deleuze 1993: 87). Примером тому может послужить центрально-европейский журнал «Красногруда», позиционирующий себя как пограничный и мультикультурный.

Многим странам Восточной Европы довелось пройти путь от маленьких и больших империй до полной потери независимости, даже стирания их на некоторое время с карты, причем происходило это очень быстро, в течение десятилетий. Классические примеры — это Венгрия и Польша, которая в XVI веке была самым большим государством в Европе, а к XVIII веку уже быстро съезживалась. Иногда эти изменения обретали форму хронической смены хозяев, как в случае с Румынией. Колонии таких прото-империй, феодальных королевств Богемии, Венгрии, Польско-Литовского княжества и затем сменивших их трех лиминальных евразийских империй России и составили основу мультикультуральности Центральной и Юго-Восточной Европы. Как отмечает Джонсон в книге «Центральная Европа» (Johnson 2002), полиэтничность (лоскутное одеяло народов с разными языками, культурами и традициями, живущих в тесном соседстве) и имперское подчинение (малые нации были побеждены и управлялись большими) являются важнейшей частью центрально-европейского опыта. Вариантом проявления этого феномена был, например, топос Вены XIX века, представляемый зачастую как метрополия

самой толерантной и мультикультурной из трех империй. Но за этой точкой зрения стоят скрытые евроцентристские основания. Поскольку задолго до этого в Османской империи уже существовала система «миллет», позволявшая обеспечить достаточно мирное сосуществование мусульман и немусульман.

В США волны иммиграции и создававшиеся вместе с ними дискурсы инаковости определяли последовательные шаги от одной идеологии культурной многосоставности к другой — от доктрины явленной судьбы к «плавильному котлу», «салатной миске» и, наконец, к современным мультикультурным неолиберальным дискурсам, где до самого недавнего времени превалировала норма белой англосаксонской протестантской культуры. Подобной единственной «нормы» в этно-расовом, религиозном, языковом или эпистемологическом смысле в Восточной Европе просто не могло быть. И важное место в этой модели мультикультуральности занимает ее двойная маргинальность — по отношению к Западному христианству и к исламу.

В случае с Россией это более явно, чем в Центральной Европе, которая все же ближе к Западной культуре и была связана теснее с Латинским христианством. А Восточная и Юго-Восточная славянская и/или православная Европа невольно была вынуждена тяготеть к России и строить свою идентификацию между Османским владычеством и полным или частичным отторжением России, которая, как империя, не смогла принять эстафету от Византии и создать великое восточное православное (славянское) царство. Хотя эта имперская мечта оставалась актуальной для России довольно долгое время, каждая из стран Восточной Европы была вынуждена войти в процесс модернизации самостоятельно и часто путем болезненной вестернизации.

При этом российская миссия спасения и восстановления в правах православного мира оставалась актуальным мифом довольно долго, что

видно особенно наглядно в Русско-турецких войнах XIX века, многие из которых были завуалированы в форму освободительной борьбы славян против «оттоманского ига». Экспансионистский характер этих войн прикрывался православным и славяно-центристским дискурсом. Славянские православные части Восточной Европы оказались в особенно сложной ситуации — им приходилось смотреть не в две, а в три стороны сразу — на победивший Запад, на Москву — проигрывавший квази-запад и на Оттоманскую империю, которая владела большими территориями Юго-Восточной Европы практически до конца XIX века.

Это внутреннее деление было важным для конструирования мультикультурных моделей в этом регионе, поскольку присутствие Оттоманской империи практически у стен Вены, создавало дополнительные нюансы в трактовке культурных, религиозных, этнических паттернов на этой территории. В течение длительного времени восточно-европейские этничности, религии, культуры сосуществовали в состоянии взрывоопасного баланса, пытаясь отстаивать свои интересы в обход и по ту сторону интересов субалтерных империй, на перекрестье которых они находились, и соответственно, в обход их часто резко менявшейся этнической и религиозной политики. А сами субалтерные империи, в свою очередь, тоже должны были постоянно бороться за свое место в мире с более мощными западными соперниками.

3. МИФ ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРОПЫ И КОМПЛЕКС АТЛАНТИДЫ

На пересечении трех субалтерных империй современности, проигравших своим капиталистическим соперникам, а именно, России, Австро-Венгрии и Оттоманской империи, возникали такие мифы, как миф Центральной Европы, Балканская мифология, славяноцентризм и

евразийство, которые оказывали мощнейшее влияние на политическое воображаемое этих регионов. Интересно, как проблематика культурного разнообразия, взаимодействия, национализма и космополитизма воплощалась в противоречивом мифе Центральной Европы, который существовал в самых разных формах. Одна из наиболее известных форм — агрессивная немецкая «Mitteleuropa», которая уже к концу XIX века превратилась в имперский миф немецкого доминирования, а в третьем Рейхе управляла оккупационной политикой Германии. Для завоеванных Германией стран термин «Mitteleuropa» несет исключительно отрицательный смысл, в то время как для бывших частей Австро-Венгрии это слово имеет скорее ностальгический оттенок и сегодня нередко используется для строительства некоего виртуального мультикультурного идеала малых государств между Германией и Россией. Эта идея тоже не нова.

Мифология Центральной Европы то и дело возникала и в диссидентских ностальгических воспоминаниях о золотом веке Центральной Европы Франца Иосифа — в исполнении чешского публициста и писателя, иммигрировавшего во Францию, Милана Кундеры или, чуть раньше, румынского философа, также уехавшего в Париж, Эмиля Чорана. В случае с Кундерой проблематика имперских взаимоотношений в Европе затуманена холодной войной и западно-восточным противостоянием. Писатель «не видит», не замечает, что ностальгирует он всего лишь по другой империи — Австро-венгерской, в которой его родная Чехия отнюдь не была независимой (Kundera 1984). Чоран писал свои размышления о будущем Центральной Европы до появления СССР и поэтому его лояльность империи вообще ничем не замутнена. Философ был одним из последних, кто сокрушался об исчезновении старой Европы. Он писал в дневнике с откровенной ностальгией: «Я происхожу из Центральной Европы и в своей крови я несую

весь фатализм ее несчастных людей. Но одновременно я родился в Австро-Венгрии и принадлежу старой империи» (Чоран 2001).

Кундера же сконцентрировался на послевоенном опограничивании, лежавшем в центре его видения и как писателя, и как интеллектуала. Опограничивание окончилось возникновением двух блоков — Запада, основанного на рыночной экономике, и Востока, согласно Кундере, основанного на штыках. Для него культура Центральной Европы не исчезла, скорее она перестала существовать лишь для тех, «кого мы любим, для нашей любимой Европы» (Kundera 1984).

Кундера размышляет о трагедии Центральной Европы, которая, как он считает, перестала существовать для Запада и превратилась в Восток, в территорию советского доминирования. Но и в Габсбургские времена, и в Советские трудно было говорить о существовании некой общей однородной центрально-европейской традиции или идентичности, будь она попыткой ностальгической ретрографии или альтернативой глобализации сегодня, как показал польский ученый Петр Пиотровский. Он утверждает, что падение Центральной Европы как Австро-венгерского имперского проекта, было вызвано давлением национализмов, возникавших на пороге XX века, и поэтому было только лишь завершено великим делением Европы на два блока в 1945 году, а новейшая посткоммунистическая история часто просто повторяет многие прежние мифы. Деконструируя миф Центральной Европы, Пиотровский утверждает, что эта культурная зона никогда не была однородна (Piotrowski 1998).

Еще одна ипостась центрально-европейской мифологии — это более толерантная форма пан-европейских конфедераций, в частности, предложенная еще в начале XX века чешским мыслителем и президентом Т. Г. Масариком, модель мультикультурного сообщества маленьких независимых государств между Германией и Россией, которые бы

выполняли не только роль санитарного коридора, необходимого западным державам, но и сами могли бы защититься коллективно от Германии и от СССР. Этот смысл центрально-европейской мифологии был возрожден практически буквально, вплоть до исключения Румынии и Болгарии Вацлавом Гавелом сразу после кончины Социалистической системы в конфедеративных планах ее бывших членов, которым, правда, не суждено было осуществиться.

Мифология центральной Европы в ее ностальгических, неоимперских или космополитических формах является ярким примером двусмысленной множественности, странной зыбкости мультикультурных моделей внутри условного единства центрально-европейского континуума. Несмотря на весь свой эгалитаризм, она часто основывается на обынаковлении и исключении, например, некоторых недавно обретших независимость посткоммунистических государств и включении других, часто на основе прежних исторических стереотипов и обид. Старая манихейская логика все еще продолжает действовать, переформулируя границы и даже перенося их на карте, но при этом оставляя их все равно непроницаемыми.

Визуально-картографическое выражение этой тенденции представлено в центрально-европейском пограничном журнале *Красногруда*, где миф центральной Европы имеет явный габсбургский оттенок, когда Западная Украина и Белоруссия оказываются включенными, поскольку были частью Австро-Венгрии, а восточные регионы этих стран вообще вымарываются с карты, поскольку принадлежали они ненавистой авторам Российской империи. Фотогалерея этого журнала — также прекрасный пример центрально-европейского и юго-восточно-европейского посткоммунистического позиционирования. Она включает прекрасные ностальгические картинки балканских городков и деревень и удивительной красоты центрально-

европейских столиц, вместе с мрачным социалистическим зимним пейзажем, запечатлевшим свалку и озаглавленным «Санкт-Петербург», который вызывает невольный вопрос: Это *тоже* Европа? (*Krasnogruda* No 8, 1998)

4. КОМПЛЕКС ВТОРИЧНОГО ЕВРОЦЕНТРИЗМА И ВЛИЯНИЕ ДОГОНЯЮЩЕЙ МОДЕРНИЗАЦИИ НА ФОРМИРОВАНИЕ ДИСКУРСОВ «ИНОГО» В ПЕРИФЕРИЧЕСКОЙ ЕВРОПЕ

Ностальгическая ретрография, часто представляемая как альтернатива глобализации, является ни чем иным как проявлением непреодоленного и даже неосознанного имперско-колониального комплекса — в данном случае, ностальгии по Австро-Венгрии. Здесь, как и в России, импульсы модернизации и ее отторжения были связаны со своеобразным комплексом неполноценности и неспособностью империй реализовать в полной мере свои глобальные имперские цели, как и интегрироваться в макроразвитие Западной Европы, а значит, с вынужденной необходимостью довольствоваться ролью внутренних или абсолютных иных. Восточноевропейские интеллектуалы, как и русские «западники», постоянно балансируют между оксидентализмом и дискурсами аутентичности, сохраняя свою двойную инаковость по отношению к Западной Европе и своим собственным культурным традициям. Они должны демонстрировать предсказуемую долю инаковости, чтобы оставаться интересными, но не опасными иными в глазах Запада, но, с другой стороны, они сами выбирают себе роль представителей западной культуры в своей собственной стране.

Идентичность русского дворянина и позднее интеллектуала формируется, начиная с екатерининской поры, в соответствии со словами В. Ключевского, очень точно выразившего своеобразный трагизм и одновременно нелепую ложность межуточного положения российского представителя высокой культуры: «Ни идеи, ни практические интересы не привязывают его к родной почве, он вечно старается стать своим между чужими и только становится чужим между своими, он какой-то приемыш Европы. В Европе в нем видят переодетого по европейски татарина, а в глазах своих он — родившийся в России француз» (Ключевский 1937: 214).

Назвать подобную конфигурацию мультикультурализмом, как это нередко делается сегодня, означало бы просто бездумно заимствовать западный термин и понятие и навязать его иному культурному пространству вместе с теми идеологическими и политическими коннотациями, которые они несут, например, в США. Этно-культурно-религиозно-языковая смесь Восточной Европы и России скорее должна быть описана как мультикультуральность (то есть состояние, а не набор теорий и практик) или, в некоторых случаях, транскультуральность. Это объективно существующее смешение этносов, языков, народов и религий, которое имело место в регионе в течение последнего тысячелетия. Его концептуализация в форме мультикультурализма, как проекта, объединяющего теории, практики и даже мифы разнообразия и различия, не представляется ни возможной, ни желательной.

Восточноевропейская мультикультуральность имеет явный привкус общей судьбы европейцев «второго класса», что, как ни странно, часто работало скорее на удержание равновесия в обществе, нежели против, и рождало транскультурные модели и стратегии выживания, которые были откликом на этно-религиозно-языковые смешения Восточной Европы. Здесь христианство было переплетено с исламом, католицизм с

протестантизмом, славянские культуры могли пользоваться и латинской, и кириллической письменностью, а романский язык мог быть связан с православием. Все это имеет мало общего с североамериканским мультикультурализмом, который является прежде всего набором теорий и практик, особенно в неолиберальную эпоху, конструируемых прежде, чем они сознательно претворяются в культурной реальности.

В Восточной и Юго-Восточной Европе мультикультуральность не контролировалась до такой степени, но была в большей мере стихийно и объективно существующим феноменом региона, отмеченного сильнейшим смешением языков, этносов, религий, классов, которое нельзя приравнять к «плавильному котлу». Последствия глобализации и деколонизации, определившие развитие мультикультурализма в США, работали здесь иначе. Да и сама Восточная Европа и Россия с западноевропейской и американской точки зрения стали после 1989 года в очередной раз еще одним опасным источником иммиграции, угрожающим стабильности Запада/Севера. В то же время двойная логика российской имперско-колониальной конфигурации повторяется на рубеже XXI в., когда Россия, с одной стороны, играет роль нежеланного иммигранта на Западе, а с другой, охраняет и сама свои границы против нежелательных иммигрантов из бывших советских республик и «третьего» мира.

ЛИТЕРАТУРА

Достоевский Ф. «Геок-Тепе. Что такое Азия для нас ?» *Дневник Писателя*, 1881. — Собрание сочинений, М., 1977, т. 27.

Ключевский В. *Курс русской истории*. Т. V. — М., 1937.

Чоран Э. «Молитва неверующего. Записные книжки 1957-1972». Пер. Б. Дубина. — *Дружба Народов*, № 5, 2001, стр. 207—220.

Deleuze G. *Critique et Clinique*. — Paris: Minit, 1993.

Johnson L.R. *Central Europe. Enemies, Neighbors, Friends.* — Oxford: Oxford University Press, 2002.

Kundera M. “Zachod porwany albo tragedia Europy Srodkowej”, trans. from French M.L.— *Zeszyty Literackie* 5, p. 14—31, 1984.

Lieven D. *Empire. The Russian Empire and Its Rivals.* — New Haven and London: Yale University Press, 2000.

Martin T. *Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939.*— Ithaca and London: Cornell University Press, 2001.

Passerini L. *Europe in Love. Love in Europe. Imagination and Politics between the Wars.*— N.Y.: New York University Press, 1999.

Piotrowski P. Post-War Central Europe: Art, History and Geography. — *Krasnogruda* 8, 1998, p. 27—34.

Tlostanova V. *A Janus-Faced Empire.*— Moscow, Blok, 2003.

ТРАНСКУЛЬТУРАЦИЯ КАК НОВАЯ ЭПИСТЕМА

1. ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ ТРАНСКУЛЬТУРАЦИИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ. ЕГО ПЕРЕНОС ИЗ СФЕРЫ КУЛЬТУРЫ В СФЕРУ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Мишель Фуко еще несколько десятилетий назад выдвинул понятие «эпистемы» как некоего глобального принципа организации всех проявлений человеческой жизни, назвав ее «структурой прежде всех других структур», по законам которой конституируются и действуют все остальные структуры (Фуко 1994). Для Фуко, как и для большинства постмодернистов с аксиоматичным для них тезисом о языковом характере мышления, эпистема естественно носила также ярко языковой характер, ведь, как система мышления, она могла, по его мысли, реализовываться лишь через присущий ей язык, контекстуализованный в определенной эпохе. Как справедливо отмечает И. Ильин, «в ней был изначально заложен момент принципиальной неясности, ибо она исключала вопрос, откуда исходят те предписания и тот диктат культурно-языковых норм которые предопределяли специфику каждой конкретно-исторической эпистемы» (Ильин 2001: 345). Намеренная неясность происхождения предписаний, зловеще всепроникающий характер мистифицированной постмодерном эпистемы и стали источником ее универсальности и одновременно уязвимости. Для Фуко, как и для Делеза, природа эпистемы была обусловлена фундаментальным принципом децентрации, множественности и локальным, ограниченным характером происхождения конкретных дискурсивных практик, тем, что эпистема с самого начала определялась не как традиционная система знаний и единый образ мышления, а как диффузное пространство отклонений и различий. Это

своеобразие эпистемы как понятия и определило его блестящее будущее в гуманитарных дисциплинах конца XX века, когда она стала использоваться повсеместно и в самых разных смыслах.

Понимание транскulturации как новой эпистемы, соответствующей эпохе глобализации, связано с восприятием ее как нового типа специфического языкового мышления или дискурсивности, как культурного и политического бессознательного нашей эпохи, которое предопределяет всю деятельность и картину мира (пост)современного человека. Как и другие эпистемы, описанные Фуко, транскulturация меняет отношения между языком, мышлением, знанием и «вещами». Транскulturация как эпистема уже постфукодианская, в высшей степени отмечена саморефлексией и вполне осознает себя как эпистему. Она потеряла качество неосознаваемости, а ее носители не могут избежать болезненного внимания к дезавуированным источникам и механизмам формирования доминирующих дискурсивных практик, и, главное, к необходимости самооценки и формирования альтернативных миромodelей, постулируемому ими как сверхзадача. Транскulturация — эпистема проблематизации различия и разнообразия, формирующаяся уже после постмодернистского грехопадения, и это накладывает на нее определенные особенности. С другой стороны, важно то, что те, кто не разделяет принципов транскulturации как новой оптики видения мира, действительно оказываются, согласно логике Фуко, в положении невозможности жить или мыслить в ее обход, поскольку даже отрицая транскulturацию, они вынуждены порой неосознаваемо апеллировать к ее системе координат, понятий и концептов, пусть и воспринимая транскulturацию как угрозу.

В последние годы многие научные сообщества, занимающиеся исследованием процесса глобализации, сместили акценты с экономики, политики и социологии на культурные, эпистемологические и даже

онтологические и метафизические аспекты глобализации. Как ни относиться к этим порой спорным усилиям, очевидно, что глобализационный процесс как последнее из проявлений логики модерности, действительно оказывает самое непосредственное воздействие не только на экономику, но и на субъектность современного человека, а также способствует формированию определенных эпистемологических моделей, характерных именно для (пост)современной ситуации. Эти модели существовали и раньше, нельзя сказать, что их появление связано лишь с последними десятилетиями XX века, но прежде они не имели того глобального масштаба распространения, который стал возможен сегодня. Именно глобализация со всеми ее негативными и позитивными сторонами позволила этим моделям развиваться и в свою очередь оказывать на нее активное воздействие. Здесь основная дихотомия, которая всячески обсуждается учеными — это унификация и разнообразие. Говорить о первой не имеет особого смысла. Она справедливо критикуется со всех сторон и ревнителями национальной культуры, и антиамериканистами самого разного толка, и представителями фундаменталистских религиозных течений и т.д. Гораздо более интересна вторая сторона — разнообразие, осмысление которой связано с позитивными усилиями по созданию иной, альтернативной эпистемы, которая в отличие от поверхностной унификации, постоянно грозящей взорвать мир изнутри, действительно работает на создание пластичных горизонтальных связей между различными локалами и группами людей по всему миру.

2. ПОЛЕМИКА ТРАНСКУЛЬТУРНОЙ МОДЕЛИ С МУЛЬТИКУЛЬТУРНОЙ

Переосмысление проблемы взаимодействия культур и культурного многообразия в мировом масштабе не обязательно означает автоматически рождение новой эпистемы. Ведь интерес к этой проблематике может выражаться и во вполне традиционных эпистемологических формах — например, неолиберального мультикультурализма, который провозглашая различие на словах, на деле ведет к унификации, к коммерциализации предсказуемого и красиво упакованного различия, следуя логике фукодианской эпистемы систем и организаций. В мультикультурализме, как говорилось выше, не меняется ни снисходительно-покровительственное отношение к «иному», ни жесткая установка на его исключение из области принятия решений. Но существуют и иные модели осмысления культурной динамики, которые уже на протяжении нескольких десятилетий ведут к рождению новой эпистемологической модели транскультурации.

Транскультурация является вызовом не социальному как таковому, а всего лишь монокультурной природе современного нации-государства — конструкта весьма условного, исторически и географически ограниченного. Критики транскультурации чаще всего оперируют мифическим конструктом чистой, не зараженной гибридизацией культурной идентичности, хотя сама социальная реальность свидетельствует о принципиальной невозможности культурной «чистоты» ни в прошлом, ни тем более сегодня. Ученый, предложивший транскультурационную модель — Фернандо Ортис, подробнее речь о котором впереди, решил эту проблему, заявив, что нация-государство на его родной Кубе в принципе транскультурно, а не монокультурно. То же самое мы наблюдаем сегодня в Андском регионе Латинской Америки, где

все больший политический вес приобретают концепции интеркультурализма и плюринационального государства (CONAIE 1997). Но транскультурацию нельзя свести лишь к локальным процессам коммуникации или отсутствия таковой между двумя или несколькими нациями-государствами. Этот процесс имеет системный характер и связан напрямую с глобализацией современного мира. Важным свойством транскультурационной модели является то, что в отличие от мультикультурализма, строящегося по-прежнему на западной игре со временем и игнорировании пространства, транскультурация смело развоплощает эту модель и реабилитирует пространство и субъектность «иного», ставя под сомнение сами изобретенные в западноевропейской культуре понятия модерности и традиции и выступая за реальный диалог равных культур в настоящем.

Транскультурация проявляется практически во всех сторонах общественной жизни от этноконвергенции и межэтнических браков до военных, территориальных и расовых конфликтов. В этом смысле следует сразу же разграничить транскультурацию как процесс взаимопроникновения и взаимовлияния культур, активизировавшийся в эпоху глобализации из-за развития коммуникационных технологий, усиления проницаемости между культурами и массовых миграций, то есть транскультурацию как неоспоримую социальную реальность, игнорировать которую сегодня не могут ни приверженцы монокультуры, ни ее ниспровергатели, и транскультурацию как новое видение мира.

3. КОММУНИКАТИВНЫЕ АСПЕКТЫ ТРАНСКУЛЬТУРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

Хотя в настоящее время существуют десятки теоретических коммуникативных моделей, феномен транскulturации способен объяснить лишь те, что связаны с феноменологическим пониманием коммуникативных процессов, более того, те, что «иное» не просто видят, но и рассматривают в коммуникативном процессе не как препятствие, которое нужно привести к общему знаменателю *своего*, а как самостоятельного субъекта с собственными диспозициями, общение с которым может происходить только на подлинно паритетных условиях. Полное понимание «иного» как синтез двух «я» или двух культур, возможно, и не состоится, непременно останутся точки непрозрачности, коммуникативной пробуксовки, предотвращающей в принципе полное присвоение «иного», но зато состоится плодотворный процесс транскulturации как эгалитарного культурного взаимодействия. В сфере несистемности, гибридизации, транскulturации и происходит изменение коммуникативных характеристик постсовременности.

Перспективны коммуникативные диалогические модели М.М. Бахтина и Ю.М. Лотмана. Бахтин подверг критике абстрактный объективизм Ф. де Соссюра и, соответственно, классический структурализм с его разделением на язык и речь. Для Бахтина недостаток подобного подхода связан с отрывом от реальных коммуникативных контекстов, ведь «слово ориентировано на собеседника, на то, кто этот собеседник... Абстрактного собеседника, так сказать, человека в себе, не может быть... Ближайшая социальная ситуация и более широкая социальная среда всецело определяют — притом, так сказать, изнутри, структуру высказывания» (Волошинов, Бахтин 1993: 93—94). Задолго до постмодернистских исканий в сфере инаковости Бахтин выразил суть властной асимметрии в

коммуникации в размышлении о трех типах диалога, которое имеет непосредственное отношение к смене коммуникативных моделей в результате транскulturации как социальной реальности и как типа мышления. В первом магистраторном диалоге третий авторитарный голос основан на асимметрии культурного знания и власти. Третий голос, согласно Бахтину, находится по ту сторону своего и чужого, это — источник власти и знаний, распространяемых через главенствующий первый голос, внутри которого и живет третий, чревоуещающая посредством учителя — ученику и создавая официальный монологизм культуры (Bakhtin 1986). В сократическом типе диалога возникает процесс десакрализации, превращения «бога» в другого, актуализируется сомневающийся, центробежный элемент, а в менипповом диалоге на первый план выходят и вовсе децентрация, дестабилизация, нелинейность, разрыв отношений ученика и учителя, что приводит к сомнениям ученика в источнике авторитета учителя или в его способности интерпретировать авторитет ученику, что в итоге может привести к уравниванию второго и третьего голосов в диалоге, к снятию иерархии. Постмодерный мир предлагает множество примеров, обыгрывающих эти типы диалогичности, главным образом, в рамках отказа от простой трансляции третьего голоса как голоса власти, проблематизации его авторитета, а также активизации в коммуникативной картине роли бунтующего «ученика», причем все чаще в невообразимых ранее формах «разума Калибана» (Henry 2000).

В основе коммуникационных моделей модерности лежит всепроникающий характер и намеренная неясность происхождения предписаний современной эпистемы, что помогает ей предстать в качестве универсальной и самопровозглашенной. Именно ее и ставит под сомнение транскulturация, которая отвергает типичное для западной культуры модерности вещание о себе самой с некой якобы объективной архимедовой точки стороннего наблюдателя и вместо этого исследует мир

изнутри, оставаясь сознательно его частью. Тем самым меняется «локус (пространство) провозглашения», по терминологии Миньоло (Mignolo 2003), то есть отправная точка коммуницирования, с модерности на колониальность, как критическую позицию, оценивающую модерность не из нее самой, а с границы, с темной, оборотной, иррациональной стороны современности. В соответствии с господствующими самоинтерпретациями Европы (и Северной Америки) модерность связывается с реформацией, Просвещением и Французской революцией (см., например, работы Ю. Хабермаса). Этот «провинциальный», по выражению Э. Дусселя, взгляд на модерность (в котором частный опыт Западной Европы выдается за тотальность) был оспорен уже И. Валлерстайном, отнесшим ее начало назад, к «долгому» XVI веку и внесшим в понимание модерности глобальную, а не узкоевропейскую перспективу. Эта позиция, как отмечалось выше, была затем критически развита в работах Э. Дусселя, А. Кихано, В. Миньоло и многих других ученых, для которых существуют первая модерность — с XVI по XVIII век, и вторая модерность — с эпохи Просвещения и примерно до середины XX века. Постмодерность же входит в модерность как ее органическая часть. И если темной, но неотъемлемой стороной модерности на протяжении всего ее разворачивания является колониальность (власти, бытия, знания), то постколониальный дискурс представляет собой темную, но неотъемлемую сторону постмодерна. Становится очевидным, что для подлинного освобождения сознания от мифологии модерна необходимо провести деколонизацию мышления (деколонизацию не от конкретных исторических имперских влияний, а от самой замороженности мифом модерна, которая продолжает сохраняться и сегодня) (Dussel 2000, Quijano 2000).

«Светская эпистемология модерности обладала преимуществом одновременно быть частью провозглашенной тотальности и

универсальным местом провозглашения, будучи способной заставить поверить в то, что никакого места провозглашения на самом деле не существовало, вырвав себя самое из исторического и культурного контекста. Следовательно, провозглашенный порядок становился естественным порядком мира, а мир организовывался согласно дихотомическим иерархиям» (Mignolo 2002).

Саморефлексия вплоть до недавнего времени не была свойственна западной модерности, потому что грозила ей саморазрушением. Если нет иного понимания философии, кроме того, что сформировалось в западной современности, и только эта философия считается настоящей, то самоконтекстуализация европейского ученого и в самом деле — крайне опасный и даже самоубийственный шаг, которого, однако, не удалось избежать.

Ю.М. Лотман также вносит ценные размышления в проблематику социально-культурной коммуникации, выводя ее в сферу семиотики. Наиболее перспективной является его мысль о том, что у говорящего и слушающего не может быть одинаковых кодов, ведь язык есть «код плюс его история» (Лотман 1992: 13). Тогда при полном подобии говорящего и слушающего исчезнет потребность и сама возможность коммуникации — им будет просто не о чем говорить, не сможет осуществиться перевод с языка моего «я» на язык твоего «ты». Лотман поднимает и проблему асимметрии ролей в коммуникации, в частности, когда рассуждает о занижении активности получателя в некоторых ее формах, хотя его размышления и касаются не социальной реальности, а художественного текста и языков искусства. Несмотря на кажущиеся отвлеченными рассуждения о кодах, общая направленность размышлений Лотмана прочерчивается достаточно определенно — это идея не монокультуры, а поликультуры, заинтересованной по определению во множестве кодов для самосохранения и успешного воспроизводства. Все явления культуры

тогда предстают как коммуникативные механизмы, языки культуры. Диалогическая модель Лотмана вплотную подошла к проблеме, которая стала центральной в парадигме транскulturации, а именно, к асимметрии в отношениях я-другой, к тому, что европейская тотальность воспринимала другого в своих терминах и нуждалась в нем не только как в пассивном реципиенте своих воззрений и кодов, но и как в кривом зеркале. Эта скрытая сторона лотмановской и бахтинской систем будет возрождена в 1980-е годы XX века в постколониальных исследованиях как темной стороне постмодерна.

Важнейшим элементом транскulturационной парадигмы является понятие границы, стоящее и в центре коммуникативной теории Лотмана. Ученый рассуждал о смыслообразующей силе границы и утверждал, что границы являются пространством интенсивной семиотизации и метафорического перевода-трансформации, где часто и обильно генерируются новые тексты и смыслы (Лотман 2002: 273). В «Семиосфере» Лотман назвал амбивалентные полилингвистические границы самыми горячими точками семиотизации и своеобразными переводящими механизмами, трансформирующими чужие тексты с тем, чтобы они могли быть поняты в нормативном языке определенной культуры, и, вместе с тем, остались в достаточной мере «чужими». Без этого необходимого различения культурный диалог был бы бессмысленным, а при абсолютном различии он стал бы невозможным (Лотман 2000: 262). Отмеченная Лотманом логика во многом отвечает современной культурно-языковой и эпистемологической ситуации. Ведь именно поиск иного, а не сходства привлекает в конечном счете культуры и людей друг к другу.

Обращение здесь к идеям Бахтина и Лотмана далеко не случайно. В сегодняшних моделях социальной коммуникации не часто встретишь ссылки на их работы, что связано с жесткой дисциплинарностью,

сформировавшейся в современной модели научности, выталкивающей все пограничное, тем более гуманитарное за пределы якобы научного дискурса (в данном случае, дискурса социальной философии) как нерелевантное. С другой стороны, популярность западных концепций коммуникации в нашей стране связана с упорно сохраняющимся свойством отечественной философской мысли — стремлением во что бы то ни стало сойти за европейца, а авторитет западных ученых является в нашем каноне более непререкаемым, нежели точка зрения своих «пророков».

Успешная транскультурная коммуникация предполагает иные этические правила, которые строятся не на эго-политике и тео-политике знания, как это было в культуре западной модерности, а на гео- и телесной политике знания в новой, формирующейся сегодня парадигме мышления. Телесная политика знания представляет собой индивидуальные и коллективные биографические основания понимания и познания, в то время как гео-политика является местным историческим основанием знания (Mignolo, Tlostanova 2006). Они 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.

Транскультурация противостоит тем коммуникативным моделям, которые не учитывают в должной мере человеческого разнообразия, плюриверсальности истории, а также односторонне-меркантильного характера большинства социальных коммуникаций, происходящих в мире. Она не оперирует абстрактными личностями в столь же абстрактных контекстах и не подразумевает, что социальное однородно и состоит из одинаковых атомарных индивидов, живущих в гомогенной среде единого языка, культуры, религии и ценностей — все это далеко от реальности. Она сохраняет в процессе коммуникации смысл, драматическую интригу живых жизней.

Транскультурационная модель призывает не просто увидеть «иное» и понять, что оно не равно в правах, но и попытаться восстановить эти права, дать ему голос, услышать его, сформировать альтернативный мир, в котором возможно множество миров и где опошленный за три столетия принцип равенства всех людей неожиданно обретет новое дыхание в тезисе — «поскольку мы все равны, мы имеем право быть другими». Для этого надо переосмыслить не модель коммуникации, что является достаточно частной и производной проблемой, а модель мышления, эпистему, если угодно. И на такую задачу в современной ситуации может претендовать именно транскультурация. Ее и следует понимать как новую эпистему, соответствующую эпохе глобализации и являющуюся ответом на ее вызов.

4. ОТ ТРАНСКУЛЬТУРАЦИИ Ф. ОРТИСА К ТРАНСКУЛЬТУРНОЙ СУБЪЕКТНОСТИ ДЕКОЛОНИАЛЬНОГО ПРОЕКТА

Термин «транскультурация» на первый взгляд напоминает рожденные западной антропологией понятия инкультурации, аккультурации и т.д., рассмотренные выше, с той лишь разницей, что латинская приставка «транс», как известно, означает «над», «сверх», «через», «по ту сторону». Последние два значения особенно важны для понятия транскультурации, поскольку подразумевают включение не одной, а нескольких культурных точек отсчета, пересечение нескольких культур, курсирование между ними и особое состояние культурной потусторонности — не там и не здесь или и там, и здесь, в зависимости от индивидуального переживания этого состояния.

Транскультурация — понятие, введенное впервые кубинским антропологом Ф. Ортисом (Ortiz 1995) в 1940 году в качестве альтернативы общепринятым тогда асимметричным концепциям аккультурации и

однонаправленного перевода в зоне культурных контактов, по классификации Б. Малиновского. По определению Ортиса, аккультурация представляет собой обретение культуры в однонаправленном процессе, а транскультурация предполагает две фазы — потерю или обескоренение (декультурацию) и создание новой культуры (неокультурацию). Для него одинаково важны и разрушение культур и креативность новых культурных союзов.

Ортис обращался к понятию транскультурации для того, чтобы осмыслить процесс нации-строительства в кубинском обществе, где навязываемая однородность была средством справиться с метизацией. Его привлекала уже сама возможность сконцентрировать внимание не на раз и навсегда данном понятии расы, а на динамике сложных процессов взаимонаправленного культурного взаимодействия, при которых и доминирующая культура испытывает постоянное воздействие подавляемых ею культур, в результате чего рождаются новые смыслы и новые культурные коды, как это и произошло на Кубе. Ортис показал, как социальные пространства, в которых люди вынуждены трудиться и существовать, обживаются ими и в результате власть оказывается живущей не только на сахарной фабрике или табачной плантации, но и в румбе или сантерии. Важно отметить неконфликтный характер этой парадигмы, она приспособливается к предложенным властным отношениям, как бы обманывает их, рождая новое из разрушенного.

В своей модели транскультурации Ортис «прославляет самосознание периферии, точку схождения противоположностей, которая позволяет людям превратить границу в центр и создать текучие, но значимые идентичности взамен фрагментированных историй» (Coronil 1995: XLI). Знаменательно, что Ортис писал не только о пересоздании субъектности, о людях, но и о товарах и продуктах, о социальной жизни вещей и предметов — сахара и табака, в которой транскультурация также работает

в обоих направлениях в стиле контрапункта — она транслирует предметы, которые изменяют образы жизни и мышления людей, одновременно изменяя и изначальное использование и жизнь самих предметов. Ортис обращается и к понятию границы, пытаясь определить динамический процесс транскulturации как непрерывного изменения. Он утверждает, что в мире, выкованном завоеванием и колонизацией, зафиксированные границы, отделяющие Запад от его «иногo», белое от черного, женщин от мужчин, высокое от низового — всегда находятся в неустойчивом равновесии, определяемом асимметрией властных отношений в обществе.

В исследованиях культурной глобализации 90-х годов XX века, в особенности, в так называемых альтернативных критических моделях современности, понятие транскulturации, предложенное Ортисом, было в значительной мере переосмыслено. Транскulturальные тенденции, как результат диверсификации процессов культурного взаимодействия и воспроизводства в мировом масштабе, дополняются здесь обязательным эпистемологическим измерением транскulturации как критического пограничного мышления. Само «разнообразие», как влиятельный миф постмодерна и необходимое условие успешного существования рыночных дискурсов глобализации, выработавшей более пластичные и незаметные способы самоутверждения и механизмы торможения развития разнообразия и различия, предполагает обязательно наличие транскulturальных тенденций, уравнивающих унификацию.

Транскulturация отмечает собой всю сферу культурного «воображаемого» (пост)современности и постоянно подчеркивает ее имперско-колониальное измерение, игру имперского и колониального различия. Транскulturация основывается на динамическом многообразии, причем, прежде всего эпистемологическом, а не этнокультурном, предполагая новое осмысление как уже рассматривавшихся прежде явлений границ, миграций, полилингвильности, культурного

многообразия, так и актуализировавшихся сегодня понятий транснациональных языков, дискурсов и традиций, вышедших на первый план в культурных процессах конца XX — начала XXI века. Транскультурация основывается на культурном полилоге, в котором, однако, не должно происходить полного синтеза, слияния, полного культурного перевода, где культуры встречаются, взаимодействуют, но не сливаются, сохраняя свое право на «непрозрачность».

Карибский мыслитель Э. Глиссан не случайно утверждает, что языковая креолизация неизбежно ведет к креолизации эпистемологической. Отсюда и его метафора, отрицающая привычное представление о чистоте и однозначности языка, ясно отражающего, как в зеркале, познаваемый объект. Глиссан говорит не только о «праве на различие, но и о праве на непрозрачность, понимаемую не как закрытость внутри непроницаемой автократической культуры, но как утверждение своей особой сущности в рамках не уничтожимой уникальности. Непрозрачности могут взаимодействовать, сосуществовать, сплетаться в разные узоры. Чтобы понять это явление надо сосредоточиться на фактуре сплетения, а не на природе его компонентов» (Glissant 1997: 114).

Транскультурация находит параллели в самых разных альтернативных эпистемологических моделях, в частности, в «сознании новой метиски» Г. Ансальдуа, в идеях «трансмодерности» Дусселя, «контрмодерности» Х. Бабы, во взглядах Ф. Корониля (Coronil 1995), в позиции Д. Чакрабарти (Chakrabarti 1992), в «другом мышлении» А. Катиби, основанном на критике ограничений, свойственных двум эпистемологическим системам (христианству и исламу) (Khatibi 1990), в эпистемологической модели Сильвии Уинтер, осуществляющей диалог между постструктурализмом и афро-карибской философией истории и экзистенции (Wynter 1996, Wynter 1992) и т.д. Особенно важной в этом смысле представляется взаимосвязь пограничного или *другого* мышления,

как в полной мере транскультурного феномена, и проблемы двойного или двунаправленного перевода, суть которой будет раскрыта ниже.

5. ПОГРАНИЧНАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЧИКАНО-ТРАДИЦИИ. СОЗНАНИЕ «НОВОЙ МЕТИСКИ» ГЛОРИИ АНСАЛЬДУА

Взгляды чикано-феминистки, философа, поэта Глории Ансальдуа представляют собой парадигматический пример новой транскультурной эпистемы, выросшей из уникального личного и группового экзистенциального опыта и воплотившегося в ее известной книге «Пограничье/Фронтир: Новая метиска» (Anzaldúa 1987), где она представляет двойное сознание, существующее в зазоре между миром западным и незападным, в том самом зазоре, который и является плодотворным локусом транскulturации, как материала и катализатора рождения новых парадигм. Это место, по определению Ансальдуа, — открытая рана, где первый и третий мир трутся друг о друга. Граница, в понимании Ансальдуа, сообщает особую силу процессу перевода и вырабатывает новое транскультурное космовидение, ведь жители границы — всегда, по неволе, переводчики, если только не соглашаются со старой моделью интеграции и аккультурации.

В своей книге Ансальдуа пытается дать определение субъектности транскультурного гибрида (метиски) и феномена «пограничья». Примечательно, что сам текст Ансальдуа представляет собой транскультурный, трансжанровый и трансдискурсивный феномен, многоуровневый, открытый и незавершенный, избыточный и неправильный, с точки зрения западных философских традиций. Поэтому

долгое время он рассматривался как чисто художественное произведение, автобиография маргинала, и выводился за рамки онтологии и эпистемологии. Здесь сказывалась охранительная тенденция модерности, стремящейся провозгласить себя в качестве единственной нормы и свести все альтернативные модели лишь к области экзотической культуры, в крайнем случае искусства, но никак не философии. Но начиная с 90-х годов XX века тексты, подобные книге Ансальдуа, стали проникать постепенно и в сферу философских споров о сути и путях движения современности и тогда оказалось, что параллельно с евро-американскими господствовавшими эпистемологическими моделями с их устоявшимся аппаратом категорий на протяжении длительного времени существовало большое число альтернативных позиций в самых разных культурных пространствах — от Африки и Юго-Восточной Азии до Латинской Америки и Карибов. Именно эти подавленные голоса и традиции обретают сегодня все большее влияние и обнаруживают целый ряд перекликающихся понятий и оценок. Идентичности «пограничья», которые воссоздает в своем новаторском тексте Ансальдуа, основаны на попытках осмыслить «иное» не как «зрелище», но как определенный голос, и постараться сменить образ «другого» как объекта, свойственный западной культуре, на другого как пишущего и думающего субъекта.

В книге Ансальдуа образы «пограничья» угрожают рациональности нормативного окружающего мира — она намеренно лишает своего культурного «маргинала» привлекательности, наделяя его (или скорее «ее», ведь речь идет о «метиске») нелестными, с точки зрения социальной, да и моральной нормы, эпитетами. Ансальдуа называет своих «маргиналов» — «los atravesados» — «людьми с раскосыми глазами, странными, неугомонными, безродными “дворняжками”, мулатами и метисами, полукровками и полумертвым, словом, теми, кто пересекает границы, или выходит за рамки нормы»... «Пограничье —

неопределенное и расплывчатое место, возникающее в результате эмоциональной реакции на неестественную, навязанную кем-то границу. Оно в постоянном состоянии метаморфозы и его населяют отверженные и объявленные вне закона» (Anzaldua 1987: 3, i-ii).

Выживание — один из важнейших элементов, влияющих на самоопределение пограничного сознания. Ансальдуа пишет: «*Mestiza* выживает путем культивирования в себе терпимости к противоречиям и неоднозначности. Ее личность плюралистична и действует в плюралистичном мире — ничто ею не отвергается — ни плохое, ни хорошее, ни уродливое, ничто не исключается и не выбрасывается. Она не только сохраняет противоречия, она переводит амбивалентность в иное качество» (Anzaldua 1987: 79).

Описывая свой подход к осмыслению реальности, противопоставляемый западному, рациональному и резко разграничивающему сферы художественного вымысла, автобиографии и научного анализа, Ансальдуа предлагает «теорию плоти», то есть такой метод, при «котором физические реалии нашей жизни — цвет кожи, земля или асфальт, на котором мы выросли, наши эмоциональные и сексуальные желания перемешиваются с тем, чтобы создать некую новую целостность, рожденную необходимостью, мы стараемся построить своеобразный мост, осуществить соединение с тем, чтобы примирить неизбывные противоречия нашего опыта».

«La Frontera» в книге Ансальдуа — это транскультурное пограничье, в котором сталкиваются, смыкаются и перетекают друг в друга разные сущности и смыслы. Этот воображаемый “фронтир” — «пространство “между”, пауза, не это, не то, и не другое». Героиня книги Ансальдуа находится «нигде» или «между» культур, пространств и времен, в процессе постоянного пересоздания собственного «я». При этом «новая метиска» знает скорее «кем она быть не хочет», находясь в постоянном

поиске и определении того, кем или чем она хочет и стремится быть, одновременно и многократно (избыточно) отрицая то, что ее не устраивает в собственной личности, судьбе и в мироустройстве.

Деконструируя наследие консервативного мексиканского философа Хосе Васконселоса, Ансальдуа называет пятой «космической» расой всемирное сообщество транскультурных индивидов, постоянно переходящих из одной культурной системы в другую, но везде остающихся «чужими». Отсюда и ощущение внутренней незащищенности, а также неуверенность в себе, как основные черты сознания границы. Оно как бы находится постоянно в шоке, в состоянии культурного столкновения и выходом может быть растущая способность к пластичности и постоянной смене точек зрения и ролей (органичное приятие собственной бикультурности или поликультурности). Для Ансальдуа важна сама смена типа мышления — с аналитического, центростремительного, настроенного на конкретную, рациональную задачу, на мышление «рассеивающееся» (центробежное), едва ли не на грани энтропии, отказывающееся от устоявшихся рациональных законов и направленное, как ни странно, в итоге, к более целостной и всеобъемлющей перспективе, имеющей множество целей и множество способов их достижения. Ансальдуа предлагает «жонглировать культурами», обитая в плюралистичной вселенной, создавать новый способ познания и оценки себя и окружающего мира, пытаясь отказаться от субъектно-объектного дуализма.

Не случайно и то, что транскультурация активно выражается в языке текстов, подобных книге Ансальдуа, ведь иное мышление неизбежно порождает и новое выражение, активное и смелое пересоздание, разрушение и даже насилие над языком. Найденный ею точный ход — особый полиязыковый повтор (английское понятие дополняется и контрапунктируется испанскими и индейскими ключевыми словами)

используется с тем, чтобы актуализировать ощущение взрывчатости прежде всего фонетически точным, экспрессивным выделением. Ансальдуа обращается к подобным языковым коллажам и интерференции потому что ощущает остро несоотнесенность важнейших понятий в разных культурах и языках, вплоть до их несуществования в языке культурного диктата или, напротив, в маргинальных по отношению к господствующей культуре «наречиях», что и выводит на первый план проблему культурного перевода и непереводаемости, вне которой очень трудно осмыслить транскультурационные процессы и модели.

6. ПОНЯТИЕ ДВОЙНОГО (ДВУНАПРАВЛЕННОГО) ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА

Двойное или пограничное сознание, примером которого является позиция Ансальдуа, часто порождает примеры двунаправленного культурного и эпистемологического перевода, постоянно курсирующего между миром западным и незападным. Жители пограничья стремятся к созданию новой эпистемологии, потому что в старой им нет места, она их вытесняет и отрицает, обрекая на небытие, позволяя им лишь частичный доступ к культурным и эпистемологическим традициям. В целом понятие перевода все чаще воспринимается сегодня не в прикладном лингвистическом смысле, а в гео-исторических рамках современной/колониальной мировой системы в ее взаимоотношениях с проектом модерна и с колониальностью как двумя сторонами одного процесса, приведшего к тому мировому порядку, в котором мы и существуем. Тогда перевод может быть рассмотрен как часть более широкого процесса транскультурации и оба они становятся

фундаментальными основами в создании самой идеи модерности и ее темной, замалчиваемой стороны — колониальности.

Процесс переосмысления модерности, активно происходящий сегодня, приводит и к переосмыслению сути культурного взаимодействия, что выражается, в частности, в активном обсуждении понятия двойного перевода, который меняет направление транскультурационных процессов, установившееся еще в эпоху Ренессанса и просуществовавшее на протяжении всего проекта модерна. Ярким примером трансляции/транскультурации было открытие Америки и взаимоотношения между Старым и Новым Светом, отмеченные столкновением католического христианства с цивилизациями Месоамерики и Андов. Тогда перевод и транскультурация стали важным инструментом процесса раннекапиталистической консолидации, отмеченной обращением огромных групп населения в рабство и в христианство. Носители модерности, навязывая свою систему ценностей остальному миру, естественно пользовались механизмами транскультурации и культурно-эпистемологического и языкового перевода, насаждая «истинную» религию и письменную и культурную традицию. Поэтому трансляционные и транскультурационные процессы оставались долгое время однонаправленными и жестко иерархическими, способствовавшими насаждению колониального, а затем и имперского различия в истории современности.

Это проявляется в языковой иерархии современного мира: западноевропейские языки (прежде всего английский, французский и немецкий) превратились в языки науки, знания, философии и утверждения модерности, а остальные были сведены к роли языков культуры и религии и к области пассивных реципиентов знаний и наук, генерирующихся в Западной Европе и Северной Америке. Первое время языковой перевод очень активно использовался для скорейшей ассимиляции «открытых»

европейцами народов. Последнее выражалось, например, в создании грамматик незападных языков, которые писались миссионерами и учеными всегда только с точки зрения латыни, а затем и языков, созданных на ее основе, как нормы. Они занимались переводом не просто с языка на язык, а, что важнее, с одной картины мира и космологии на другую. Но этот процесс оставался глубоко асимметричным, потому что незападные языки и космологии подверстывались под доминирующую западную космологию и тем самым, естественно, искажались (Mignolo, Schiwy 2003).

Интересно, что в истории подчиненных, не вполне западных империй современности, отмеченных имперским различием, также сложилась своя иерархия трансляции/транскультурации. Это касается и Испании, постепенно превратившейся в «Юг Европы» и ее языка, который к XVIII веку окончательно утратил свою роль одного из ведущих языков модерности, уступив ее французскому и английскому, это касается и России, как более близкого нам примера зарождавшегося имперского различия, в том числе и в языковой области. Взять хотя бы историю переводческой деятельности Афонского монаха Максима Грека, приглашенного в 1515 году отцом Ивана Грозного в Москву в качестве «прелагателя» и «справщика» (переводчика и редактора церковных книг при дворе). Новоиспеченный переводчик не владел ни одним славянским языком, но это не смущало ни его самого, ни начальство, так как церковнославянский язык считался еще неупорядоченным, законы его не требовали специального изучения и Максим мог вполне к нему «борзо навыкнуть». Поначалу ему приходилось переводить с греческого на латынь, а местные переводчики устно воссоздавали текст по-церковнославянски и диктовали его писцам. Убеждение Максима в культурном превосходстве греческого языка заставляло его руководствоваться в своей деятельности правилами греческой грамматики,

потому что он считал, что церковнославянский еще можно изменить по греческому подобию, что по мнению московских книжников было недопустимо. Результат не замедлил сказаться на судьбе Максима, объявленного в 1525 году на Церковном Соборе еретиком и даже турецким шпионом и колдуном и проведшего всю свою жизнь в заточении в разных монастырях, где его даже посетил Иван Грозный. История Максима Грека — своеобразный пример транскulturации и перевода, разворачивающихся не на основе Западного мира и латыни, а внутри не менее сложных взаимоотношений между греческой, византийской и консолидировавшейся славянской культурой, осложненных к тому же православием.

Но вернемся к западному миру. Перевод, основанный на идее превосходства западной модерности и философии, естественно приводил к огромным расхождениям и искажениям, потому что позиция западных переводчиков оставалась самонадеянно уверенной в собственном превосходстве и нормативности. Поэтому перевод любых незападных форм знания и выражения строился по принципу однонаправленности — они лишь изучались, описывались и классифицировались западным субъектом, как заведомо лишенные голоса и активности объекты. В. Миньоло и Ф. Чиуи справедливо отмечают, что эта модель трансляции начала разворачиваться в широких масштабах с началом христианизации Нового Света, но хотя сегодня она и приобрела иные и порой неузнаваемые формы, суть ее осталась прежней, ведь неолиберализм, как и христианство, несет в себе скрытый принцип обращения — сегодня это глобальное *обращение* всего мира в рыночную экономику и идеологию потребления, которые также не оставляют возможности альтернативных позиций (Mignolo, Schiwy 2003: 6).

Переосмысляющееся понятие трансляции/транскulturации выразилось в теории «двойного перевода», как она была сформулирована

В. Миньоло и Ф. Чиуи. Ученые приводят в качестве примера последнего теории и практики мексиканской революционной группы «Сапатистас», заявивших, что «поскольку мы равны, мы имеем право быть другими» (Mignolo 2002). По мнению Миньоло и Чиуи, тем самым «Сапатистас» сформулировали новое понимание перевода-транскультурации с позиции колониального различия. Несомненно, можно легко оспорить политические взгляды мексиканских революционеров, скрывавшихся в Лакандонских лесах, объявить их романтическим утопизмом, но важна сама их попытка осуществить перевод явно маргинализованной позиции как местного марксизма, так и индейской истории, совместно противостоящих глобальным законам и замыслам неолиберального мира. Их трансляция — это не просто перевод с языка на язык, это движение в двух направлениях — транскультурация марксизма и феминизма через индейскую философию и космологию и наоборот. Сам этот процесс трансляции не существует в вакууме, но является откликом на господствующие дискурсы государства, провозглашающего неолиберальные принципы (в данном случае, Мексики). Тем самым, вместо прежнего асимметричного перевода, возникает двойной перевод как более сложное и многонаправленное движение — мерцание, диалог различных имперских и колониальных языков, которые более не приравниваются к нации, потому что происходит процесс транскультурации, разрушающий дихотомию нации и «иног», на которой строилась вся история Нового времени. Грамматика, космология и само знание тесно взаимосвязаны и поэтому перевод не может регулироваться лишь одним типом корреляции между языком, мировоззрением, знанием и мудростью. Прежние связи между языком, нацией и письмом разрушаются, как и связи языка, места и субъектности с эпистемологией. Эти новые потенции межкультурной коммуникации в зоне пограничья требуют активного осмысления, которое уже началось в мировом

масштабе. Сегодня транскulturацию точнее всего можно описать именно как социальный конфликт между языками и космологиями господствующих и подавленных традиций. Происходит деколонизация (со)знания, которая и помещает перевод и транскulturацию в совершенно новый эпистемологический контекст.

7. ПОНЯТИЯ БЛИЗКИЕ ТРАНСКУЛЬТУРАЦИИ

Э. Дуссель определяет понятие транс-модерности, относящееся также к синонимическому ряду транскulturации, как проект, создаваемый из пространства и с позиции ранее загубленных возможностей внешних и внутренних иных западной современности, как своего рода потусторонность, творчески преодолевающую проект модерна. Пространство этих подавленных западной современностью возможностей отвечает на брошенный ею вызов по-разному и в результате рождается реальность плодотворного мультикультурного момента транс-модерности, в противовес постмодерности, которая лишь является последним по времени видом западной современности (Dussel 2002: 221).

Х. Баба рассматривает контр-модерность посредством «временного запаздывания», вторя Ж. Лакану и Ю. Кристевой. Как отмечалось выше, временное запаздывание или зазор — это неустойчивое состояние «темпорального разрыва в процессе репрезентации» (Bhabha 1994: 191—1912), в поле которого ранее разлученный со значением знак наделяется новым смыслом, уже обогащенным успевшим выработаться *гибридным* или транскulturальным значением).

Культурная гибридизация является еще одним синонимом транскulturационных процессов, свойственных эпохе глобализации. Правда, нередко она не совсем верно интерпретируется как тенденция к

унификации и синтезу, как снятие различия. Картина изменится, если воспринять гибридизацию как принципиально незавершаемый проект, процесс, в котором не может произойти конечного слияния, но все основано на порождении все большего и большего многообразия комбинаций. При этом закономерно, что дискурс гибридности находит выражение прежде всего в тех культурно-географических регионах, которые в течение длительного времени были отмечены этно-расовым и культурным смешением и особенно, «креолизацией». Это характерно, например, для теоретиков «пограничья», связанных с латиноамериканской культурой, а также с карибскими (вест-индскими) исследованиями, не вписывающимися в национальные рамки, в центре которых стоит попытка определения карибской идентичности, не связанной с национальным, расовым, языковым единообразием. Российская культурная ситуация объективно очень близка этой модели, в ней тоже не происходит синтеза, хотя культурные матрицы и механизмы, на которых строится самоидентификация, весьма отличны от карибского варианта, что в первую очередь связано с превалированием имперского, а не колониального различия в российской идентификации и целым шлейфом культурно-психологических и эпистемологических противоречий и тупиков.

Размышления философов мировой периферии о транскультурации и эпистемологической креолизации, как и о новой «всемирности» критического космополитизма, оказываются в чем-то сходны с постмодернистскими концепциями современной культурной динамики (см. Тему 9), хотя европейские и североамериканские постмодернисты рассуждают об этой проблематике в гораздо более отвлеченной форме. Говорить о влиянии постмодерна на западные теории вряд ли правомерно, поскольку взгляды многих западных теоретиков были сформулированы раньше и независимо от их западных коллег. Именно

таковы работы карибских мыслителей интернет ресурс и писателей Э. Глиссана (Glissant 1997), У. Харриса (Harris 1967, 1983), Э. К. Брэтуэйта (Brathwaite 1984, 1995), С. Уинтер (Wynter 1992, Wynter 1996) и Л. Гордона (Gordon 2000), перекликающиеся, но часто и оспаривающие взгляды Ж. Дерриды, Ж. Делеза и Ф. Гваттари, М. Фуко, как и европейского экзистенциализма и феноменологии, такова и красноречивая история присвоения Б. Малиновским теории транскультурации Ф. Ортиса. Малиновский назвал его структурным функционалистом, выразив тем самым завуалированное желание, по выражению Ф. Корония, «одомашнить силу его аргументов». И все же, в своих поздних работах, под влиянием Ортиса он сформировал более динамичное представление о культурном изменении.

В расширительном толковании транскультурация представляет собой явление, стоящее в какой-то мере в одном ряду с вышеупомянутой постмодернистской моделью ризомы Ж. Делеза и Ф. Гваттари, только интерпретированной на совершенно конкретном материале глобальнейшего и сложнейшего по своим масштабам перераспределения языков, культур, людей, в процессе которого сходства и различия обнаруживаются и исследуются во всех возможных направлениях, временах и пространствах и, непременно, в постоянной динамике взаимодействий. Концепции транскультурации в определенном смысле представляют собой новую форму видения мира и организации хаоса, в котором мы существуем, в сложный, не вдруг открывающийся зрителю порядок, своего рода попытку нащупывания возможных путей выхода из ситуации постмодерна.

Сегодня в незападных или не вполне западных контекстах, не отвечающих в полной мере модели нация-государство, представляющих собой «неабсолютных других» модерности, таких как Латинская Америка, Восточная и Центральная Европа, Япония и т.д., происходит не просто

радикальное переосмысление и преодоление постмодернизма, но существуют и параллельно в чем-то созвучные ему, но совершенно самостоятельные эпистемологические модели. Очень ярко этот драматический пространственно-временной зазор выразил все тот же Хоми Баба в своей формуле: «Мы живем в пространстве постмодерна и во времени постколониальности» (Bhabha 1994: 191—192). Только «время постколониальности» следует в данном случае расширить до времени транскультурации и/или культурной глобализации.

8. ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТРАНСКУЛЬТУРНОЙ ЭСТЕТИКИ И СУБЪЕКТНОСТИ

Транскультурация порождает и совершенно особую субъектность: транскультурная чувствительность выражается ярче всего в проблематике и метафоре миграций, промежуточности, транзитности, точно определяющих экзистенциальную ситуацию субъекта этого мира — человека, лишенного корней, культурного мигранта, «Агасфера» постиндустриального мира, не вполне делезовского символического кочевника. При этом его изгнанничество и самоощущение нового жителя «космополиса» не стирают до конца чувствительности к определенному культурному пространству, через которое во многом продолжает происходить процесс самоидентификации, наполняя человеческую деятельность дополнительными психо-эмоциональными измерениями этнического, национального, социального или гендерного свойства.

Хотя «транскультурация» и является широко распространенной в мире перспективной моделью, она редко попадает в зону интересов отечественных исследователей за небольшими исключениями, не получает сколь-нибудь осознанной интерпретации или практической реализации. В

культуре конца XX века для нас по-прежнему словно бы не существует ничего кроме западноевропейского (и североамериканского) постмодернизма, что связано не только с его глобальностью, но и характеризует нас, как представителей не вполне европейской, но тем не менее вторично-европоцентристской культуры, к тому же отмеченной оживившимися имперскими настроениями, и формирует определенное пространство для размышлений по поводу само-позиционирования гуманитариев в нашей стране. Исключение составляют некоторые произведения постсоветского изобразительного искусства, кино, театра и литературы, построенные на принципах транскультурной эстетики, которая также заслуживает определенного внимания.

В целом эстетика транскulturации в мировой культуре рубежа XX и XXI веков основана на деконструкции западноевропейской канонической кантианской эстетики с позиции пограничного мышления и на создании альтернативных или параллельных оксидентальным художественных моделей (Тлостанова 2004). Это касается проблемы «многоязычия», отказа от прежде считавшихся непреложными национальных моно-эпистемологий и от модели неизменной национальной культуры и языка, сформировавшейся в Западной Европе в эпоху Нового времени, но не соответствующей логике современного миропорядка. Узкие рамки все больше теряющего смысл «национального» не способны вместить в привычные критические клише целый ряд художественных явлений транскультурного пост- или вненационального толка.

Эстетику транскulturации можно определить через множественность и, одновременно, незавершенность позиции и субъектности практикующего ее индивида, который находится между иронически и критически воспринимаемой им западноевропейской эстетикой и эпистемологией, поскольку он ясно видит ее контекстуальность и ограничения, и эпистемой маргинального,

абсолютного и неабсолютного другого. Наиболее интересной из особенностей эстетики транскulturации является ее ризоматическая и нелинейная природа, что выражается, в частности, в специфических явлениях языковой и культурной интерполяции, примером которой является дискурс Ансальдуа, рассмотренный выше.

М. Бахтин в исследованиях исторической поэтики попытался проанализировать понятие гетероглоссии (полиглоссии) или многоязычия, которое сыграло ключевую роль в становлении романа как жанра в эпоху Нового времени, показав, что поначалу этот жанр был маргинальным и потому склонялся к пограничным героям и пространствам (Бахтин 1975). В конце XX века маргинальность в самых разных формах стала новой точкой отсчета и суррогатом нормы. Поэтому не случайны попытки использовать бахтинскую логику в определении уже не просто литературных или языковых, а уже социо-культурных и эпистемологических явлений. Так, Фуко предлагает, как отмечалось выше, понятие гетеротопии (Фуко 1994: 30—31), подчеркивая его пространственное, постмодерное измерение и связывая его более сложным и динамическим образом с проблематикой референциальности и неадекватности самого процесса означивания.

Термин «гетероглоссия» не случайно был извлечен из забвения и из своего исторического контекста рядом постколониальных теоретиков и критиков глобализации и используется сегодня в несколько ином смысле, нежели подразумевал в своем исторически и локально ограниченном анализе М. Бахтин. В многоязычии Бахтина подчеркивается хрестоматийный момент диалога инаковостей, который проявляется на самых разных уровнях — от конкретного языка до субъектности, от эпистемологического наполнения до эстетики. Как и во всей культуре эпохи глобализации, болезненно воспринимающей инаковость, в транскulturальном искусстве основным сюжетом является нарратив встречи с *другим*. В силу социологического и культурологического крена в

гуманитарных науках «нарратив встречи с иным» стал в последнее время переосмысляться как различные модели социо-культурного поведения индивида в чужих контекстах — от адаптации до имитации, от заимствования до присвоения, от ассимиляции до противостояния. Инаковость и ее снятие или его принципиальная невозможность являются поэтому одним из основных метасюжетов постсовременного транскультурного искусства, демонстрируя постоянное взаимодействие и переплетение множества голосов, дискурсов и локалов, которые в принципе не разрешимы в любой утопической идее синтеза. В этом смысле транснациональные культура и искусство представляют собой явление параллельное, но не равное постмодернизму.

Несомненно, существует некоторая опасность превращения транскультурной парадигмы в очередную «абстрактную универсалию», в очередной метанарратив. И попытки присвоения ее западной наукой и выхолащивания из нее основного, наиболее ценного в ней пограничного заряда смыслообразования и культуропорождения — уже происходят. Однако, в определенной мере транскультурационная парадигма защищена от подобных посягательств, потому что в идеале достижима лишь на путях «плюриверсальности», как динамического и равноправного взаимодействия различных миромоделей, и «критического космополитизма», как особого позиционирования индивида постнациональной эпохи. Пафос критического космополитизма является выражением парадоксальной ситуации эпохи глобализации — отрицания европоцентристской универсальности путем провозглашения *другой* универсальности, теперь уже не европоцентристского свойства. Эта ситуация также чревата эксцессами и искажением значимости и пропорций самих точек «провозглашения», но она несомненно более плодотворна, нежели запылившиеся просвещенческие и часто паразитирующие на них

постмодернистские идеологии или примитивный этноцентризм изоляционистского толка.

В промежуточных эпистемологических моделях приверженцев «критического космополитизма» и нового понимания глобального мирового гражданства упор делается не на полюса, но на нюансы и оттенки инаковости, с тем чтобы преодолеть простую бинарность различия, застывшие ценности приверженцев идеала аутентичности, показной мультикультурный эгалитаризм с его примирительной идеей всеобщего синтеза и тупиковость постмодернистского абсолютного различия. И в условиях кризиса наций-государств и неудачи большинства социалистических проектов подобные нео-космополитические теории становятся своего рода альтернативами неолиберальной глобализации .

Итак, транскультурация прошивает собой все пространство культуры и социума эпохи глобализации. Она проявляется и в этноконвергенции, и в выдвижении принципа гибридности вместо прежней «чистоты», и в изменении отношения к национальным языкам и культурным традициям, которые теряют свой самодовлеющий характер, уступая место процессам транснационализации и полиглоссии, связанным с критическим космополитизмом. Пожалуй, самым упрямым и не поддающимся действию транскультурации фактором остается в современном мире религия, хотя и здесь заметны значительные изменения. Как любая эпистема, транскультурация является новым способом языкового мышления, порождая новые отношения между языками и культурами, новое понимание перевода и новые субъектно-объектные и логические связи, нередко взрывающие прежнюю логику западной модерности изнутри. В этом смысле транскультурация сознательно конституирует себя в противовес предшествующей эпистеме и строится на основе подлинно эгалитарной плюри-версальности.

В целом транскulturация основывается на комплексном переосмыслении или отрицании всех предшествующих основ доминировавшей западной современности/колониальности — от нации государства до этно-расовых градаций. И в этом смысле транскulturация вполне отвечает фукодианскому принципу всеобщности и комплексности эпистемы. Главным элементом, который подвергается тотальному переосмыслению в транскulturальной эпистеме, остается трактовка разнообразия и различия, иными словами, отношение к «иному»/«другому» и способы взаимодействия между разными инаковостями, коммуницирование с иным/другим. Эта модель мышления парадоксально ищет пути единения разнообразных иных в эпоху, когда дискредитированы все прежние метанарративы модерности. Делается это на путях деколонизации сознания и создания иного мышления как мышления самого «иного». При этом категория лиминальности (или в более эмоциональном варианте «проклятости» (Фанон 2003) модерностью), которая может быть применена как системная в транскulturальном измерении, и является основой нового мышления.

Не в последнюю очередь это связано с назревшей необходимостью консолидации оппозиционных и левых дискурсов, оказавшихся парализованными собственной фрагментацией в результате падения великих нарративов. Транскulturальная эпистема — это не новоиспеченный метанарратив, но осторожная попытка обозначить хотя бы какие-то возможности взаимопонимания и солидарности в постсовременном пестром мире, которые не были бы связаны с дискредитировавшими себя прежними моделями, но вели бы к конструктивному диалогу, к общению инаковостей, а он, в свою очередь, смог бы привести к *превосхождению* западной модерности и ее мифов.

ЛИТЕРАТУРА

Бахтин М. Эпос и роман. О методологии исследования. — Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. — М.: Худож. лит. 1975, стр. 447—483.

Волошинов В. , Бахтин М. Марксизм и философия языка. — М., 1993

Ильин И. Постмодернизм. Словарь терминов. — М., Интрада, 2001.

Лотман Ю. Культура и взрыв. — М., 1992.

Лотман Ю. История и типология русской культуры. — Санкт-Петербург: «Искусство СПб», 2002.

Лотман Ю. Семиосфера. — Санкт-Петербург: «Искусство СПб», 2000.

Глостанова М. Постсоветская литература и эстетика транскультурации. — М., УРСС, 2004.

Фанон Ф. Отрывки из книги «Весь мир голодных и рабов». — Антология современного анархизма и левого радикализма. Том 2, Москва, 2003, С. 15-78.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб. 1994

Anzaldúa, G. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. — San-Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987.

Bakhtin M. *Speech Genres and Other Late Essays*. — Austin: Univ. of Texas Press, 1986.

Bhabha H. *The Location of Culture*. — London: Routledge, 1994.

Brathwaite E.K. *History of the Voice: The Development of Nation Language in Anglophone Caribbean Poetry*. — L. & Port of Spain: New Beacon, 1984.

Brathwaite, E.K. Jazz and the West-Indian Novel. — *The Post-Colonial Studies Reader*. Eds. Bill Ashcroft, G. Griffith and H. Tiffin. — L. & N.Y.: Routledge, 1995.

Brathwaite, E.K. Nation Language. — *The Post-Colonial Studies Reader*. Eds. Bill Ashcroft, G. Griffith and H. Tiffin. — L. & N.Y.: Routledge, 1995.

Chakrabarti D. Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for “Indian” Past? — *Representations*, № 32 (Winter), 1992, P.1—26.

CONAIE. *Proyecto Político*. — Quito: CONAIE, 1997.

Coronil F. Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint. — Introduction to: Ortiz, F. *Cuban Counterpoint*. — Durham, N.C.: Duke University Press, 1995.

Dussel E. Europe, Modernity and Eurocentrism. — *Nepantla. Views from South*. Volume 1, Issue 3, 2000, P. 465-478.

Dussel E. World System and “Trans”-Modernity. — *Nepantla. Views from South*. № 3.2, 2002, P.221-244.

Harris W. *Tradition, the Writer and Society*. — London, Port of Spain: New Beacon, 1967.

Harris W. *The Womb of Space: The Cross-Cultural Imagination*. — Westport, CT:Greenwood, 1983.

Henry P. *Caliban’s Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. — N.Y. & L.: Routledge, 2000.

Glissant, E. *Poetics of Relation*. trans. B. Wing. — Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1997.

Gordon L. *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*. — N.Y. & London: Routledge, 2000.

Khatibi A. *Love in Two Languages*. Trans. R. Howard. — Minneapolis, 1990.

Mignolo W. The Enduring Enchantment : (or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here). — *The South Atlantic Quarterly*, № 101: 4, Fall 2002.

Mignolo W. Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism. — *Latin American Research Review*. № 28(3), 2003, p. 120-134.

Mignolo W. The Zapatistas's Theoretical Revolution. — *Review*. Fernand Braudel Center. XXV, 3, 2002, 245-275.

Mignolo W.D., Freya Schiwy. Transculturation and the Colonial Difference: Double Translation. — *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Ed. Tullio Maranhao and Bernhard Streck.. — Tuscon: The University of Arizona Press, 2003, P. 3-29.

Mignolo W. D., Tlostanova M. Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge. — *European Journal of Social Theory* Vol. 9, No 1, 2006, P. 205-221.

Ortiz F. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. — Durham, N.C., 1995.

Quijano A. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. — *Nepantla. Views from South*. Volume 1, Issue 3, 2000, P. 533-580.

Wynter S. Is Development a Purely Empirical Concept or Also Teleological ? — *The Prospects for Recovery and Sustainable Development in Africa*, ed. A.Y. Yansane. — Westport, Conn.: Greenwood Press, 1996, P. 304-306.

Wynter S. Beyond the Categories of the master Conception: The Counterdoctrine of the Jamesian Poiesis. — *CLR James Caribbean*. Ed. P. Henry and P. Buhle. — Durham, N.C.: Duke University Press, 1992.

КОНСОЛИДАЦИЯ АЛЬТЕРГЛОБАЛИСТСКИХ ДИСКУРСОВ В МИРОВОМ МАСШТАБЕ

1. ЗАПАДНЫЕ ТЕОРИИ ГЛОБАЛИЗАЦИИ (КРАТКИЙ ЭКСКУРС)

В современной науке существует целый ряд интерпретаций понятия глобализации, которые различаются как по пониманию сути этого процесса, так и по своему оценочному пафосу, временным и пространственным рамкам и т.д. О процессе глобализации рассуждают такие разные ученые как П. Кеннеди, М. Кастельс, Э. Гидденс, Э. Валлерстайн, П. Бергер, Ю. Хабермас, если говорить о Западе (Kennedy 1988, Castells 1996—1998, Giddens 1991, Giddens 1990; Berger 2002, Wallerstein 1998, Wallerstein 2000, Habermas 1987, Habermas 1973), и Э. Дуссель, А. Аппадурай, А. Эскобар, В. Миньоло, В. Шива и др., если говорить о незападном мире (Appadurai 1996, Dussel 2000, Dussel 2002, Mignolo 2000, Escobar 2004, Shiva 1994).

Наиболее известные из сегодняшних моделей модерности/глобализации — миросистемный анализ Валлерстайна, впоследствии в значительной мере скорректированный самим автором и его учениками, представление о сетевом обществе М. Кастельса, пресловутое «столкновение цивилизаций» С. Хантингтона, и, наконец, идея внетерриториальной *Империи* в понимании М. Хардта и А. Негри. Все эти четыре модели сходны в одном — в своем позиционировании изнутри западной модерности (несмотря на то, что в политическом смысле они могут быть правыми, как Хантингтон, откровенно считающий исламский мир угрозой Западу, так же как сегодня он видит латиноамериканских иммигрантов угрозой национальной идентичности США, и левыми — как

все остальные перечисленные выше модели, выступающими за противостояние тотальной власти в форме ли антисистемных выступлений, новых идентичностей и социальных движений или апологии массы/толпы), в своем привилегированном положении представителей технологически развитых обществ, обладающих военной и экономической мощью, и, в конечном счете, в своем радужном — при всех критических аспектах — представлении о модерности.

Можно говорить о многих аспектах глобализации и ее осмысления — от экологии и демографии до изменения природы современного капитализма и скорости технологического обновления. В большинстве западных или западно ориентированных исследований глобализации акцентируются ее внешние, прикладные и даже случайные признаки, следствия, а не причины явлений, такие как информационная открытость мира, либерализация капитала, межнациональные движения, телекоммуникационные технологии и т.д., в то время как глубинные эпистемологические основания этих часто катастрофических для мира последствий остаются нередко за кадром.

Глобализация рассматривается как радикализация проекта модерна, как его доведение до логического завершения. В основе этого взгляда лежит мысль лишь об одной возможной глобализации, которая проистекает из нескольких или даже одного доминирующего мирового центра. Так, в предисловии к книге «Многоликая глобализация», П. Бергер уверенно заявляет, что «вызов» глобализации остальному миру исходит из зарождающейся глобальной культуры — в основном, западной и, разумеется, американской по своему происхождению и содержанию (Berger, Huntington 2002: 9). В философском и социологическом смысле подобные взгляды на глобализацию связаны с устоявшимся пониманием проекта модерна как чисто европейского явления, хотя в последнее время сугубо европейский (или евро-американский) характер глобализационных

процессов все больше ставится под сомнение западными критическими теориями современности.

Показательно в этом смысле мнение Э. Дуссея, высказанное им во Франкфуртских лекциях в 1995 году: «Модерность для многих ученых (например, для Ю. Хабермаса или Чарльза Тейлора) является чисто европейским феноменом... Она действительно таковой является, но состоит в диалектических отношениях с неевропейской инаковостью, и в этом — ее истинный смысл. Европа провозглашает себя центром мировой истории, которую сама же возводит на престол: периферия, окружающая этот центр, следовательно, является частью его самоопределения. Затуманивание периферии ...ведет к тому, что современные интеллектуалы “центра” впадают в европоцентристскую ересь в своем понимании современности. Если восприятие ими генеалогии современности является неполным и провинциальным, то и их попытки ее критики или защиты — также односторонни и отчасти искусственны... Здесь речь идет о разоблачении основ мифа современности. Модерность включает рациональное понятие освобождения, которое мы признаем и принимаем. Но модерность развивает и свой иррациональный миф, как оправдание геноцида и насилия. Постмодернисты критикуют современную мысль за ее тоталитарный характер. Мы же критикуем ее за иррациональный миф, который она скрывает» (цит. по: Mignolo 2005).

В создании господствующего сегодня представления о глобализации, наряду с другими учеными, важную роль сыграли и взгляды Р. Рорти и Э. Гидденса. Согласно этим исследователям, исторически модерность имеет четко определенные пространственно-временные рамки и вехи — это XVII век, Северная Европа, Реформация, Просвещение, Французская революция, рождение фукодианской «современной эпистемы» и, наконец, индустриальная революция. В социологическом смысле современность связывается Э. Гидденсом с институтом нации-государства и с такими

чертами, как саморефлексия (трансформация общества посредством экспертного знания), выключение социальной жизни из локального контекста, отделение пространства от времени.

В социо-культурном смысле, согласно Ю. Хабермасу (Habermas 1987), модерность определяется активизацией присвоения прежде само собой разумеющихся культурных основ формами экспертного знания, связанными с государственной администрацией. Для него это ни что иное как рационализация жизненного мира, которая сопровождается универсализацией и индивидуацией. Тем самым, проект модерна несет с собой порядок на основе разума, индивидуального начала, экспертного знания и административных механизмов, связанных с государством. Порядок и разум рассматриваются как основа свободы и равенства, а также гарантия прав человека.

В философском смысле модерность связана с возникновением особого варианта антропоцентризма и с триумфом традиции метафизики, легко прослеживаемой от Платона к Декарту и к современным философам и не раз критиковавшейся самими западными мыслителями, при которой в логической истине находят основу рациональной теории мира, состоящего из познаваемых вещей и созданий. Современность тогда прочно связывается с логикой развития, прогресса, становления и преодоления (Vattimo 1991).

Вытеснение пространства из модерна и своеобразный культ времени заставляет многих критиков проекта модерна как на Западе, так и в других локалах, обращать внимание на важный для определения логики социальной жизни процесс превращения географии в хронологию, подробнее о котором говорилось выше (Тема 1, Тема 2). В эпоху глобализации этот аспект модерна выходит на первый план в популярной идее конца пространства, подвергающей процесс

глобализации радикальной детерриторизации, создавая иллюзию децентрации.

Но в сущности закономерности культурного и эпистемологического (вос)производства, динамики и влияния мало изменились по сравнению с предшествующими этапами модерности, поскольку финансово-экономические центры, аккумулирующие «власть» в традиционном понимании, продолжают существовать и сегодня, ни одно нация-государство пока не отказалось добровольно от своей суверенности, а за последнее десятилетие XX века их число даже выросло. Создавая обманчивое впечатление своей внепространственности, неконтролируемой разлитости в реальности, глобализация мутирует, находя баланс между внешней полицентричностью и глубинным сохранением западного главенства.

Особенно далеко идущие последствия это вызывает в сфере «биополитического производства» и «геополитики знания», ведь распределение сил зависит от распределения знаний и форм его организации в каждом из мировых центров и с этой точки зрения так называемые развитые капиталистические страны по-прежнему находятся вне конкуренции, потому что «располагают не только значительным запасом знаний, но и совершенным механизмом управления, распределения и навязывания этих знаний остальному миру» (Тлостанова 2005: 132).

Несмотря на модные рассуждения о конце истории и сетевом обществе, и сегодня продолжается культивирование эго-политики знания, сменившей в светской западной модерности тео-политику, господствовавшую несколько столетий назад. На основе тео- и эго-политики знания и осуществлялась в западной модерности колониальность бытия (это понятие в последние годы получило детальную разработку в работах Н. Мальдонадо-Торреса) и знания, закабалявшая субъектность. Но

тотальность и абсолютность эго-политики знания все чаще ставится под сомнение, уступая место гео- и телесной политике в формирующихся сегодня альтерглобалистских формах.

В этом смысле интересно проследить процесс формирования основных элементов контроля знания и бытия в истории западных капиталистических империй современности, сравнив его с незападными или не вполне западными моделями, такими как Оттоманская империя или Россия, проигравшими своим конкурентам в эпоху Нового времени как из-за экономического отставания, так и из-за слабой или подражательной эпистемологической базы. Последнее было обусловлено вышеупомянутой блестящей риторикой западной модерности, которая сумела искусно доказать свою правомерность и необходимость, исходя из себя самой же.

Рассуждая об обратной стороне рациональности и порядка, Мишель Фуко отмечал те черты Просвещения, которые позволили ему одновременно со свободами внедрить и институт подавления (Foucault 1979). Антропоцентризм модерности породил и такие негативные ее аспекты, как логоцентризм и фаллологоцентризм, сделав мир излишне логически предсказуемым и репрессивным. А технизация и экономизация мира привели к настоящему апофеозу логоцентризма. Модерность, хотя она и не является абсолютно глобальной и не может покрыть собой всего и вся, стала незаметно претендовать на тотальность своего проекта. Прикрываясь ее именем, стало возможным в очередной раз делить мир на нас и них, своих и чужих, людей и не людей, современных и выпавших из времени или никогда там и не находившихся и нуждающихся в причащении неолиберализмом. Но, как признают даже западные теоретики проекта модерна, такие, как, например, Бруно Латур, европейская современность и сама была способна порождать лишь гибриды и нечистые формы подобных умозрительных абсолютных оппозиций (Latour 1993).

Очень скоро вышеописанное представление о модерности оказалось натурализовано западными теоретиками как естественное и единственно могущее претендовать на глобальность и человечество оказалось прочно «очарованным» современностью. Еще в 1990 году Э. Гидденс писал, что глобализация означает радикализацию и универсализацию современности (Giddens 1990). Она больше не является лишь делом Запада, поскольку модерность — повсюду и ее триумф состоит в ее же универсальности и бесконечности. Этот «эффект Гидденса» раз и навсегда отвергал саму возможность радикально иной позиции в трактовке модерности, а все мировые культуры и общества сводил к манифестации европейской истории и культуры. Сегодня в большинстве исследований глобализации «эффект Гидденса» вольно или невольно продолжает работать. Глобальная модерность воспринимается как нечто раз и навсегда данное и самоочевидное. И как бы ни трактовалась современность — как детерриторизированная, гибридная, неравномерная, гетерогенная и даже множественная (Kahn 2001) — в конце концов все эти модели оказываются отражением евро-центристского социального порядка и незаметно изымают само понятие современности из поля критического анализа, используя его в качестве некой неоспоримой истины и абсолютной точки отсчета.

2. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ДЕКОЛОНИАЛЬНОГО ПРОЕКТА. ПЕРЕНОС ВНИМАНИЯ С ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕКОЛОНИЗАЦИИ НА ДЕКОЛОНИЗАЦИЮ МЫШЛЕНИЯ

Вместе с тем, сегодня складывается несколько моделей серьезного критического осмысления глобализации, чаще всего не западноевропейского и не североамериканского происхождения. Что касается антиглобалистских теорий и практик, которые строятся на

противопоставлении глобализации и национального начала, они были и остаются в целом крайне неэффективными в борьбе с глобализацией, ведь национальный миф со всей его сетью архаических дискурсов и общими родимыми пятнами проекта модерна не способен в своей пространственно-временной локальности, ограниченности и привязанности к риторике модерна эффективно противостоять глобализации ни на каком уровне. Для этого требуется не менее глобальный ответ. Одна из многообещающих интерпретаций современности не в чисто экономическом или информационно-технологическом ключе принадлежит международной группе по критическому изучению модерна/колониальности, некоторое время назад назвавшей себя деколониальным проектом, которая меняет целый ряд акцентов в анализе и восприятии как модерна в целом, так и глобализации. Как отмечает А. Эскобар в своей работе «Иные знания и миры», посвященной генеалогии этого проекта, здесь речь идет об ином способе мышления, иной парадигме, о самой возможности иных знаний, систем мышления, а значит и иного мира (Escobar 2007: 179).

На формирование проекта модерна/колониальности оказали влияние несколько факторов — теология освобождения 1960—1970-х годов, дебаты в латиноамериканской науке по поводу философии освобождения, теория зависимости, споры о природе латиноамериканской модерна и постмодерна в 1980-х годах, последовавшее обсуждение гибридности в антропологии, культурных исследованиях в 1990-е годы и, наконец, деятельность группы латиноамериканских субалтерных исследований.

Этот проект вырос из самых разных источников — от критической европейской и американской теории (пост)модерна до южно-азиатских субалтерных исследований, от чикано-феминизма до постколониальных исследований и африканской философии. Большую роль в формировании взглядов членов этой группы сыграл модифицированный миросистемный

анализ Валлерстайна. Но главный источник — это постоянные размышления о латиноамериканской политической, культурной и социальной реальности, включая знания подавленных групп. Проект модерности/колониальности наследует самым оригинальным критическим философским и социальным течениям философской мысли XX века. Но он и отличается от них в корне, так как сознательно строится как иная парадигма, выпадающая из линейной истории парадигм и эпистем и великих нарративов современности — христианства, либерализма и марксизма. Вместо этого проект модерности/колониальности фокусируется на исследовании границ мыслительных систем и выходит к возможности неевропейских моделей мышления.

А. Эскобар выделяет следующие основные пять отличий проекта модерности/колониальности от общепринятых западных трактовок модерности. К ним относятся:

- акцент на связи начала модерности с завоеванием Америк, контролем над Атлантикой после 1492 года;
- постоянное внимание к колониализму и созданию капиталистической мировой системы как нераздельной части модерности;
- отсюда следует глобальная трактовка модерности вместо суженного понимания ее как лишь внутриевропейского феномена;
- внимание к тому факту, что за пределами сердца Европы доминируют иные, как необходимое измерение модерности и с этим связана субалтернизация знаний и культур этих иных;
- восприятие европоцентризма как формы знания модерности/колониальности — гегемонной репрезентации и способа знания, претендующих на универсализм (Escobar 2007: 184).

Представители этой группы не устают напоминать, что современность вообще не возможна без своей колониально-имперской стороны, порождающей колониальность власти, мышления и бытия, как невозможна

она и без формирования капиталистической мировой системы. При этом они не ограничивают свои размышления лишь Западной Европой и Северной Америкой, по возможности 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. В этом смысле представители проекта считают свое политическое и эпистемологическое позиционирование на пограничье более привилегированным, поскольку оно позволяет им 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), а не только политический или социальный. К важным понятиям, предложенным представителями группы, поэтому следует отнести пограничную эпистемологию и плюритопическую герменевтику, связанную с двойной критикой модерности с позиции колониальности.

Колониальность знания и бытия идут рука об руку с риторикой спасения, характерной для современности на всем пути ее разворачивания. Причем риторика современности и логика колониальности являются двумя взаимосвязанными сторонами одной медали. Сегодня формирование субъектности — то есть в терминах группы по изучению модерности/колониальности, «колониальность бытия и знания» часто описывается в рамках процесса культурной глобализации. Но сама эта постановка вопроса воспроизводит в очередной раз логику колониальности знания и бытия. 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. Именно из тисков тотальной логики модерности-глобализации-развития и пытаются вырваться представители деколониального проекта. Среди задач и направлений развития этой группы в будущем выделяются экологический аспект, гендерная проблематика, экономические проблемы и переосмысление понятия «человека» в XXI веке.

Деколониальное размежевание есть ни что 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. Поэтому 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.

Большую роль здесь играет дусселевский аналектический момент как «утверждение» внешности (экстериорности), а не только отрицание отрицания системы с позиции утверждения тотальности. Это преодоление тотальности, но не только как наличного существования того, что обладает силой и властью в системе. Это преодоление тотальности с позиции внутренней трансцендентности — из экстериорности, которая никогда не находилась внутри. Утверждение экстериорности означает понимание того, что невозможно для системы, понимание нового, не предугаданного тотальностью — того, что возникает из свободы — безусловно революционной и инновационной (Dussel 1985: 160)

3. АНТИГЛОБАЛИСТЫ ИЛИ АЛЬТЕРГЛОБАЛИСТЫ?

Попробуем разобраться, кого сегодня называют антиглобалистами? Многие из этих индивидов и групп протестуют, когда их так называют, поскольку их организации и усилия на самом деле являются одними из самых глобальных и менее всего связанных с национальным дискурсом, с эгоистическими интересами определенных государств, региональных блоков и т.д. Они и есть истинные космополиты нашего времени, хотя и понимают космополитизм по-разному. Некоторое время назад родился другой термин, который используется для того, чтобы отделить антиглобалистов, громящих «Макдональдсы» и выступающих за жесткий протекционизм в национальной экономике, от тех людей, которые сомневаются в справедливости самого мироустройства в условиях неолиберальной глобализации и предлагают альтернативные варианты. Их называют альтерглобалистами, то есть сторонниками иной модели глобализации. Среди источников этих движений можно найти антикапиталистические и анти-неолиберальные идеологии, в основе которых лежит вовсе не позиция французского фермера Хосе Бове, но гораздо более серьезные интеллектуальные источники. Центральная задача всех альтерглобалистских теорий — борьба с неолиберальной глобализацией, а не с глобализацией как таковой. Как отмечает К. Майданик, «борьба против неолиберальной глобализации и за иную глобализацию становится частью борьбы за иной мир, причем частью не главной» (Антиглобализм или альтернативная глобализация 2005, 64).

3.1. Анатомия альтерглобализма

Альтерглобалистские теории и практики могут быть как крайне левыми, так и крайне правыми, не говоря о множестве промежуточных вариантов. Недопустимо рассматривать их скопом и демонизировать или

романтизировать. Сегодня альтерглобалисты сталкиваются с гораздо более серьезной задачей, чем защитники существующей глобализации. Из их контекстной позиции отрицания они должны сформулировать и некое позитивное представление о будущем мире, в котором станет возможным существование многих миров. А это означает кардинальное переосмысление основных аспектов самых разных сфер жизни — от экономики, которую надо заново определить вне капитализма, но при этом не скатиться к провалившемуся социализму, и до власти и, особенно, власти государства и ее меняющейся природы (вертикальной или ризоматической).

Как отметил один из участников дискуссии, посвященной альтерглобализму, в журнале «Свободная мысль XXI» В. Миронов, одна из важнейших проблем сегодня — это неравномерное распределение ресурсов. Некоторые страны и регионы имеют естественные ресурсы, другие имеют человеческие ресурсы, а Запад/Север концентрирует финансовые и технологические ресурсы. Существующие механизмы их распределения и перераспределения, к сожалению, мешают успешному функционированию мира. Глобализация пытается справиться с этой асимметрией по-своему, но пока безуспешно. И война становится все чаще инструментом перераспределения ресурсов и, в конечном счете, инструментом самой глобализации (Антиглобализм или альтернативная глобализация 2005: 73). Важно осознавать масштабы негативных последствий глобализации, которые пока локальны, но в ближайшие десятилетия угрожают стать действительно глобальными. В этом смысле показателен часто приводимый пример сравнения обладания запасами нефти (процветание) и доступом к питьевой воде (выживание). Пока грань между ними не перейдена, та или иная страна или регион не ощущает по большому счету воздействия глобализации, но это лишь вопрос времени. То же касается и проблемы тотального обесценения человеческих жизней,

которая нарастала постепенно с XVI века, обретая самые разные формы, но в эпоху глобализации достигла своего логического завершения. Мир уже проходил через стадии, когда рациональность, а не эмоции или этические ценности использовались для строительства глобальных теорий. Экономическая рациональность в противовес чувствам и ценностям, которую защищает Бхагвати, скорее всего перерастет в неолиберальный фундаментализм, который не оставляет никаких возможностей людям, выпавшим из его логики и ставшим ненужными. Альтерглобализм же ставит под сомнение эту фундаменталистскую логику неизбежности, которая оказалась натурализована в сознании миллионов людей благодаря риторике неолиберализма.

Часто интеллектуалы высказывают опасение, что альтерглобализм — слишком туманное и размытое понятие, что он недостаточно политически институализирован, что в нем нет партий, официальных организаций, что лишь одна идеология лежит в основе усилий альтерглобалистов — возрождение человечества и его спасение как вида в условиях тотального рынка. Альтерглобализм — это идеология солидарности, интернационализма, демократии, воспринятых как противоположность власти элит. В будущем могут существовать, по-видимому, три возможных пути развития альтерглобализма, о которых рассуждает Боавентура де Суса Сантос:

- конец движения и его растворение в более мелких революционных, экологических, реформистских и т.д. организациях и проектах. Причиной такого поворота может быть создание политических партий, в целом, крайне неэффективных и архаичных для XXI века;

- повторение ситуации, которая имела место в XX веке. В этом случае альтерглобалисты смогут изменить лицо существующего капитализма и сделать его более человеческим. Этот путь связан с компромиссами между центром и левыми и является реформистским по сути;

• наиболее же интересное и многообещающее направление альтерглобализма — это реальное воплощение лозунга «Иной мир возможен», мир, построенный и развивающийся согласно другой логике, мир, который сегодня кажется утопичным, но только кажется таковым. Существуют, по крайней мере, два фактора, которые могут способствовать ускорению этой третьей альтернативы: 1) маячащая возможность глобального восстания снизу и 2) экологическая катастрофа (Santos 2003).

Мировой Социальный Форум, как яркое проявление альтерглобализма, не выступает против глобализации как таковой, но лишь против неолиберальной и за иную глобализацию, которая бы обнажила скрытые стороны модерности с тем, чтобы выстроить иную и более справедливую модель и остановить имперское шествие модерности. Эпистемологически сегодня все яснее становится разделение между абстрактной игрой цифр экономического анализа и человеческими эмоциями и чувствами, которые совершенно не интересуют архитекторов глобализации и ее защитников. Это спор, который в эпистемологическом смысле позиционируется между тео-эго-органно-политикой знания, примером которой и является позиция Бхагвати, и гео- и телесной политикой знания, представленной деколониальным проектом, члены которого не жалуются на последствия глобализации, а просто думают и видят мир иначе.

4. КОНЦЕПЦИЯ БОАВЕНТУРЫ ДЕ СУСЫ САНТОСА

Пример серьезного теоретического альтерглобализма — работы известного португальского социолога Боавентуры де Сусы Сантоса, в частности, его статья «Мировой социальный форум: к контр-гегемонной глобализации» (Santos 2003). Сантос рассматривает Мировой Социальный Форум как новый социальный и политический феномен. Сантос задает

следующие вопросы: поскольку Форум позиционируется как борьба против неолиберальной глобализации, является ли он борьбой против определенной формы капитализма или против капитализма вообще? Принимая во внимание, что участники Мирового Социального Форума предпочитают видеть себя борцами против дискриминации, исключения и подавления, предполагает ли успех в этой борьбе создание посткапиталистического, социалистического, анархистского или еще какого-то горизонта, или же, напротив, это означает, что Мировой Социальный Форум не хочет намеренно определять это новое социальное и политическое пространство в рамках определенных существовавших ранее идеологий? Большинство людей, принимающих участие в Мировом Социальном Форуме, идентифицирует себя с левыми идеологиями, но возникает вопрос: сколько определений левых идеологий соответствует Мировому Социальному Форуму? И как быть с теми, кто не хочет ассоциироваться с определенной идеологией — левой или правой, так как считает само это деление продуктом западной культуры, и потому ищет других, альтернативных определений?

Как отмечает Сантос, социальная борьба, ведущаяся в рамках Мирового Социального Форума, не вписывается в существующие определения социальных изменений, санкционированные западной модерностью, а именно — реформы и революцию (Santos 2003). Кроме общей установки на ненасилие, методы борьбы в рамках Мирового Социального Форума могут быть различными и варьироваться от институциональности до открытого противостояния, восстаний, демонстраций. Мировой Социальный Форум не структурирован в соответствии с какими-либо существующими моделями современной политической организации (демократического централизма, представительной демократии или демократии участия). Новое в Мировом Социальном Форуме заключается в его всеобъемлющей, включающей

природе, как по тематике, так и по регионам. То есть новизна здесь состоит в цельности Форума, а не в новаторстве его отдельных частей. Он глобален в том, каким образом включает локальные, национальные и глобальные движения и становится межтематическими и транс-предметным. Он ставит не только аналитические и теоретические вопросы, но и эпистемологические.

5. УТОПИЯ МИРОВОГО СОЦИАЛЬНОГО ФОРУМА И АНТИГЕГЕМОННАЯ МОДЕЛЬ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Мировой Социальный Форум поднимает политические вопросы, ведь, по словам Сантоса, он ставит себе целью осуществить утопию в мире, лишенном утопий (Santos 2003). Эта утопическая воля как раз и выражена в лозунге Форума: «Другой мир возможен». Скорее здесь речь идет не об утопическом мире, а о мире, который бы позволил существование утопии. Сантос рассматривает Мировой Социальный Форум как *критическую* утопию, как набор инициатив транснационального характера между социальными движениями, неправительственными организациями и их практиками и знаниями местной национальной и глобальной борьбы против всех существующих форм исключения и включения, дискриминации и равенства, универсализма и партикуляризма, культурного диктата и релятивизма, которые стали возможными благодаря сегодняшней фазе капитализма — неолиберальной глобализации.

Утопическое измерение Мирового Социального Форума состоит в утверждении существования альтернатив этой глобализации. Возможность альтернатив ставится под сомнение именно из-за идеалистичности и трудно воплощаемой природы этой позиции.

Как отмечает Сантос, в последние сто лет существовали три консервативных утопии — сталинизм, нацизм и неолиберализм (в сочетании с неоконсерватизмом и христианским фундаментализмом) (Santos 2003). Консервативные утопии, в отличие от критических, идентифицируют себя с настоящим, с реальностью и находят свое утопическое выражение в радикализации или доведении до логического конца настоящего. Согласно этим утопиям, если безработица и социальное неравенство, голод и смерть продолжают существовать на периферии мира, причины лежат не в недостатках или ограничениях законов рынка, а в том, что эти законы еще не были в полной мере реализованы. Горизонт консервативных утопий — это закрытый, ограниченный горизонт, конец истории.

Мировой Социальный Форум сигнализирует о возрождении критической утопии — радикальной критики повседневной реальности и надежды на лучшее общество. Но это происходит в тот момент, когда доминирует антиутопическая утопия неолиберализма. В этом специфика новой критической утопии по сравнению с теми, которые возникали в конце XIX — начале XX века. Антиутопическая утопия неолиберализма основана на двух элементах — иллюзии полного контроля над повседневной реальностью путем эффективной власти и знания и радикальном отказе от любых альтернатив такому положению вещей.

Мировой Социальный Форум ставит под сомнение абсолютность контроля (как власти или знания), с тем чтобы доказать возможность альтернатив. Отсюда открытая и даже зыбкая природа альтернатив контргегемонной глобализации. Утопия Мирового Социального Форума позиционируется скорее в негативном смысле, ей легче бороться против (неолиберальной глобализации), а не утверждать нечто свое. Мировой Социальный Форум — первая критическая утопия XXI века, которая ставит целью оторваться от традиции критических утопий западной

модерности, многие из которых превратились в консервативные. Открытость утопического измерения в Мировом Социальном Форуме способствует тому, чтобы избежать такого развития событий. Требование альтернатив должно быть плюралистичным по форме и по содержанию. Кроме того, необходимо и осознание того, что сами альтернативы не безальтернативны, что они равноправны и не окончательны.

Другой возможный мир — без сомнения, утопическая надежда, которая включает множество возможных миров. Другой возможный мир может оказаться чем угодно, но ни в коем случае не миром без альтернатив. Утопия Мирового Социального Форума — это и радикально демократическая утопия, и единственная реалистичная утопия после целого века главенства консервативных утопий, многие из которых были результатом перерождения критических. Этот тип утопизма является глубоко этическим по своей природе и направлен на создание консенсуса по ту сторону идеологических и политических различий среди движений Форума. Эта утопия несет в себе семена конкретизации, соответствующей настоящей фазе контр-гегемонной глобализации. Но остается открытым следующий вопрос: когда контр-гегемонная глобализация окажется достаточно консолидирована и утвердится идея о возможности иного мира, станет ли возможным претворить в жизнь саму эту идею с тем же радикальным демократизмом, который помог ее сформулировать? На этот вопрос даст ответ только время.

Альтернативная глобализация должна непременно принять во внимание эпистемологию мирового Юга. Практики и знания, циркулирующие на Мировом Социальном Форуме, происходят из вполне определенных эпистемологических и онтологических миров. Существуют различия в том, что считается различными группами релевантным знанием вообще и, с другой стороны, различия в идентификации, оценке и иерархизации отношений между научным знанием западного

происхождения и другими знаниями, связанными с иными практиками, системами мышления и культурными мирами. Эти различия касаются, в конечном счете, вопроса о том, что значит быть человеком в современном мире. Неолиберальная глобализация проводится под эгидой научно-технического знания и во многом ее гегемония связана с убедительностью способов дискредитации любого другого знания, которое может конкурировать со сциентистским идеалом. Эти знания сразу же представляются как невразумительные, ненаучные, не эффективные, не идущие ни в какое сравнение с мнимой научностью законов рынка. Неолиберальная глобализация гегемонна по своей природе и базируется на не менее гегемонном знании — современной западной науке.

Контр-гегемонная глобализация, к которой стремится Мировой Социальный Форум, сразу же сталкивается с эпистемологической проблемой обоснованности научного знания для развития контр-гегемонных практик. Здесь актуальным является вопрос о том, насколько традиционное научное знание применимо и обосновано и какие другие знания доступны и могут использоваться за границами утилитарности и применимости научного знания, а также, на основании какого знания или эпистемологии формулируются эти проблемы.

По мысли Сантоса, знание о глобализации в любом случае уже самой глобализации, как бы мы ее не понимали. Научное знание, однако, кажется универсальным и концентрируется в странах богатого Севера. Хотя оно и выглядит внешне нейтральным, на самом деле это знание поддерживает интересы стран Севера и составляет одну из мощных сил неолиберальной глобализации. Сегодня наука находится на службе глобализации во многих смыслах — и путем легитимации и поддержки неолиберальной глобализации, и путем дискредитации и скрывания, а также тривиализации контргегемонной глобализации и, естественно, тех знаний, которые ее питают. Эти знания превращаются господствующим научным знанием в

сырой материал (как это происходит, например, в случае со знаниями коренных народов о биоразнообразии) или отвергаются как ненаучные и неэффективные (Santos 2003). Мировой Социальный Форум одной из своих задач ставит демонстрацию того, что понятия рациональности и эффективности, определяющие сегодня господствующую научно-техническую мысль, слишком узки и не способны вместить богатство и разнообразие социальных опытов по всему миру, что они дискриминируют практики противостояния и продуцирования контр-гегемонных альтернатив.

6. СОЦИОЛОГИЯ ОТСУТСТВИЯ И СОЦИОЛОГИЯ ПОЯВЛЕНИЯ

Эпистемологическая операция, которая проводится в рамках Мирового Социального Форума, состоит из двух процессов, которые Сантос называет *социологией отсутствия* и *социологией появления*. С их помощью раскрывается социальный опыт, противостоящий разрушению, и открывается время-пространство, способное определить и воссоздать убедительные пути новых контр-гегемонных социальных опытов (Santos 2003). В логике доминирующего масштаба — монокультуры универсального и глобального в западной модерности, глобализация и становится тем самым масштабом, который в последние двадцать лет приобрел беспрецедентную значимость в разных социальных сферах. Это особая мера вещей, которая выделяет реальности и смыслы, расширяющиеся по своему воздействию до всего мира, и тем самым, получающие возможность объявить конкурирующие точки зрения всего лишь локальными, маргинальными.

В этой логике несуществование воспроизводится в форме партикулярного и локального. Все, что определено в рамках локальности

или партикулярности, сразу же попадает в масштаб, делающий его заведомо неспособным стать альтернативой тому, что существует на глобальном уровне. Социология отсутствия, как ее описывает Сантос, ставит целью создать необходимость и представить предполагаемое отсутствие социального опыта как его потерю (Santos 2003). Это порождает условия для расширения поля значимых опытов в нашем мире сегодня и в будущем. Таким образом, социология отсутствия ставит целью придать значение социальным опытам, существующим в мире, хотя и объявленным несуществующими гегемонной рациональностью знания, а социология появления ставит целью идентифицировать и способствовать появлению знаков возможных опытов, скрытых под видом латентных тенденций, которые игнорируются гегемонной формой знания.

Политическая новизна позиции Мирового Социального Форума состоит в широком толковании власти и подавления. Помимо обычных дискриминационных способов контроля труда, неолиберальная глобализация показала, что эксплуатация связана и с другими формами дискриминации, которые касаются женщин, этно-меньшинств, коренных народов, безработных, иммигрантов, гомосексуалистов, детей и молодежи. Все эти формы власти создают исключение. Но в каждой стране в определенный период оказывается важной та или иная сторона этой дискриминации и поэтому Мировой Социальный Форум не фиксирует такие цели и задачи раз и навсегда. В нем нет лидеров, нет иерархии и он делает упор на сетях взаимодействия, создающихся, главным образом, посредством интернета.

В политике Мирового Социального Форума уравниваются принципы равенства и признание различия. Мы живем в обществах, отмеченных крайним неравенством, но равенство редко выступает в качестве освободительного идеала. Мировой Социальный Форум не претендует на то, чтобы представлять контр-гегемонную глобализацию. В то же время,

никто не может и представлять Мировой Социальный Форум или говорить от его имени. С самого начала в Мировом Социальном Форуме было больше представителей Латинской Америки, хотя в последние годы представленность других регионов выросла. Но претендовать на то, что он представляет весь мир, Мировой Социальный Форум, конечно же, не может. Африка и Азия по-прежнему почти не представлены, а если и были в последних заседаниях Форума, то целиком за счет западных грантов и НПО, что значительно влияло на позицию представителей этих регионов.

Новизна утопии Мирового Социального Форума очевидна в отношении левых движений, когда она переходит в формы стратегического планирования и политического действия. Пока, в отличие от прежних левых, которые очень легко размежевывались и становились врагами, атмосфера Социального Форума позволяет сохранять единство и преодолевать политические различия путем включения и уважения к различию. Государство может быть, с точки зрения Мирового Социального Форума и врагом, и потенциальным союзником. Национальный и локальный, либо мировой и глобальный уровни борьбы также стоят в центре горячих дискуссий. Большинство участников Форума склоняется к мысли, что борьба должна становиться все более глобальной, а не национальной или локальной.

7. МИРОВОЙ СОЦИАЛЬНЫЙ ФОРУМ КАК ПРИМЕР ДВОЙНОГО ПЕРЕВОДА

Боавентура де Суса Сантос представляет Мировой Социальный Форум как процесс двойного перевода. Будущее Форума зависит и от развития движений, которые его составляют, и от развития глобализации, которое принимает все более милитаристские формы. Расширив сферу

доступного и возможного социального опыта, Мировой Социальный Форум подготовил глобальное сознание для самых различных социальных движений. Появление такого глобального сознания было важным для создания определенной симметрии между гегемонной глобализацией и движениями, которые борются против нее. Сегодня Мировой Социальный Форум — уже не столь фантастическая утопия, как было в начале. Но перед ним стоят очень сложные проблемы — как углубить свое политическое существование, как создать новые и более мощные формы солидарности и артикуляции своих требований без того, чтобы потерять утопическую и эпистемологическую цельность, как не позволить неолиберальной глобализации скупить на корню протестные движения по всему миру путем использования финансовых рычагов.

Сама позиция Мирового Социального Форума противостоит созданию новой общей теории социального изменения. Вместо этого нужен перевод, как процедура позволяющая достичь взаимопонимания между разными опытами мира — реальными и возможными. В основе деятельности Мирового Социального Форума сегодня лежит поддержка горизонтальной сети контргегемонных практик и знаний, формирующихся на стыке экологических, феминистских, аборигенных, пацифистских и других течений (Santos 2003). Этого можно достичь только с помощью создания взаимопонимания, диалога и дебатов в форме эпистемологического перевода, зон контакта и проницаемости между разными движениями, что приведет к диверсификации структуры Мирового Социального Форума. Множественный перевод такого рода может помочь определить, что есть общего в разнообразии контргегемонных драйвов. Путем такого перевода разнообразие утверждается не как фактор фрагментации и изоляционизма, но как фактор солидарности и общности судьбы.

ЛИТЕРАТУРА

«Антиглобализм или альтернативная глобализация ?» — *Свободная мысль XXI*. № 8, 2005, стр. 63-81.

Глостанова М. Глобализация: торжество или начало конца североатлантической цивилизации ? — Глобализация и мультикультурализм. Под ред. Н.С. Кирабаева. — М., 2005.

Appadurai A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Berger P.L., Huntington S.P. eds. *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*. — N.Y.: Oxford University Press, 2002.

Castells, M. *The Information Age: Economy, Society and Culture*. 3 volumes. — Oxford: Blackwell, 1996—1998.

Dussel E. *Philosophy of Liberation*. Translated by A. Martinez and Ch. Morkovsky. — Wipf & Stock Publishers, Eugene, Oregon, 1985.

Dussel E. "Europe. Modernity, and Eurocentrism". — *Nepantla*, 1.3, 2000, pp. 465—478.

Dussel E. "World System and "Trans"-Modernity". — *Nepantla*, 3.2. 2002, pp. 221—244.

Escobar A. "Worlds and Knowledges Otherwise?: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program" — *Cuadernos del CEDLA*, No. 16, 2004 (reprinted in: *Cultural Studies*, vol. 21, No. 2-3, March-May 2007, pp. 179-210)

Foucault M. *Discipline and Punish*. — N.Y., Vintage Books, 1979.

Giddens A. *The Consequence of Modernity*. — Stanford: Stanford University Press 1990.

Giddens A. *Modernity and Self-Identity*. — Cambridge, 1991.

Habermas J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. — Cambridge: MIT Press, 1987.

Habermas J. *Legitimation Crisis*. — Boston: Beacon Press, 1973.

Kahn J. “Anthropology and Modernity”. — *Current Anthropology*, vol. 42, No. 5, pp. 651-680.

Kennedy P. *The Rise and the Fall of the Great Powers*. — N.Y., 1988.

Latour B. *We Have Never Been Modern*. — Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Mignolo W. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. — Princeton: Princeton University Press, 2000.

Mignolo W.D. Shifting the Ethics and Politics of Knowledge: Logic of Coloniality and Imperial Post-Coloniality. Lecture at the University of Coimbra, Portugal, January 14, 2005.

Santos, Boaventura de Sousa “The Future of the World Social Forum. Self Democracy and the Theory of Translation”. — “The World Social Forum. Towards a Counter-Hegemonic Globalization”
<http://www.ces.fe.uc.pt/bss/fsm.php> 10.08.07

Shiva V. ed. *Biodiversity Conservation: Whose Resource ? Whose Knowledge ?* — New Delhi, 1994.

Vattimo G. *The End of Modernity*. — Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.

Wallerstein I. *Utopistics: Or, Historical Choices of the 21st Century*. — N.Y.: New Press, 1998.

Wallerstein I. “Globalization, or the Age of Transition? A long-Term View of the Trajectory of the World System. — *International Sociology* 15(2), 2000, 249-265.

ОПИСАНИЕ КУРСА И ПРОГРАММА

Общее описание курса

Этот междисциплинарный курс находится на стыке истории философии, социальной философии и философской антропологии. Он адресован магистрам, обучающимся по направлению «Философия», по специальностям «Социальная философия» (520403), «История зарубежной философии» (520404). Курс является частью совместной магистерской программы двойного диплома с департаментом философии университета Париж-8 «Философия и диалог культур». Курс является обязательным, но может быть и курсом по выбору. Он предполагает предварительное знакомство слушателей с основными историческими, социально-политическими, культурными, экономическими и идеологическими обстоятельствами, обусловившими сложный процесс глобализации в мировой культуре конца XX — начала XXI вв. Курс носит смешанный, теоретико-практический характер.

В курсе рассматривается, каким образом проблема культурного взаимодействия, разнообразия и различия решалась в эпоху Нового времени в различных эпистемологических традициях и какие модели осмысления этой проблематики существуют в мире сегодня. В частности, особое внимание уделено формированию и бытованию нелиберальной модели мультикультурализма и ее критике с разных сторон и позиций. Курс фокусируется на альтернативных нелиберальному мультикультурализму моделях, наиболее интересной и плодотворной из которых представляется транскультурация, разрабатываемая в различных регионах земного шара. Важное место в курсе отводится сопоставительному анализу ряда понятий западного мультикультурализма

и незападных альтерглобалистских теорий (речь идет о «детерриторизации», «двойном переводе», «колониальности власти», «аналектике», «деколониальном повороте» и т.д.) Наконец, определенное место отводится в курсе и проблеме постсоветского культурного и эпистемологического пространства в контексте процессов транскультурации.

Цели и задачи курса:

Цель курса — ознакомление студентов с рядом современных моделей осмысления культурного и эпистемологического различия, разнообразия и взаимодействия, связанных с западными и незападными традициями, всесторонняя концептуализация сегодняшнего поворота к транскультурации как новой эпистеме.

Задачами курса являются:

1) выравнивание перевеса технократического типа образования и знания и реабилитация гуманитарного знания, действующего в сфере понимания, вчувствования, актуализации критического, а не только позитивного знания;

2) корректировка европоцентристских моделей знания, включая и мультикультурализм как западный дискурс о культурном разнообразии и различии, введение иных эпистемологических моделей разнообразия и различия, рассматриваемых в диалогических отношениях с западной традицией.

Наконец, этот курс, как и вся модель гуманитарного образования XXI века, ставит ***целью***, прежде всего, развитие критического самосознания и критического мышления у студентов, культуры диалога на равных, осознания важности и ценности жизни (как жизни отдельных людей, стран и народов, так и жизни нашей планеты).

В центре курса стоит идея этической и политической ответственности за продуцирование, распространение, трансформацию и применение знаний. А значит, его глубинной *целью* является способствовать воспитанию новых субъектностей XXI века, хорошо адаптированных к глобальным потокам информации, масс-медиа, людей и капиталов. Такая транскультурная и транс-эпистемологическая субъектность, к воспитанию которой и направлен курс, воспринимает иные культуры, традиции, цивилизации, индивидов, философию и образование не как препятствие, которое нужно привести к общему знаменателю *своего*, а как вполне самостоятельных субъектов или явления с собственными диспозициями и характеристиками, с которыми надо вступать в диалог на равных, в эгалитарное интеллектуальное и культурное взаимодействие, а не *присвоение* иного.

Инновационность курса

Курс разрабатывается в рамках реализации подпроекта Инновационной Образовательной Программы (ИОП) РУДН «Развитие мультикультурной образовательной среды международного классического университета». Этот подпроект является частью комплексной ИОП «Создание инновационных образовательных программ и формирование инновационной образовательной среды, позволяющих эффективно реализовывать государственные интересы РФ через систему экспорта образовательных услуг», сочетающей в себе как инновации в подготовке высококвалифицированных кадров по приоритетным направлениям развития науки, так и инновации в методиках и средствах обучения, основанных на новейших информационно-телекоммуникационных технологиях.

В системе образования XXI века изучение проблем межкультурного взаимодействия в области философии, политологии, международных

отношений, государственного и муниципального управления и других социальных и гуманитарных наук закономерно выдвигается на первый план. В связи с этим ознакомление студентов-магистров с ведущими мировыми тенденциями в теоретическом осмыслении этой проблематики представляется важным и актуальным.

Курс является примером инновационного подхода в области формирующейся модели гуманитарного образования XXI века. Главным в стратегии этого типа образования и, соответственно, в курсе, является не снабжение студентов некой суммой фактов (пусть и мультикультурных), набором абсолютных знаний, что характерно для технократической модели образования второй половины XX века, а предоставление им возможности научиться «быть собой», что обязательно связано не только с овладением позитивным знанием, но и с необходимостью его соотнесения с непосредственным личным и общественным опытом, с культивированием критического мышления, повышенной этической и политической ответственности и тонкого слуха в отношении истории, памяти, языков и космологий тех групп людей, которые оказались выброшены из проекта модерности. В конечном счете, данный курс и подобные ему инновационные курсы в области гуманитарных и социальных наук призваны подготовить молодое поколение к будущему активному участию в принятии решений всех групп населения на социальном, политическом, культурном, личностном и иных уровнях, сформировать из них адекватных членов настоящего гражданского общества, имеющих собственное мнение и могущих его выразить и защитить.

Инновационность курса по содержанию заключается в том, что и материал курса, и постановка проблемы совершенно уникальны и практически не представлены в отечественных научных трудах и тем более учебных пособиях, в то время как данная проблематика стоит в центре

внимания самых новейших исследований за рубежом. Если вопросы взаимодействия и разнообразия культур и эпистемологических традиций и возникали в разных дисциплинах и курсах раньше, их интерпретация чаще всего носила достаточно традиционный характер в рамках истории философии, социальной философии, культурной антропологии, но не касалась категорий и проблематики таких новых и практически не существующих в отечественной традиции междисциплинарных отраслей гуманитарного знания, как пост и де-колониальный дискурс, культурные исследования (что не равно культурологии), специфические гуманитарные аспекты глобализации, постнациональных исследований и т.д. Данный курс как раз и направлен на устранение этого зияния и вводит в отечественный образовательный процесс новую проблематику и пути ее решения, открывая отечественный образовательный процесс для интердисциплинарных проектов, которые станут характерны уже для образования XXI века.

Инновационность курса по методике преподавания состоит в том, что используется интерактивный метод обучения при котором студенты максимально вовлекаются в учебный процесс, они не пассивно воспринимают лекции, монологическую речь преподавателя, а активно участвуют в дискуссиях, не просто читают некие тексты и пересказывают их содержание, а критически их осмысливают, представляя в обязательном порядке результаты опыта своего критического мышления не только преподавателю, но и вынося их на суд своих товарищей. Такая методика делает студентов-магистров соавторами курса вместе с преподавателем. Многие формы работы являются совместными, групповыми, что заставляет студентов учиться находить компромисс, работать интеллектуально в команде, уважать другого и учиться искусству диалога. В корне пересмотрен в курсе и существующий подход к написанию

письменных работ, которые должны также носить сугубо творческий, проблемный, а не компилятивный характер.

Инновационность курса по литературе заключается в том, что большинство материалов курса, несмотря на свою актуальность в мировом научном пространстве, вообще не известны отечественному читателю, не переводились и никогда не публиковались в России.

Инновационность курса по организации учебного процесса состоит, главным образом, в использовании системы зачетных единиц (кредитов), что позволяет легко и органично вписать этот курс в систему международного образовательного пространства.

Сведения об авторе курса

Мадина Владимировна Тлостанова, доктор филологических наук, профессор Кафедры сравнительной политологии научно-педагогический стаж — 13 лет, общее число научно-методических публикаций, статей в научных журналах — 99 (из них 4 монографии).

Структура курса:

Кредит: 3, лекции — 24 часа, семинарские занятия — 16 часов, самостоятельная работа — 68 часов.

Темы лекций:

Тема 1 (ауд. 2 часа/ самост. 2 часа): Трактовка многообразия и различия в возрожденческую эпоху: «Темная сторона» Ренессанса.

Тема 2 (ауд.2 часа/ самост. 4): Западный дискурс «прав человека» и проблема культурного различия и разнообразия с точки зрения европейцев и неевропейцев.

Тема 3 (ауд. 2 часа/ самост. 3 часа): Дикурсы нации-государства, национальной культуры, языка и канона и дальнейшая проблематизация культурного различия и разнообразия в XIX веке в Западной Европе, в колониальных и подчиненных локалах.

Тема 4 (ауд. 2 часа/ самост. 4 часа): Западная культурная антропология о проблеме взаимодействия культур. Аккультурация, ассимиляция и другие модели культурного взаимодействия эпохи либерализма.

Тема 5 (ауд. 2 часа/ самост. 3 часа): Постколониальный дискурс о проблеме культурного разнообразия и различия. Почему постколониальные исследования не являются «путешествующей теорией»?

Тема 6 (ауд. 2 часа/ самост. 4 часа): Возникновение и развитие мультикультурных дискурсов. Мультикультурализм как государственная идеология и культурная практика. Философские и идеологические основы мультикультурализма.

Тема 7 (ауд. 2 часа/ самост. 4 часа): Возможен ли мультикультурализм в Восточной Европе, России, незападных и в не вполне западных пространствах.

Тема 8 (ауд. 2 часа/ самост. 3 часа): Гендерные аспекты мультикультурной проблематики.

Тема 9 (ауд. 2 часа/ самост. 4 часа): Трактовка культурного и эпистемологического разнообразия, различия и взаимодействия в постмодернизме.

Тема 10 (ауд. 2 часа/ самост. 3 часа): Транскультурация как новая эпистема. Полемика транскультурной модели с мультикультурной. Основные особенности транскультурной эстетики и субъектности.

Тема 11 (ауд. 2 часа/ самост. 6 часа): Карибская транскультурная философия. «Разум Калибана».

Тема 12 (ауд. 2 часа/ самост. 3 часа): Консолидация альтерглобалистских дискурсов в мировом масштабе. Мировой Социальный Форум. Основные черты деколониального проекта.

Темы семинарских занятий:

Семинар 1 (ауд. 2 часа/ самост. 2 часа): Формирование категорий иного и восприятие разнообразия и различия в эпоху первой и второй модерности.

Семинар 2 (ауд. 2 часа/ самост. 3 часа): Дискурс нации-государства и трактовка культурного разнообразия и различия.

Семинар 3 (2 часа/ самост. 2 часа): Обсуждение проектов творческих работ

Семинар 4 (ауд. 2 часа/ самост. 3 часа): Трактовка проблемы культурного разнообразия, различия и взаимодействия в либеральной ассимилятивной европоцентристской модели. Мультикультурализм.

Семинар 5 (ауд. 2 часа/ самост. 3 часа): Гендерные аспекты культурного и эпистемологического разнообразия и различия

Семинар 6 (ауд. 2 часа/ самост. 3 часа): Транскультурация и двойной перевод

Семинар 7 (ауд. 2 часа/ самост. 3 часа): Альтерглобализм и транскультурализм.

Семинар 8 (ауд. 2 часа/ самост. 6 часов): Защита творческих работ

Описание системы контроля знаний:

Условия и критерии выставления оценок:

От студентов требуется посещение лекций и практических занятий, а также обязательное активное участие в семинарах. Особенно ценится умение вести дискуссию, творческий подход к анализу текстов,

способность четко и емко формулировать свои мысли, а также качество подготовки презентаций докладов. Большое внимание при выставлении оценки будет уделяться также качеству подготовки письменных рецензий на прочитанные тексты для обсуждения на семинаре, а также рецензий на творческие работы друг друга. 40% итоговой оценки составит творческая работа, подходить к написанию которой надо особенно серьезно и работать над которой надо в течение всего семестра.

Общие правила выполнения письменных работ (письменных мнений, рецензий, итоговых творческих работ):

К каждому семинару студенты готовят краткие (1—2 страницы) письменные мнения, критические прочтения тех или иных текстов, в которых отражены не только основные элементы прочитанного – обычно, это одна-две статьи или главы и отрывки из книг, но и вопросы для дискуссии во время семинара, призванные продемонстрировать, что они не только усвоили прочитанное и могут его воспроизвести, но и способны понять, какой круг теоретических и практических проблем поднимается в той или иной работе, как эти проблемы контекстуально обусловлены и связаны с остальной проблематикой курса, а также, каким образом можно оспорить позицию автора текста или на основании каких аргументов, согласиться с ней.

Темы творческих работ предлагаются самими студентами, по согласованию с преподавателем. В течение семестра проводится два занятия, на которых студенты представляют промежуточные результаты своих творческих работ (в середине семестра — 3—4 страницы, в конце семестра — 7—8 страниц) для совместного обсуждения и критики. Кроме того, используется система “peer reviewing”, при которой студенты читают творческие работы друг друга и готовят на них краткие рецензии, с которыми затем выступают на семинаре.

Требования к набранным на компьютере творческим работам: двойной интервал, кегль — 14, цитирование и сноски в соответствии с принятыми стандартами, тщательная выверенность грамматики, орфографии и синтаксиса. Текст творческой работы должен быть не менее 20 страниц. Творческая работа не должна быть ни в коем случае реферативного, описательного характера, большое место в ней должно быть уделено аргументированному представлению своей точки зрения, критической оценке рассматриваемого материала и проблематики, что должно выявить их аналитические способности. Тестирование проводится с тем, чтобы проверить усвоение студентами материала курса, рекомендуемой преподавателем литературы, их умение успешно концептуализировать первоисточники, предложенные их вниманию.

Примерные типы письменных работ и форм устного контроля:

К каждому семинару студенты делятся на группы по 2—3 человека (в зависимости от количества слушателей). Затем каждая группа читает предложенные для обсуждения тексты и готовит краткие (1—2 страницы) письменные мнения. Эти письменные мнения рассылаются заблаговременно по электронной почте, чтобы дать возможность остальным участникам семинара подумать над предложенными проблемами. В ходе практического занятия группы имеют возможность выступить сначала со своей позицией — как коллективной, так и индивидуальной, а затем выслушать и, возможно, оспорить мнение других групп и индивидов.

Преподаватель также готовит для каждого семинара вопрос(ы) для дискуссии, которые предлагаются непосредственно в ее ходе. Кроме того, к каждому занятию один или два студента готовят дополнительные краткие выступления (10—15 минут) по проблематике семинара, выходящие за рамки предложенных для обсуждения текстов. При

подготовке к этим выступлениям они пользуются литературой, рекомендованной преподавателем и найденной самостоятельно. Во время такого выступления остальные студенты обязаны не просто пассивно слушать, а формулировать свои вопросы, сомнения, возражения, соображения к докладчику. После доклада каждый из участников семинара должен высказаться.

Пример организации семинарского занятия по теме **«Формирование категорий иного и восприятие разнообразия и различия в эпоху первой и второй модерности»**

Цели семинара:

1) Обсуждение и критический анализ двух текстов:

а) E. Dussel “Europe, Modernity and Eurocentrism”. *Nepantla*, 2000, 1.3., pp. 465-478.

б) Hinkelammert F. J. “The Hidden Logic of Modernity: Locke and the Inversion of Human Rights”. На сайте WKO – Worlds and Knowledges Otherwise. A Web Dossier. Volume 1, Dossier 1. <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/>

Студенты делятся на группы заблаговременно и готовят письменные мнения, как описано выше. Во время обсуждения ключевыми вопросами могут стать:

1) Каковы основные пять аргументов Э. Дусселя, посредством которых он объясняет семантическое «оскальзывание» понятия/идеологического конструкта Европы и насколько убедительными они вам кажутся и почему ?

2) Почему Дуссель называет общепринятое представление о модерности провинциальным и европоцентристским ?

3) Каковы основные черты альтернативного представления о модерности, предлагаемого Дусселем ? В чем его отличие от общепринятой точки зрения ?

4) В чем суть мифа модерности (мифа «рациональности/иррациональности») в трактовке Дусселя ? Почему иррациональное насилие против «иного» выступает его конституирующим фактором ?

5) Что такое «темная сторона модерности» в понимании Дусселя ?

Вопрос преподавателя для устного обсуждения:

Попытайтесь обосновать свою точку зрения на проект *трансмодерности*, предложенный Дусселем.

Вторая часть семинара посвящена обсуждению и критической оценке статьи Франца Хинкеляммerta «Скрытая логика модерности: Локк и инверсия прав человека» (Franz J. Hinkelammert. *The Hidden Logic of Modernity: Locke and the Inversion of Human Rights*). При этом предполагается, что студенты уже знакомы с трудами Дж. Локка и способны воспроизвести основные элементы его «учения». Задачей этой части семинара является привлечение внимания студентов к трактовке функций и роли государства, прав человека и гражданина и оправдания насилия в отношении «другого» в интерпретации Дж. Локка. После этой подготовительной работы можно перейти к непосредственному обсуждению статьи Хинкеляммerta, к которому студенты готовятся как описано выше (письменные мнения, вопросы для обсуждения, предлагаемые студентами, возможная полемика с автором).

Здесь узловыми моментами обсуждения могут стать:

1) Что понимает под инверсией прав человека Хинкеляммерт ?
Какие аргументы он приводит в пользу своей теории ?

2) Почему и как собственность выступает для Локка основой легитимации нарушения прав человека и какие люди не подпадают в его трактовке под звание человека ?

3) Как логика инверсии прав человека, описанная Хинкеляммертом, проявляется в новейшей глобальной истории и политике?

4) Как вы могли бы опровергнуть аргументы Хинкеляммерта в отношении трактовки им наследия Дж. Локка ?

5) В рамки какой эпистемологической традиции, на ваш взгляд, вписывается позиция Хинкеляммерта ?

Два из семинарских занятий в течение семестра посвящаются обсуждению будущих проектов творческих работ и их презентации. В середине семестра каждый из слушателей курса готовит краткое описание будущей творческой работы, формулирует тему, намечает основной круг проблем, пути их решения и возможные выводы, а также источники, к которым собирается обращаться. Затем каждому студенту присваивается оппонент из числа слушателей, который должен прочитать его текст и высказать в устном и письменном виде свое мнение — замечания, пожелания, соображения по поводу выполнимости и целесообразности данного исследования. Во время устной презентации каждого из будущих проектов на семинаре помимо оппонента высказывают свое мнение и другие слушатели. Во второй части семестра студенты перерабатывают и завершают свой проект с учетом прошедших обсуждений и на последнем занятии представляют его переработанный вариант. Процедура обсуждения та же — каждому назначается оппонент, который готовит отзыв на прочитанный текст и представляет его на практическом занятии. В обсуждении принимает участие и остальная группа. Окончательный вариант творческой работы сдается преподавателю через 1—2 недели после последнего занятия.

Организация самостоятельной работы:

основывается на переводческой и редакторской деятельности, учитывая тот факт, что большинство работ по этому курсу не переведены на русский язык. Каждому студенту дается в начале учебного семестра задание для самостоятельной работы — перевод, комментирование и редакционная подготовка какого-либо текста на иностранном языке. В ходе этой работы студент может консультироваться с преподавателем и должен периодически отчитываться о проделанной работе.

Целесообразно создание коллективного веб-досье (web-dossier) курса, на котором можно помещать эти студенческие переводы, мнения, работы, элементы дискуссии и т.д.

Балльная структура оценки:

Формы контроля

Посещение занятий — 5 баллов

Активная работа на семинаре — 55 баллов

В том числе:

лидер дискуссии — 10 баллов

презентация — 10 баллов

общее участие в дискуссии — 5 баллов

письменные мнения по обсуждаемым вопросам — 5х6 баллов

творческая работа (эссе) — 40 баллов

Всего — 100 баллов

Шкала оценок:

| | | | | | | | | |
|------------|--------------|-------------|-----------|----------|----------|----------|----------|----------|
| | | Неуд | | 3 | | 4 | 5 | |
| Кре | Сумма | F | FX | E | D | C | B | A |

| дпт | баллов | 2 | 2+ | 3 | 3+ | 4 | 5 | 5+ |
|-----|--------|----------|----|----|----|----|----|-----|
| 3 | 108 | менее 37 | 37 | 55 | 64 | 73 | 91 | 100 |

Пояснение оценок

- A Выдающийся ответ
- B Очень хороший ответ
- C Хороший ответ
- D Достаточно удовлетворительный ответ
- E Отвечает минимальным требованиям удовлетворительного ответа
- FX Оценка 2+ (FX) означает, что студент может добрать баллы только до минимального удовлетворительного ответа
- F Неудовлетворительный ответ (либо повтор курса в установленном порядке, либо основание для отчисления)

Балльная оценка творческой работы:

Из 40 возможных баллов, отводимых на творческую работу, различные ее аспекты оцениваются следующим образом:

- Степень раскрытия темы 5
- Оригинальность концепции..... 3
- Библиография (объем, насколько она репрезентативна для темы работы, насколько она использована в подготовке проекта)..... 5
- Степень владения студентом основными методами анализа социальных и гуманитарных наук, а также терминами и понятиями данного курса..... 4
- Насколько самостоятельна работа (здесь имеются в виду 4

- прежде всего проблемы плагиата - явного и скрытого, а также способность автора творчески относиться к первоисточникам).....
- Умение студента грамотно и логически точно выстроить свою работу, придать ей стройную композицию, снабдить свой труд адекватным введением и заключением..... 5
 - Оформление работы (стиль, пунктуация, орфография)..... 4
 - Риторические навыки презентации своего проекта, дар убеждения..... 5
 - Ответы на вопросы оппонента, преподавателя, товарищей..... 5

Академическая этика

Все имеющиеся в творческой работе сноски тщательно выверяются и снабжаются «адресами». Не допустимо включать в свою работу выдержки из работ других авторов без указания на это, пересказывать чужую работу близко к тексту без отсылки к ней, использовать чужие идеи без указания первоисточника. Это касается и источников, найденных в интернете. Необходимо указывать название сайта, его полный адрес и последнюю дату обращения к нему, в соответствии с международными требованиями. Все случаи плагиата должны быть исключены, все авторские права должны быть строго соблюдены. В конце работы дается исчерпывающий список всех использованных источников.

Учебная программа

Актуальность курса

Курс разрабатывается в рамках реализации подпроекта Инновационной Образовательной Программы (ИОП) РУДН «Развитие мультикультурной образовательной среды международного классического университета». Этот подпроект является частью комплексной ИОП «Создание инновационных образовательных программ и формирование инновационной образовательной среды, позволяющих эффективно реализовывать государственные интересы РФ через систему экспорта образовательных услуг», сочетающей в себе как инновации в подготовке высококвалифицированных кадров по приоритетным направлениям развития науки, так и инновации в методиках и средствах обучения, основанных на новейших информационно-телекоммуникационных технологиях.

В данном курсе реализуется инновационный подход в области формирующейся модели гуманитарного образования XXI века. Главным в стратегии этого типа образования и, соответственно, в курсе, является не снабжение студентов некой суммой фактов (пусть и мультикультурных), набором абсолютных знаний, что характерно для технократической модели образования второй половины XX века, а предоставление им возможности научиться «быть собой», что обязательно связано не только с овладением позитивным знанием, но и с необходимостью его соотнесения с непосредственным личным и общественным опытом, с культивированием критического мышления, повышенной этической и политической ответственности и тонкого слуха в отношении истории, памяти, языков и эпистемологий тех групп людей, которые оказались выброшены из проекта модерности. В конечном счете, данный курс и подобные ему инновационные курсы в

области гуманитарных наук призваны подготовить молодое поколение к будущему активному участию в принятии решений всех групп населения на социальном, политическом, культурном, личностном и иных уровнях, сформировать из них адекватных членов настоящего гражданского общества, имеющих собственное мнение и могущих его выразить и защитить.

Материал курса и постановка проблемы уникальны, практически не представлены в отечественных научных трудах и тем более учебных пособиях. Если же они и возникали спорадически раньше, их интерпретация носила достаточно традиционный характер в рамках устоявшихся дисциплин -- истории философии, социальной философии и т.д., но не касалась категорий и проблематики таких новых и практически не существующих в отечественной традиции междисциплинарных отраслей гуманитарного знания, как пост и деколониальный дискурс, культурные исследования (что совершенно не равно культурологии), специфические гуманитарные аспекты глобалистики и т.д.

В обучении используется интерактивный метод, при котором студенты максимально вовлечены в учебный процесс, они не пассивно воспринимают лекции, монологическую речь преподавателя, а активно участвуют в дискуссиях, не просто читают некие тексты и пересказывают их содержание, а критически их осмысляют, представляя в обязательном порядке результаты опыты своего критического мышления не только преподавателю, но и вынося их на суд своих товарищей. Такая методика делает студентов-магистров соавторами курса вместе с преподавателем. Многие формы работы являются групповыми, что заставляет студентов учиться находить компромисс, работать интеллектуально в команде, уважать другого и учиться искусству диалога В корне пересмотрен в курсе и существующий

подход к написанию письменных работ, которые должны также носить сугубо творческий, проблемный, а не компилятивный характер.

Целевая аудитория

Предлагаемый учебный курс является междисциплинарным и находится на стыке истории философии, социальной философии, философской антропологии. Он предназначен для магистров, обучающихся по направлению «Философия», по специальностям «Социальная философия» (520403), «История зарубежной философии» (520404). Курс является частью совместной магистерской программы двойного диплома с департаментом философии университета Париж-8 «Философия и диалог культур». Курс является обязательным, но может быть и курсом по выбору. Он предполагает предварительное знакомство слушателей с основными историческими, социально-политическими, культурными, экономическими и идеологическими обстоятельствами, обусловившими сложный процесс глобализации в мировой культуре конца XX — начала XXI вв. Курс носит смешанный, теоретико-практический характер, в нем одинаково важную роль играют и лекции, и семинарские занятия, на которых слушатели приобретают навыки ведения дискуссии, отстаивания и аргументации своей точки зрения, критического мышления и анализа, и самостоятельная работа.

Цели и задачи курса

Цель курса: Основной целью курса является ознакомление студентов — магистров II года обучения с рядом современных моделей осмысления культурного различия, разнообразия и взаимодействия, связанных как с западными, так и с незападными эпистемологическими традициями, а также всестороннее осмысление и анализ современного поворота от мультикультурных неолиберальных моделей к транскulturации как новой эпистеме. Курс ставит целью прежде всего

развитие критического самосознания и критического мышления у студентов, культуры диалога на равных, осознания важности и ценности жизни (как жизни отдельных людей, стран и народов, так и жизни нашей планеты). Курс направлен на выравнивание перевеса технократического типа образования и знания и реабилитацию гуманитарного знания, действующего в сфере понимания, вчувствования, актуализации критического, а не только позитивного знания. Он стремится к корректировке европоцентристских моделей знания, включая и мультикультурализм как западный дискурс о культурном разнообразии и различии, и к введению иных эпистемологических моделей разнообразия и различия, рассматриваемых в диалогических отношениях с западной традицией.

Для реализации поставленной цели в процессе преподавания курса решаются следующие **задачи**:

- всесторонний анализ того, как решалась проблема культурного взаимодействия, разнообразия и различия в эпоху Нового времени в различных эпистемологических традициях;
- анализ и критика современных моделей осмысления проблематики культурного разнообразия в мире;
- овладение студентами основными элементами транскulturации как новой эпистемы;
- овладение студентами основными понятиями мультикультурного дискурса и их критический анализ;
- сопоставительный анализ студентами ряда понятий западного мультикультурализма и альтерглобалистских теорий («детерриторизации», «двойного перевода» и т.д.).

Содержание учебного пособия

Теоретический материал курса разбит в соответствии с принципом модульности обучения на 12 тематических модулей. Каждая тема включает в себя следующие компоненты:

- теоретический лекционный материал;
- краткое описание семинарского занятия с возможными вопросами для критического обдумывания и дискуссии (по тем темам, по которым предусмотрены семинары);
- краткий словарь по каждой теме;
- хрестоматийные статьи для обсуждения на семинарах, подготовки к дискуссиям, докладам, написания творческих работ, самостоятельного ознакомления, перевода и аннотирования (самостоятельная работа);
- перечень возможных тем докладов и сообщений по темам;
- рекомендуемая литература и коллекция ссылок на Интернет-ресурсы.

АННОТИРОВАННОЕ СОДЕРЖАНИЕ КУРСА

Раздел 1 (1 кредит — 36 часов)

Тема 1. Трактовка многообразия, различия и культурного взаимодействия в возрожденческую эпоху (лекции — 2 часа, семинарские занятия — 1 час, самостоятельная работа — 4 часа)

- 1.1. Проблема временных рамок проекта модерна и трактовка «иногo»
- 1.2. Энрике Дуссель о Европе и европоцентризме
- 1.3. Понятие колониальности власти
- 1.4. Темная сторона модерна
- 1.5. Европейское географическое воображаемое, формирование расизма и отношение к различию

1.6. Создание идеальной модели человечества и человека в европейском Ренессансе

1.7. Развитие капитализма и восприятие инаковости и разнообразия

1.8. Оксидентализм

Тема 2. Дальнейшее развитие моделей культурного разнообразия и различия и формирование современных категорий «иного» в эпоху «второй модерности» (лекции — 2 часа, семинарские занятия — 1 час, самостоятельная работа — 4 часа)

2.1. Перевод географии в хронологию и проблема трактовки иного как выпавшего из истории. Дихотомия современность — традиция.

2.2. Дискурс «благородного дикаря» и возникновение антиколониальной критики.

2.3. Формирование расовой матрицы мира во второй модерности (цвет кожи вместо чистоты крови).

2.4. Развитие политических дискурсов прав человека и равенства в эпоху Просвещения. Деконструкция философии Локка в работах Ф. Хинкеляммерта.

2.5. Кант и Гегель о проблеме культурного и эпистемологического различия и разнообразия (троичное деление Европы и трактовка иного).

2.6. Обмирщение дискурсов инаковости («примитивные» народы вместо «неверных»).

2.7. Параллели между первой и второй модерностью в трактовке иного.

Тема 3. Дискурсы нации-государства, национальной культуры, языка и канона в соотношении с проблемой трактовки разнообразия и различия (лекции — 2 часа, семинарские занятия — 2 часа, самостоятельная работа — 6 часов)

3.1. Натурализация национальных идентичностей и конструирование иного в рамках нации-государства

- 3.2. Нация — воображаемое ли сообщество ? Б. Андерсон.
- 3.3. Несколько слов о структуре и логике национального мифа.
- 3.4. Однородное пустое время-пространство.
- 3.5. Нация и язык. Язык как выражение национальной идеологии. Нация и территория. «Дух нации».
- 3.6. Мировая культура как созвездие европейских культур. Рождение компаративистики в эпоху наций-государств. Космополитизм и идеология нации-государства.
- 3.7. Национализм и нация-государство. Незападный взгляд. Парта Чаттерджи и субалтерные исследования о нации и ее «ином».
- 3.8. Интеркультурализм и модель плюринационального государства в Андском регионе.

Тема 4. Западная культурная антропология о проблеме взаимодействия культур (лекции — 2 часа, самостоятельная работа — 4 часа) Данная тема не освещается в учебнике в виду ограничений объема и ее относительной доступности для самостоятельного ознакомления.

- 4.1. Ассимилятивные европоцентристские модели культурного взаимодействия. Теория аккультурации.
- 4.2. Аккультурация и ассимиляция.
- 4.3. Монокультурный и мультикультурный идеалы в Америке XIX века.
- 4.4. Плавающий котел.
- 4.5. Ассимиляционисты и плюралисты.

Тема 5. Постколониальный дискурс о проблеме культурного разнообразия и различия (лекции — 2 часа, самостоятельная работа — 4 часа). Данная тема не освещается в учебнике в виду ограничений объема и ее относительной доступности для самостоятельного ознакомления.

- 5.1. Особенности формирования постколониальных исследований.

5.2. Почему постколониальные исследования не являются «путешествующей теорией»? Невозможность их абсолютизации в мировом масштабе.

5.3. Исторические, (гео)политические, экономические и другие элементы постколониального дискурса.

5.4. Э. Саид и концепция «ориентализма».

5.5. постколониальная идентичность сквозь призму проблемы культурного и эпистемологического разнообразия и различия.

1.1. Мимикрия и внедомность в трактовке Х. Бабы.

1.2. «Заговоривший субалтерн» Г. Спивак.

1.3. Текстуальные аспекты постколониальной теории и критики.

Раздел 2 (1 кредит — 36 часов)

Тема 6. Возникновение и развитие мультикультурных дискурсов
(лекции — 2 часа, семинары — 1 час, самостоятельная работа — 6 часов)

6.1. Мультикультурализм как государственная идеология и культурная практика.

6.2. Американский мультикультурализм и философско-идеологические основы мультикультурного проекта.

6.3. Связь неолиберализма с мультикультурными дискурсами.

6.4. Коммерчески-экзотическое измерение мультикультурализма.

6.5. Мультикультурализм и глобальная издательская индустрия.

6.6. «Маркетинг меньшинств» или «Yo no soy un estereotipo».

6.7. Мультикультурализм и масс-медия.

6.8. Типология мультикультурализма.

6.9. Мультикультурные мифы.

6.10. Педагогические аспекты мультикультурной проблематики.

6.11. Мультикультурная проблематика в альтернативных проектах.

6.12. Перспективы мультикультурализма.

Тема 7. Возможен ли мультикультурализм в Восточной Европе, России, незападных и других не вполне западных пространствах (лекции — 2 часа, семинарские занятия — 1 час, самостоятельная работа — 6 часов)

7.1. Почему в России не возможен мультикультурализм ?

7.2. Разнообразие и различие в Центральной и Юго-Восточной Европе.

7.3. Миф Центральной Европы и комплекс Атлантиды.

7.4. Комплекс вторичного европоцентризма и влияние догоняющей модернизации на формирование дискурсов иного в периферической Европе.

7.5. Случай Османской империи.

Тема 8. Гендерные аспекты мультикультурной проблематики (лекции — 2 часа, семинарские занятия — 2 часа, самостоятельная работа — 6 часов) Данная тема не освещается в учебнике в виду ограничений объема и ее относительной доступности для самостоятельного ознакомления.

8.1. Гендер в контексте философского осмысления разнообразия и различия.

8.2. Феминизм бросает вызов глобализации.

8.3. Освобождение от диктата категорий и ценностей западного феминизма.

8.4. Понятие «гендерного гражданства» и тупиковость западного мультикультурализма в решении проблем гендерной репрезентации и участия. Позиция С. Бенхабиб и исламского феминизма.

8.5. Нилюфер Геле и турецкая модель гендерных отношений

8.6. Теория мировой колониальной современной гендерной системы Марии Лугонес.

8.7. Ойеронке Ойеуми и деконструкция понятия гендера в африканских дискурсах.

8.8. Сильвия Маркос и философия противостояния латиноамериканских вариантов женского активизма. Сапатистас.

Тема 9. Трактовка культурного разнообразия, различия в постмодернизме (лекции — 2 часа, самостоятельная работа — 4 часа)

Данная тема не освещается в учебнике в виду ограничений объема и ее относительной доступности для самостоятельного ознакомления.

9.1. Влияние постмодернистских концепций на интерпретацию разнообразия/различия в мировой теоретической рефлексии.

1.1. Проблема понимания «другого» в постмодернизме, принципиальная непроницаемость «другого».

1.2. Ж. Лакан и теория «другого».

1.3. Ж. Делез и Ф. Гваттари о детерриторизации и ризоматике.

1.4. Понятие «диссеминации», «границы» и «другого» у Ж. Дерриды.

1.5. Концепция М. Фуко и отношение к разнообразию и различию.

В данном разделе 2 часа отводится также на семинарское занятие, посвященное обсуждению проектов будущих творческих работ

Раздел 3 (1 кредит — 36 часов)

Тема 10. Транскультурация как новая эпистема (лекции — 2 часа, семинарские занятия — 2 часа, самостоятельная работа — 6 часов)

10.1. Эволюция понятия транскультурации в эпоху глобализации. Его перенос из сферы культуры в сферу эпистемологии.

10.2. Полемика транскультурной модели с мультикультурной.

10.3. Коммуникативные аспекты транскulturационных процессов.

1.1. От транскulturации Ф. Ортиса к транскulturальной субъектности деколониального проекта.

1.2. Пограничная эпистемология в интерпретации чикано-традиции. Сознание «новой метиски» Глории Ансальдуа.

1.3. Понятие двойного (двунаправленного) эпистемологического перевода.

10.7. Понятия близкие транскulturации.

10.8. Основные особенности транскulturальной эстетики и субъектности.

Тема 11. Карибская транскulturальная философия (лекции — 2 часа, самостоятельная работа — 6 часов) Данная тема не освещается в учебнике в виду ограничений объема и ее относительной доступности для самостоятельного ознакомления.

11.1. Основные имена, понятия и категории карибской эпистемологической традиции. Ее перспективы в условиях постсовременного мира.

11.2. Гибридизация и креолизация в трактовке вестиндских интеллектуалов.

11.3. Язык и карибская эпистемология.

11.4. Эпистемологическая креолизация и непрозрачность в философии Э. Глиссана.

11.5. История в трактовке карибской философии.

11.6. Место в карибской философии.

11.7. Субъектность в карибской философии.

11.8. Канонический контрдискурс в карибской традиции.

11.9. «Разум Калибана».

11.10. Переосмысление гуманизма в философии Сильвии Уинтер.

1.1. Экзистенциальная философия Л. Гордона.

Тема 12. Консолидация альтерглобалистских дискурсов в мировом масштабе (лекции — 2 часа, семинарские занятия — 2 часа, самостоятельная работа — 6 часов)

12.1. Западные теории глобализации. Краткий экскурс.

12.2. Основные черты деколониального проекта. Перенос внимания с политической деколонизации на деколонизацию мышления.

12.3. Понятия колониальности бытия и геополитики знания в трактовке Н. Мальдонадо-Торреса.

12.4. Эпистемологическое неповиновение и деколониальный сдвиг В. Миньоло.

12.5. Концепция аналектики Э. Дуссея.

12.6. Антиглобалисты или альтерглобалисты ?

12.6.1. Дж. Бхагвати в защиту глобализации.

12.6.2. Анатомия альтерглобализма.

12.7. Концепция Боавентуры Де Сусы Сантоса.

12.8. Утопия Мирового Социального Форума и антигегемонная модель глобализации.

12.9. Социология отсутствия и социология появления.

12.10. Мировой Социальный Форум как пример двойного перевода.

В данном разделе 2 часа отводится также на семинарское занятие, посвященное защите творческих работ, 6 часов отводится на самостоятельную работу по подготовке к этой защите.

6. Особенности организации учебного процесса

В данном курсе будут использованы следующие виды и формы организации учебной деятельности:

- лекции;
- семинарские занятия в форме дискуссий;

- самостоятельная работа над текстами на бумажных и электронных носителях;
- самостоятельная работа по подготовке докладов, сообщений, а также творческой итоговой работы по курсу;
- очные и электронные консультации (т.е. с использованием электронной почты);
- участие слушателей в создании совместного веб-досье курса.

Так как курс предназначен магистрам, то в качестве выходной (итоговой) работы выступает написание качественной творческой работы.

Самостоятельная работа занимает важное место в данном курсе. Она делится на два вида работ. Первый заключается в переводческой и редакторской деятельности, учитывая тот факт, что большинство текстов, используемых в этом курсе, не переведены на русский язык и никогда не публиковались в России, хотя и являются актуальными в мировой науке. Каждый студент в начале семестра получает задание для самостоятельной работы — перевод, комментирование и редакционную подготовку какого-либо текста на иностранном языке из списка литературы к курсу. В ходе этой работы студент может консультироваться с преподавателем и должен периодически (ежемесячно) отчитываться о проделанной работе в письменной форме (представлять части перевода и свои комментарии к ним).

Второй вид работ носит коллективный характер. Совместно с преподавателем студенты создают веб-досье (web-dossier) курса, на котором помещаются студенческие переводы, мнения, работы, элементы дискуссии и т.д.

Консультации будут осуществляться не только очно, но и с помощью электронной почты в ходе самостоятельного изучения слушателями материала, а также при выполнении индивидуальных

заданий, в том числе, по другим возникающим вопросам в ходе учебного процесса.

Аттестационные требования

Для успешного прохождения курса студенты должны выполнять все требования и виды работ, предусмотренных в этом курсе, а именно, посещать лекции, принимать активное участие в семинарских занятиях. Последнее включает: выступление в качестве организатора и лидера дискуссии (для каждого студента по крайней мере однажды за семестр), выступление с презентацией (также, хотя бы один раз за время обучения), общее участие в дискуссии (на каждом семинарском занятии), подготовка и сдача преподавателю и помещение на веб-досье курса своих письменных критических мнений по обсуждаемым вопросам и текстам, вопросов для дискуссии на семинаре (к каждому семинару), подготовка письменных и устных рецензий на творческие работы друг друга.

40% итоговой оценки составляет творческая работа, подходить к написанию которой надо особенно серьезно и работать над которой надо в течение всего семестра, периодически консультируясь с преподавателем и отчитываясь о своей работе на двух специально предусмотренных семинарах. Текст творческой работы должен быть не менее 20 страниц (14 кеглем, шрифт times new roman, через полтора интервала). Творческая работа не должна быть реферативного, описательного характера, большое место в ней должно быть уделено аргументированному представлению своей точки зрения, критической оценке рассматриваемого материала и проблематики.

Темы творческих работ предлагаются самими студентами, по согласованию с преподавателем. В течение семестра проводится два занятия, на которых студенты представляют промежуточные результаты

своих творческих работ (в середине семестра — 3-4 страницы, в конце семестра — 7-8 страниц) для совместного обсуждения и критики.

Для первого занятия студенты готовят заранее описание будущей работы, формулируют темы, намечают основной круг проблем, пути их решения и возможные (ожидаемые) выводы, а также источники, к которым собираются обращаться. За неделю до занятия они знакомят со своими наработками преподавателя и оппонента. Используется система “peer reviewing”, при которой студенты читают творческие работы друг друга и готовят на них краткие рецензии. Каждому студенту присваивается оппонент из числа слушателей, который должен прочитать его текст и высказать в устном и письменном виде свое мнение – замечания, пожелания, соображения по поводу выполнимости и целесообразности данного исследования. Во время устной презентации каждого из будущих проектов на семинаре помимо оппонента высказывают свое мнение и другие слушатели.

На итоговом занятии студенты представляют уже переработанный вариант проекта своей творческой работы. Как и в середине семестра, за неделю до защиты студенту присваивается оппонент из числа студентов, который знакомится с переработанным вариантом проекта, наряду с преподавателем, и готовит рецензию с конструктивными рекомендациями по окончательной доработке текста. Во время защиты оппонент выступает с рецензией, а защищающийся должен ответить на его вопросы, замечания, пожелания, соображения. Окончательный вариант творческой работы с учетом результатов этого последнего семинара сдается преподавателю через 1—2 недели после последнего занятия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Литература для обсуждения на семинарских занятиях:

1. Dussel E. “Europe, Modernity and Eurocentrism”. *Nepantla*, 2000, 1.3., pp. 465-478 (тема 1)
2. Hinkelammert F. J. “The Hidden Logic of Modernity: Locke and the Inversion of Human Rights”. На сайте WKO — Worlds and Knowledges Otherwise. A Web Dossier. Volume 1, Dossier 1. <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/> (тема 2)
3. Sanjines J. “The Nation: An Imagined Community ?” *Cultural Studies*. Volume 21, Number 2—3, May 2007, pp. 295—308 (тема 3)
4. Chatterjee P. *The Nation and Its Fragments*. Princeton University Press, Princeton, 1993. P. 3—13, 14—34 (тема 3)
5. Huntington S. “Deconstructing America: the Rise of Sub-national Identities. *Hegemony and Multiculturalism*. 10th International Conference of the Academy of Latinity. Texts and Subsidies. Rio de Janeiro, Candido Mendes University, 2004, 243—268 (тема 6)
6. Тейлор Ч. «Демократическое исключение (и «лекарство» от него ?) // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. Москва, 2002, стр. 11—37 (тема 6)
7. Тишков В. «Теория и практика многокультурности» // «Реквием по этносу», М. Наука, 2004. стр. 230—260 (тема 7)
8. Lugones Maria. “Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System”. *Hypatia*, vol. 22, No.1, Winter 2007, pp. 186—209 (тема 8)
9. McClintock A. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Routledge, 1995, 21—44 (8 тема)
10. Mignolo W.D., Freya Schiwy. 2003. “Transculturation and the Colonial Difference: Double Translation”. *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Ed. Tullio

Maranhao and Bernhard Streck. Tuscon: The University of Arizona Press. 3—29 (10 тема)

11. Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. М., 2004, стр. 622—634 (10 тема)

12. Santos Boaventura de Sousa. “The Future of the World Social Forum. Self Democracy and the Theory of Translation”// “The World Social Forum. Towards a Counter-Hegemonic Globalization” <http://www.ces.fe.uc.pt/bss/fsm.php> (12 тема)

13. Mignolo W. D. “Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of decoloniality” *Cultural Studies*. Volume 21, Number 2—3, May 2007, pp. 449—514 (тема 12)

Литература для подготовки к семинарским занятиям,

докладам и сообщениям, для написания творческих работ:

1. W. Mignolo *The Idea of Latin America*. Blackwell Publishing. 2005, pp. 1—50 (тема 1)

2. Young R. “Las Casas to Bentam”. *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Blackwell, 2001, p. 73-87 (тема 1)

3. Валтер Д. Миньоло. “Стойкое очарование (или эпистемологическая привилегия современности и куда двигаться дальше) // «Личность. Культура. Общество». Т. V, вып. 3—4, 2003 (тема 2)

4. Dussel E. World System and Trans-Modernity // *Nepantla*. 3.2., 2002, P. 221-244 (тема 2)

5. Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London, Verso, 1983 (тема 3)

6. Bhabha H. “DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation”. *Nation and Narration*. L. & N.Y. 1990, pp. 291—322 (тема 3)
7. Ashcroft B. *Post-Colonial Transformation*. L. & N.Y. 2001, p. 56—81 (тема 3)
8. Thiongo Ngugi wa. “The Language of African Literature”. *The Post-colonial Studies Reader*. Ed. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, L., N.Y.: Routledge, 1995, pp. 285—290 (тема 3)
9. Brathwaite E. K. “Nation Language” // *The Post-colonial Studies Reader*. Ed. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, L., N.Y.: Routledge, 1995, Pp. 309—313 (тема 3)
10. Билз Р. «Аккультурация» // Антология исследований культуры. СПб, 1997, стр. 348—370 (тема 4)
11. Bhabha H. “How Newness enters the world: Postmodern space, postcolonial times and the trials of cultural translation” // *The Location of Culture*. N.Y.& L., 1994, Pp. 212—235 (тема 5)
12. G. Spivak “Can the Subaltern Speak ?” // *The Postcolonial Studies Reader*. L. N.Y. 1995, Pp. 24—29 (тема 5)
13. Moore-Gilbert B. *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. L., Verso, 1997, pp. 5—33 (тема 5)
14. Глостанова М. «Постколониальные исследования», «Э. Саид», «Г. Спивак», «Х. Баба» // *Западное литературоведение 20 века. Энциклопедия*. М. «Интрада», 2004 (тема 5)
15. Глостанова М. Проблема мультикультурализма и литература США конца XX века. М. 2000, стр. 55—63 (тема 4), 3—130 (тема 6)
16. Huggan G. *The Post-Colonial Exotic. Marketing the Margins*. L. & N.Y., 2001, p. 124—154 (тема 6)
17. *Multiculturalism. A Critical Reader*. Blackwell, 1997 , Pp. 1—45 (тема 6), Pp. 45—74 (тема 7)

18. *Krasnogruda*. 1998. No 8, Sejny — Stockholm: Czyzewski K. “The Atlantis Complex, or Central Europe after the End of the World” (Pp. 13—18); Debeljak A. “After the Great Utopia” (Pp. 19—26); Piotrowsky P. “Post-War Central Europe: Art, History and Geography” (Pp. 27—34) (тема 7)
19. В. Малахов «Зачем России мультикультурализм ?» // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. М. 2002, стр. 48—60 (тема 7)
20. Tlostanova M. “Seduced by Modernity: Why Turkey can be/become Europe and Russia can not ?” // *Islam, Latinite, Transmodernite. 11eme Colloque International Ancara—Istanbul, 12—16 Avril 2005*. Academy de la Latinite. Textes de Reference. Ed. Candido Mendes. Rio de Janeiro 2005, pp. 305—335 (тема 7)
21. Бенхабиб С. Притязания культуры. М. 2003, стр. 98—124 (тема 8)
22. Shaikh S. “Transforming feminism: Islam, women and gender justice”// *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*. Oxford, 2003, Pp. 147—162 (тема 8)
23. Deleuze G., Guattari F. *Nomadology: The War Machine*. N.Y. , 1992 (тема 9)
24. Derrida J. “Living on Border Lines”. *Deconstruction and Criticism*. Ed. J. Hartman. N.Y.: Continuum, 1984 (тема 9)
25. Тлостанова М. «Нюансировка инаковости в пост-постмодернистских эпистемах» // «Личность. Культура. Общество». Т. V, вып. 3—4, 2003, стр. 116—134 (тема 9)
26. Тлостанова М. Транскультурация как новая эпистема эпохи глобализации // *Вестник РУДН. Серия Философия*. № 2 (12), 2006, стр. 5—16 (тема 10)
27. Ortiz F. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham, N.C., 1995, p. ix—Lvii. (тема 10)

28. Тлостанова М. Постсоветская литература и эстетика транскulturации. М. 2004, стр. 12—40 (тема 10)
29. Тлостанова М. Вест-индская литература. Теоретические проблемы и литература 80-90-х гг. XX века // История литературы Латинской Америки. Т. IV, ИМЛИ РАН, Москва, 2004, стр. 524—561 (тема 11)
30. Anzaldúa, G. *Borderlands/ La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco, 1999 (тема 11)
31. Glissant E. *Poetics of Relation*. trans. B. Wing. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1997, Pp. 11—22 (“Errantry”, “Exile”), 63—75 (“Closed Place, Open Word”), 111—120 (“Transparency, Opacity”), 189—194 (“For Opacity”) (тема 11)
32. Gordon L. R. “Existential Borders of Anonymity and Superfluous Invisibility” // *Existential Africana. Understanding Africana Existential Thought*. N.Y. L.: Routledge, 2000, pp. 153—163 (тема 11)
33. Dussel E. “History”, “Philosophy of Liberation”, “Exteriority” // *Philosophy of Liberation*. Wipf & Stock Publishers, Eugene, Oregon, 1985, pp. 1—15, 39—49, 170—180 (тема 12)
34. Maldonado-Torres N. “On the coloniality of Being: contributions to the development of a concept” // *Cultural Studies*. Volume 21, Number 2—3, May 2007, pp. 240—270 (12 тема)
35. Quijano, A. 2007. “Coloniality and modernity/rationality” // *Cultural Studies*. Volume 21, Number 2—3, May 2007, pp. 168—178 (тема 12)

9. Темы докладов и сообщений

1. Концепция «темной стороны Ренессанса» В. Миньоло и «темной стороны модерности» Э. Дусселя (тема 1)
2. Соотношение времени и пространства в самовосприятии модерности и отношение к иному (тема 1)
3. Особенности формирования расовых дискурсов в эпоху первой и второй модерности (тема 1)

4. Западный дискурс прав человека в незападных локалах (тема 2)
5. «Очарованные модерностью»: анализ какой-либо периферической или полупериферической культурной или национальной традиции (по выбору студента) с точки зрения отношения к дискурсу модерности (тема 2)
6. Суть полемики Э. Дусселя с Валлерстайном и Левинасом (тема 2).
7. Теория Сепира-Уорфа и концептуализация иного в транскультурных пространствах (тема 3)
8. Культурный перевод и непереводаемость в постсовременную эпоху (тема 3)
9. Концепция диссеминации Х. Бабы и Ж. Дерриды — диалог с различием (тема 3).
10. Современные концепции национального и постнационального в свете проблемы культурного диалога (тема 3)
1. Теория транскультурации Ф. Ортиса и его безмолвный спор с Б. Малиновским (тема 4, 10)
12. Критика основных ассимиляционных концепций культурного взаимодействия (тема 4)
13. Критика постколониального дискурса в работах Б. Мор-Гилберт и Б. Эшкрофта (тема 5)
14. Вклад Х. Бабы в постколониальный дискурс (тема 5)
15. Что такое мультикультурализм. Основные постулаты этой идеологии и типы мультикультурализма (тема 6)
16. Специфика коммерциализации культуры и искусства в эпоху глобализации (тема 6)
17. Возможен ли мультикультурализм в России ? (тема 7)
18. Балканская мультикультуральность (тема 7)
19. Австро-Венгрия — лоскутная или мультикультурная империя ? (тема 7)

20. Перевод гендера и класса в расу и трактовка иного в эпоху второй модерности (тема 8)
21. Концепция современной колониальной гендерной системы М. Лугонес (тема 8)
22. Концепция номадологии Делеза и Гваттари и трактовка иного (тема 9)
23. Понятие границы и восприятие иного у Ж. Дерриды (тема 9)
24. Транскультурный индивид: основные аспекты проблемы субъектности в новом мировом порядке (тема 10)
25. Изменение понимания эстетического и этического в эпоху глобализации (тема 10)
26. Критический анализ и сравнение мультикультурной и транскультурной модели (тема 10)
27. История и основные идеи движения «сапатистас» (тема 11)
28. Карибская экзистенциальная философия второй половины XX в. (тема 11)
29. Эстетика и этика Г. Ансальдуа (тема 11)
30. Философия Э. Глиссана (тема 11)
31. Почему в начале XXI века возник новый глобальный интерес к наследию Ф. Фанона ? (тема 12)
32. Эволюция имперско-колониального различия в современном мире (тема 12)
33. Многообразие дискурсов инаковости в современной культурной динамике (на примере одного из них) (тема 12)
34. Постсоветское пространство в контексте теории транскультурации (тема 12)

10. Учебный тематический план курса

Неделя I

Лекция: Трактовка многообразия, различия и культурного взаимодействия в возрожденческую эпоху.

Неделя II

Лекция: Дальнейшее развитие моделей культурного разнообразия и различия и формирование современных категорий «иноного» в эпоху «второй модерности».

Неделя III

Семинар: Формирование категорий иноного и восприятие разнообразия и различия в эпоху первой и второй модерности.

Цели семинара:

- 1) Обсуждение и критический анализ двух текстов:
 - а) E. Dussel “Europe, Modernity and Eurocentrism” // *Nepantla*, 2000, 1.3., pp. 465—478.
 - б) Hinkelammert F. J. “The Hidden Logic of Modernity: Locke and the Inversion of Human Rights”. На сайте WKO —Worlds and Knowledges Otherwise. A Web Dossier. Volume 1, Dossier 1. <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/>

Задание к семинарскому занятию: совместная подготовка письменных мнений и вопросов для дискуссии, как описано выше.

Возможные вопросы для обсуждения:

- 1) Каковы основные пять аргументов Э. Дусселя, посредством которых он объясняет семантическое «оскальзывание» понятия/идеологического конструкта Европы и насколько убедительными они вам кажутся и почему ?
- 2) Почему Дуссель называет общепринятое представление о модерности провинциальным и европоцентристским ?

3) Каковы основные черты альтернативного представления о модерности, предлагаемого Дусселем ? В чем его отличие от общепринятой точки зрения ?

4) В чем суть мифа модерности (мифа «рациональности/иррациональности») в трактовке Дусселя ? Почему иррациональное насилие против «иного» выступает его конституирующим фактором ?

5) Что такое «темная сторона модерности» в понимании Дусселя ?

Вопрос преподавателя для устного обсуждения:

Попытайтесь обосновать свою точку зрения на проект *трансмодерности*, предложенный Дусселем.

Вторая часть семинара посвящена обсуждению и критической оценке статьи Франца Хинкеляммerta «Скрытая логика модерности: Локк и инверсия прав человека» (Franz J. Hinkelammert. *The Hidden Logic of Modernity: Locke and the Inversion of Human Rights*). При этом предполагается, что студенты уже знакомы с трудами Дж. Локка и способны воспроизвести основные элементы его «учения». Задачей этой части семинара является привлечение внимания студентов к трактовке функций и роли государства, прав человека и гражданина и оправдания насилия в отношении «другого» в интерпретации Дж. Локка. После этой подготовительной работы можно перейти к непосредственному обсуждению статьи Хинкеляммerta, к которому студенты готовятся как описано выше (письменные мнения, вопросы для обсуждения, предлагаемые студентами, возможная полемика с автором).

Возможные вопросы для обсуждения:

1) Что понимает под инверсией прав человека Хинкеляммерт ? Какие аргументы он приводит в пользу своей теории ?

- 2) Почему и как собственность выступает для Локка основой легитимации нарушения прав человека и какие люди не подпадают в его трактовке под звание человека ?
- 3) Как логика инверсии прав человека, описанная Хинкеляммертом, проявляется в новейшей глобальной истории и политике ?
- 4) Как вы могли бы опровергнуть аргументы Хинкеляммерта в отношении трактовки им наследия Дж. Локка ?
- 5) В рамки какой эпистемологической традиции, на ваш взгляд, вписывается позиция Хинкеляммерта ?

Неделя IV

Лекция: Дискурсы нации-государства, национальной культуры, языка и канона в соотношении с проблемой трактовки разнообразия и различия.

Неделя V

Лекция: Западная культурная антропология о проблеме взаимодействия культур.

Неделя VI

Семинар: Дискурс нации-государства и трактовка культурного разнообразия и различия.

Цель семинара:

Обсуждение и критический анализ двух текстов:

- 1) Sanjines J. “The Nation: An Imagined Community ?” // *Cultural Studies*. Volume 21, Number 2—3, May 2007, pp. 295—308
- 2) Chatterjee P. *The Nation and Its Fragments*. Princeton University Press, Princeton, 1993. P. 3—13, 14—34.

Задание к семинарскому занятию: совместная подготовка письменных мнений и вопросов для дискуссии, как описано выше.

Возможные вопросы для обсуждения:

1. Как Санхинес проблематизирует понятие национальной культуры ? Почему он называет национальную культуру проектом культурной унификации ?
2. Чем мотивирует автор статьи несуществование национальной культуры в традиционном понимании в Латинской Америке ? Есть ли параллели этому явлению в других пространствах, на ваш взгляд ?
3. По каким ключевым элементам происходит в статье критика известной теории Б. Андерсона с позиции де Куны и автора статьи ?
4. Что имеет в виду Санхинес под ариэлистской и калибанистской позицией в отношении национализма в Латинской Америке ?
5. Какую формулу национального и нации предлагает Санхинес вместо знака равенства между нацией и современностью, человеком и членом гражданского общества ?

Вопрос преподавателя для устного обсуждения:

Считаете ли вы, что нация — воображаемое сообщество ? Почему ?

Вторая часть семинара посвящена обсуждению и критической оценке отрывков из книги Парты Чаттерджи «Нация и ее фрагменты» (Chatterjee P. *The Nation and Its Fragments*. Princeton University Press, Princeton, 1993. P. 3—13, 14—34). К нему студенты готовятся как описано выше (письменные мнения, вопросы для обсуждения, предлагаемые студентами, возможная полемика с автором).

Возможные вопросы для обсуждения:

1. Как представляет современный национализм Парта Чаттерджи ? Почему произошла, по его мнению, подмена позитивного имиджа национализма негативным ?
2. Почему для автора важен вопрос, чьими воображаемыми сообществами являются нации ?
3. В чем состоит суть его возражений позиции Б. Андерсона ?

4. Какова суть антиколониального национализма и почему он столь важен для П. Чаттерджи ?

5. Как соотносится национальная культура/идентичность и колониальное государство, а затем национальное постколониальное в интерпретации П. Чаттерджи ?

Неделя VII

Лекция: Постколониальный дискурс о проблеме культурного разнообразия и различия.

Неделя VIII

Лекция: Возникновение и развитие мультикультурных дискурсов.

Неделя IX

Лекция: Возможен ли мультикультурализм в Восточной Европе, России, незападных и в не вполне западных пространствах.

Неделя X

Обсуждение проектов творческих работ.

Неделя XI

Семинар: Трактовка проблемы культурного разнообразия, различия и взаимодействия в либеральной ассимилятивной европоцентристской модели. Мультикультурализм.

Цель семинара:

Обсуждение и критический анализ следующих текстов:

1) Huntington S. “Deconstructing America: the Rise of Sub-national Identities // *Hegemony and Multiculturalism. 10th International Conference of the Academy of Latinity. Texts and Subsidies*. Rio de Janeiro, Candido Mendes University, 2004, 243—268

2) Чарльз Тейлор. «Демократическое исключение (и «лекарство» от него ?)» // *Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ*. Москва, 2002, стр. 11—37

3) Тишков В. «Теория и практика многокультурности» // «Реквием по этносу», М. «Наука», 2004, стр. 230—260

Задание к семинарскому занятию: совместная подготовка письменных мнений и вопросов для дискуссии, как описано выше.

Возможные вопросы для обсуждения статьи Хантингтона:

- 1) Каково отношение Хантингтона к мультикультурализму и почему ?
- 2) Что он понимает под деконструкцией Америки и какие аргументы приводит против
- 3) Как Хантингтон определяет американскую национальную идентичность и с чем он связывает рост деконструкционизма в отношении этой идентичности ?
- 4) Почему в риторике Хантингтона любимое слово — «вызов» ?
- 5) Каким образом он предлагает пересмотреть результаты 60х в США ?

Вопрос преподавателя для устного обсуждения:

Согласны ли вы с аргументацией Хантингтона и почему ?

Возможные вопросы для обсуждения статьи Чарльза Тейлора «Демократическое исключение (и «лекарство» от него ?)» :

- 1) Что понимает Тейлор под демократическим исключением ?
- 2) Почему он считает его изначально присущим демократии и как предлагает бороться с этим явлением ?
- 3) Каким образом он переосмысляет логику суверенитета народа и личной свободы и как обосновывает политическую необходимость сильной общей идентичности ?
- 4) Как Тейлор объясняет экзистенциальные сдвиги в сторону мультикультурной чувствительности, происшедшие в мире в последние 40 лет ?
- 5) Что он понимает под «якобинским фундаментализмом» ?

Вопрос преподавателя для устного обсуждения:

Насколько убедительным вам кажется философский и этический выход из дилеммы либеральной демократии и мультикультурализма, который предлагает Тейлор ?

Возможные вопросы для обсуждения главы из книги В.А. Тишкова «Реквием по этносу» («Теория и практика многокультурности»):

- 1) Почему в центре внимания при обсуждении мультикультурализма для Тишкова стоит проблема определения национального и этнического в России ?
- 2) Как Тишков понимает мультикультурализм ? Чем он мотивирует то, что эту проблему не хотят обсуждать в постсоветском пространстве ?
- 3) Отлична ли мультикультурная модель, которую пропагандирует Тишков, от советского мультикультурализма ?
- 4) Как автор мотивирует полезные и вредные стороны мультикультурного проекта для России ?
- 5) Кажется ли вам, что в современной России национальное уже стало равно гражданскому ? Как вы сами понимаете свою национальную и этническую идентичность ?

Неделя XII

Лекция: Гендерные аспекты мультикультурной проблематики.

Неделя XIII

Лекция: Трактовка культурного и эпистемологического разнообразия, различия и взаимодействия в постмодернизме.

Неделя XIV

Семинар: Гендерные аспекты культурного и эпистемологического разнообразия и различия.

Цель семинара: Обсуждение и критический анализ двух статей:

- 1) Lugones M. “Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System”// *Hypatia*, vol. 22, No.1, Winter 2007, pp. 186—209.

2) McClintock A. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Routledge, 1995, 21—44

Задание к семинарскому занятию: совместная подготовка письменных мнений и вопросов для дискуссии, как описано выше.

Возможные вопросы для обсуждения статьи Лугонес:

- 1) С помощью каких аргументов Лугонес доказывает, что гендер является сам по себе колониальным конструктом ?
- 2) Каким образом Лугонес дополняет и корректирует концепцию Кихано о колониальности власти ?
- 3) В чем, согласно Лугонес, состоит связь между гетеросексуальностью, капитализмом и расовыми таксономиями ?
- 4) В чем состоит, согласно автору, светлая и темная стороны современной колониальной гендерной системы ?
- 5) Что представляет собой понятие транс-сексуализма или интерсексуальности в статье в эпистемологическом смысле ?

Вопрос преподавателя для устного обсуждения:

Каково ваше мнение по поводу идеи гинекратического эгалитаризма, предложенной Лугонес ? Можно ли привести сходные примеры «гинекратии» (Лугонес приводит в пример америндов и йоруба) из более близких нам по времени и месту традиций ?

Возможные вопросы для обсуждения отрывка из книги Энн МакКлинток (McClintock A. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*):

- 1) Что представляет собой «европейская порно-тропическая традиция» в интерпретации МакКлинток ?
- 2) Почему, по мнению автора, женщины традиционно выступали и продолжают выступать своеобразными маркерами границы между

изведанным и неизведанным, своим и чужим в имперско-колониальном смысле, наряду с другими смыслами ?

3) Каков гендерно-сексуальный и психоаналитический смысл и последствия европейского «открытия» Нового Света в интерпретации автора статьи ?

4) Какова интерпретация МакКлинток знаменитого мифа девственных земель ?

5) Какова роль и функции «товарного расизма» в имперском сознании ? Можете ли Вы привести сходные примеры из других традиций ?

6) Что имеется в виду в работе МакКлинток под «паноптическим временем» и анахроническим местом как основами самоописания викторианской Англии ?

Неделя XV

Лекция: Транскультурация как новая эпистема.

Неделя XVI

Лекция: Карибская транскультурная философия. «Разум Калибана».

Неделя XVII

Семинар: Транскультурация и двойной перевод.

Цель семинара: обсуждение и критический анализ двух текстов:

1) Mignolo W.D., Freya Schiwy. “Transculturation and the Colonial Difference: Double Translation”. *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Ed. Tullio Maranhao and Bernhard Streck. Tuscon: The University of Arizona Press, 2003, Pp. 3—29

2) Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. М., 2004, стр. 622—634

Задание к семинарскому занятию: совместная подготовка письменных мнений и вопросов для дискуссии, как описано выше.

Возможные вопросы для обсуждения статьи В. Миньоло и Ф. Чиуи:

- 1) Как концепция двойного перевода связана с процессами транскulturации в современной/колониальной мировой системе ?
- 2) Какова генеалогия эпистемологического перевода в модерности, которую предлагают авторы ? В чем состояла суть асимметричности этого перевода/транскulturации ?
- 3) Как авторы представляют теорию перевода/транскulturации с точки зрения движения «сапатистас» ? Насколько убедительными вам кажутся их аргументы ?
- 4) Что представляет собой пограничная модель трансляции/транскulturации ? Почему она меняет соотношение и смысл общепринятых дисциплин и форм организации знания ?

Вопрос преподавателя для устного обсуждения:

Подумайте, можно ли привести примеры успешного двойного транскulturационного перевода из других традиций ?

Возможные вопросы для обсуждения статьи М. Эпштейна «Транскultura» (Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. М., 2004, стр. 622-634:

- 1) Как интерпретирует Эпштейн мультикультурализм и культурную глобализацию ? Можно ли согласиться с этой интерпретацией ? Насколько убедительно он проводит противопоставление своей концепции и своеобразно понятого мультикультурализма ?
- 2) Что представляет собой транскultura в трактовке автора ? Насколько убедительна эта концепция для вас ? Как происходит в тексте своеобразное присвоение понятия транскulturности (с искажением смысла) самим Эпштейном и группой, которую он представляет (позднесоветским диссидентством) ?
- 3) Проведите краткий контент-анализ текста Эпштейна с тем, чтобы найти текстуальные подтверждения или опровержения его собственной

глубинной эпистемологической принадлежности к универсализму, детерминизму, европоцентризму и, в конечном счете, к колониализму ?

4) Проведите критический анализ следующего утверждения автора: «Транскультура есть состояние человека, освобожденного культурой от природы и культурологией от культуры».

Неделя XVIII

Лекция: Консолидация альтерглобалистских дискурсов в мировом масштабе.

Неделя XIX

Семинар: Альтерглобализм и транскультурализм.

Цель семинара: Обсуждение и критический анализ двух статей:

1) Santos, Boaventura de Sousa. “The Future of the World Social Forum. Self Democracy and the Theory of Translation”// “The World Social Forum. Towards a Counter-Hegemonic Globalization”
<http://www.ces.fe.uc.pt/bss/fsm.php>.

2) Mignolo W. D. “Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of decoloniality”// *Cultural Studies*. Volume 21, Number 2—3, May 2007, Pp. 449—514

Задание к семинарскому занятию: совместная подготовка письменных мнений по текстам и вопросов для дискуссии.

Возможные вопросы для обсуждения статьи Миньоло:

- 1) Что такое «эпистемологическое размежевание» в интерпретации автора ?
- 2) Существует ли разница между деколониальным и постколониальным проектом, как они представлены в этой работе ?
- 3) Как вы понимаете гео-политику знания и телесную политику знания, о которых идет речь в статье ?

- 4) Что представляет собой риторика модерности ? Почему для автора статьи важно вместо эмансипации и риторики спасения говорить о деколонизации и освобождении ?
- 5) Как вы можете интерпретировать лозунг «не альтернативные модерности, а альтернативы проекту модерна» ?
- 6) В чем состоит суть полемики автора статьи с Ю. Хабермасом ?
- 7) Попробуйте определить основные элементы грамматики деколонизальности, как они представлены в статье, а также ее соотношение с критической теорией Хоркхаймера.

Вопрос преподавателя для устного обсуждения:

Считаете ли вы, что проект расстыковки и деколонизального сдвига, представленный в этой работе, можно реализовать в мире в глобальном масштабе или он останется локальным проявлением контекстного мышления ? Удовлетворительны ли те пути реализации смены парадигмы мышления и бытия, которые обрисованы в статье и почему ?

Возможные вопросы для обсуждения отрывка из работы Б. Де Соусы Сантоса «Мировой социальный форум. На пути к контр-гегемонной глобализации» (Boaventura de Sousa Santos “The Future of the World Social Forum. Self Democracy and the Theory of Translation”// “The World Social Forum. Towards a Counter-Hegemonic Globalization” <http://www.ces.fe.uc.pt/bss/fsm.php>)

- 1) Как Сантос позиционирует Мировой Социальный Форум с точки зрения политической и эпистемологической ? Каково соотношение в нем нового и старого, с точки зрения автора ?
- 2) Каким Сантосу видится будущее МСФ и почему ?
- 3) Почему отношение к МСФ выступает для автора лакмусовой бумажкой при оценке тех или иных политических и интеллектуальных воззрений ?

4) Что такое социология отсутствия и социология появления в трактовке Сантоса ?

5) Что такое внутренняя (само)демократия или освободительная демократия в понимании Сантоса ? Каковы ее принципы ?

6) Почему МСФ представляет собой, с точки зрения Сантоса, модель альтернативной «контргегемонной» глобализации? Насколько убедительны, с вашей точки зрения, его доводы ?

7) Почему МСФ для Сантоса является примером социального и эпистемологического перевода ?

Неделя XX:

Защита творческих работ