

М.В. ТЛОСТАНОВА

ТРАНСКУЛЬТУРАЦИЯ КАК МОДЕЛЬ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ДИНАМИКИ И ПРОБЛЕМА МНОЖЕСТВЕННОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Аннотация: В статье рассматривается транскulturация как модель социокультурной динамики и, в определенном смысле, новая эпистема и новая эстетика, характерные для эпохи глобализации. Автор представляет генеалогию понятия транскulturации и ее современное переосмысление в мировой социокультурной рефлексии.

Abstract: The article considers transculturation as a model of socio-cultural dynamics and, in a sense, a new episteme and a new aesthetics attuned to globalization epoch. The author presents the genealogy of the concept of transculturation as well as its present rethinking in the global socio-cultural reflection.

Ключевые слова: транскulturация, аккультурация, множественная идентичность, деколонизальность, трансмодерность.

Keywords: transculturation, acculturation, multiple identity, decoloniality, transmodernity.

Понятие транскulturации мало известно в нашей стране, кроме как в узко антропологической, прикладной интерпретации, которая составляет лишь небольшую историческую часть смыслового пучка этого термина, да в форме вторичной концепции транскulturации М. Эпштейна¹. Хотя в мировой социальной и гуманитарной мысли транскulturация и связанные с ней модели сегодня являются одними из ключевых понятий, посредством которых ведется полемика с мультикультурализмом и выстраивание альтернативных образов мира будущего и межличностной этики этого мира, а также трактовки «иноного» в нем. Чаще всего транс-

Тлостанова Мадина Владимировна – доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры истории философии РУДН (Москва). E-mail: mydina@yandex.ru.

¹ См.: Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. М., 2004.

культурационные модели осмысления мира представляют собой продукты контекстных, альтерглобалистских, деколониальных течений современной социально-философской мысли и активизма.

В чем разница между транскультурацией или аккультурацией?

Специфика множественной, изменчивой, динамичной и неравной себе идентичности современного человека ярко проявилась в рамках концепции транскультурации, находящейся в сложных отношениях с общеизвестной и легитимированной в антропологии на протяжении уже около семидесяти лет модели аккультурации/культурного контакта. Согласно современным энциклопедиям и справочникам (как западным, так и отечественным), транскультурация оказывается синонимична аккультурации (по сути, сводится к ней либо предстает как малая часть процесса аккультурации)², а отцом термина считается британский антрополог польского происхождения Бронислав Малиновский. Большинство ученых трактует транскультурацию как процесс изменения материальной культуры, обычаев и верований определенной социокультурной группы, который имеет место при ее продолжительном тесном контакте с другой группой — носителем своей культурной традиции. Я же попытаюсь проблематизировать этот упрощенный и искаженный взгляд, отмеченный игнорированием динамических властных асимметрий между господствующей и подавляемой культурами, восстановить справедливость в отношении авторства термина «транскультурация», проследить его сегодняшнее переосмысление в рамках масштабного изменения архитектуры и оснований знания, в том числе и антропологии как дисциплины, и остановиться на транскультурной идентичности как наиболее, на мой взгляд, адекватном современности выражении субъектности.

Один из видных представителей структурного функционализма, Б. Малиновский сыграл важную роль в упрочении антропологии как типично западной дисциплины. Основным ее драйвом являлось изучение иного, фокус на различии посредством сравнения народов, рас и культур, отмеченной западным архимедовым стремлением рассматривать себя самое как норму, прикрывшись ореолом объективности, изучая другие культуры в качестве отклонений от этой нормы, детства человечества и т.д. в рамках прогрессистской эволюционистской концепции. 1930-е гг. отметили англо-американскую антропологию повышенным интересом

² См., напр.: Культурология XX век. Энциклопедия. Т. 1. Санкт-Петербург, 1998; The Oxford English Dictionary. Oxford University Press, 1989, in 20 volumes. On line edition: <http://www.oed.com/>, 10.10.10.

к диффузии, аккультурации и культурному контакту, что сделало необходимым выйти за рамки прежней проблематики примитивного и традиционного и изучения аборигенов и обратиться к современности, а значит, к культурному контакту западной модерности и ее колониального иного, радикально изменив объект исследования, но не его методологию.

По мысли Р. Билза, «интерес к изучению культурного контакта в Великобритании, Франции и Голландии совпал с ростом нового ощущения ответственности за колонизированные народы, а в США рост исследований аккультурации совпал с Великой депрессией и распространившейся тогда озабоченностью социальными проблемами»³. Иначе говоря, империи продолжали нести цивилизаторскую миссию, главным элементом которой становилась аккультурация как светский вариант обращения в лучшую веру – веру модерности, а антропологи доказывали необходимость этой миссии и легитимировали ее. При этом они очень болезненно отстаивали принцип (мнимой) объективности и стойкую антипатию к любой динамической историзации и культурной контекстуализации, грозившей разрушить их схемы и таксономии. Как отмечает В. Миньоло, для Малиновского главной задачей было поднять свою дисциплину на научный уровень и по возможности скрыть и стереть политические связи между нею и колониализмом, сложившиеся еще в XIX в.⁴ Западная антропология стояла и стоит на европоцентристских позициях превосходства модерности над всеми остальными путями развития и рассматривает факт необходимого приведения всех культур к модерности путем аккультурации как неизбежность.

Понимание культуры Малиновским отличалось статичной механистичной внеисторичностью (этим, впрочем, страдали все функционалисты). Поэтому заподозрить его в создании термина «транскультурация» было бы странно. Впрочем, он его и не создавал, хотя и с энтузиазмом, но и не без искажений воспринял и одобрил, ассимилировав в свой собственный структурно-функционалистский проект. Настоящим же автором этой концепции был влиятельный и разносторонний кубинский антрополог, социолог, философ культуры Фернандо Ортис, который и ввел термин транскультурация в книге 1940 г. «Кубинский контрапункт табака и сахара»⁵.

В предисловии к книге Ортиса, написанной по его просьбе Б. Малиновским, происходит присвоение и нивелировка вклада кубинца в ант-

³ *Beals R.* Acculturation // *Anthropology today: an Encyclopedic Inventory.* Chicago, 1955. P. 622.

⁴ *Mignolo W.* Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton, 2000. P. 167.

⁵ *Ortiz F.* Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. Durham, 1995.

ропологию. Б. Малиновский приравнивает не понятое им ортисовские построения к собственным прямолинейным теориям культурного контакта и к известному пониманию аккультурации, предложенному Рэдфилдом, Линтоном и Херсковичем. Британский ученый высказывается против термина «аккультурация» как недавнего американского нововведения, утверждая, что, «помимо того, что это слово неприятно для слуха (оно звучит как нечто среднее между иканием и рыганием), это слово содержит целый ряд явственных и нежелательных этимологических смыслов, будучи этноцентричным и обладая определенными моральными коннотациями»⁶.

В соответствии с моделью присвоения иного, характерной для западной науки середины XX в., Б. Малиновский, столкнувшись с различием в лице Ортиса, попытался привести его к общему знаменателю своего, назвав кубинца функционалистом и только таким путем легитимировал его вхождение в науку. На самом деле книга Ортиса, адекватно понятая, осуществляла подкоп под самые основания этой науки. Даже явный фокус Ортиса на динамически или «контрапунктно» понимаемой истории, окрашенной политикой, вместо безжизненной статичной теории, искажается Малиновским и трактуется как уступка, необходимая для лучшего постижения изменяющихся паттернов производства табака и сахара, а вовсе не вопросов колониализма и империализма, которые на самом деле стояли в центре внимания Ортиса. Ведь, согласно современному антропологу Ф. Коронилю, в «отражении кристаллов сахара Ортис стремился увидеть историю колониального доминирования» и его гордость как антрополога-кубинца была обусловлена не количеством сахара, произведенного его страной, как считал Малиновский, а созданием кубинской культуры, которая противостояла деградации этой истории, тогда как высокое качество кубинского табака было для него метафорой уникальности кубинской культуры»⁷.

Иными словами, существует пропасть между пониманием транскультурации и шире, «антропологии участия», в рамках которой она только и может существовать, Ортисом, выразившим в этом термине не просто динамику культурных обменов, но критическую категорию, способную взорвать антропологию равно колониальных пространств и метрополии изнутри, и чисто технической и прикладной трактовкой этого термина

⁶ *Malinowsky B. Introduction // Ortiz F. Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. Durham, 1995. P. LVIII.*

⁷ *Coronil F. Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint. Introduction to Cuban Counterpoint, by Fernando Ortiz. Durham, 1995. P. XXXV.*

Малиновским и его последователями. В этом контексте неслучайно, что, пообещав Ортису в предисловии отныне пользоваться его термином, Малиновский обратится к нему впоследствии лишь дважды, причем в первый раз даже не обозначив авторства Ортиса. Речь идет о работе Б. Малиновского «Научная теория культуры и другие статьи» (1944), где транскulturация лишь упоминается без всякого комментария в общем ряду рассуждений о колониальной политике, миссионерстве, трудностях культурных контактов и транскulturации как проблемах, вносящих коррективы в общие антропологические теории⁸. А исследователи творчества Малиновского, канонизировавшие его антропологию, постепенно полностью стерли след Ортиса из всех работ Малиновского, где затрагивается проблема взаимного влияния культур при контактах⁹.

Размышления представителей мировой периферии о транскulturации станут актуальными и понятными (а иногда и просто видимыми) лишь тогда, когда и западная наука сформулирует нечто подобное в рамках постмодернизма, проигнорировав в соответствии со своим правом провинциально-космополитического невежества созвучные им взгляды незападных мыслителей, высказанные иногда задолго до ученых метрополии. Именно такова красноречивая история присвоения Б. Малиновским теории транскulturации Ф. Ортиса. Назвав его структурным функционалистом, Малиновский выразил тем самым завуалированное желание, по выражению Ф. Корония, «одомашнить силу его аргументов»¹⁰. И все ж, в своих поздних работах под влиянием Ортиса Малиновский сформировал более динамическое представление о культурном изменении.

Возрождение и легитимация контрапунктного метода Ортиса произойдет спустя полвека, с началом глобализации и расцветом постколониальных исследований, когда Э. Саид напишет в ставшей сегодня классической работе «Культура и империализм» о необходимости и трудности контрапунктного подхода, подчеркивающего сложное взаимодействие между подавляемой и подавляющей культурами, никогда не оканчивающееся полным растворением или поглощением одного другим, не позволяющее доминированию завершиться и воплотиться полностью¹¹. Этот контрапунктный транскulturальный процесс порождает особые идентичности, которые нельзя ухватить посредством структурно-функ-

⁸ *Malinowski B.* A Scientific Theory of Culture and other Essays. Chapel Hill, 1944. P. 14.

⁹ *Kaberry Ph.* Introduction // *The Dynamics of Culture Change*, by B. Malinowski. New Haven, 1945. P. 19.

¹⁰ См.: *Coronil F.* Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, *Cuban Counterpoint*. Introduction to *Cuban Counterpoint*, by Fernando Ortiz. Durham, 1995. P. IX-LVI.

¹¹ См.: *Said E.* Culture and imperialism. N.-Y., 1994.

ционалистских таксономий. Причем это касается и нелинейных, и сложных отношений в формировании и поддержании идентичностей самих антропологов центра и периферии, самой культурной антропологии, которая на деле является всегда транскультурной.

По мысли Ф. Корониля, все странствующие теории в современной науке (а теории странствуют, как правило, из центра на периферию и очень редко и в искаженном виде в обратном направлении) отмечены этой нелинейной сложностью и, следовательно, транскультурны по сути¹², хотя затем задним числом их траектории, как правило, выпрямляются, а нежелательные авторитеты с изнанки модерности, вымарываются. Именно так и произошло с концепцией транскультурации, в которой «дом» как место формулирования научной теории и место рождения и пребывания антрополога и иное колониальное пространство (или пространство изгнания, диаспоры, периферии) и его идентичности как объекты изучения, резко отграниченные от (своего) «дома», менялись местами, предельно проблематизировались и релятивизировались. Тем самым ставилась под сомнение фундаментальная основа западной антропологии — ипостась антрополога как якобы незаинтересованного объективного наблюдателя иного пространства, которая на самом деле всегда скрывала предельную идеологизированность науки и заинтересованность ее акторов.

Позиция же Ортиса может быть обозначена как отрицание архимедовой точки отсчета, изучение культуры Кубы изнутри, будучи ее частью, а не отстраненным наблюдателем. Следующим шагом в переосмыслении науки конца XX в. станет уже не просто антропология участия, как в случае с Ортисом, а эпистемологические и политические проекты, в центре которых стоят интересы и устремления аборигенных движений, которые работают ВМЕСТЕ и на равных с антропологами. Это касается движения ТНОА (мастерской устной истории Андского региона) и сапатистов¹³. Антрополог тогда становится частью того мира, который он или она описывает, устанавливая тесные межличностные отношения с предметом исследования с тем, чтобы избежать скатывания в обынаковление как методологическую основу традиционной антропологии, обнаруживающую исторические связи с миссионерскими или цивилизаторскими дискурсами. Кроме того, в этом случае собственное позиционирование и место формулирования теории, а также и саморефлексия антрополога

¹² *Coronil F.* Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint. Introduction to Cuban Counterpoint, by Fernando Ortiz. Durham, 1995. P. XLII.

¹³ *Cusicanqui S.R.* El potencial epistemológico y teyrico de la historia oral: de la lygica instrumental a la descolonizacion de la historia // *Temas Sociales*. 1990. № 11. P. 33.

становятся предметом исследования, обсуждения, оспаривания и творческой трансформации в процессе транскультурного взаимодействия.

В своей последней статье, написанной в 1942 г. незадолго до смерти, Б. Малиновский вернулся к транскulturации и даже упомянул Ортиса как автора этой концепции¹⁴. Это произошло потому, что он покинул позицию архимедовой точки и впервые ощутил себя не как носителя объективной истины, а как маргинального европейца (поляка) перед лицом катастрофы нацизма, то есть побывал в шкуре иного, отпустил на волю свою гео- и телесную политику знания, которая до сих пор находилась в заточении и тщательно им подавлялась. Это закономерно привело его назад к транскulturации и к Ортису, дав ему возможность понять другие подавленные группы и идентичности. Малиновский стал неожиданно критичен по отношению к колониализму западной цивилизации и, размышляя о пан-африканизме, оправдывал сегрегационные и автономистские тенденции, сравнивая эту ситуацию с родной Польшей. Он прямо говорил от имени подавленной и подчиненной в течение ста пятидесяти лет европейской нации поляков, утверждая, что такие нации закономерно не хотят культурного слияния со своими хозяевами и поработителями, но стремятся к сегрегации в форме культурной автономии, необязательно сопровождающейся автономией политической: «Мы требуем такую же шкалу возможностей, такое же право принимать решения по поводу нашей судьбы, цивилизации, карьеры и способов наслаждения жизнью»¹⁵. Куда подевался объективный антрополог, изучающий выпавших из истории аборигенов словно энтомолог насекомых? Откуда эта пассионарность, историчность и политичность? Как и в случае со многими европейскими интеллектуалами, децентрация и фрагментация Европы, распятой и растоптанной нацизмом, очередной раздел Польши — его символического дома, вдруг позволили Малиновскому почувствовать себя больным и уязвимым внутренним иным Европы, говорить от ее имени, а не из безвоздушного пространства вещания объективной теории.

Современное понимание транскulturации как социокультурной модели

В термине «транскulturация» важна латинская приставка «транс», которая означает «над», «сверх», «через», «по ту сторону». Последние два значения особенно актуальны, поскольку подразумевают включение не

¹⁴ *Malinowski B. The Pan-African Problem of Culture Contact // American Journal of Sociology 48 (6), pp. 649-665.*

¹⁵ *Ibid. P. 665.*

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. 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 нацистроительства в кубинском обществе, где навязываемая однородность была средством справиться с метисацией. Он считал очень важной задачу осмысления и осознания кубинской динамически подвижной идентичности, языков и кодов национальной культуры, ее внутреннего образа. «Кубинский контрапункт сахара и табака» стал эклектичным, но при этом всеобъемлющим исследованием онтологических и экзистенциальных оснований кубинской идентичности. Ортиса 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. Он 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 модели, она приспособляется к предложенным властным отношениям, как бы обманывает их, рождая новое из разрушенного, превосходя пассивное или активное противостояние в ре-экзистенции.

Сегодня термин транскультурация можно встретить в самых разных социальных и гуманитарных контекстах. Он вышел за рамки исторической антропологии и воспринимается как принцип функционирования современного общества и культуры и как эпистемологическая модель, соответствующая эпохе глобализации и проявляющаяся в самых разных областях жизнедеятельности. Транскультурация находит выражение практически во всех сторонах общественной жизни от этноконвергенции и межэтнических браков до военных, территориальных и расовых конфликтов. В этом смысле следует 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 транскulturацию как неоспоримую социальную реальность, игнорировать которую сегодня не могут ни приверженцы монокультуры, ни ее ниспровергатели, и транскulturацию как новое видение мира.

Транскulturация бросает вызов монокультурной природе современного нации-государства – конструкта весьма условного, исторически и географически ограниченного. Критики транскulturации чаще всего оперируют мифическим конструктом чистой, не зараженной гибридизацией культурной идентичности, хотя социальная реальность свидетельствует о принципиальной невозможности культурной «чистоты» ни в прошлом, ни тем более сегодня. Ортис решил эту проблему, заявив, что нация-государство на Кубе в принципе транскulturно, а не монокультурно. То же самое мы наблюдаем сегодня в Андском регионе Латинской Америки, где все больший политический вес приобретают концепции интеркультурализма и многонационального государства¹⁶. Но транскulturацию нельзя свести лишь к локальным процессам коммуникации или отсутствия таковой между двумя или несколькими нациями-государствами. Этот процесс имеет сегодня системный характер и связан напрямую с глобализмом (как определенного рода рыночной экономикой, подпираемой неолиберальной философией и военной машиной), вплоть до самых последних проявлений глобализации в технологической сфере (от транспорта до интернета).

Важнейшим измерением транскulturации как в ортисовском, так и современном понимании является коммуникативное измерение, в рамках которого иное рассматривают в коммуникативном процессе не как препятствие, которое нужно привести к общему знаменателю *своего*, а как самостоятельного субъекта с собственными диспозициями. Общение с ним 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.

Интересна перекличка транскulturационной модели с диалогическими моделями М.М. Бахтина. В его магистраторном диалоге третий авторитарный голос основан на утвердившейся асимметрии культурного знания и власти. Третий голос, согласно Бахтину, находится по ту сторо-

¹⁶ CONAIE. Proyecto Político. Quito, 1997.

ну своего и чужого, это – источник власти и знаний, распространяемых через главенствующий первый голос, внутри которого и живет третий, чревоуводящий посредством учителя – ученику и создавая официальный монополизм культуры¹⁷.

В сократическом типе диалога возникает процесс десакрализации, превращения «бога» в другого, актуализируется сомневающийся, центробежный элемент, а в менипповом диалоге на первый план выходят и вообще 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, к снятию иерархии. Постмодерный/постколониальный 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 роли бунтующего «ученика», причем все чаще в невообразимых ранее формах «разума Калибана»¹⁸.

В модели Бахтина подчеркивается намеренная неясность происхождения предписаний, зловеще всепроникающий характер, свойственный современной эпистеме, которую и ставит под сомнение транскультурация, отвергая типичное для модерности вещание о себе самой с якобы объективной архимедовой точки стороннего наблюдателя. Вместо этого в транскультурации мир исследуется изнутри, с вполне осознанной позиции его части и с целью разрушения западного мифа об объективности науки. Тем самым меняется «локус провозглашения», по терминологии Миньоло¹⁹, с модерности на колониальность, как критическую позицию, оценивающую модерность не из нее самой, а с границы, с темной, оборотной, иррациональной стороны современности.

Ю.М. Лотман также вносит ценные размышления в проблематику социокультурного контакта, выводя ее в сферу семиотики. Собственное позиционирование Лотмана было тщательно скрыто в кажущихся отвлеченными рассуждениях о культурных кодах, но общая направленность его размышлений выводила закономерно к идее не монокультуры, а поликультуры, заинтересованной по определению во множестве кодов и языков культуры для самосохранения и успешного воспроизводства. Диалогичес-

¹⁷ См.: *Bakhtin M.* Speech Genres and Other Late Essays. Austin, 1986.

¹⁸ См.: *Henry P.* Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy. N.-Y., 2000.

¹⁹ См.: *Mignolo W.* Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism // Latin American Research Review. 1993. № 28 (3). P. 120-134.

кая модель Лотмана вплотную подошла к проблеме, которая стала центральной в модели 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 была возрождена в 1980-е гг. XX в. в постколониальных исследованиях как темной стороне постмодерна.

Важным элементом транскulturальной модели является понятие границы, стоящее в центре теории Лотмана. Он 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 смыслы²⁰. Ученый 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 различия культурный диалог был бы бессмысленным, а при абсолютном различии он стал бы невозможным²¹. Отмеченная Лотманом логика отвечает современной культурно-языковой и эпистемологической ситуации. Ведь именно поиск иного, а не сходства привлекает культуры и людей друг к другу.

Каждая успешная социокультурная коммуникация предполагает соблюдение этических правил своего осуществления. Важно представлять себе, кто устанавливает эти правила, чью этику они выражают, в чьих интересах формируются. В транскulturационной модели происходит выравнивание этической коммуникативной асимметрии – формируются иные 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 знания²². Они означивают географические и биографические основы мышления и познания в языках, историях и памяти тех групп людей,

²⁰ См.: Лотман Ю. История и типология русской культуры. СПб., 2002. С. 273.

²¹ См.: Лотман Ю. Семносфера. СПб., 2000. С. 262.

²² См.: Mignolo W.D., Tostanova M. Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge // European Journal of Social Theory. 2006. Vol. 9. № 1. P. 205-221.

которые оказались на пересечении имперских и колониальных различий и опытов.

Транскультурация противостоит тем 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. Транскультурация сохраняет в процессе коммуникации смысл, динамику и 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. Для этого надо переосмыслить модель мышления, эпистему, если угодно. Тогда можно трактовать транскультурацию как новый тип дискурсивности, как культурное и политическое бессознательное нашей эпохи, которое предопределяет деятельность и картину мира постсовременного человека²³. При этом транскультурация — модель постоянной проблематизации различия и разнообразия в отличие от эпистемологически традиционных форм трактовки этой темы, например, в рамках неолиберального мультикультурализма, который, провозглашая различие на словах, на деле ведет к унификации, к коммерциализации предсказуемого и красиво упакованного различия. В мультикультурализме не меняется ни снисходительно-покровительственное отношение к иному, его объективация, ни жесткая установка на его исключение из области принятия решений.

В основе глубинного сдвига в восприятии реальности и человеческих взаимоотношений, к которому стремится транскультурационная модель, лежит проблема переосмысления логики модерности, основанной на колониальности знания и бытия. В соответствии с пространственно-временной матрицей модерности последняя воспринималась как идеал и единственная точка отсчета, а все остальные модели маркировались как традиционные (оцениваемые негативно). В отличие от мультикультурализма, строящегося по-прежнему на западной игре со временем

²³ См.: *Глостанова М.В.* Постсоветская литература и эстетика транскультурации. Жить никогда, писать ниоткуда. М., 2004; *Глостанова М.В.* Транскультурация // *Культурология: Энциклопедия.* В 2 т. М., 2007. Т. 2. С. 724–726.

и игнорировании пространства, транскulturация развоплощает эту модель и реабилитирует пространство и субъектность иного, ставя под сомнение изобретенные в западноевропейской культуре понятия модерности и традиции и выступая за реальный диалог равных культур в том числе и, прежде всего, в настоящем.

Транскulturные тенденции как результат диверсификации процессов культурного взаимодействия и воспроизводства в мировом масштабе дополняются 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 обязательное наличие транскulturных тенденций, уравнивающих унификацию.

Транскulturация отмечает собой всю сферу культурного «воображаемого» постсовременности и постоянно подчеркивает ее имперско-колониальное измерение. Она основывается на динамическом многообразии, причем прежде всего эпистемологическом, а не этнокультурном, предполагая новое осмысление как уже рассматривавшихся прежде явлений границ, миграций, полиязычия, культурного многообразия, так и актуализировавшихся сегодня понятий транснациональных языков, дискурсов и традиций, вышедших на первый план в культурных процессах конца XX — начала XXI в. Транскulturация основывается на культурном полилоге, в котором не происходит полного синтеза, слияния, полного культурного перевода, где культуры встречаются, взаимодействуют, но не сливаются, сохраняя свое право на «непрозрачность».

Одна из самых многообещающих чувствительностей, которая возникает сегодня в мире в глобальном масштабе, — это пограничная чувствительность транскulturного и трансцендентного свойства. Более того, транс-импульс этих новых субъектностей постоянно подчеркивает радикальность сдвига от простого добавления иных культурных черт для их описания в рамках западных наук, к интерпретации иных культур и космологий в их собственных терминах и желательно — представителями самих этих моделей, предварительно не превращенными в зомби модерности.

Происходит глубокое транс-эпистемологическое взаимопроникновение и полилог, порождающий критическое мышление на границе, между двумя или более различными традициями, ставящий каждую из них под сомнение и не рассматривающий ни одну из них как абсолютную норму. Карибский мыслитель Э. Глиссан утверждает, что языковая крео-

лизация 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 неуничтожимой уникальности. Непрозрачности могут взаимодействовать, сосуществовать, сплетаться в разные узоры. Чтобы понять это явление, надо сосредоточиться на фактуре сплетения, а не на природе его компонентов»²⁴. Креолизация не представляет собой синтеза, она не есть простая механика грубого соединения отдельных вещей, она идет значительно дальше. Она создает новое, неслыханное и неожиданное... креолизация открывает для всех неогороженный архипелаг мировой тотальности (то есть глобальности)»²⁵.

Другой карибский интеллектуал Уилсон Харрис назвал состояние внедомности и культурной промежуточности пустотой или «ничто», затрагивающим все процессы ассимиляции противоположностей. Пустота, по его мысли, не дает культурным формам, задействованным в этом процессе, достичь полного отождествления или синтеза и, тем самым, быть «снятыми» и растворенными друг в друге, но позволяет культурам «встречаться»²⁶. Таким образом, транскультурация не стирает различий между культурами, но, напротив, привлекает к нему внимание, основывая на нем творческий игровой процесс смылосозидания.

Двойной перевод и транскультурная идентификация

Транскультурация представляет собой особый тип пограничного мышления и сознания, а оно, в свою очередь, выражает «необходимость в выработке эпистемологии подавленных, мышления за границами дихотомий, явившихся результатом «оксидентализма», как всеохватного воображаемого современной/колониальной мировой системы, воображаемого, которое всячески преувеличило достижения «модерности и отвлекло внимание от ее темной стороны — колониальности»²⁷. Последнее позволяет интерпретировать транскультурацию через понятие двойного перевода и вывести к осмыслению *другого мышления* или мышления

²⁴ Glissant E. Poetics of Relation. Ann Arbor. [1990] 1997.

²⁵ Glissant E. Le Divers du Monde est imprevisible // Beyond Dichotomies. Stanford, Conference Keynote Address. 1998. P. 7.

²⁶ Harris W. Tradition, the Writer and Society. London, Port of Spain, 1967. P. 62.

²⁷ Mignolo W. Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton, 2000. P. 208.

границы как новой эпистемы. Пограничное мышление представляет собой попытку переосмысления геополитики знания в качестве новой эпистемологической модальности, которая формируется на перекрестье западной традиции и того множества традиций и моделей, что были подавлены посредством навязанной миру западной системы знаний, дисциплинарных делений, модусов мышления.

Пограничное сознание и мышление – типичное выражение транскультурной идентификации и субъектности. Оно 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 просто нет места, она их вытесняет и отрицает, обрекая на небытие. Понятие перевода воспринимается тогда не в прикладном лингвистическом смысле, а в геоисторических рамках современной/колониальной мировой системы в ее взаимоотношениях с проектом модерна и с колониальностью как двумя сторонами одного процесса. Перевод как акт коммуникации может быть рассмотрен как часть более широкого процесса транскультурации, и оба они становятся фундаментальными основами в создании самой идеи модерности и ее темной стороны – колониальности.

Двойной перевод меняет направление транскультурационных процессов, установившееся в эпоху Возрождения и просуществовавшее на протяжении всего 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 модерна.

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, развивающихся в Запад-

ной Европе и Северной Америке. Первое время языковой перевод активно использовался для скорейшей ассимиляции «открытых» европейцами народов. Это выразилось, например, в создании грамматик западных 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 западные языки и космологии подверстывались под доминирующую западную космологию и тем самым, естественно, искажались.

Перевод, основанный на идее превосходства западной модерности и философии, приводил к огромным расхождениям и искажениям, потому что позиция западных переводчиков оставалась самонадеянно уверенной в собственной нормативности. Поэтому перевод любых западных форм знания и выражения строился по принципу однонаправленности — они лишь изучались, описывались и классифицировались западным субъектом, как заведомо лишенные голоса и активности объекты.

Переосмысляющееся понятие трансляции/транскультурации выпукло выразилось в концепции «двойного перевода», как она была сформулирована В. Миньоло и Ф. Чиуи²⁸. Ученые размышляют о возможностях перевода-транскультурации с позиций колониального различия. 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. Сегодня транскультурацию точнее всего можно описать именно как социальный конфликт между языками и космологиями господствующих и подавленных традиций. Происходит эмансипация (со)знания, которая и помещает перевод и транскультурацию в совершенно новый эпистемологический контекст.

В таком расширенном толковании транскультурация представляет собой явление, стоящее в одном ряду с моделью ризомы Ж. Делеза и Ф. Гваттари²⁹, только интерпретированной на совершенно конкретном материале глобальнейшего и сложнейшего по своим масштабам перерас-

²⁸ См.: *Mignolo W., Freya Schiwuy*. Transculturation and the Colonial Difference: Double Translation // Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding. Tuscon, 2003. P. 3-29.

²⁹ См.: *Deleuze G., Guattari F.* Nomadology: The War Machine. N.-Y., 1992.

пределения 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. Современные концепции транскulturации представляют собой новую форму видения мира и организации хаоса, в котором мы существуем, в сложный, не вдруг открывающийся зрителю порядок, попытку нащупывания возможных путей выхода из ситуации постмодерна.

Транскulturация связана с особой пограничной и множественной идентичностью, которая противостоит как модернистской, так и постмодернистской моделям. Создание современного мира сопровождалось не только стиранием и нивелировкой целых народов и цивилизаций, но и одновременным продуцированием и запуском в оборот образов интегрированных культур и целостных идентичностей, спаянных идей прогресса. Таким способом современное воображаемое дисциплинировало транскulturацию, сводя ее к монокультурности, достигаемой путем аккультурации аборигена/дикаря/мигранта, одним словом, инога. Постмодернизм развенчал эти метанарративы и поставил под сомнение модернистскую идею интегрированной культуры, укорененной на определенной стабильной территории с общей идентичностью, и дезавуировал монотонную статичную холистскую идентичность, акцентировав фрагментацию разорванных частных «я». Однако позиция Ортиса и его сегодняшних последователей в этом смысле отлична и от модернистской, и от постмодернистской трактовки идентичности, поскольку фокусируется на изменчивой геополитике империй, на роли властных отношений и мифогенерирующих механизмов в создании иллюзии дикаря, выпавшего из времени, отдельных монокультур, не загрязненных гибридностью, превосходства западной модерности как точки отсчета и нормы.

Понятие транскulturации понадобилось Ортису для того, чтобы описать разнообразие идентификационных феноменов, возникших на Кубе и шире, в Америке, в результате «сложнейших трансмутаций культуры» и «нескончаемых трансмиграций» различных групп населения. В модели транскulturации Ортис прославляет самосознание периферии, точку схождения противоположностей, контрапункт, который позволяет людям превратить границу в центр и создать текучие, но значимые идентичности взамен фрагментированных историй³⁰. Знаменательно, что он писал не только о пересоздании субъектности, о людях, но и о товарах и продуктах, о социальной жизни вещей и предметов — сахара и табака, в

³⁰ *Coronil F.* Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint. Introduction to Cuban Counterpoint, by Fernando Ortiz. Durham, 1995. P. XLI.

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 начинает свою книгу со своеобразной персонификации сахара и табака, утверждая, что именно они являются главными персонажами кубинской истории, но незаметно фокус смещается к проблеме человеческой идентичности различных культурных групп - от индейцев до современных мигрантов³¹. Читатель узнает о фольклоре и музыке, о чувстве юмора и отсутствии привязанности к месту у кубинцев, о языковой интерполяции и главное, об особом механизме постоянного пересоздания идентичностей в специфически латиноамериканском избыточном барочном стиле путем мерцания и жонглирования осколками значений множества культур и ценностных систем³². Транскультурация становится тогда историей сугубо человеческой, тогда как судьба ее субъектов оказывается судьбой глобализации поневоле, задолго до ее наступления в мировых масштабах. Об этом Ортис, конечно, знать не мог, но сегодня его книга может быть воспринята как своего рода предыстория глобализации, написанная с позиции колониального различия.

Ученый обращается к понятию границы, пытается определить динамический процесс транскультурации как непрерывного изменения. Он утверждает, что в мире, выкованном завоеванием и колонизацией, зафиксированные границы, отделяющие Запад от его иного, белое от черного, женщин от мужчин, высокое от низового, всегда находятся в неустойчивом равновесии, определяемом асимметрией властных отношений в обществе. Обращаясь к подобным бинарным оппозициям, Ортис трактует их не во взаимоисключающем фиксированном смысле, а также транскультурно, гибридно, подчеркивая транзитивную и неустойчивую природу этих дуальностей в кубинской истории и идентификации. В этом смысле та модель транскультурных «я», которая вырастает на страницах книги Ортиса, противостоит любым попыткам абстрактной универсализации, фокусируясь на глобально и многократно связанных друг с другом по принципу контрапункта партикулярностей.

Следует подчеркнуть множественность и одновременно незавершенность позиции и субъектности транскультурного индивида, который находится между иронически и критически воспринимаемой им западноевропейской эпистемологией, ясно видя ее контекстуальность и ограни-

³¹ *Ortiz F. Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. Durham, 1995. P. 3-97.*

³² *Ibid. P. 98-310.*

чения, и эпистемой маргинального, абсолютного и неабсолютного другого. Наиболее характерной из особенностей транскультурной субъектности является ее нелинейная природа, что выражается, в частности, в специфических явлениях языковой, культурной, ценностной и эпистемологической интерполяции, ярким примером которой является дискурс новой метиски Г. Ансальдуа³³, методология поработенных Ч. Сандоваль³⁴, творческое диссидентство Науаль Эль Садауи³⁵, двойное сознание А. Катиби³⁶ и др.

Транскультурная, транс-ценностная транс-эпистемологическая модель позволяет осуществиться органическому взаимопроникновению серьезного активизма и научной деятельности, постоянно подчеркивая болезненный вопрос об этической, научной, экзистенциальной, политической позиции исследователя. Жить и действовать в соответствии с теми принципами, о которых пишешь, — трудновыполнимая, но необходимая задача. Пока она реализуется ярче, разнообразнее и интереснее в тех сферах, которые в большей мере свободны от диктата европейской рациональности — не в науке или официальной политике, а в изобразительном искусстве, литературе, театре, кино, а также в сферах несистемного, нерационального, эзотерического знания, изгонявшихся в модерности за рамки науки и философии.

Поэтому заслуживает определенного внимания и эстетика транскультурации, актуализировавшаяся в мировом искусстве в последние годы, и, в наиболее заостренном варианте, проблема деколонизации эстетизиса (как способности чувствования, восприятия мира — визуального, слухового, тактильного и т.д.) и его освобождения от ограничений западной эстетики. Последнее связано не только с деконструкцией западной эстетики с позиции пограничного мышления и созданием альтернативных или параллельных оксидентальных художественных моделей³⁷, но и с более фундаментальными экзистенциальными и гносеологическими измерениями. Ведь онтологическая маргинализация незападных людей выражалась в специфическом искажении и манипуляции субъектностью и знанием, тогда как важнейшей сферой пересечения бытия и знания всегда было и остается искусство, соединяющее эмоции и разум через (по)знание. Европейская эстетика Нового времени колонизировала эс-

³³ См.: *Anzaldúa G.* Borderlands // *La Frontera: The New Mestiza*. San-Francisco, 1987.

³⁴ См.: *Sandoval Ch.* Methodology of the Oppressed. Minneapolis, London, 2000.

³⁵ См.: *Saadawi el N.* The Nawal el Saadawi Reader. L., N.Y., Zed Books, 1998.

³⁶ См.: *Khatibi A.* Love in Two Languages. Minneapolis, 1990.

³⁷ *Глостанова М.В.* Транскультурная и трансмодерная эстетика/эстетизис и освобождение знания и бытия // *Личность. Культура. Общество*. 2011. Т. XIII. Вып. 2 (№№ 63-64). С. 59-78.

тезис по всему миру в рамках колонизации бытия и знания. Это привело к жестким формулировкам понятий прекрасного и возвышенного, блага и зла, к созданию канонических структур, таксономий, художественных генеалогий, вкусовых предпочтений и т.д., к обынаковлению и отказу в статусе искусства всему, что не вписывалось в данную модель. Один лишь разум не способен освободить эпистемологическую и экзистенциальную сферы, как и одни эмоции, воображение и чувственный опыт. Необходимо искусство, воплощающее деколониальный момент (переход) в наиболее выпуклом виде и продуцирующее особое знание — всегда относительное, неабсолютное, множественное, плюрицентрическое, движущееся между разумом и воображением и соединяющее два полушария мозга.

Как и во всей культуре эпохи глобализации, болезненно воспринимающей инаковость, в транскультурном искусстве основным сюжетом является нарратив встречи с *другим*, различные модели социокультурного 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 одним из основных метасюжетов постсовременного транскультурного искусства, демонстрируя постоянное взаимодействие и переплетение множества голосов, дискурсов и локалов, которые в принципе не разрешимы в утопической идее синтеза. Особый интерес представляют такие элементы транскультурной субъектности и соответственно произведений искусства и литературы, созданных в рамках эстетики транскультурации, как метахронотоп промежуточности (транзитности), метаморфность и незавершенность идентичности, особая трактовка гибридизации (креолизации) и ризоматики, сложная игра с желанием другого и его одновременным отторжением, специфическая поэтика искажения, трансмедиальные тенденции и т.д.

В транснациональных, транскультурных, диаспорных, гибридных, трансмодерных и деколониальных контекстах и феноменах актуализируется иная эстетика, оптика, чувствительность и иная креативность, связанная со специфическим пониманием и природой эстезиса, целями и задачами творчества, его онтологическим, экзистенциальным, этическим и политическим статусом. Такая трансмодерная деколониальная креативность становится способом освобождения знания и бытия через субверсию, трикстеризм, противостояние, реэкзистенцию и преодоление модерности и ее творческих механизмов, норм и ограничений.

Деколониальная эстетика идет значительно дальше простой антикапиталистической направленности левого искусства, поскольку занята тем, как незападный человек чувствует мир и его красоту. Как пробудить его ген свободы? Если деколониальная феноменология и экзистенциаль-

ная философия имеют дело с вопросом «что значит быть проблемой?», то деколониальная эстетика фокусируется не на разуме Калибана, а еще и на его творчестве, причем не декоративном и прикладном, орнаментальном и стилизованном, которое прежде было единственным видом художественного творчества, позволенном Калибану, а на настоящем искусстве. В тот момент, когда Калибан из объекта превращается в субъекта с собственными диспозициями, эстетизмом и эстетикой, привычная связь между прекрасным и возвышенным и определенными объектами, феноменами, действиями и событиями, означающая их, получает другой смысл — объект внезапно обретает голос, способность страдать, испытывать боль, унижение, как и реагировать на этот опыт эстетически. Объективируя мир, западное сознание наделяет его эстетическими качествами красоты, добра, возвышенности, забирая взамен свободу, а иногда и жизнь объективируемого. Это может относиться к природе, женщинам, коренным народам и т.д. Деколониальное же искусство часто фокусируется на демонстрации уродливой изнанки западного прекрасного и возвышенного, возвращая субъектность «Калибану» и подталкивая его в направлении действия — этического, политического, социального, эпистемологического и т.д.

Субъект освобождается от колонизирующих его слоев западной нормативной эстетики и создает собственные эстетические принципы, вырастающие из его локальной истории, гео- и телесной политики знания. Воспринимая такое искусство, мы учимся схватывать необъятность деколониального антивозвышенного и узнавать его во всей целостности. А спусковым механизмом деколониального эстетизма выступает глобальная колониальность и наша (воспитуемая) способность узнавать и чувствовать ее в разных феноменах, людях, институтах, произведениях искусства, соотнося со своим опытом обынаковления и объективации. Это требует активного рационального и эмоционального действия, определенных знаний и навыков критического мышления, как и аналитической способности связывать различные деколониальные опыты метафорически посредством искусства, в целом, активного понимания в противовес пассивному ощущению. Иначе говоря, создается глобальное, хотя и виртуальное деколониальное сообщество смысла и ощущения³⁸, основанное не на страхе (как в кантовской эстетике)³⁹, не на удовольствии от

³⁸ *Ranciere J.* Contemporary Art and the Politics of Aesthetics // Communities of Sense. Rethinking Aesthetics and Politics. Durham & London: Duke University Press, 2009. P. 31-50.

³⁹ См.: *Kant, I.* The Critique of Judgment. Trans. James Creed Meredith // Forgotten Books. 2008. www.forgottenbooks.org (10.10.10).

сознания единения и растворения в природе (как в шопенгауэровском варианте)⁴⁰, а скорее на солидарности и участии в глобальном процессе возвращения достоинства и субъектности тем, кто был его лишен.

Перспективы транскультурации

Транскультурация прошивает собой все пространство культуры и социума эпохи глобализации, проявляясь и в этноконвергенции, и в выдвигании принципа гибридности вместо прежней «чистоты», и в изменении отношения к национальным языкам, культурным традициям и самому понятию нации-государства, которые теряют свой самодовлеющий характер, уступая место процессам транснационализации и полигlossии, связанным с критическим космополитизмом. Транскультурация является новым способом языкового мышления, порождая новые отношения между языками и культурами, новое понимание перевода как коммуникации и новые субъектно-объектные и логические связи. В этом смысле она сознательно конституирует себя в противовес предшествующей эпистеме и строится на основе подлинно эгалитарной плюриверсальности.

Транскультурация основывается на комплексном переосмыслении или отрицании всех предшествующих основ доминировавшей западной современности/колониальности — от нации государства до этнорасовых градаций, причем главным элементом, который подвергается переосмыслению в транскультурной модели, остается трактовка разнообразия и различия, коммуницирование с иным/другим и способы взаимодействия разных инаковостей. Эта модель мышления парадоксально ищет пути единения разнообразных иных в эпоху, когда дискредитированы все прежние метанарративы модерности. Делается это на путях эмансипации сознания и создания иного мышления как мышления самого иного. При этом категория лиминальности как «проклятости»⁴¹ модерностью, которая может быть применена как системная в транскультурном измерении, является основой нового мышления. Не в последнюю очередь это связано с назревшей необходимостью консолидации оппозиционных дискурсов, оказавшихся парализованными собственной фрагментацией в результате падения великих нарративов.

Транскультурация достижима только на путях «плюриверсальности» как динамического и равноправного взаимодействия различных миромоделей

⁴⁰ См.: *Schopenhauer, Arthur*. The World as Will and Representation. transl. by E.F.J. Payne // Indian Hills, Colorado, 1958. Vol.1. Book 3.

⁴¹ См.: *Фанон Ф.* Отрывки из книги «Весь мир голодных и рабов» // Антология современного анархизма и левого радикализма. М., 2003. Т. 2. С. 15-78.

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 искажением значимости и пропорций самих точек «провозглашения», но она более плодотворна, нежели заплывшие просвещенческие и часто паразитирующие на них постмодернистские идеологии или примитивный этноцентризм изоляционистского толка.

Транскультурная модель — 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.

Необходимо развитие коалиций пограничных мыслителей из транскультурных пространств в мировом масштабе, которое, несмотря на развитие таких технических средств глобализации, как интернет, все равно остается нерешенной проблемой. Отсутствует не только финансовая поддержка, но и достаточные знания и глобальный драйв для того, чтобы включить всех *других* в пространство альтернативной глобализации. Это отсутствие диалога между группами людей в мире, которые хотя и происходят из разных пространств, но страдают от одной и той же логики колониальности власти, тут же заполняется совершенно иными идеологиями, не испытывающими нехватку ресурсов для собственного продвижения в мировом масштабе — это и этнический и религиозный фундаментализм, и экстремизм, и западная неолиберальная модерность в самых разных формах. И все же, возможность глобального диалога «других» не стоит сбрасывать со счетов. Остается надежда, что голоса жителей забытых и отторгнутых модерностью пространств окажутся услышаны в мировом хоре и что они обретут право подлинного участия в решении как собственного будущего, так и будущего всего человечества, способствуя созданию более справедливого мироустройства посредством позитивных полновесных моделей ре-экзистенции, основанных на преодолении модерности и ее механизмов и ограничений.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Глостанова М.В.* Транскультурация // Культурология. Энциклопедия. Т. 1-2. М., 2007. Т. 2. С. 724-726.
2. *Глостанова М.В.* Транскультурная и трансмодерная эстетика/эстетизм и освобожденные знания и бытия // Личность. Культура. Общество. 2011. Т. XIII. Вып. 2 (63-64). С. 59-78.

3. *Фанон Ф.* Отрывки из книги «Весь мир голодных и рабов» // Антология современного анархизма и левого радикализма. М., 2003. Т. 2. С. 15-78.
4. *Anzaldúa G.* Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. San-Francisco, 1987.
5. *Beals R.* Acculturation. — Anthropology today: an Encyclopedic Inventory. Chicago, 1955.
6. *Coronil F.* Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center. Cuban Counterpoint. Introduction to Cuban Counterpoint, by Fernando Ortiz. Durham, 1995. P. ix- lvi.
7. *Glissant E.* Poetics of Relation. Ann Arbor. [1990] 1997.
8. *Henry P.* Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy. N.Y., 2000.
9. *Malinowski B.* A Scientific Theory of Culture and other Essays. Chapel Hill, 1944.
10. *Malinowski B.* The Pan-African Problem of Culture Contact // American Journal of Sociology 48 (6). P. 649-665.
11. *Malinowsky B.* Introduction // Ortiz F. Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. Durham, 1995. P. LVII-LXIV.
12. *Mignolo W.* Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism // Latin American Research Review. № 28(3). 1993. P. 120-134.
13. *Mignolo W. D., Tlostanova M.* Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge // European Journal of Social Theory. Vol. 9. № 1. 2006. P. 205-221.
14. *Ortiz F.* Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. Durham, 1995.
15. *Ranciere J.* Contemporary Art and the Politics of Aesthetics // Communities of Sense. Rethinking Aesthetics and Politics. Durham & London, 2009. P. 31-50.

С.Е. ЯЧИН

МЕТАКУЛЬТУРА – МЕСТО ТВОРЧЕСТВА ЛИЧНОСТИ НА ГРАНИЦЕ КУЛЬТУРНЫХ СРЕД*

Аннотация: Исходя из анализа антиномичных тенденций современной эпохи, автор приходит к выводу, что одной из результирующих этих тен-

Ячин Сергей Евгеньевич — доктор философских наук, заведующий кафедрой философии, декан факультета культурной антропологии Дальневосточного государственного технического университета (Владивосток). E-mail: yachin@lend.ru.

* Данная работа, хотя и представляет личную позицию автора, во многом является результатом длительного обсуждения проблемы в кругу своих коллег. Встречающееся в тексте «мы» следует читать буквально. За «мы» действительно стоит коллективная позиция. Соответственно отсылка к автору статьи (к «Я») тоже имеет буквальный смысл. Я приношу благодарность коллегам, внесшим свой вклад в развитие этой темы: Л.И. Анисимову, М.Е. Буланенко, А.М. Кузнецову, Н.Ю. Малковой, Н.А. Олешкевич, А.В. Поповкину, С.Ю. Пчелкиной, В.Н. Соколову, о. Ростиславу (Морозу). Статья впервые была опубликована в журнале «Личность. Культура. Общество» (2010. Т. 12. Вып. 1 (№№ 53-54). С. 108-117). Публикуется с разрешения редакции журнала.