

ских условий крестьянину нельзя было надеяться на стабильные большие урожаи. Освоение земли несло с собой очень много рисков.

Не только современное общество есть общество рисков, российское общество в целом — это общество рисков, и для того, чтобы заселить огромный край и освоить его, нужна была очень высокая духовная мотивация, понимание реального соотношения затрат и ожидаемого материального результата. Т.е. сколько бы ты не работал, ты никогда не будешь сказочно богатым, хотя и будет какой-то достаток. Поэтому духовная мотивация к тяжелому повседневному труду является отличительной чертой по сравнению с прагматичной нацеленностью на достижение конкретных материальных благ, богатства. В истории сложились и противостояли два типа колонизации, два типа освоения пространства.

Кульминацией противоборства стало освоение космического пространства. Космоцентризм как устремленность русского человека ввысь, русский космизм 2-й пол. 19 — нач. 20 вв., космический гений Циолковского, все то, что заложено в русской идее — соборность как общее дело, труд как общественное служение и, прежде всего, доверие как основанное на любви признание других людей и как отношение к ним, все это получило в космическом подвиге советского народа наиболее зримое воплощение.

Космический национальный проект вызвал к жизни мощнейший взрыв трудового энтузиазма. Но сегодняшняя деятельность человека в космосе лишена всяких возвышенных начал, она предельно свернута. Космический подвиг — это музей, журналисты рассказывают об этих музейных экспонатах как об останках далекого прошлого. Космические достижения перестали использоваться в культуре для формирования единого планетарного сознания, формирования представлений о единой судьбе всего человечества. Освоение космоса есть важнейший способ разрешения глобальных проблем современности, но вряд ли сможет оно еще раз породить массовый энтузиазм в обществе. По крайней мере, для этого нужны радикальные изменения в общественном сознании.

История отвела России совсем мало времени для того, чтобы она обрела свою новую роль, новый проект, прежде чем история вступит в неизбежную полосу серьезных потрясений. Будет ли Россия готова к тому, чтобы достойным образом ответить на грядущие вызовы истории — вопрос, на который сегодня нет ответа.

† Современность и постмодерн

ВАЛТЕР Д. МИНЬОЛО

СТОЙКОЕ ОЧАРОВАНИЕ (ИЛИ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИВИЛЕГИЯ СОВРЕМЕННОСТИ И КУДА ДВИГАТЬСЯ ДАЛЬШЕ)

Приглашение Сораба Дьюба участвовать в этом сборнике¹ привлекло мое внимание к стойкой очарованности само-определяющимся дискурсом современности, который обретает онтологическое измерение, выходящее за рамки самого дискурса. «Модерность» играет в этой стойкой очарованности двойную роль. С одной стороны, она является частью ряда оппозиций (современность/традиция, колония/совре-

Валтер Д. Миньоло — доктор философских наук, директор центра глобализации и гуманитарных исследований Университета Дьюк, Северная Каролина, США, профессор Кафедры романских исследований и Кафедры Культурной Антропологии Университета Дьюк.

¹ Эта статья была опубликована в специальном выпуске журнала «Саут Атлантик Куотерли» (№101/4, осень 2002), под редакцией Сораба Дьюба — «Стойкое очарование», посвященном обсуждению «модерности». В предисловии Дьюб отмечает: «Идея современности покоится на разрыве. Она обнаруживает монументальные нарративы — нарушение магических ковенантов, преодоление средневековых предрассудков, низвержение иерархических традиций. Приход современности тогда приводит к освобождению мира от иллюзий: к растущему контролю над природой со стороны технологий, основанных на научных подходах, и к неумолимому расколдовыванию посредством мощной технологии разума». Доводы Миньоло поворачивают проблему на 180 градусов и показывают тоталитарную эпистемологию (теологию - во времена Возрождения и светский разум - после европейского Просвещения) и колониальный импульс проекта модерна. Различая колониальность и колониализм, Миньоло демонстрирует, что колониальность является конституирующим фактором современности; что не существует современности без колониальности. Стойкое очарование современности состоит в сокрытии колониальности под идеями свободы, демократии и прогресса.

менность), а с другой — определяет парадигму, в которой воспроизводится и поддерживается очарованность стойкими оппозициями. Дьюб утверждает, что этот номер «Саут Атлантик Куотерли» не предлагает общего разрешения оппозиций традиции и современности, ритуала и рациональности, мифа и истории, общины и государства, эмоций и разума, Запада и Востока. Он избегает любых имманентных прочтений, которые бы стремились к поиску «основ» или «происхождения» этих бинарных оппозиций на основе принципов Просвещения и традиций пост-Просвещения с тем, чтобы выявить путем воображения и понимания разнообразные человеческие энергии и необъятные исторические страсти — от первого и до четвертого мира, которые выдвигали эти оппозиции и оживляли эти антиномии. Скорее, «Стойкое очарование» направлено на критическое обсуждение *ключевых категорий традиции, общины, колонии и современности* и важнейших конструкций подчиненности и нации — в смысле места и устойчивости оппозиций, которые упорядочивали культуры и прошлое в сфере научного анализа и повседневного понимания.

Моя основная мысль заключается в том, что самовосприятие европейского Ренессанса в основном выражалось во временной и пространственной матрице, соответствовавшей религиозному и алфавитному/историографическому воображаемому, поддержанному изобретением книгопечатания. Эта матрица была трансформирована в конце XVIII века, когда алфавитно-историографическое воображаемое было заменено возникновением нового типа дискурса — политэкономии². Политэкономия вышла на первый план вместе с геополитическим пониманием времени, которое заменило собой на Западе гегемонию христианской идеи времени и места. Христианство рассказывало историю человечества со времени его создания господом и распределило пространство между тремя континентами, каждый из которых связывался с одним из сыновей Ноя (Азия — с Симом, Африка — с Хамом, Европа — с Иафетом³). Секуляризация времени шла параллельно с возникновением политэкономии. К концу XVIII века Адам

² См. *Heilbroner R. The Worldly Philosophers: The Lives, Times and Ideas of the Great Economic Thinkers.* N.Y., 1992; *Rothschild E. Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment.* Cambridge, 2001.

³ См. *Hay D. The Medieval Notion of Europe and its People // Europe: The Emergence of an Idea.* Edinburgh, 1968; *Bartlett R. «The Expansion of Latin Christendom» // The Making of Europe: Conquest, Colonization, and Cultural Change.* Princeton, 1993. P. 950-1350.

Смит уже не сомневался в «развитии» колонизированных пространств с помощью колониальных стран. Если сегодня мы слышим повсюду, что «технологии помогут уничтожить бедность», в конце XVIII века рассуждения на эту тему звучали примерно так: колония цивилизованной нации, которая обладает либо бросовой страной, либо столь мало заселенной, что местные жители легко уступают место новым поселенцам, движется быстрее к богатству и величию, нежели любое человеческое сообщество. Колонисты приносят с собой знания о ведении сельского хозяйства и другие необходимые умения, превосходящие те, что могли бы развиться сами по себе в течение многих веков среди дикарей и варваров. Они несут с собой также и привычку к подчинению, некое представление о регулярном управлении, которое имеет место в их собственной стране, систему законов, его поддерживающих, и справедливую администрацию, и, естественно, устанавливают нечто подобное в новых поселениях⁴.

Но колонисты не только «несли с собой» все аспекты, перечисленные Адамом Смитом, но, что особенно важно, несли и осмысление того, что они несли, концептуализацию, которую Смит специально выделяет, но которая стала затем восприниматься как естественная. Поэтому для Карла Маркса было естественным несколько позднее, спустя полвека после Адама Смита, понимать XVI и XVII века как период первоначального накопления. Тем самым он одновременно укреплял временное направление истории капитализма к его точке прибытия в свою «родную страну» (выражение Маркса) и переформулировал временные отношения внутри колоний. В «Западной Европе, родине политэкономии, — писал Маркс, процесс первоначального накопления был более или менее завершен и выполнен. В результате, капиталистический режим либо подчинил себе полностью национальное производство, либо — там, где экономические отношения были в меньшей мере развиты — он, по крайней мере, косвенно контролировал те социальные слои, которые, хотя они и принадлежали к устаревшими способам производства, продолжали существовать бок о бок в состоянии распада. К этому готовому миру капитала политэконом и применяет понятия закона и собственности, унаследованные от докапиталистического мира с большим жаром, пылом и рвением...»⁵

⁴ *Smith A. The Wealth of Nations. Book 4, 8.2.* N.Y., 2000. P. 609.

⁵ *Marx K. Capital. Vol. 1. Chap.33.* L., 1976. P. 931.

Однако «все происходит иначе в колониях», — подчеркивает Маркс.

В колониях капитализм «постоянно сталкивается с препятствием производителя, который, будучи хозяином своих условий труда, нанимает этот труд, чтобы обогащаться вместо капиталиста»⁶. Скорее всего Маркс имел в виду индийцев в Южной Азии под британским владычеством. Однако восприятие экономики, основанное на законах, предложенных Смитом и Марксом, выросло из религиозного дискурса, базирующегося на установленных за три века до Маркса и в других экономических и колониальных условиях закономерностях. Другими словами, трансформация торгового капитализма в XVI веке, благодаря «открытию Америки», привела к тому, что Маркс назвал «первоначальным накоплением». Здесь Маркс имел в виду, хотя и не называл прямо «колониальное (первоначальное) накопление». Однако Маркс был под сильнейшим воздействием уже утвердившейся в XIX веке веры в линейное шествие времени и прогресс мировой истории. Накопление капитала, которое было связано с эксплуатацией серебряных и золотых копей Потоси, Сакатекас, Оро Прето (испанцами и португальцами), а также с эксплуатацией карибских земель и африканских рабов (на французских, британских и голландских плантациях) было не одно и то же, что «современное первоначальное накопление капитала» в самой Европе. То есть накопление, которое в силу того, что Европа была родиной политэкономии, было уже достигнуто. Раса не была важным элементом современного накопления в Европе, но она была сутью колониального накопления⁷. И в самом

⁶ Ibid. P. 931-932.

⁷ Это важнейший пункт в формулировании современного колониального мира, о котором писал Анибаль Кихано начиная с 1980-х гг. Согласно Кихано, «проект, который развивается под именем «колониальности власти» имеет отношение к общей структуре власти, установившейся в мире с XVI века с формированием атлантического коммерческого пути и так называемого открытия Америки. Такая 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 всей планеты. Это «расовая структура колониальности власти». Второй была система контроля и эксплуатации труда, основанная на оформлении всех известных систем эксплуатации, имеющих отношение к капитализму (например, социальные отношения эксплуатации наемного труда), соответственно, рынка. Учитывая доминирующую роль экономики в этой конфигурации, ее можно назвать «структурой капитала в колониальности власти» (высказано в личном общении с автором статьи в мае 2001 г.) Колониальность власти возникает для Кихано в тот момент, когда расовая структура и структура капитала работают в тандеме и дополняют друг друга. См.: Quijano A. Coloniality of Power, Knowledge, and Latin America // *Nepantla: Views from South*. 2000. № 1. P. 159-60. Также: <http://www.clasco.org/libros/lander/10.pdf>.

деле, именно раса стала основополагающей категорией в организации и эксплуатации труда в системе колониального накопления, в то время как класс стал основополагающей категорией в системе современного накопления. Люис Гордон отмечает то же явление с другой позиции: «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 США (а я добавлю, в Америках, включая Карибы. — В.М.), однако, попытка избежать и в то же время сохранить Европу приняла форму перевода европейских идентичностей в категорию белой расы, определяемой на основе и при условии существования ущербного в расовом смысле существа. Раса тогда становится эндемическим мотивом Нового Света (Новый Свет естественно не ограничивается Соединенными Штатами, хотя США и являются его неперменной частью. — В.М.) и поэтому мы можем «ощущать» расу здесь как воздух, которым дышим...»⁸.

И Смит, и Маркс подчеркивали особую важность открытия Мыса Доброй Надежды (1488) и Америк в истории капитала (коммерческого и индустриального). Первый позволил христианской Европе установить коммерческие отношения с экономическими центрами Китая и Индии, а «открытие» Америки принесло золото, серебро и товары с Карибских плантаций в Европу и, позднее, в «Западную Европу» (Голландию, Англию, Францию, Германию). Конечно, Смит и Маркс облекали свои замечания в форму светского дискурса, весьма отличного от победного провозглашения, в риторику которого облек свой рассказ о значении открытия Америки в истории христианского мира запада Франсиско де Гомара, летописец истории покорения Мексики Эрнаном Кортесом. Для Гомары открытие Америки (он не фокусирует своего внимания на Мысе Доброй Надежды) было без сомнения самым удивительным событием мировой истории с момента создания мира господом. В посвящении своего труда *Hispania Vitrix* Шарлю V, Гомара утверждает: «Самым важным событием после создания мира, явления его Создателя в человеческом облике и его смерти было несомненно открытие Индий... По воле Господа Индии были открыты во время Вашего правления и правления ваших вассалов, что позволило обратить их в Священную веру... Покорение Индий началось сразу

⁸ *Gordon L. Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*. N.Y., 2001. P. 74.

после того, как завершилось покорение и изгнание мавров и это от того, что по воле Господа испанцы всегда будут воевать с неверными»⁹.

Присовокупление к компании Маркса и Смита испанского христианского историка может показаться слишком натянутым, но я постараюсь доказать, что это не так. Смит и Маркс перевели основополагающий дискурс стойкого очарования с языка христианской историографии, закона, риторики на язык политэкономии. Более того, Смит и Маркс не рассматривали открытие Америки с точки зрения испанской империи, будь то взгляд победный, как у Гомары, или критический, как у Бартоломе Лас Касас. Дискурс Смита и Рикардо, однако, продолжал нести в себе очарованность открытием Америки, колониальной коммерцией (Смит) и колониальным первоначальным накоплением (Маркс).

Экспессы колонизации испанских конкистадоров, так умело эксплуатировавшиеся позднее Англией и Францией с тем, чтобы отобрать колониальную власть у Испании, которой та обладала в XVI-XVII веках, критиковались и самими испанскими миссионерами. Известно, что Лас Касас использовался приверженцами так называемой «Черной легенды», которые хотели показать, как ужасно обстояли дела в испанских колониях, ведь даже сами испанцы, такие, как Лас Касас, были шокированы¹⁰. Сегодня нас уже не убеждает риторика одной империи, осуждающей другую. Если Лас Касас был активистом, который разоблачал преступную деятельность конкистадоров, Франсиско де Витория и Саламанкская школа разработали, начиная с 1539 года, систему международного права, основанную на универсалистской христианской позиции. Витория и Саламанкская школа, конечно, не изобрели закона. Но они сделали все, чтобы установить систему международного права, которая бы признавала права индейцев, как и права испанцев. Например, право индейцев иметь собственность было одним из фундаментальных прав, активно защищавшихся Виторией. Право испанцев находиться на индейской территории и проповедовать христианство также защищалось. Если испанцы, согласно Витории, не имели права экспроприации индейской собственности, индейцы также не имели права выгонять испанцев со своих земель и в еще меньшей мере —

⁹ Gomara F.L. Hispania Vitrix. Madrid, 1946. P. 20.

¹⁰ Gerbi A. La Disputa del Nuevo Mundo. Trans. Antonio Alatorre. Mexico, 1958. P. 129-95.

помешать им распространять христианство¹¹. Политэкономии еще не существовало, и вопросы экономики подчинялись историческим, религиозным и правовым дискурсам. Ситуация была отличной от того, с чем имели дело Смит и Маркс в XVIII и XIX вв. И все же, по-разному, но Витория, Смит и Маркс воплощали существующие властные отношения, хотя, с разных позиций, они и претендовали на резкую критику этих отношений. В случае с Виторией, индейцы не имели возможности высказать свои мнения о тех правах, которые у них должны были быть. В случае со Смитом критика была направлена на те области мира, которым был нужен колониализм для их собственного развития к *модерности*, само это слово не использовалось Смитом, но его дух явно подразумевался. А Маркс заклеил эксплуатацию, свойственную капитализму, как способу производства. Все решалось в рамках дискурсов теологического закона и политэкономии, а остальной мир при этом не произнес ни слова. В этом смысле эти трое представляли собой яркое выражение тех самых властных отношений, которые они якобы критиковали. Благодаря мировой экспансии христианства, либерализма и марксизма, мы и сегодня находимся в сходной ситуации. Сегодня уже не осталось иллюзий по поводу самой возможности достижения мета-критического подхода слева (критикующего все недостатки существующих левых дискурсов), который мог бы претендовать на позицию, не затронутую существующими властными отношениями, на особое место, с которого, подобно Богу, все остальное могло бы критиковаться воплощением этих властных отношений.

Вместо этого я выступаю за пограничное мышление как один из способов разрушить очарование и (замкнутый) круг капитализма и его внутренней критики. Так, имперская риторика низвержения других империй, как и критика имперской риторики стали частью экспансии западных религии, закона, экономики, но, главное, западных

¹¹ См. об этом: Perez Luni A. - E. La polemica sobre el Nuevo Mundo: Los Clasicos espanoles de la Filosofia del Derecho. Madrid, 1992. Этот вопрос, который уже долгое время стоит в центре оживленных споров в Испании, Европе и Латинской Америке, в последнее время привлёк внимание постколониальных исследований в области права. Общее, хотя и достаточно поверхностное (по сравнению с дебатами на эту тему, опубликованными в Испании) представление можно получить по-английски в работе: Anghie A. Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law // Eve Darian-Smith and Peter Fitzpatrick (eds). Laws of the Postcolonial. Ann Arbor, 1999. P. 89-108.

представлений о религии, законе и экономике. Именно поэтому невозможна позиция некоего левого в политическом смысле Бога, которая не воплощалась бы в существующих властных отношениях и не входила в круг стойкого очарования. Это еще одна причина, по которой продолжают оставаться стойкими дихотомии, лежащие в основе концептуализации современного/колониального мира от Витории до Смита и Маркса, как в примере, приведенном мной выше¹².

В эпоху европейского Возрождения люди во всем мире были локализованы главным образом в пространстве, а не во времени. Христианство не связывало «неверных» с недоразвитостью или отсталостью по времени. В XV и XVI веках «отрицание современности», как это было наглядно проанализировано Дж. Фабианом, которое возникло в европейском Просвещении, и особенно в гегелевской философии истории, не имело смысла. «Неверные» не были примитивными или далекими по времени. Они либо помещались в далекие географические места, как индейцы, или — в другие сферы веры, как мавры или евреи. Христиане не классифицировали мир в смысле точки прибытия во времени, точки прибытия в истории, но лишь в пространстве. Точкой прибытия являлся Страшный Суд, а не настоящее, как в светской истории. Христианская карта рисовалась в соответствии с христианским мета-рассказом о сотворении. В этом случае три сына Ноя использовались для локализации континентов и народов и для оценки материков в соотношении с Иафетом — любимым сыном Ноя. Иафет находился на Западе — в землях Западных христиан, а Сим и Хам — соответственно в Азии и Африке.

В XVIII веке, в эпоху европейского Просвещения люди, жившие за пределами Европы, стали локализовываться во времени. Светское понятие «примитивных» народов заменило идею «неверных». К тому времени, когда Г.В.Ф. Гегель написал уроки по философии истории, мировой восток по отношению к Европе был расположен в прошлом, там, где началась история, но где она более не находилась. Китай, Индия и Япония уже не сосуществовали с Европой. Они принадлежали другому «времени». «Настоящее» истории находилось в Европе.

¹² Я проанализировал этот всеобъемлющий дискурс современного/колониального мира как «Оксидентализм». См.: *Mignolo W. Local Histories/Global Designs*. Princeton, 2000. Еще раньше к этой теме обращался Фернандо Корониль: *Coronil F. Beyond Occidentalism: Towards Non-Imperial Geohistorical Categories // Cultural Anthropology*. 1996. № 2. P. 52-87.

«Отрицание современности» установило разделительную линию между современностью и традицией, но различие между ними было создано дискурсом современности, а не дискурсом традиции. У традиции не было своего собственного дискурса. Она была создана дискурсом, который определял современность. Быть современным стало идеалом, и стандарты этого идеала были установлены тем языком, который определял современность как особое место во времени идеалов, непременно предназначенных для воплощения. На самом деле традиция, как и современность, была изобретением, необходимым изобретением для того, чтобы определить современность и локализовать ее в Европе, в Западной Европе, в Англии, Франции и Германии. Но главное не в том, что это было изобретение, а в геополитическом порядке и исторических последствиях этого изобретения. В эпоху Ренессанса в собственной европейской истории было установлено различие между древними и современными («les anciens et les modernes»). Определение «древние» (les anciens) относилось к собственному прошлому Европы, а «примитивные народы» относились к истории за пределами Европы и воспринимались либо как «прошлое» (Китай, Индия), либо как «будущее истории» (Америка), или люди без истории (Африка). Таким образом, гегелевские уроки философии истории были каноническими как для пространственно-временной матрицы, установленной в эпоху Возрождения в Европе, так и для трансформированной матрицы Европейского Просвещения. И Гегель (с помощью Канта) подготовил почву для стойкого очарования. Светские мыслители критиковали религию, которая стала «опиумом для народа», но христианство при этом оставалось на тех же привилегированных правах, что и светские дискурсы, поскольку не могло быть помещено на один уровень «опиума для народа» с Исламом, Буддизмом, Индуизмом или даже Иудаизмом! Сходство задач и общие источники секуляризма и христианства сегодня ясно проявляются в международных отношениях и глобальной политике. Одни религии должны были быть выше других, даже если вера и не может поддерживаться на том же уровне, что и разум. Конфликт между Палестиной и Израилем также связан со сферой воображаемого — с напряженностью, соучастием и ненавистью, которые производятся коллективным воображаемым современным/колониального мира и служат формированию различий и иерархий. И все разговоры о «столкновении цивилизаций» являются в большой мере естественным следствием изобретения современности и тра-

диции. Тогда становится необходимым заменить *традицию колониальности* и сделать из колониальности место провозглашения, с которого можно разоблачить изобретение современности и обнаружить его «естественные» основания.

Современный/колониальный мир был создан и поддерживался посредством геополитической организации мира, которая, в конечном счете, основывалась на этно-расовых началах¹³. В XVI веке раса еще не имела того смысла, который приобрела в XVIII и XIX вв. Но расовые классификации, начиная с XVIII века, основанные на цвете кожи, а не на чистоте крови, нельзя понять, не принимая во внимание именно фактор чистоты крови¹⁴. 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 не-христианской (и именно поэтому христианство оставалось заодно с его критиками, светскими философами), а потом — цветной. Ислам, например, стал цветной религией, в то время как христианство, и особенно протестантизм, заметно побелели после реформации¹⁵. Можно сделать вывод, что постоянство бинарных классификаций обусловлено двумя взаимосвязанными факторами. С одной стороны, как я уже отметил, христианство является одной из мировых религий и определенным моментом в мировой истории. Одновременно христианство является и эпистемологической локальностью, которая создала и посеяла ростки подобной клас-

¹³ См.: *Quijano*. Coloniality of Power. P. 6; *Mignolo*. Local Histories. P. 3-48.

¹⁴ Блестящий анализ переосмысления расовых классификаций в светской философии XVIII века содержится в статье: *Eze E. Ch.* The Color of Reason: The Idea of «Race» in Kant's Anthropology // E. C. Eze (ed.) Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader. Cambridge, 1997. P. 103-40.

¹⁵ См.: *Allen Th. W.* The Invention of the White Race: Racial Oppression and Social Control. Vol. 1. N.Y., 1994. P. 1-26, 71-90.

сификации. Ни одна из других мировых религий или мировая история не предложили столь же мощной и стойкой классификации. В этом смысле и христианство, и современность разделяют привилегию двойного размещения. Во-первых, будучи одной из мировых религий и исторических эпох, во-вторых, будучи единственной религией и исторической эпохой, с позиции которой оцениваются все остальные религии и исторические эпохи с эпистемологическим преимуществом христианства и эпохи модерна (и постмодерна). Очарование будет продолжаться, несмотря на присутствие критики империи, которая помимо своей/нашей воли будет олицетворять имперские отношения власти. Христианство и то, что последовало за ним — светская эпистемология — обладали преимуществом одновременно быть частью провозглашенной тотальности и универсальным местом провозглашения, будучи способными заставить поверить в то, что никакого места провозглашения на самом деле не существовало. Следовательно, провозглашенный порядок был естественным порядком мира, а мир, к сожалению, был организован согласно дихотомическим иерархиям.

«Другой» по месту, времени, вере, цвету кожи, месту рождения был вполне определенного рода, он был частью человечества, существовавшей в мире, до той поры неизвестном европейским христианам, дебатировавшим вопрос о справедливой войне против них или праведных людей на собственность и автономию. Современность и традиция еще не определяли бинарной оппозиции, как и миф и история, хотя отсутствие истории, которое испанцы приписали индейцам, позднее было мифологизировано. Государство и община не противостояли друг другу, поскольку понятие государства в XVI веке было религиозным, а не нацией-государством, как оно стало восприниматься в светском XVIII столетии. Оппозиции между эмоциями и разумом еще не существовало по нескольким причинам. Одна из них — то, что если эмоции и стали необходимым компонентом светского осмысления субъекта-эго, наделенного разумом, это не было отличительной чертой индивида, наделенного верой и страхом перед богом. Различие между ними связано и существует параллельно с различием между религиозным государством и нацией-государством, между сообществами верующих и сообществами граждан. Светское понятие разума было осмыслено частично путем разграничения между первичными и вторичными качествами, путем отделения тела от сознания и стирания

вторичных качеств из чистой работы разума, которую представил в своих теоретических выкладках столь впечатляюще И. Кант¹⁶.

Хотя существующие дихотомии являются результатом активизации дискурса, производящего под именем и позитивной ценностью современности колониальные различия и отрицающего (лишающего прав) противоположный полюс в бинарной оппозиции, который сам же и создает, но лишенный ценности полюс в парадигме ведет к нескольким возможным последствиям. Первое состоит в признании того, что мы являемся традиционными, что мы не соответствуем стандартам рациональности, что у нас есть мифические нарративы, но не история, что мы черные, а не белые и т.д. Такая возможность представляет собой пассивное принятие своего подчиненного, неполноценного состояния. Вторая возможность состоит в признании тех ценностей, которые дискурсы современности обесценивали и отрицали. Этот путь явно анти-современный и ведет к фундаменталистской защите обесцененных современностью ценностей. Третья возможность признает, что двойное сознание — это условие колониальной парадигмы, а колониальная парадигма состоит из набора бинарных оппозиций, которые являются результатом действия колониальности власти. Двойное сознание является необходимым условием мобилизации пограничного сознания, которое по определению лежит за пределами национальных дискурсов граничащих друг с другом территориальных государств (того, что часто называют нациями-государствами), и это может привести нас к критическому космополитизму как интеллектуальному, политическому и этическому проекту¹⁷.

Если мы согласны с тем, что современность и парадигма бинарных оппозиций, таких, как современность/традиция — это дело второй или светской современности — то есть, Западной Европы (главным образом, Англии, Франции и Германии после реформации) — тогда рассказанные мной истории о Европейском Возрождении оказываются помещены в пред-современность или в период ранней современности, как сказали бы французские историки из Школы Анналов. Таким образом, прокладывается путь к современности по той же самой узкой геополитической тропе европоцентристского истори-

¹⁶ Eze E. Ch. The Color of Reason.

¹⁷ Mignolo W.D. The Many Faces of Cosmo-Polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism. // Public Culture. 2000. №12. P. 721-748.

ческого времени. Такое понимание истории современности заставило замолчать остальной мир, предполагая превосходство «настоящего» и того типа человека, который основывался на идеале Ренессанса, то есть идеале бытия, связанном с парадигматическим примером белого мужчины¹⁸. Как только мы осознаем узость мировосприятия, навязанного интеллектуалами второй современности, нас уже не удивляет, что Мишель Фуко датирует начало дискурсов о войне и расе 1630 годом. Эта биополитика является биополитикой Европы наций, а не структуры Европы, выработавшейся в результате международных отношений и создания колониального различия, как это обсуждалось в XVI веке Саламанкской Школой и в работах Франсиско де Витория. Спор по поводу справедливой войны против индейцев продолжался в течение всего XVI века в Испании и в Европе. Но Европа XVI века явно является традиционной, а не современной Европой, о которой говорит Фуко. Другими словами, 30-летняя война в Европе (в середине которой Фуко помещает начало дискурсов биополитики) предполагает консолидацию Европы путем колониальных христианских миссий и реформации¹⁹. Что также предполагает и состояния, сколоченные с помощью золота и серебра Потоси и Сакатекас, и карибских плантаций. А также консолидацию французской и английской экономики путем эксплуатации карибских плантаций, массовую работу и основание европейских наций, которые возникнут между Вестфальским миром (1648) и пост-наполеоновской колониальной экспансией. Эта расовая война, война Англии и Франции против Испании была, конечно, войной имперских конфликтов и распределения по расовым категориям — среди и между формировавшихся европейских наций, как это ясно показал Кант с прагматической точки зрения антропологии²⁰. Существует общепринятое мнение, которое редко выражается столь ясно, четко и кратко, как в редакционной статье Международного общества по изучению европейских идей: «В XVII веке то, что было известно, как христианский мир, стало Европой, и

¹⁸ О расовой конфигурации понятия «человек» в европейской истории и философии и этических, политических и эпистемологических последствиях этой конфигурации см.: Trouillot M.-R. Silencing the Past: Power and the Production of History. B., 1995; Gordon, Existential Africana. P. 62-95.

¹⁹ Foucault M. Il faut defendre la societe: Cours au College de France, 1975-1976. Paris, 1977. P. 217-239. Я цитирую по испанскому переводу: Defender la sociedad. Trans. Horacio Pons. Mexico, 1997.

родилась новая цивилизация — европейская цивилизация. С того времени и до сих пор Европа пыталась следовать не только своему греко-римскому наследию и иудейско-христианской религии, но и обращаться к другим цивилизациям мира, открытым европейскими путешественниками»²¹.

Это образ Западной Европы как сердца Европы, по словам Гегеля. Для тех, кто не олицетворяет себя с европейской цивилизацией, история, возможно, началась и в каком-то другом месте. Например, к концу XV века то, что было известно под именем Тавантинсуу, Анахуак и Абия-Яла обитателям сегодняшнего региона Анд, Мексики и Панамы соответственно, но также и то, что сегодня стало называться Карибскими Островами, превратилось в *Indias Occidentales*, а затем в Америку и Латинскую Америку. Новая цивилизация родилась в результате христианской и кастильской колонизации, цивилизация, которая позднее была воспроизведена в Африке и Азии европейской цивилизацией, родившейся в XVII веке. Цивилизация разнообразия, «колониальная/постколониальная цивилизация» отличается разнообразием местных историй, которые возникают в результате встречи христианской Испании и европейской цивилизации с Америкой, Африкой и Азией. Европейская цивилизация, как это описано выше, не оставляла своих следов в Карибском регионе вплоть до периода после Французской революции. С начала XVII века до конца XVIII века французское и британское присутствие на Карибах ограничивалось полностью плантаторской экономикой, а не цивилизаторской миссией. Колониальная/постколониальная цивилизация получила несколько имен: транс-модерность, подчиненная модерность или альтернативная модерность²².

²¹ Редакционная статья журнала *History of European Ideas* (История европейских идей), официального журнала Общества по Изучению Европейских идей, при финансовой поддержке Европейского Культурного Фонда. Я цитирую из № 6, специального номера под названием «Европа и ее встреча с американскими индейцами». За исключением статьи Ролены Адорно, весь номер является однонаправленным и монотопическим. То есть игнорируется «Анахуак, Тавантинсуу и их встреча с европейцами». Аборигены не принимаются во внимание, потому что их функция состояла лишь в том, чтобы быть использованными в создании европейских повествований, в которых Европа и европейцы представлены как «современные», а индейцы — как «традиционные». Здесь работает весьма наглядная стратегия, своего рода трюк, ведь традиция — это конструкт современности, а не «реальность» сама по себе. Традиция является внешним пространством, аутсайдером, созданным с позиции снаружи.

²² Этот текст, конечно, уже мой собственный, основанный на предыдущем тексте из «Истории европейских идей».

Стойкое очарование бинарных оппозиций, по-видимому, связано с устойчивым образом европейской цивилизации и европейской истории, рассказанной с позиции самой Европы. Европа — не только центр (то есть центр пространства и точка прибытия во времени), но также и средоточие эпистемологического преимущества, поскольку является центром провозглашения. Для того, чтобы сохранить это эпистемологическое преимущество, необходимо сегодня ассимилироваться к эпистемологической точке зрения современности и обвинять вновь возникающие эпистемологии в том, что они стремятся обладать эпистемологическим преимуществом! Логика этнической кухни по-видимому срабатывает и в области эпистемологии. Единственная неэтническая кухня на любой европейской или американской выставке будет именно едой, которая связывается с европейской (и конечно не восточно-европейской) или американской кухней. Вся остальная кухня имеет «преимущество» называться этнической (и, возможно, быть связанной с традицией, фольклором, поп-культурой и т.д.) В то время как капитализм перекочевал из Европы в США, затем в Японию и теперь в Китай, эпистемология явно остается локализованной в Европе, которая одновременно оценивается как отсутствующее место (прозрачно универсальное), и как невоплощенное в пространственном смысле место провозглашения. Комплиментарные взаимоотношения между накоплением капитала и знаний создали условия для самоопределения современности. Быть современным означает либо ассимилироваться к само-восприятию современности, либо противостоять ей с позиции самой современности, как, например, из положения оппозиции, открытого марксизмом. Следовательно, дихотомии, современные пространства и очарованные места воспроизводились под разными масками.

Давайте вспомним некоторые из этих оснований. Временная матрица объявила средние века как необходимое «до» с тем, чтобы оправдать необходимость «возрождения»²³. Пространственная матрица организовала различие между христианством, с одной стороны, и неверными и язычниками с другой. Меня интересуют в этой статье два вопроса,

²³ *Maravall H.A.* Los Factores de la idea de progreso en el Renacimiento español: discurso leído el día 31 de marzo de 1963 en el acto de su recepción pública. Madrid, 1963; *Maravall H.A.* Estado Moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII). Madrid, 1972; *Maravall H.A.* Estudios de historia del pensamiento español. Madrid, 1958.

тесно связанных с продолжающимися сохраняться оппозициями, которые можно легко проследить от европейского Ренессанса и открытия Америки²⁴. Один, как я уже сказал, это легитимация само-провозглашенной двойной роли, которой наслаждается первый набор терминов в бинарных оппозициях, рассматриваемых в номере «Журнала исследований средневековья и раннего Нового времени», посвященном (временной) деколонизации средних веков. Косвенно это заставило меня задуматься о необходимости «деколонизировать традиции, колонизированные современностью»²⁵. Каждое из понятий предполагает другое. Современность, например, предполагает запад, разум, историю, государство, рациональность. Рациональность предполагает современность, Запад и т.д. Каждый термин является частью провозглашенного, но все они в то же время незаметно и всепроникающе определяют основу самой классификации – то есть провозглашения. Здесь мы имеем дело с другим вариантом колониальности власти, поскольку второй набор понятий является частью колонизации времени внутри самой Европы и колонизации пространства и времени в колониальном мире вне пределов Европы. Термины в комплиментарной части парадигмы (традиция, ритуал, миф, община, эмоции) также подразумевают друг друга. Колония, Восток и традиция означают ритуал, миф, общину и эмоции. Колония подразумевает традицию, миф и т.д. Но, в отличие от первого набора понятий в парадигме, ни один из них не является частью провозглашенного. Они все были изгнаны в сферу того, о чем рассказывается или заявляется. В этой парадигме остаются невидимыми причины ее стойкого очарования, «колониальность власти» и, следовательно, то, что дискурс современности (провозглашение, возвешение), который

²⁴ O'Gorman E. La invencion de America: El universalismo de la cultura occidental. Cuidad de Mexico, 1958.

²⁵ См.: J. Dagenais (ed.) «Decolonizing the Middle Ages». // Спец. выпуск журнала The Journal of Medieval and Early Modern Studies. 2000. №30. Если деколонизация была придумана для обозначения движений за независимость от Европы в Латинской Америке, Азии и Африке и, следовательно, предполагала пространственное измерение, независимость от Средних Веков в Ренессансе явно имеет временное значение. Однако в ретроспективе ясно, что европейский Ренессанс установил два вида колониальной матрицы: временную (колонизация Средневековья) и пространственную (колонизация Америк, а затем Азии и Африки). «Двойная колонизация» в эпоху Ренессанса позволила, например, европейцам колонизировать и память, а не только пространство американских индейцев. См.: Mignolo W.D. The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization. Ann Arbor, 1995. То есть традиции придумывались во временном разрезе – в Европе, и в пространственном – в Америке, Азии и Африке.

определял современность (провозглашенное), успешно скрывает этот факт. Что никакая современность не возможна без колониальности. Так, если колониальность становится местом провозглашения, тогда второй набор терминов в парадигме (колония, ритуал, традиция и т.д.) теряет свою пассивную роль второстепенных актеров для триумфальной современности, которая сама себя определяет.

Европейский Ренессанс предложил логику, согласно которой философы европейского Просвещения могли строить и изменять логику, связанную с самим содержанием современности и традиции. Бинарные оппозиции, которые мы исследуем в этом номере «Саут Атлантик Куотерли», были сформулированы в эпоху европейского Просвещения и после него и состояли в «заполнении пропусков» области «до» в европейской истории, в соотношении с которыми Ренессанс мог помыслить себя именно как возрождение. Понятие «нового» начало ассоциироваться с современностью. «До» стало временем, к которому относились язычники и неверные, а неверные и язычники были обозначены как таковые в риторике христианства. Другими словами, неверных просто не существовало как понятия без риторики христианства, которое взяло на себя роль измерительной линейки для классификации народов в соответствии с их верованиями. Когда индейцы Нового Света (и здесь мы имеем дело с «новизной» в пространстве) оказались в центре внимания, возникло и новое измерение различия, которое состояло в том, что различие стало одним из столпов современности/колониальности, современного/колониального мира. С язычниками и неверными во времени и на общей территории следовало обращаться как с неверными в пространственном измерении и на чужой территории.

Возникли понятия Запада и Востока, Оксидентала и Ориента. Испанские владения были поделены между *Indias Occidentales* (Америками) и *Indias Orientales* (Филиппины, Молуккские Острова), как я уже отмечал²⁶. Оксидентализм в XVI веке стал необходимой основой для того, чтобы в XVIII в. смог возникнуть ориентализм²⁷. С другой

²⁶ См. Vicente R. Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule. Durham, 1993; Mignolo W. The Darker Side of the Renaissance.

²⁷ Coronil F. Beyond Occidentalism. См. также: Coronil F. Towards a Critique of Globalcentrism: Speculations on Capitalism's Nature // Jean Comaroff and John L. Comaroff (eds). Millennial capitalism and the Culture of Neoliberalism // Спец. выпуск журнала Public Culture. 2000. №12.2; Mignolo W. Postoccidentalismo: el argumento desde America Latina // Cuadernos Americanos. 1998. №67. P. 143-165.

стороны, географическая парадигма для установления ряда «отсутствий» и «неправильностей» основывалась на христианской религиозной и светской эпистемологической моделях. Вкратце, европейское Возрождение установило матрицу для двойной колонизации времени и места. Колонизация времени привела к изобретению средних веков в европейской истории. Колонизация пространства означала изгнание мавров и евреев из христианской Испании и порабощение *Indias Occidentales* при «открытии» Нового Света.

Пространственное колониальное различие возникало к концу XV и на протяжении всего XVI вв. Победа христианства над маврами и евреями в Испании конца XV в. заложила основы для стойкой парадигмы бинарных оппозиций и эпистемологического преимущества современной эпистемологии от Ренессанса до сегодняшнего дня. Евреи и мавры верили в неправильного Бога и были носителями неправильной веры. Индейцы не входили в интеллектуальный горизонт христианства и потому отличались скорее «отсутствием» у них целого ряда качеств как таковых, а не неправильной верой. У них отсутствовало алфавитное письмо и значит, не было истории. Они поклонялись растениям и природе и значит, у них не было религии. У них не было логического способа мышления, который был установлен христианами мыслителями средневековой Европы. Хотя социальная организация ацтеков и инков произвела большое впечатление на испанцев, они не увидели в ней логической эксплицитности римского права, или, во всяком случае, испанцы были не способны понять логику инков и ацтеков, которая лежала в основе их социальной организации. В Карибском регионе сценарий несколько сложнее, поскольку, во-первых, местное население было истреблено и уничтожено и, во-вторых, на острова прибыло огромное количество африканских рабов. Пэджет Генри — философ с Антигуа, размышляя об этих вопросах, недавно определил имперско-колониальные условия, в которых формировалась афро-карибская философия. В имперских рамках современного/колониального мира «первоначально карибская философия возникла как цепь долгих дебатов по поводу проектов колониального доминирования между четырьмя основными социальными группами: евро-карибцев, американских индейцев, индо-карибцев и афро-карибцев»²⁸. В любом случае, колониальное различие в Андах, Месоа-

²⁸ Henry P. Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy. N.Y., 2000.

мерике и на Карибах является основой как колониальных различий, созданных колониальными дискурсами, так и различия в области колониального накопления, которое началось благодаря этому основополагающему историческому моменту. Бинарные оппозиции, являющиеся на самом деле колониальным различием, созданным из эпистемологического преимущества колониальных современностей, это те условия, при которых формировались субъектности в процессе дифференциального колониального накопления. Вообразить себе возможное будущее за границами стойкой очарованности означает переосмысление основных процессов, в которых претворялась колониальность власти в последние 500 лет. И это происходит уже сейчас. Однако суть подобного переосмысления состоит не в простой перестановке эпистемологического преимущества современности, то есть передаче привилегий от первого набора понятий в парадигме ко второму. Он состоит в использовании двойного сознания, которое возникает по необходимости во всех субъектностях, которые были созданы во втором наборе понятий. Например, принадлежность к миру, который классифицировался как традиционный и иррациональный, означает, что любая попытка активизации из этого состояния должна будет исходить из того, что качества иррациональности и традиционности приписывались субъектам непременно с позиции эпистемологического преимущества мифического пространства/времени, называемого «современностью». Однако, поскольку эпистемологическое преимущество идет рука об руку с гегемонией, его свержение означает подчинение первого набора понятий в парадигме второму путем создания из него столь же легитимного места провозглашения, сколь и первый. Эта эпистемологическая операция, которую я осмысляю как пограничное мышление, пограничный «гнозис», пограничную эпистемологию²⁹.

Таким образом, существует три важных момента, предшествующих европейскому Просвещению на Юге и в Северной Атлантике, из которых частично может быть осмыслено и само Просвещение и то, что за ним последовало. Первый — это двойное формулирование «изобретения» Средних Веков в самоопределении Ренессанса и победы христианства над евреями и маврами в конце XV в. в Кастилии. Второй момент — это дискурс «изобретения Америки» и вербализации

²⁹ Mignolo. Local Histories.

колониального различия в трех разных и взаимосвязанных областях. Одна из них состояла в необходимости пересмотра самого понятия принадлежности к человеческому роду из-за появления «индейцев» в европейском сознании. Это породило проблему «прав людей», которые обсуждались очень широко в Саламанкской Школе и в Европе в целом. Право людей на самом деле было концептуализацией «прав Другого» и первым выражением международного права в современном/колониальном мире. Вторая была связана с обращением в христианство и жестокой кампанией, которая получила название «искоренения идолопоклонства». Искоренение идолопоклонства было на самом деле процессом «декультурации» (по определению кубинского историка Морено Фрагиналса, который таким образом описал рабство в Новом Свете)³⁰. По мнению Морено Фрагиналса, декультурация состоит в сознательном процессе с целью экономической эксплуатации, посредством которого власть преобладающие имеют возможность «изымать» знания и память определенной группы людей. Эти процессы, согласно Фрагиналсу, облегчают эксплуатацию естественных ресурсов на территории, где живет данная группа, и одновременно использование человеческого сообщества как некавалифицированной и дешевой рабочей силы. Он добавляет, что процессы декультурации такого типа были очень широко распространены с самого начала колонизации Нового Света и основными мишенями были индейцы и африканские рабы³¹. Третий момент — это тот факт, что испанские миссионеры и литераторы назначили сами себя создателями и летописцами истории, которой, согласно испанским мудрецам, не было у индейцев. В этих трех параллельных и взаимодополняющих процессах существовало и смешение точек зрения. На одном конце спектра стояли те, кто считал индейцев недо-людьми и оправдывал войну, лишение их собственности и «искоренения идолопоклонства», памяти и знаний. На другом конце стояли те, кто признавал человеческую природу индейцев, но никак не мог расстаться с мнением, что как люди они были все же неполноценны по сравнению с испанцами.

Если эти три линии аргументации превалировали в XVI и XVII веках, то XVIII век принес сценарий радикальных изменений, как в

³⁰ Friginals M.M. Aportes culturales y deculturación // La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones. Barcelona, 1999. P. 24-29.

³¹ Ibid. P. 25-26.

области переосмысления колониального различия, так и в изобретении Юга Европы и имперского различия. В этом сценарии как раз и были установлены дихотомии, о которых идет речь. Более того, на сцене оказалась новая группа актеров — так называемые креолы в испанских колониях, которые начали подавать голос, выражать свою позицию vis-a-vis прежнему испанскому колониальному дискурсу и возникшим колониальным дискурсам французских, британских и немецких интеллектуалов. Этот предшествовавший Просвещению момент в большой мере обусловил само Просвещение, и в истории Латинской Америки он известен как «Дебаты по поводу Нового Света», хотя всячески игнорируется европейскими историками Просвещения и их последователями и по сей день. Давайте сосредоточимся на трех основных вопросах в конфигурации этого нового сценария.

Прежде всего, произошло радикальное смещение от испанского дискурса об *Indias Occidentales* к французскому, британскому и немецкому дискурсам о Новом Свете. Новый Свет приобрел в этот момент новый смысл и это смещение прямо отразилось на идеях современности и традиции. Термин и понятие Нового Света были вовлечены в сложную игру, поскольку само понятие современности определялось в соответствии со Старым Светом. В XVI в. идея Нового Света, предложенная итальянским интеллектуалом Пьетро Мартиром д'Ангьерой, который жил в Испании во время кораблеплаваний Колумба и Веспуччи, означала, что мир, неведомый европейцам, стал видимым. Различие в XVI веке было между Новым Светом (*Indias Occidentales*, а затем Америкой) и Старым Светом (Азией, Африкой и Европой в христианской космографии). К XVIII веку в спорах по поводу Нового Света, Новый Свет (или Америка) отличался от Старого Света (Европы). Более того, идея нового была буквально воспринята такими европейскими интеллектуалами, как Бюффон, де По и аббат Рейналь, которые считали, что «новое» означает буквально новизну и должно ассоциироваться с «молодостью», «незрелостью», «слабостью», в отличие от Старого Света, который был «зрелым» — как физически, так и «ментально». Не удивительно, что Гегель в русле этой традиции утверждает, что история движется с востока на запад. Азия — это прошлое, Европа настоящее, а «молодость» Америки предопределила «ее» как будущее и продолжение европейской истории³².

³² См.: Gerbi. La disputa del Nuevo Mundo, P. 47-101.

Во-вторых, «дебаты о Новом Свете» в XVIII в. были главным выражением колониального дискурса, хотя это и не признавалось за пределами истории Латинской Америки. Контакт между Европой и востоком был, с начала XIV в., главным образом коммерческим. Однако хотя коммерческие связи между городами Европы и Азии были важны в самоопределении христианского мира и Европы до XVI в., начиная с XVI в. дискурс стал формулироваться на основе колониального дискурса, который строился из возникавших атлантических коммерческих маршрутов³³. Именно атлантические коммерческие маршруты (золото и серебро из Сакатекас и Потоси для Испании, Оро Прето для Португалии, сахар, кофе и табак с Карибских плантаций для французов и англичан) позволили европейским городам найти весьма внушительный источник дохода. Более того, в XVI в. атлантические коммерческие пути целиком контролировались Испанией и Португалией. И только в XVII в. присутствие голландцев, французов и англичан стало заметным, особенно на Карибах, при необходимости широкой работоторговли для плантаций. Голландская Ост-Индская Компания и ее английский конкурент были коммерческими предприятиями, с одной стороны, не производившими богатства, которое давали Карибские плантации, как для голландцев, так и для англичан, а с другой стороны, коммерческие отношения с «Ост-Индией» в XVI и XVII вв. не сопровождались таким колониальным дискурсом, какой был изобретен главным образом испанцами в XVI и XVII вв., а французами — в XVIII в. Дискурс цивилизаторской миссии, как глобальный замысел и ориентализм, как научный дискурс, оправдывающий, хотя и косвенно, необходимость в цивилизаторской миссии, были установлены к концу XVIII и в течение всего XIX вв. Существовал и ряд исторических обстоятельств, которые нужно принять во внимание, чтобы понять эти изменения. Индустриальная революция, Французская революция и конец наполеоновской эпохи создали условия для экспансии Франции и Англии главным образом в Азию и Африку. Здесь в тот момент уже действовала совершенно иная этика, в сравнении с британскими и французскими владениями на Карибах и в Северной Америке в XVII в.

В третьих, слово *колония*, которое ведет родословную от ранней Римской Империи, используется в оценке земельного (*agrimensores*) и

городского (*mensores*) планирования. Римляне, конечно, заимствовали этот способ администрирования у греков, но и из других, более ранних восточных практик³⁴. Во всяком случае слово *колония* попало в западные народные языки, неся тот смысл, который имело в латыни и как использовалось в управлении Римской империи. Так, *колония* не связана с *современностью* до значительно более позднего времени и после радикального изменения ее значения. Можно сделать вывод, что колонии были сходны с сообществами, которые позднее аннексировали «империи» инков и ацтеков — независимо от влияния Римской империи, и подчинили их управлению Тавантинсуйу (в Андах) и Анахуак (в Месоамерике — сегодняшних Мексике и Гватемале). Прибытие испанцев произвело значительные изменения в том смысле, что две империи — ацтеков и инков — превратились в колонии Испании. Следовательно, основание современного/колониального мира означало, что империи стали колониями и, конечно, колонии также стали всем при «колониальной администрации». *Mensores* и *agrimensores* играли сходную роль в испанской империи. В 1532 году Испанская корона начала процесс нанесения на карты и описания территорий и колоний, которыми она владела, что получило название *relaciones geograficas de Indias*. Но главное, что колонии, о которых идет речь, уже не находились в известном месте (*orbis terrarum, oikoumene*)³⁵, но, напротив, в новом свете, чьи обитатели представляли проблему для обретающей силу испанской империи (как для территории и как для территории под управлением императора). Когда Шарль стал императором и Испании, и Европы в 1516 году европейские колонии четко отделялись от колоний в Новом Свете. Одно важное отличие состояло в том, что аборигены Нового Света (индейцы) и привезенные из Африки (рабы) не обладали тем же гражданским статусом (позднее, собственно статусом гражданина), что и жители Европы. Колонии Нового Света определялись колониальным различием. Колониальное различие в Новом Свете было как бы дважды сформулированным в течение XVI и XVII вв., как я уже указал выше. Сначала испанцами, для которых одним из самых убедительных доводов было то, что открытие Нового Света было важнейшим событием мировой истории со времени создания мира (Франсиско де Гомара). А затем французами и нем-

³³ Ahud-Lugod J. Before European Hegemony: The World System, A.D. 1250-1350. N.Y., 1989.

³⁴ Nicolet C. Space, Geography, and Politics in the Early Roman Empire. Ann Arbor, 1991, P. 90.

³⁵ См.: O'Gorman. La Invencion de America.

цами в XVIII в., которые восприняли новое буквально, как будто Америки (для местных жителей — Тавантинсуйу, Анахуак, Абия-Яла) или Новый Свет не существовали, покуда не были открыты европейцами! В-четвертых, с появлением дискурса цивилизаторской миссии, и особенно ориентализма, 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 *studia humanitates* в период между Ренессансом и Просвещением. Так и родилось теперешнее значение, приписываемое современности/колонии и первому набору понятий в парадигмах бинарных оппозиций. И эта история помогает понять современное и колониальное накопление.

Давайте теперь очертим особенности возникновения двойного сознания во всем мире, как следствия имперского (и значит, стремящегося к гегемонии) воображаемого современного/колониального мира в его последовательных трансформациях. Есть два момента, которые привлекают внимание. Первый имел место в конце XVI — начале XVII вв. в Тавантинсуйу и Анахуаке. Здесь большое число местных интеллектуалов столкнулись с ситуацией насильственного замещения их памяти, социальной организации, образа жизни тем, что навязывалось пришельцами. Эта проблема не формулировалась тогда так, как это сделал У. Дюбуа в начале XX в., но ощущение было, видимо, сходным. Слово *непантла* было придумано говорящими на языке нахуатль, чтобы описать ситуацию бытия между двумя мирами, осознавая, что властные отношения между этими мирами были несимметричны. Ясно, что сознание, двойное сознание существовало, но называлось по-другому. Я не спорю по поводу того, кто был первым обладателем двойного сознания, скорее я говорю о формулировке и переосмыслении колониального различия. Колониальное различие с точки зрения тех, кто находится на конце «получателей» (то есть тех, кто олицетворяется с ритуалом, традицией, мифом, общиной и эмоциями) всегда генерирует двойное сознание, независимо от того, ассимилируется ли индивид молча или протестует.

Стойкая очарованность может быть объяснена тем фактом, что современность, рациональность, история, государство и разум все еще воспринимаются как точки прибытия, и даже модернизация отделяется от вестернизации. «Модернизация без вестернизации» — это формула, которая принимается многими незападными интеллектуалами

и государственными деятелями. Однако это вовсе не означает, что модернизация синонимична справедливости, равенству, здоровью и образованию для всех, и справедливому распределению богатства. Модернизация без вестернизации означает вместо этого преодоление традиционной организации общества и технологический рост. Страстное желание модернизации — это всегда желание, исходящее от «традиционного», «третьего мира» или «постколониальных стран на стороне колонизированных». Современные общества не должны становиться современными. Их задача — оставаться таковыми. Так, Англия стала постколониальной страной после того, как она провела деколонизацию Африки и Азии, но мы не слышим ничего о необходимости модернизации Англии. Вместо этого мы слышим повсюду такие претензии от индийских прогрессивных интеллектуалов, которые признают проект модерна, хотя и не обязательно в том виде, как его представляет Юрген Хабермас³⁶. Так, в оппозиции современность/традиция заключена «уловка-22», поскольку категории традиции, ритуала, мифа, общины и эмоций — это вовсе не реальности, а именно категории, которые сделали возможным дискурс и даже само самоопределение современности. Один набор терминов в парадигме описывает внешнюю инаковость, которая создается набором понятий, являющихся точкой отсчета парадигмы устойчивых оппозиций. Внешнее пространство не означает в данном случае «снаружи», это внешнее, создаваемое внутренним набором понятий, функционирующих как точка отсчета. Это и есть колониальные условия, которые поддерживают возникновение двойного сознания и пограничного мышления. Дело в том, что современность и ее категории не являются только лишь одной стороной провозглашаемых бинарных оппозиций, современность является также и ключевым словом в провозглашении самих этих бинарных оппозиций. В этом смысле бинарные оппозиции соответствуют логике западной эпистемологии, от Ренессанса до наших дней.

Стойкое очарование, без сомнения, связано с тем, что в парадигме оппозиций один набор терминов обладает двойной функцией. Современность, рациональность, государство, разум и история, с одной стороны, являются частью самой парадигмы, а с другой стороны, — тем местом, с которого провозглашается эта парадигма. То есть пара-

³⁶ Chatterjee P. Talking About our Modernity in Two Languages // A Possible india. N.Y., 1998. P. 263-285.

дигма оппозиции поименовывается не с нейтральной точки зрения, не зараженной влиянием терминов оппозиции. Она была изобретением само-определяющейся современности в самом акте ее придумывания, как эпохи и точки прибытия в европейской истории. Она также стала универсальным местом провозглашения. Когда региональное место провозглашения становится универсальным, оно обретает силу контроля над собственной критикой. В последние несколько десятилетий стала привычной защита эпистемологического потенциала, подразумеваемого в генеалогии знаний, оказавшихся подчиненными — с позиции современной эпистемологии. Некоторые из тех, кто спорил в пользу политической и эпистемологической легитимности подчиненных голосов, обвинялись интеллектуалами западного модерна и постмодерна левого и правого крыла в том, что они защищают эпистемологическое преимущество лишенных власти, и в том, что они смешивают эпистемологию с политическими лозунгами. На мой взгляд, спор, сформулированный в этих терминах, весьма показателен, потому что демонстрирует: единственная эпистемологическая привилегия по-прежнему лежит в области современной эпистемологии, а подчиненные точки зрения лишены эпистемологической привилегии. Им просто не нужно подобное преимущество, потому что подчиненные точки зрения обладают эпистемологическим потенциалом. Этот эпистемологический потенциал основан на том, что для современной эпистемологии было молчанием и темнотой. Молчанием лишенных эпистемологического наследия путем освобождения от модерна (вспомните, например, Гаитянскую революцию), и темнотой, навязанной миру с тем, чтобы сохранить эпистемологическое преимущество современности и ее стойкое очарование.

Философы арабо-исламского мира также занимаются вопросами традиции и современности и пытаются вообразить возможное будущее, строя его на основании того, что живет сегодня в обеих традициях — европейской современности и арабо-исламского мира. Мохамед аль-Джабри — один из таких философов³⁷. Для него якорем и точкой отсчета в решении этих задач является Аверроэс. Аргументы ученого основаны на том, как в христианско-латинском и арабо-исламском средневековье философы — с обеих сторон языков и ре-

лигий — строили свои выкладки на физике Аристотеля. Но что произошло с тех пор? Декарт выстроил свою философию на физике Галилея, а позднее Кант развивал Декарта, опираясь в своей собственной философии на физику Ньютона. Позднее Башляр следовал их примеру, строя свои выкладки на квантовой физике и теории относительности. «Временная традиция» европейской современности основывалась сама на себе и вписывала свое собственное прошлое в свое же собственное настоящее. Колонизация Средневековья была отправной точкой в процессе «вписывания» прошлого современности и его разграничения от «временного колониально-эпистемологического различия» со средними веками. А что произошло в Арабомусульманском мире? Исторический и эпистемологический разрыв между Авиценной и Аверроэсом. (Отмечу мимоходом, что когда я печатаю «Аристотель» ничего не происходит. Но когда я печатаю на компьютере «Авиценна» или «Аверроэс», электронный словарь не узнает их и предлагает другие возможные слова. Авиценна и Аверроэс находятся за пределами памяти Западной современности). Тогда Аверроэс в истории арабо-исламской философии соответствует Декарту. Согласно аль-Джабри, Аверроэс «вошел в историю, потому что он покончил с авиценнизмом «восточной» философии... Он покончил также и с той манерой, в которой теоретическое мышление — как теологическое, так и философское — представляло критические отношения между религией и философией». Но аль-Джабри продолжает, что Аверроэс не ограничивал себя только «разрывом», он предложил и возможность «духа преемственности»³⁸. Так, сегодня точка позиционирования в арабо-исламской философии находится в области двойной задачи. Одна ее часть — оценить их собственную традицию, вторая — сформулировать их современное настоящее в соотношении с гегемонией европейской современности. Вопрос не в том даже, что современное, а что традиционное, но скорее в структуре власти и колониальности власти, когда дело касается столкновения двух современностей. Одна — светская, европейская, с христианско-латинской основой, выражается в главенствующих языках колониализма и империализма. Другая — религиозная, хотя и со светским началом, которую необходимо выразить на арабском и на языках европейской современности. Противоположный процесс не проис-

³⁷ *Al-Jabri M.A. Introduction a la critique de la raison arabe. 1994. Существует краткий английский перевод Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique. Trans. Aziz Abbasi. Austin, 1999.*

³⁸ *Ibid. P. 123.*

ходит. Современные европейские философы не испытывают необходимости выразиться на арабском. Арабский с позиции Европы является языком, который изучают, чтобы изучать арабо-исламский мир, но не как язык, с позиции которого и на котором можно создавать философию или другие области знания.

Аль-Джабри возрождает и пытается использовать метод взаимоотношений с прошлым Аверроэса. Этот метод состоял в разделении «инструмента» от «веры». Аль-Джабри цитирует Аверроэса в следующем отрывке, предварив его преамбулой о том, что для Аверроэса Другими были философы Древней Греции и, следовательно, он был способен отличать в разуме «другого» инструмент от содержания, метод от веры: «Ясно, что для наших целей (то есть рационального исследования людей) мы должны обратиться к выводам наших предшественников в этой области, независимо от того, были ли они одной с нами веры. Мы не спрашиваем у инструмента, например, у ножа, который используется в ритуальном жертвоприношении, принадлежал ли он одному из братьев мусульман, чтобы сделать вывод о ценности жертвы. Мы ждем от него только, чтобы он удовлетворял необходимым требованиям. Под теми, кто не является братьями-мусульманами мы подразумеваем древних, которые размышляли над этими вопросами задолго до рождения Ислама. В этих условиях, поскольку все законы разума (логика и метод) уже были сформулированы в совершенном виде древними, мы должны заимствовать пригоршнями из их книг, находя то, что они говорили на эту тему. Если это окажется верным, мы встретим их мысли с распростертыми объятиями, если там окажется что-то неверное, мы обязательно откажемся от этого»³⁹.

Аль-Джабри делает следующие выводы из этого отрывка. Во-первых, читать прошлое так, как Аверроэс прочитывал своих «других», древних греков. Во-вторых, использовать те же самые критерии для трактовки настоящего в пространстве — «других» аль-Джабри (в том же смысле, что и у Аверроэса: тех, что не являются мусульманами и говорят на арабском), то есть главенствующие тексты европейской современности. Аль-Джабри называет это духом Аверроэса и объясняет: «Так же, как дух Декарта пронизывает всю французскую мысль, или дух эмпиризма, узаконенный Локком и Юмом, определяет анг-

³⁹ Ibid. P. 127.

лийскую мысль, давайте создадим нашу собственную специфичность на основании того, что наше и является нашей особенностью, а не чем-то чужим»⁴⁰.

Аль-Джабри осознает, что в арабо-исламском мире существуют интеллектуалы, которые предпочли бы пойти другим путем: привести европейскую современность к традиционному исламу. Он считает, что это ошибочный путь, потому что когда мы просим арабов ассимилироваться в европейский либерализм, на самом деле мы просим их инкорпорировать в собственное сознание чуждое для них наследие, со всеми его темами, проблематикой, с языками, на которых оно выражается, — наследие, не принадлежащее их истории. Нация может вернуть в свое сознание лишь традицию, которая принадлежит ей, или что-то, имеющее отношение к этой традиции. *Что касается общего наследия человечества, с его универсальными признаками, нация всегда испытывает это наследие внутри своей собственной традиции, а не вне ее*⁴¹.

В заключение мне хотелось бы отметить: я считаю, что призыв аль-Джабри возродить метод Аверроэса окажется подхвачен многими другими интеллектуалами в периферических современностях современного/колониального мира. Я думаю, что большое количество постмодернистских и Северо-Атлантических мыслителей почешут в затылке, когда увидят, что существует соответствие между духом, нацией и традицией в прозе арабско-исламского интеллектуала, даже если он и прогрессивен. И они — Северо-Американские и постмодернистские мудрецы — будут, возможно, правы. Мы должны в равной мере быть озабочены соответствием духа, нации и традиции в обоих случаях — в «традиции европейской современности» (Декарта и духа Франции, Юма и духа Англии) и «традиции арабо-исламского мира» и других миров, находящихся в подобном же подчиненном положении по отношению к Европе и эпистемологическому преимуществу Северо-Атлантической современности.

⁴⁰ Ibid. P. 128.

⁴¹ Ibid. P. 129.