

DOI 10.32726/2411-3417-2023-1-93-108

УДК 930 (85); 316.7; 94

Яков Шемякин

Постколониальные проблемы межцивилизационного диалога

Аннотация. Одним из наиболее значимых феноменов в духовном космосе современного человечества является постколониальный дискурс. Его экзистенциальную основу составляет столкновение двух качественно различных процессов — глобализации и акцентировки своеобразия отдельных человеческих общностей, приводящее к «фронтализации» пространства всех культур. Идеологи и сторонники постколониального дискурса, как правило, находятся в «пограничной» ситуации, в центре зоны чрезвычайно напряженных контактов различных традиций. Многие из них зеркально воспроизводят в своих работах свойственный Западу «исключающий» дискурс, в соответствии с которым «другой» (весь «незападный» мир) ставился и ставится в иерархии бытия на место неизмеримо более низкое, нежели «фаустовская» цивилизация, что приводит в ходе взаимодействия с неевропейскими культурами к монологизации диалога. Постколониальные критики переворачивают это соотношение, отвергая не только европоцентризм, но и диалог с западной традицией; Запад оказывается на самой низкой ступени, а высшие — отводятся цивилизациям Востока и доколумбовой Америки. Эта инверсия обуславливает главный когнитивный предел постколониальных исследований. Однако часть представителей постколониального дискурса сумели преодолеть «исключающий» подход. Причем их подход к проблеме межцивилизационного диалога, как показывается в статье, обнаруживает прямые аналогии с российской традицией, прежде всего — с «диалогикой» русского философа и культуролога М.М. Бахтина.

Ключевые слова: постколониальный дискурс, экзистенциальная основа, когнитивный предел, диалог, «исключающий» дискурс, «включающий» дискурс, «пограничная» ситуация, «пограничная» цивилизация, субэкумены.

Постколониальный дискурс — один из наиболее значимых феноменов духовного космоса современного человечества¹. Специфику этого понятия лучше всего выразил, на мой взгляд, И.М. Бобков, полагающий, что приставка «пост» ориентирует вовсе не во времени, но «обозначает определенную ситуацию, определенный ракурс виде-

1 В том, что касается общей характеристики постколониальных исследований, [см., например: Post-Colonial Studies... McLeod; Ионов, с. 151–213].

Сведения об авторе: Шемякин Яков Георгиевич — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Центра культурологических исследований Института Латинской Америки РАН, hemyakinx3@gmail.com.

ния, из которого опознаются и анализируются разноаспектные проблемы: протоколонизальные, колониальные и постколониальные. Приставка «пост» играет роль жеста, с помощью которого очищается (в деконструктивистском смысле «опустошается») для теоретической рефлексии и теоретической практики пространство, до сих пор донельзя заполненное как колониальными номинациями и деноминациями, так и антиколониальной борьбой. Рядом с двумя привычными фигурантами — колонизатором и колонизованным — появляется еще один персонаж: постколониальный критик. Именно ему мы обязаны появлением постколониального дискурса.

В связи с этим под постколониальностью обычно понимается определенное пространство субъектных позиций, в которых и из которых разворачиваются рефлексивно-критические проекты и программы, принципиально отличные как от направленных на колонизацию, так и продуцируемых с позиций уже колонизированных» [Бобков, с. 776–777].

Здесь следует уточнить, что постколониальный дискурс гораздо ближе к антиколониальной позиции, которая стала первичной основой его формирования. Между ними сохранилась и содержательная связь. По словам И.М. Бобкова, все постколониальные исследования предполагают осуществление двух проектов: «1) проект деконструкции Запада как субъекта имперского дискурса... Запад рассматривается при этом как великий колонизатор» и «2) проект легитимации противодискурсов, программа выработки и рефлексии различных антиколониальных стратегий» [Бобков, с. 776].

Чтобы обозначить контуры экзистенциальных основ постколониального дискурса, надо прежде всего определить, каковы общие черты, которые объединяют всех представителей этого направления. Следуя первому правилу Декартова научного метода, начну с «простого и очевидного» [Декарт, с. 89]: все постколониальные критики и идеологи (в том числе и в «деколониальном» варианте) — это представители неевропейских цивилизаций, как правило, живущие в странах Запада и осуществляющие свою деятельность в рамках западной интеллектуальной и социально-политической среды. Все они находятся в «пограничной» ситуации чрезвычайно интенсивного взаимодействия качественно различных цивилизационных традиций, которая, в свою очередь, является конкретным проявлением общей ситуации на планете. Как отмечали многие исследователи [Социокультурное пограничье... с. 11–99; Шемякин Цивилизации... с. 138–141; Бауман; Земсков Образ... с. 168–174], на рубеже второго и третьего тысячелетий наблюдается переход «мира людей» в нестабильное, лишенное устойчивости состояние. Главная отличительная черта этого состояния — нарушение целостности духовных основ всех наличествующих к настоящему времени социокультурных общностей, прежде всего великих цивилизаций Востока и Запада («субэкумен», как их называл Г.С. Померанц [Померанц Диалог... с. 338–345; Померанц Выход... с. 445–456]) — западной, южноазиатской индо-буддийской, восточноазиатской конфуцианско-буддийской, мира ислама. Этот процесс наиболее точно может быть охарактеризован как «фронтонизация» (то есть «опограничивание») смыслового космоса практически всех культур [Шемякин Граница... с. 111–124; Шемякин Феномен... с. 23–45]. Представители

постколониального дискурса являются одним из наиболее ярких и значимых персональных воплощений данного процесса.

Возникновение подобной «пограничной» ситуации, характеризующей состояние всего человечества в целом, было обусловлено, в свою очередь, столкновением качественно различных по своей онтологии, противоположно направленных процессов: глобализации и того, что Нобелевский лауреат, мексиканский поэт и мыслитель О. Пас охарактеризовал как «мятеж исключений», которые не только не считают себя исключениями, но и пребывают в убеждении, что именно они являются единственной подлинной реальностью [Paz One Earth... p. 100–101]. Речь идет об усиленной акцентировке на всех уровнях бытия и сознания своеобразия конкретных человеческих общностей самого различного уровня, типа и масштаба — культурных, языковых, религиозных, этнических, территориальных, политических, экономических, социальных и др.

Самыми масштабными и значимыми проявлениями «мятежа исключений» являются цивилизации. Причем круг великих цивилизаций планеты отнюдь не ограничен субэкументами Померанца. Пожалуй, наиболее мощным проявлением «мятежа исключений» на глобальном уровне явилось возникновение «пограничных» цивилизаций планетарного масштаба — России и Латинской Америки, о чем мне неоднократно приходилось писать и говорить¹.

Специфика современной «пограничной» ситуации в мире в решающей мере обусловлена определенным соотношением ключевых структурообразующих начал единства и многообразия. А именно, доминантой многообразия при парадоксальном сохранении единства *sui generis* (единственный в своём роде). Эта черта «является главной отличительной чертой цивилизаций «пограничного» типа на всем протяжении их исторического существования... К их числу в настоящее время относятся Россия-Евразия, Латинская Америка и Балканская культурно-историческая общность, определенные черты «пограничности» сохраняет до сих пор и Иберийская Европа, несмотря на преобладающую в ней тенденцию к интеграции в западную субэкумену...» [Шемякин О пределах... с. 391–392].

Современный этап глобализации отличается резким увеличением «силы общения» (Ф. де Соссюр), то есть чрезвычайным усилением интенсивности взаимодействия различных традиций в мировом культурном пространстве. Появление постколониального дискурса — прямой результат подобного увеличения: вне контекста глобализации он немислим. Поэтому именно глобализация является важнейшей составляющей его экзистенциальной основы. Важнейшей, но отнюдь не единственной.

Еще одна значимая неотъемлемая черта авторов всех постколониальных исследований — активное, во многих случаях прямо-таки яростное утверждение права на со-

1 [См., например: Шемякин Европа...; Шемякин Вера... Миры миров; Шемякин Универсальное... Шемякин О пределах...]

хранение и утверждение собственной идентичности неевропейских культур и цивилизаций. И здесь проявляет себя другая важнейшая составляющая экзистенциальной основы постколониального дискурса. Обе части неразрывно взаимосвязаны, но связь эта в высшей степени противоречивая. Противоречивость проявляется в идеологии и деятельности представителей постколониального дискурса, обуславливая и существование когнитивных пределов в их теоретических построениях.

Постколониальные критики, как правило, сходятся во мнении, что все ныне существующие социокультурные образования носят гибридный характер, будучи полем взаимодействия самых различных цивилизационных начал. Наиболее полно эту концепцию обосновал видный теоретик данного направления — живший в США индийский парс Х. Баба (Bhabha) [Bhabha, 2005]. И в этой черте, несомненно, проявляет себя та часть экзистенциальной основы постколониального дискурса, которая была обозначена как «мятеж исключений».

Однако остановиться на констатации гибридности существующих человеческих обществ исследовательская мысль не могла. Преодоление европоцентризма — главная цель и основная мотивация постколониальных исследований — необходимым образом предполагало поиск новых оснований единства, целостности как всего человечества, так и отдельных культур. И как раз в подходе к решению этой проблемы обнаруживаются когнитивные пределы постколониального дискурса.

Чтобы понять причины появления этих пределов, полезно вспомнить о специфике гуманитарного знания в трактовке русского философа и культуролога М.М. Бахтина [Бахтин Собр.соч., т.5] [3]. По его словам, предмет гуманитарных наук — человек в той из своих ипостасей, в которой он выступает как «выразительное и говорящее бытие. Это бытие никогда не совпадает с самим собой и потому неисчерпаемо в своем смысле и значении» [Бахтин Собр.соч., т.5, с. 8]. Поэтому «критерий здесь не точность познания» (в том смысле, как этот термин понимается в естественных науках), «а глубина проникновения» [Бахтин Собр.соч., т.5, с. 7]. «В гуманитарных науках точность — преодоление чуждости чужого без превращения его в чисто свое...» [Бахтин Эстетика... 2013, с. 392].

Подобного рода точность может быть достигнута лишь в процессе диалога. В термин «глубина» Бахтин вкладывает вполне определенный смысл: речь идет об основе, на которой разворачивается процесс творения «человеком разумным» его собственного, специфически человеческого мира. И основа эта — не что иное, как диалогическое общение, которое следует рассматривать, по Бахтину, как синоним жизненного процесса в «мире людей»: «Жизнь по природе своей диалогична. Жить — значит участвовать в диалоге: вопрошать, внимать, ответствовать, соглашаться и т.п. В этом диалоге человек участвует весь и всю жизнь: глазами, губами, руками, душой, духом, всем телом, поступками» [Бахтин Эстетика... 1986, с. 366].

Отличие между двумя основными выделенными выше типами цивилизаций — классическим и пограничным — обусловлено принципиально различными подхода-

ми к формированию диалогической основы человеческой социальности. А именно — отношением к «другому» (т.е. к иному участнику межкультурного и внутрикультурного взаимодействия).

Одной из ключевых черт классических цивилизаций является ключевая роль «исключающих» дискурсов: «другой» включен «в картину мира осуществляющей самоидентификацию цивилизации, но лишь в качестве реальности, абсолютно ей чуждой и в любом случае занимающей неизмеримо более низкое место, чем она, в иерархии бытия...» [Шемякин Идентичность... с. 60]. Хорошо известные примеры: противопоставление «варваров» «эллинам» в античной Греции и соответствующие дискурсы в последующей (в том числе современной) истории Запада¹; восприятие других народов как «варваров» в китайской «Срединной империи», представляемой эталоном организации общества; обозначение всех немусульман понятием «дар-аль-харб» («территория войны») в истории мусульманского мира [Шемякин Еще раз... с. 168–169]. Как свидетельствует исторический опыт, «исключающий» дискурс с наибольшей силой проявился в западном социокультурном контексте.

Пограничным цивилизациям свойственен существенно иной подход. «Другой», каким бы ни было отношение к нему, включен в жизненное пространство всех субъектов межкультурного взаимодействия в качестве неотъемлемой части, и потому воспринимается как необходимая и естественная составляющая такого взаимодействия. Причем в условиях «пограничья» его участники проникли в том числе и внутрь человеческих душ: межкультурные контакты здесь — это не только контакты между конкретными людьми, носителями тех или иных традиций, но и взаимодействие (как правило, крайне напряженное) качественно различных начал в их внутреннем мире. Многолетние сравнительные цивилизационные исследования привели автора этих строк к выводу, что охарактеризованное отношение к «другому» — *conditio sine qua non* (непременное условие) возникновения, а впоследствии — сохранения и воспроизводства (вопреки всем разрушительным тенденциям) цивилизаций «пограничного» типа².

Свойственный цивилизационному «пограничью» подход к проблеме «другого» непосредственно определяется главной его структурной характеристикой, уже отмеченной выше, а именно — доминантой многообразия при (парадоксальном!) сохранении единства *sui generis*. Этот тип единства, обусловивший возникновение совершенно особого вида социокультурной системности, принципиально отличного от того, который сформировался в великих «классических» цивилизациях, обеспечивается механизмом достижения и сохранения целостности цивилизационной системы в условиях доминанты многообразия, в основе которого — повышенная (по сравнению с субэкуменами) способность к оперированию знаковыми структурами различного происхождения и характера [Кофман Латиноамериканский... Шемякин Европа... с. 83–116, 233–

1 [См., например: Фергюсон]

2 Из публикаций последних лет см., [например: Шемякин Идентичность... С. 33–66; Шемякин Культурный трансфер и диалог... С. 110–127].

272; Шемякин Вера... с. 78–92; Шемякин, Шемякина, с. 58–77; Земсков О литературе... Земсков Образ...]. Едва ли не наиболее яркими иллюстрациями здесь могут служить метаморфозы, происходившие с христианством (соответственно, в католической и православной версиях) в Латинской Америке и в России. Сформироваться и реализоваться названная способность могла только в ходе и в результате интенсивного диалогического общения.

Линия водораздела между «исключающими» дискурсами «классических» цивилизаций, в первую очередь Запада, и «включающими» дискурсами цивилизационного «пограничья» особенно ясно видна в трактовке самого феномена диалога.

Преобладающее в западной интеллектуальной традиции понимание диалога, как мне уже приходилось отмечать [Шемякин Культурный трансфер как взаимодействие...], восходит к платоновской концепции. Платон, как известно, стоял у истоков философской разработки проблематики диалога. Однако, при всем безусловно непреходящем значении его наследия, интерпретация Платоном понятия диалога имела существенные ограничения, «связанные, прежде всего, с жестким утверждением приоритета принципа единства (в т.ч. единого, «единственно верного» понимания той или иной проблемы) над принципом многообразия» [Шемякин Универсальное... с. 464]. Полемизуя с таким подходом, М.М. Бахтин подчеркивал, что в платоновском диалоге «множественность голосов погашается в идее. Идея мыслится Платоном не как событие, а как бытие. Быть причастным идее — значит быть причастным ее бытию. Но все иерархические взаимоотношения между познающими людьми, создаваемые различной степенью их причастности идее, в конце концов погашаются в полноте самой идеи» [Бахтин Эстетика... 1986, с. 197].

Предельно ясно сформулировал свое резко критическое отношение к платоновской трактовке диалога С.С. Аверинцев: «Диалог как литературный жанр! Это греческое изобретение едва ли не наиболее отчетливо выявило коренную недиалогичность греческой литературы. Как известно, лучший цвет литературного диалога — это диалоги Платона, а их главный герой, самый непременный персонаж и самый яркий образ — Сократ. Но что такое платоновский Сократ? Это идеал радикально недиалогического человека, который не может быть окликнут, задет и сдвинут с места словом собеседника, который в пылу спора остается всецело непроницаемым, неуязвимым, недостижимым для всякого иного «я», а потому в состоянии манипулировать партнерами в беседе, двигать ими как вещами, сам ничем не движимый» [Аверинцев, с. 215].

Здесь явно прослеживается исток той тенденции монологизации диалога (то есть, по сути дела, превращение его в собственную противоположность, в монолог), которую всесторонне проанализировал Бахтин [Бахтин К философским... с. 209, 212–213; Бахтин Эстетика... 2013, с. 336] и которая оказалась весьма типичной для западного цивилизационного сознания. «Цивилизационный монолог» Запада, который вообще практически «не слышал» голосов иных культур и цивилизаций, продолжался на протяжении XVIII–XIX вв. Ситуация стала постепенно меняться в XX в. Однако даже в случае при-

знания значимости принципа диалога во взаимоотношениях различных человеческих миров сам диалог, как правило, понимался «как постепенное приближение незападных цивилизационных традиций к западному социокультурному стандарту плюрализма, т.е. добровольное принятие соответствующего западным представлениям «единственно правильного» понимания диалога» [Шемякин Универсальное... с. 460]. Говоря словами Бахтина, если «роль другого и учитывалась, то как слушателя, который только пассивно понимает говорящего» [Бахтин Эстетика... 2013, с. 259].

«Включающий» дискурс цивилизационного «пограничья» в наибольшей степени воплотился, на наш взгляд, в бахтинской концепции диалога. По словам Бахтина, полноценное диалогическое общение предполагает «активность в отношении чужого живого и полноправного сознания. Это активность вопрошающая, провоцирующая, отвечающая, соглашающаяся, возражающая и т. п. ...», это взаимодействие «многих равноправных и полноценных сознаний» [Бахтин Эстетика 2013, с. 329–329]. Бахтин подчеркивает «несамодостаточность, невозможность существования одного сознания. Я осознаю себя и становлюсь самим собою, только раскрывая себя для другого, через другого и с помощью другого... я должен найти себя в другом, найдя другого в себе (во взаимоотражении, во взаимоприятии)» [Бахтин Эстетика 2013, с. 329–330]. «Важнейшие акты, конституирующие самосознание, определяются отношением к другому сознанию (*к ты*). Отрыв, отъединение, замыкание в себя как основная причина потери себя самого. Не то, что происходит внутри, а то, что происходит на *границе* своего и чужого сознания, на *пороге*. И все внутреннее не довлеет себе, повернуто вовне, диалогизовано, каждое внутреннее переживание оказывается на границе, встречается с другим, и в этой напряженной встрече — вся его сущность. Это высшая степень социальности (не внешней, не вещной, а внутренней). ... Само бытие человека (и внешнее и внутреннее) есть *глубочайшее* общение. *Быть* — значит *общаться*. ... Быть — значит быть для другого и через него — для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит *в глаза* другому или *глазами другого*» [Бахтин Эстетика 2013, с. 330]. Подлинный диалог, постоянно подчеркивает Бахтин, это взаимодействие равноправных сознаний, он ни в коем случае не предполагает обязательного, благостного согласия по всем спорным вопросам. «Активное согласие — несогласие (если оно не предрешено догматически) стимулирует и углубляет понимание, делает чужое слово более упругим и самостоятельным, не допускает взаимного растворения и смешения» [Бахтин Эстетика 2013, с. 366]. Соответственно и целостность, единство понимается как «диалогическое *согласие* неслиянных двоих или нескольких» [Бахтин Эстетика 2013, с. 332].

В бахтинской «диалогике» отождествление с «другим» ни при каком случае не означает растворения в нем, отказа от собственной индивидуальности. Диалогическое общение предполагает одновременно «проникновение в другого (слияние с ним) и сохранение дистанции (своего места), обеспечивающее избыток познания», «взаимопроникновение с сохранением дистанции» [Бахтин Собр. соч., т. 5, с. 8–9]. По убеждению Бахтина, «чистое вживание вообще невозможно, если бы я действительно потерял

себя в другом (вместо двух участников стал бы один — обеднение бытия)...» [Бахтин Человек... с. 30–31].

Принципиально важно, что все перечисленные выше принципы бахтинской концепции распространяются в том числе и на сферу взаимодействия различных культур: «Существует очень живучее, но одностороннее и потому неверное представление о том, что для лучшего понимания чужой культуры надо как бы переселиться в нее и, забыв свою, глядеть на мир глазами этой чужой культуры... Конечно, известное вживание в чужую культуру, возможность взглянуть на мир ее глазами есть необходимый момент в процессе ее понимания; но если бы понимание исчерпывалось одним этим моментом, то оно было бы простым дублированием и не несло бы в себе ничего нового и обогащающего. Творческое понимание не отказывается от себя, от своего места во времени, от своей культуры и ничего не забывает... Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры, которые увидят и поймут еще больше)... Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответы на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины... При такой диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и целостность, но они взаимно обогащаются» [Бахтин Эстетика 2013, с. 353–354].

Аналогичный по сути своей подход к решению проблемы «другого» (на личностном уровне) обнаруживается в творчестве Ф.М. Достоевского (что убедительно показал в своих книгах сам Бахтин) [Бахтин Избранное] и Л.Н. Толстого [Бочаров, с. 54–55; Шемякин Еще раз... с. 150–152].

Другим ярким примером «включающего» дискурса цивилизационного «пограничья» является восходящее к С. Боливару и Х. Марти направление латиноамериканской мысли, которое рассматривало Латинскую Америку как совершенно новый человеческий мир, отличный от всего, что существовало на планете до его появления, возникший в результате взаимодействия самых разных начал и традиций, являющий собой, говоря словами Боливара, «человечество в миниатюре» [Боливар, с. 54]. Базовую идентичность этого мира определил процесс расовой и культурной метисации. Как убедительно показал в своем фундаментальном исследовании А.Ф. Кофман [Кофман Под покровительством...], метисация была «запрограммирована» восприятием вновь открытого мира, нашедшим свое отражение в булле папы Александра VI, содержание которой, в свою очередь, определил дневник Христофора Колумба [Кофман Под покровительством... с. 15–21]. «В интерпретации Колумба индейцы — носители почти что христианских добродетелей: им недостает только имени Христа на устах» [Кофман Под покровительством... с. 20]. В булле была «ясно указана главная цель свершенных и еще грядущих открытий — христианизация. Де факто индейцы были признаны людьми и получили право спасти свои души в лоне христианства... Объявив туземцев людьми, способными принять слово Божие, а христианизацию — главной целью и оправданием испанской власти, папа настроил испанских монархов на всесторонний

контакт с индейцами..., что, в конечном счете, и привело к формированию метисных латиноамериканских этносов. И от такой линии поведения Испания уже не отступала никогда» [Кофман Под покровительством... с. 20–21].

Здесь следует оговориться, что эта линия иберокатолической традиции пробивала себе дорогу в борьбе с иной тенденцией, которая отстаивалась теми идеологами конкисты, которые стремились сделать из Америки простое продолжение Европы, отрицая человеческую полноценность индейцев. Спор представителей этих тенденций, представленных именами Б. де Лас Касаса и Х. Хинеса де Сепульведы в ходе знаменитой полемики XVI в. о Новом Свете, завершился победой тех, кто основывался на идеях буллы Александра VI [Земсков Конкиста... с. 132–151].

Характеризуя специфику социально-политической структуры испанских колоний, О. Пас отмечал, что в Испанской Америке «были классы, касты, рабы, но не было парий, людей, поставленных вне общества, лишенных определенного юридического, морального или религиозного статуса» [Paz El laberinto... p. 93]. Крещение гарантировало принадлежность к социуму, пусть и у основания социальной пирамиды [Paz El laberinto... p. 92–93]. В данном случае испанская колонизация являла собой очевидный контраст с англо-пуританской колонизацией Северной Америки, базирующейся на принципе исключения аборигенов из формирующегося нового общества, предполагаемого Нового Иерусалима, лишённого язвы греховности, поразившей Старый Свет [Paz El laberinto... p. 93; Sea, с. 142–155].

Установка на контакт с автохтонной реальностью, ставшая решающим фактором, способствовавшим началу процесса метисации, была обусловлена определенными чертами испанской культуры, которая несла в себе опыт многовекового сосуществования (*convivencia*) и различных типов взаимодействия качественно отличных друг от друга религиозно-цивилизационных традиций: иберокатолической, исламской и иудейской [Mitre Fernández; Convivencia...; Martínez García].

Упомянутый испанский термин дословно означает «совместное житье». Однако в действительности слово это включает множество смыслов — от простой констатации факта соседства на протяжении исторически долгого времени различных конфессиональных и этнических общностей «до особого духа открытости «другому» и готовности сосуществовать с ним, признавая его инаковость как факт» [Шемякин Феномен... с. 36]. Многие исследователи [Варьяш, с. 62–64] подчеркивали, что полностью адекватного перевода данного термина на другие европейские языки, который охватывал бы весь спектр реально наличествующих в нем значений, не существует.

С возникновением единого испанского государства, в котором в эпоху контрреформации возобладала религиозная нетерпимость, обозначенная термином «*convivencia*» традиция была, казалось бы, отодвинута на задний план, однако она сохранилась в «культурном бессознательном» и была перенесена испанцами в Новый Свет. Без нее, без ее актуализации в ходе взаимодействия различных культур в колониях Испании,

были бы невозможны ни метисация, ни само возникновение Латинской Америки как «человечества в миниатюре».

Отношение к «другому» определяет структуру диалогической ткани человеческого существования на всех уровнях социальной действительности, от цивилизационного до индивидуального, включая содержание и направленность научных исследований. Для представителей постколониального дискурса «другой» — это Запад, который в любом случае является постоянным участником взаимодействия, в том числе и на личностном уровне.

Характер отношения к этому главному «другому» и определяет подход постколониальных идеологов и критиков к проблеме диалога. Здесь четко прослеживаются две основные тенденции.

Представители одной из них считают необходимой предпосылкой преодоления европоцентризма либо полный отказ от диалога с западной традицией, либо отведение ей такого же места в иерархии бытия, какое носители западного «исключающего» дискурса отводили (и отводят) всем неевропейским народам и культурам (неизмеримо более низкого по сравнению с осуществляющими свою самоидентификация носителями незападных цивилизационных традиций).

Следовательно, в данном случае имела место инверсия, точнее — инверсионная перекодировка сторон противоречия («Запад-Незапад»), которые меняются местами, но характер соотношения между ними при этом не меняется: он определяется «исключающим» дискурсом.

Приведу несколько особенно выразительных, на мой взгляд, примеров подобной инверсии.

А. Абдель-Мале́к, один из первых постколониальных критиков, египетский социолог и философ, в противовес европоцентризму утверждал идею безусловного духовного и исторического доминирования Востока над Западом, выдвигал в качестве позитивного идеала будущего Египта возрождение «культуры фараонов». Вся культура «фаустовской цивилизации» для него не более чем «прошлое бытие», заслуживающее внимания лишь как объект для музеефикации [Abdel Malek *La dialéctica ...* p. 74, 80, 192, 227].

Э.В. Саид, арабский интеллектуал, профессор Колумбийского университета, а также палестинский активист, член Палестинского национального совета — пожалуй, самый известный представитель постколониального дискурса, автор знаменитой книги [Саид Эдвард], от которой многие ведут превращение этого дискурса в значимое явление глобального масштаба, — по сути дела, продолжил ту же линию (он непосредственно опирался на работы Абдель-Малека), хотя и в несколько смягченном варианте. Тем не менее у него четко прослеживается демонизация Запада. По утверждению Саида,

«каждый европеец, что бы он ни пытался писать о Востоке, неизбежно оказывался расистом, империалистом и почти всегда этноцентристом» [Саид Эдвард с. 315]. Диалог с такого рода социокультурным субъектом изначально лишен смысла.

Как справедливо отмечали критики постколониального дискурса [Spencer, p. 18–20, 29], его сторонники, основываясь на выводах Э. Саида, заранее уверены, что в западной среде их неправильно поймут, поэтому они склонны замыкаться в своей собственной среде. Так, видные представители этого направления, исследователи индийского происхождения филолог Х. Баба и философ, теоретик литературы Г.Ч. Спивак абсолютизируют различие между Западом и Не-Западом и потому «отрицают возможность конструктивной коммуникации между различными обществами» [Spencer, p. 29].

Более того, в пылу полемики Э. Саид ставит под вопрос саму возможность мыслить западную традицию как нечто целостное в своей основе: «Разве можно сегодня говорить о «западной цивилизации» иначе как о некоей идеологической фикции, подразумевающей своего рода сепаратное превосходство горстки ценностей и идей, ни одна из которых не имеет смысла вне истории завоеваний, миграции, путешествий и смешения народов, придавших западным нациям их нынешнюю смешанную идентичность?» [Саид Эдвард, с. 536].

Видный постколониальный критик, индийский историк Д. Чакрабартти создает собственную концепцию всемирной истории, в которой Европе и Западу в целом отведена малопочтенная роль периферии, в то время как главные ее центры находятся, разумеется, на Востоке [Chakrabarty].

Пожалуй, с наибольшей силой описываемая тенденция проявилась в «деколониальном» повороте, который воплотился прежде всего в творчестве аргентинского философа, специалиста по семиотике В. Миньоло. В его «деколониальной» версии латиноамериканской и всеобщей истории центрами мира оказываются Куско и Теночтитлан — столицы крупнейших держав доколумбовой Америки и центры автохтонных цивилизаций, соответственно, Андского региона и Мезоамерики [Mignolo The Idea...].

Охарактеризованные проявления «исключающего» дискурса ведут, как и в случае с западными его представителями, к монологизации диалога, превращению его в собственную противоположность. Следует оговориться, что данная тенденция у разных авторов этого направления проявляется с разной интенсивностью. Некоторые из них все же оставляют место для возможного взаимодействия с западной традицией и даже вступают в прямой диалог с западными авторами. Наиболее яркий пример здесь — аргентинский философ Энрике Дуссель, непосредственно взаимодействовавший с европейскими философами К.О. Апелем и Пьером Рикёром [Dussel]. Но как справедливо отмечал, в частности, И.Н. Ионов, «в своей попытке преодолеть колониальный дискурс Дуссель задержался на стадии его формальной инверсии, простого и нехитрого перевертывания, и лишь отчасти попытался сделать шаг вперед, дав в своей книге место диалогу с западными учеными» [Ионов, с. 200–201].

«Исключающий» дискурс коренным образом противоречил свойственному практически всем представителям данного направления стремлению положить в основу собственной самоидентификации идею «продуктивной культурной гибридности» (Х. Баба) [Bhabha *Interrogating Identity*; Толстанова, с. 19, 36], осознать себя носителями пограничного мышления, альфой и омегой которого является доминанта многообразия [Саид Эдвард, с. 536; Mignolo *Local Histories...* p. 20–21]. Все перечисленные постколониальные критики и идеологи натолкнулись в своем творчестве на это противоречие и не смогли его преодолеть. Именно здесь и обнаруживается первый (и главный) когнитивный предел, обусловленный неспособностью преодолеть логику инверсии.

* * *

Этот предел сумели преодолеть представители другого направления постколониальных исследований, самым ярким представителем которого являлся виднейший мексиканский мыслитель Л. Сеа, творчество которого по своему значению далеко выходит за региональные рамки. Сеа утверждает и убедительно отстаивает необходимость диалога с западной традицией, и именно на этом пути он видит возможность преодоления европоцентризма: «Сегодня европоцентристский монолог должен уступить место диалогу между теми, кто осуществлял экспансию, и теми, кто страдал от нее» [Сеа, с. 31]. При этом «здесь следует говорить об отрицании, но об отрицании диалектическом». Имеется в виду «отрицание в гегелевском понимании, отрицание как утверждение нового» [Сеа, с. 38, 298]. По словам Сеа, «необходимо использовать выстраданный опыт в интересах самой Латинской Америки... С одной стороны, Европа и Запад вообще научили мир, бывший объектом их алчности, думать о себе самом, осознавать себя самого, а с другой — проклинать своих угнетателей, восставать против них и судить их. В этом видится суть философии, которая возникает в ответ на натиск западной культуры как в Латинской Америке, так и в Азии и Африке» [Сеа, с. 38–39]. Причем Сеа очень ясно сознает, что западная традиция на протяжении истории стала неотъемлемой частью той сложнейшей системы взаимодействий, которую являет собой латиноамериканская культура. По его словам, «Европа, или так называемый западный мир, — источник и центр латиноамериканской культуры» [Сеа, с. 29], откуда исходят импульсы не только угнетения, но и освобождения. Господствующая идеология навязана западным миром, «и именно из нее и вопреки ей должна возникнуть идеология освобождения. Многие уже осуществлено в этом направлении, и это многое является следствием ассимиляции самой господствующей идеологии» [Сеа, с. 37]. «Европа, западный мир должны быть ассимилированы в сознании народов, традиционно отчуждаемых от истории этого мира» [Сеа, с. 38]. Критическое усвоение западного опыта в ходе напряженного диалога-спора с европейской традицией — обязательное условие осуществления «проекта самообретения» (*proyecto asuntivo*) [Сеа, с. 42–43, 296–328], утверждения собственной цивилизационной идентичности, в основе которой лежит свойственное цивилизационному «пограничью» приятие «другого» как равноправного участника того многостороннего процесса взаимодействия разнородных начал и традиций, которое было и остается идентификационным стержнем-инвариантом латиноамериканской истории [Сеа, с. 37]. Перу Л. Сеа принадлежит замечательная формула, в нескольких

словах выражающая специфику решения проблемы «другого» в латиноамериканском «пограничье»: «Проблема нашей расовой и культурной метисации столь сложна, что, утверждая одну культуру, с тем чтобы отвергнуть другую, мы тем самым отрицаем самих себя» [Сеа, с. 38].

Сеа — один из наиболее ярких представителей того, восходящего к С. Боливару и Х. Марти, направления латиноамериканской мысли, приверженцы которого рассматривают Латинскую Америку как особый, не похожий на другие человеческий мир, диалогическая ткань основы которого базируется на «включающем» дискурсе. К данному направлению наиболее близки, пожалуй, представители современного творческого марксизма, которые подходят к проблеме цивилизационной идентификации региона к югу от Рио-Гранде-дель-Норте (и, соответственно, к решению проблемы «другого») с аналогичных позиций. В качестве показательного примера здесь можно назвать латиноамериканского мыслителя Б. Эчеверрию [Echeverría La múltiple... p. 57–70; Echeverría Tres versiones... p. 9].

Как нетрудно заметить, практически полностью совпадают и подходы к этой проблеме крупнейших мыслителей российского и латиноамериканского цивилизационных «пограничий» — М.М. Бахтина и Л. Сеа. Это свидетельствует о сущностной близости мировоззренческих позиций последователей бахтинской традиции в России и той части сторонников постколониального дискурса, которые являются единомышленниками и/или последователями Л. Сеа и его школы.

Решение проблемы диалога в духе отказа от логики инверсии — бесспорно, выдающееся достижение, особенно значимое в контексте той ситуации, которая сложилась на планете в последние десятилетия. Только опираясь на это достижение, можно наметить возможные пути преодоления еще одного когнитивного предела, перед которым, по моему мнению, остановилась мировая гуманитарная мысль. Имеется в виду отсутствие сколько-нибудь удовлетворительного теоретического решения проблемы соотношения универсального и локального измерений человеческой реальности. Важнейшим здесь является вопрос о культурной эквивалентности смыслов диалога в свете поставленной американским логиком У.О. Куайном проблемы «радикального перевода», то есть понимания иной культуры, основанной на существенно отличном решении ключевых вопросов человеческого существования [Куайн, с. 138].

Литература

- Аверинцев С.С. Греческая литература и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. 1971. С. 206–266.
- Бауман З. Текущая современность. С-Пб. 2008.
- Бахтин М.М. Избранное. Том 2. Поэтика Достоевского. М.; С-Пб. 2020.
- Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук. М.: Книга по требованию, 2013.
- Бахтин М.М. К философским основам гуманитарных наук // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 5. 1997. С. 386–400.

- Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т.5. М. 1997.
- Бахтин М.М. Человек в мире слова. М. 1995.
- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М. 1986.
- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М. 2013.
- Бобков И.М. Постколониальные исследования // Новейший философский словарь / Под ред. А.А. Грицанова. Минск. 2003. С. 776–777.
- Боливар С. Избранные произведения (речи, статьи, письма, воззвания). М. 1983.
- Бочаров С. «Война и мир» Л.Н. Толстого // Три шедевра русской классики. 1971. С. 7–106.
- Бхабха Х. Местонахождение культуры // Перекрестки: Журнал исследований восточноевропейского пограничья. 2005. №3–4. С. 161–191. — URL: ru.ehu.lt/wp-content/uploads/2017/10/CrossRoad_3-4_2005.pdf (дата обращения: 04.06.2022).
- Варьяш О.И. Проблема границы в пограничной культуре (пиренейский вариант) // Пограничные культуры между Востоком и Западом: Россия и Испания. 2001. С. 62–69.
- Декарт Р. Избранные произведения. М. 1950.
- Земсков В.Б. Конкиста, судьбы американских культур и полемика о Новом Свете // История литератур Латинской Америки. От древнейших времен до начала Войны за независимость. 1985. С. 132–151.
- Земсков В.Б. О литературе и культуре Нового Света. М.; С-Пб. 2014.
- Земсков В.Б. Образ России в современном мире и другие сюжеты. М.; С.-Пб. 2015.
- Ионов И.Н. Мировая история в глобальный век: Новое историческое сознание. М. 2015.
- Кофман А.Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. М. 1997.
- Кофман А.Ф. Под покровительством Сантьяго. Испанское завоевание Америки и судьбы знаменитых конкистадоров. С-Пб. 2017.
- Куайн У.О. Слово и объект. М. 2000.
- Миры миров: В поисках идентичности. Россия и Латинская Америка в сравнительно-исторической перспективе. М. 2016.
- Померанц Г.С. Диалог культурных миров // Лики культуры. Альманах. Т. 1. 1995. С. 445–455.
- Померанц Г.С. Выход из трансa. М. 1995.
- Саид Эдвард В. Ориентализм. Западные концепции Востока. С.-Пб. 2006.
- Сea Л. Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М. 1984.
- Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций. М. 2008.
- Следзевский И.В. Диалог цивилизаций как смысловое поле мировой политики // Диалог в полицентричном мире: философско-культурные, исторические, политические и коммуникативные проблемы. 2010. С. 136–174.
- Толстановa В.М. Постсоветская литература и эстетика транскультурации. Жить нигде, писать ниоткуда. М. 2004.
- Фергюсон Н. Цивилизация: чем Запад отличается от остального мира. М. 2014.
- Шемякин Я.Г. «Пограничные» цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции // Латинская Америка. 2007. №7. С. 75–84.
- Шемякин Я.Г. Вера и разум в духовном космосе латиноамериканской цивилизации // Латинская Америка. 2007. №3. С. 78–92.
- Шемякин Я.Г. Граница: процесс перехода и тип системности // Общественные науки и современность. 2009. №5. С. 111–124.
- Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М. 2001.

- Шемякин Я.Г.* Еще раз к вопросу о специфике гуманитарного знания в свете проблематики сравнительных цивилизационных исследований // Электронный научно-образовательный журнал «История». Т. 12. 2021. № 8 (106). — DOI 10.18254/S207987840016465-0.
- Шемякин Я.Г.* Идентичность как способ бытия культуры // Ибероамерика: культурная идентичность в эпоху глобализации. 2019. С. 34–66.
- Шемякин Я.Г.* Конфликт интересов и конфликт ценностей. Миграционная проблематика в контексте проблемы цивилизационной идентичности // Цивилизационные вызовы во всемирно-исторической перспективе. М. 2018. С. 348–402.
- Шемякин Я.Г.* Культурный трансфер и диалог культур в российском и латиноамериканском цивилизационных «пограничьях» // Перспективы. 2021. №1. С. 110–127.
- Шемякин Я.Г.* Культурный трансфер как взаимодействие идентичностей: опыт различных цивилизационных типов в универсальном контексте // Цивилизации. 2021. № 12. С. 137–184.
- Шемякин Я.Г.* О пределах процесса глобализации // Общественные науки и современность. 2018. № 1. С. 143–157.
- Шемякин Я.Г.* Универсальное и локальное измерения человеческого бытия и полюса смыслового поля цивилизационного исследования // Реконструкции мировой и региональной истории: от универсализма к моделям межкультурного диалога. М. 2017. С. 441–466.
- Шемякин Я.Г.* Феномен «пограничности»: социокультурное содержание и исторические типы // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. М. 2013. С. 23–45.
- Шемякин Я.Г.* Цивилизации «пограничного» типа: формирование концепции // Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций. М. 2008. С. 138–141.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Соотношение веры и рацио в цивилизационном «пограничье»: российские параллели латиноамериканского опыта // Латинская Америка. 2007. № 11. С. 58–77.
- Abdel Malek A.* La dialéctica social. México. 1975.
- Abdel Malek A.* Orientalism in Crisis // Diogenes. 1963. Vol. 44. P. 107-112.
- Bhabha H.* Interrogating Identity // Anatomy of Racism / Ed. D. Goldberg. Minneapolis. 1990.
- Bhabha, H.* The Location of Culture. London, 1994.
- Chakrabarty D.* Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton. 2000.
- Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain.* N.Y. 1992.
- Dussel E.* The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation. N.Y. 1995.
- Echeverría B.* Tres versiones de las Tesis sobre la modernidad capitalista // Contrahistorias. 2016. №26. P. 23–42.
- Echeverría B.* La múltiple modernidad de América Latina // Contrahistorias. La otra mirada del Clío. 2005. №4. P. 57–70.
- Martínez García P.* Alteridad Iberica: el otro en la Edad Media. Sociedad Española de Estudios. Murcia. 2021.
- McLeod, J.* Beginning Postcolonialism. Manchester. 2010.
- Mignolo W.* Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking. Princeton. 2000.
- Mignolo W.* The Idea of latin America. Wiley. 2005.

Mitre Fernández E. Cristianos, musulmanes o hebreos. La difícil convivencia de la España medieval. Madrid. 1988.

Paz O. El laberinto de soledad. Mexico. 1981.

Paz O. One Earth, Four or Five Worlds. Reflections on Contemporary History. San Diego. — N.Y.; London. 1986.

Post-Colonial Studies: the Key Concepts / Ed. B. Ashoroft, G. Griffiths, H. Tiffin. London; N.Y. 2004.

Spencer R. The Price of Silence: Intellectual Communication in the Age of Globalization // Global Fissures: Postcolonial Fusions (Cross Cultures 85) / Ed. C.A.B. Joseph, J. Wilson. Amsterdam; N.Y. 2006.