

ТРАНСКУЛЬТУРАЦИЯ КАК СОЦИАЛЬНО-КОММУНИКАТИВНАЯ МОДЕЛЬ ЭПОХИ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

В статье рассказывается о том, какое место занимает в современной культурной и социальной динамике модель транскультурации, значительно переосмысленная в альтер-модерных критических теориях по сравнению с ее изначальным вариантом, предложенным кубинским антропологом Ф. Ортисом, каким образом эта модель соотносится с унифицирующими и монологическими тенденциями глобализационного процесса, как она их уравнивает и каковы ее перспективы на будущее. Особое внимание уделено сравнительному анализу транскультурационных теорий современности философов мировой периферии и западных постмодернистских концепций культурной динамики.

Ключевые слова: транскультурация, коммуникация, пограничье, двойной эпистемологический перевод, модерность, колониальность.

Транскультурация рассматривается в статье как принцип организации общества и как эпистема, соответствующая эпохе глобализации и проявляющаяся в самых разных областях жизнедеятельности, делается попытка оценить коммуникативные особенности транскультурации и понять, является ли она новым вызовом человечеству или моделью, способной обеспечить более или менее мирное сосуществование и успешный диалог культур в будущем. В связи с этим выдвигается тезис, что транскультурация является вызовом не социальному как таковому, а всего лишь монокультурной природе современного нации-государства – конструкта весьма условного, исторически и географически ограниченного и, на сегодняшний день, обреченного. Критики транскультурации чаще всего оперируют мифическим конструктом чистой, не зараженной гибридизацией культурной идентичности, хотя сама социальная реальность заявляет о принципиальной невозможности культурной «чистоты» ни в прошлом, ни тем более сегодня. Ученый, предложивший транскультурационную модель – Фернандо Ортис, решил эту проблему, заявив, что нация-государство на его родной Кубе в принципе транскультурно, а не монокультурно. То же самое мы наблюдаем сегодня в Андском

регионе Латинской Америки, где все больший политический вес приобретают концепции интеркультурализма и многонационального государства. Но транскультурацию нельзя свести лишь к локальным процессам коммуникации или отсутствия таковой между двумя или несколькими нациями-государствами. Этот процесс имеет системный и глобальный характер и связан напрямую с глобализмом (как определенно-го рода рыночной экономикой, подпираемой неолиберальной философией и военной машиной), вплоть до самых последних проявлений глобализации в технологической сфере (от транспорта до интернета).

Хотя в настоящее время существуют десятки теоретических коммуникативных моделей, феномен транскультурации способен объяснить лишь те, что связаны с феноменологическим пониманием коммуникативных процессов, с философской антропологией, более того, те, что иное не просто видят, но и рассматривают в коммуникативном процессе не как препятствие, которое нужно привести к общему знаменателю *своего*, а как самостоятельного субъекта с собственными диспозициями, общение с которым может происходить только на подлинно паритетных условиях. Полное понимание иного как синтез двух «я» или двух

культур, возможно, и не состоится, непременно останутся точки непрозрачности, коммуникативной пробуксовки, предотвращающей в принципе полное присвоение иного, но зато состоится плодотворный процесс транскультурации как эгалитарного культурного взаимодействия. В сфере несистемности, гибридизации, транскультурации и происходит изменение коммуникативных характеристик постсовременности.

В этом смысле наиболее перспективны коммуникативные диалогические модели М. М. Бахтина и Ю. М. Лотмана. Бахтин подверг критике абстрактный объективизм Ф. де Соссюра и, соответственно, классического структурализма с его разделением на язык и речь. Для Бахтина недостаток подобного подхода связан с отрывом от реальных коммуникативных контекстов, ведь «слово ориентировано на собеседника, на то, кто этот собеседник... Абстрактного собеседника, так сказать, человека в себе, не может быть... Ближайшая социальная ситуация и более широкая социальная среда всецело определяют – притом, так сказать, изнутри, структуру высказывания» [Волошинов (Бахтин), 1993. С. 93–94]. Задолго до постмодернистских исканий в сфере инаковости Бахтин выразил суть властной асимметрии в коммуникации в размышлении о трех типах диалога, которое имеет непосредственное отношение к смене коммуникативных моделей в результате транскультурации как социальной реальности и как типа мышления. В первом магистраторном диалоге третий авторитарный голос основан на утвердившейся асимметрии культурного знания и власти. Третий голос, согласно Бахтину, находится по ту сторону своего и чужого, это – источник власти и знаний, распространяемых через главенствующий первый голос, внутри которого и живет третий, чревоуводящий посредством учителя – ученику и создавая официальный монологизм культуры [Bakhtin, 1986]. В сократическом типе диалога возникает процесс десакрализации, превращения «бога» в другого, актуализируется сомневающийся, центробежный элемент, а в менипповом диалоге на первый план выходят и вовсе децентрация, дестабилизация, нелинейность, разрыв отношений ученика и учителя, что приводит к сомнениям ученика в источнике авторитета учителя или в его способности интерпретировать

авторитет ученику, что в итоге может привести к уравниванию второго и третьего голосов в диалоге, к снятию иерархии. Постсовременный / постколониальный мир предлагает множество примеров, обыгрывающих эти типы диалогичности, главным образом, в рамках отказа от простой трансляции третьего голоса как голоса власти, проблематизации его авторитета, а также активизации в коммуникативной картине роли бунтующего «ученика», причем все чаще в невообразимых ранее формах «разума Калибана» [Henry, 2000].

В диалогической модели Бахтина подчеркивается намеренная неясность происхождения предписаний, зловеще всепроникающий характер, свойственный эпистеме, которая лежит в основе коммуникационных моделей современности и предстает как универсальная и самопровозглашенная. Именно ее и ставит под сомнение транскультурация, которая отвергает типичное для западной культуры современности вещание о себе самой с некой якобы объективной архимедовой точки стороннего наблюдателя и вместо этого исследует мир изнутри, будучи сознательно его частью и разрушая, наконец, западный миф об объективности науки. Тем самым меняется «локус провозглашения», по терминологии Миньоло, т. е. отправная точка коммуницирования, с модерности на колониальность, как критическую позицию, оценивающую модернность не из нее самой, а с границы, с темной, оборотной, иррациональной стороны современности: «Светская эпистемология модерности обладала преимуществом одновременно быть частью провозглашенной тотальности и универсальным местом провозглашения, будучи способной заставить поверить в то, что никакого места провозглашения на самом деле не существовало, вырвав себя самое из исторического и культурного контекста. Следовательно, провозглашенный порядок становился естественным порядком мира, а мир организовывался согласно диалогическим иерархиям» [Mignolo, 2002. P. 938].

Ю. М. Лотман также вносит ценные размышления в проблематику социально-культурной коммуникации, выведя ее в сферу семиотики. Наиболее перспективной, на мой взгляд, является его мысль о том, что у говорящего и слушающего не может быть одинаковых кодов, ведь язык есть «код

плюс его история» [Лотман, 1992. С. 13]. Тогда при полном подобии говорящего и слушающего исчезнут потребность и сама возможность коммуникации – им будет просто не о чем говорить, не сможет осуществиться перевод с языка моего «я» на язык твоего «ты». Лотман поднимает и проблему асимметрии ролей в коммуникации, в частности, когда рассуждает о занижении активности получателя в некоторых ее формах, хотя его размышления и касаются не социальной реальности современности, а художественного текста и языков искусства. Но хотя собственное позиционирование Лотмана было тщательно скрыто в кажущихся отвлеченными рассуждениях о кодах, общая направленность его размышлений выводила закономерно к идее не монокультуры, а поликультуры, заинтересованной по определению во множестве кодов для самосохранения и успешного воспроизводства. Все явления культуры тогда предстают как коммуникативные механизмы, языки культуры. Диалогическая модель Лотмана вплотную подошла к проблеме, которая стала центральной в парадигме транскультурации, а именно, к асимметрии в отношениях я – другой, к тому, что европейская тотальность воспринимала другого в своих терминах и нуждалась в нем не только как в пассивном реципиенте своих воззрений и кодов, но и как в кривом зеркале. Эта скрытая сторона лотмановской и бахтинской систем будет возрождена в 1980-е гг. XX в. в постколониальных исследованиях как темной стороне постмодерна.

Важнейшим элементом транскультурационной парадигмы является понятие границы, стоящее и в центре коммуникативной теории Лотмана. Ученый рассуждал о смыслообразующей силе границы и утверждал, что границы являются пространством интенсивной семиотизации и метафорического перевода-трансформации, где часто и обильно рождаются и генерируются новые тексты и смыслы [Лотман, 2002. С. 273]. В «Семиосфере» Лотман назвал амбивалентные полилингвистические границы самыми горячими точками семиотизации и своеобразными переводящими механизмами, трансформирующими чужие тексты с тем, чтобы они могли быть поняты в нормативном языке определенной культуры и вместе с тем остались в достаточной мере «чужими». Без этого необходимого элемента различия

культурный диалог был бы бессмысленным, а при абсолютном различии он стал бы невозможным [Лотман, 2000. С. 262]. Отмеченная Лотманом логика во многом отвечает современной культурно-языковой и эпистемологической ситуации. Ведь именно поиск иного, а не сходства привлекает в конечном счете культуры и людей друг к другу.

Любое из привычных определений коммуникации обнаруживает свою несостоятельность, как только мы пытаемся применить его к реальным ситуациям межкультурного взаимодействия. Так, социально-культурную коммуникацию нередко определяют как «процесс взаимодействия между субъектами социокультурной деятельности с целью передачи или обмена информацией посредством принятых в данной культуре знаковых систем, приемов и средств их использования» [Культурология, 1998. С. 317]. Во-первых, вызывает большие сомнения то, что главным в коммуникации является передача информации, причем преимущественно новой (дискурс новизны – следствие сохраняющегося диктата прогрессистской парадигмы, которая отрицает все остальные коммуникативные функции – от поэтической до фатической); во-вторых, следует задать вопрос – какой общий язык наличествует у субъектов коммуникации, делая возможным общение – чей это язык, т. е. необходимо учитывать властную асимметрию, сложившуюся в мире в последние пять столетий и приведшую к тому, что лишь господствующие дискурсы и семиотические системы диктуют остальным, на каком языке и как коммуницировать. То же касается и невинного, казалось бы, тезиса о необходимости общих каналов передачи информации – сразу же возникает вопрос, в каком направлении движется по этим каналам информация, от кого к кому, кто обречен оставаться пассивным реципиентом, а кто активно порождает и навязывает другим информацию. Наконец, каждая успешная социокультурная коммуникация предполагает соблюдение этических правил своего осуществления. Но тогда необходимо представлять себе, кто устанавливает эти правила, чью этику они выражают, в чьих интересах формируются. В транскультурационной модели происходит выравнивание этой асимметрии – формируются иные этические правила, которые строятся не на эго-политике и тео-политике

знания, как это было в культуре западной модерности, а на гео- и телесной политике знания в новой, формирующейся сегодня парадигме мышления. Телесная политика знания представляет собой индивидуальные и коллективные биографические основания понимания и познания, в то время как геополитика является местным историческим основанием знания [Mignolo, Glostanova, 2006]. Они означивают гео-графические и био-графические основы мышления и познания в языках, историях и памяти тех групп людей, которые оказались на пересечении имперских и колониальных различий и опытов.

Такие коммуникативные модели, как известная модель Ю. Хабермаса или Н. Луманна, не учитывают человеческого разнообразия, плюриверсальности истории, а также односторонне-меркантильного (стратегического, по определению Хабермаса) характера большинства социальных коммуникаций, происходящих в мире. Они оперируют абстрактными личностями в столь же абстрактных контекстах или же подразумевают, что социальное однородно и состоит из одинаковых атомарных индивидов, живущих в гомогенной среде единого языка, культуры, религии и ценностей, что также далеко от реальности. Тем самым из процесса коммуникации выветривается смысл, вырывается мясо истории, уходит драматическая интрига живых жизней. Хабермас, например, в своей известной теории коммуникативного разума и рациональности, основанной целиком на западно-европейском принципе универсализма, как скрытого самопровозглашения европейской модерности и представления ее оснований в качестве общечеловеческих, утверждает, что, согласно универсальной прагматике, все речевые акты строятся на скрытой телеологичности и ее истинной целью является якобы взаимопонимание, а коммуникативная компетенция людей позволяет им осуществить такое понимание [Habermas, 1985; 1996]. Исходить из подобной почти просветительской веры в доброе начало в человеке, как абстракции, когда вся история человечества свидетельствует об обратном, по меньшей мере близоруко. Симптоматична и тщетность самих попыток диалогизирования, предпринятого Хабермасом и Дерридой незадолго до смерти последнего и в связи с их ограниченным стратегическим объединени-

ем после событий 11 сентября 2001 г. [Boradori, 2003].

В этом смысле более привлекательны постмодернистские коммуникативные модели, такие как модель М. Фуко, поскольку они хотя бы видят властную асимметрию, пытаются установить контакт с иным, хотя и критикуют сложившуюся систему изнутри нее самой, что неизбежно суживает их взгляд на модерность и их возможности коммуницирования. Транскультурационная модель рисует как бы уже следующий шаг – она призывает не просто увидеть иное и понять, что оно не равно в правах, но и попытаться восстановить эти права, дать ему голос, услышать его, сформировать альтернативный мир, в котором возможно множество миров и где опошленный за три столетия принцип равенства всех людей неожиданно обретет новое дыхание в тезисе – «поскольку мы все равны, мы имеем право быть другими». Для этого надо переосмыслить не модель коммуникации, что является достаточно частной и производной проблемой, а модель мышления, эпистему, если угодно. И на такую задачу в современной ситуации может претендовать, на мой взгляд, только транскультурация. Ее и следует понимать как новую эпистему, соответствующую эпохе глобализации и являющуюся ответом на ее вызов. Другими словами, это неолиберальная глобализация представляет собой вызов человечеству, а транскультурация есть искусный ответ подавленного западной модерностью, превосходящего в транскультурационной модели эту подавленность.

Транскультурация воспринимается как новый тип специфического языкового мышления или дискурсивности, как культурное и политическое бессознательное нашей эпохи, которое предопределяет всю деятельность и картину мира (пост)современного человека. Как и другие эпистемы, транскультурация меняет отношения между языком, мышлением, знанием и «вещами», причем делает это совершенно сознательно – ведь транскультурация – это эпистема уже постфукодианская, в высшей степени отмеченная саморефлексией и потерявшая качество неосознаваемости. Транскультурация – эпистема проблематизации различия и разнообразия, формирующаяся уже после постмодернистского грехопадения, что накладывает на нее определенные особенно-

сти. С другой стороны, важно то, что те, кто не разделяет принципов транскulturации как новой оптики видения мира, действительно оказываются, согласно логике Фуко, в положении невозможности жить или мыслить в ее обход, поскольку, даже отрицая транскulturацию, они вынуждены апеллировать к ее системе координат, пусть и воспринимая ее как вызов и угрозу.

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

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

Термин «транскulturация» на первый взгляд напоминает рожденные западной антропологией понятия инкультурации, аккультурации и т. д. с той лишь разницей, что латинская приставка «транс», как известно, означает «над», «сверх», «через», «по ту сторону». Последних два значения особен-

но важны для понятия транскulturации, поскольку подразумевают включение не одной, а нескольких культурных точек отсчета, пересечение нескольких культур, курсирование между ними и особое состояние культурной потусторонности – не там и не здесь или и там, и здесь, в зависимости от индивидуального переживания этого состояния.

Транскulturация – понятие, введенное впервые кубинским антропологом Ф. Ортисом [Ortiz, 1995] в 1940 г. в качестве альтернативы общепринятым тогда асимметричным концепциям аккультурации и однонаправленного перевода в зоне культурных контактов, по классификации британского антрополога польского происхождения Б. Малиновского. По определению Ортиса, аккультурация представляет собой обретение культуры в однонаправленном процессе, а транскulturация предполагает две фазы – потерю или обескоренение (декультурацию) и создание новой культуры (неокультурацию). Для него одинаково важны и разрушение культур, и креативность новых культурных союзов.

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

В основе глубинного сдвига в восприятии реальности и человеческих взаимоотношений, к которому стремится транскulturационная модель, лежит проблема

осмысления логики модерности, основанной на колониальности знания и бытия. Ее источники – в самом факте изобретения модерности и традиции, изменившем ход мировой истории. В соответствии с пространственно-временной матрицей модерности формировались и социальные и гуманитарные науки, которые строились на изобретении светской модерности как идеала и маркирования всех остальных моделей как традиционных (оцениваемых негативно).

Важным свойством переосмысленной транскультурационной модели является то, что в отличие от мультикультурализма, строящегося по-прежнему на западной игре со временем и игнорировании пространства, транскультурация смело развоплощает эту модель и реабилитирует пространство и субъектность иного, ставя под сомнение сами изобретенные в западно-европейской культуре понятия модерности и традиции и выступая за реальный диалог равных культур в настоящем. В своей модели транскультурации Ортис «прославляет самосознание периферии, точку схождения противоположностей, которая позволяет людям превратить границу в центр и создать текущие, но значимые идентичности взамен фрагментированных историй» [Coroni, 1995. P. XL]. Знаменательно, что Ортис писал не только о пересоздании субъектности, о людях, но и товарах и продуктах, о социальной жизни вещей и предметов – сахара и табака, в которой транскультурация также работает в обоих направлениях в стиле контрапункта – она транслирует предметы, которые изменяют образы жизни и мышления людей, одновременно изменяя и изначальное использование, и жизнь самих предметов. Ортис обращается и к понятию границы, пытаясь определить динамический процесс транскультурации как непрерывного изменения. Он утверждает, что в мире, выкованном завоеванием и колонизацией, зафиксированные границы, отделяющие Запад от его иного, белое от черного, женщин от мужчин, высокое от низового – всегда находятся в неустойчивом равновесии, определяемом асимметрией властных отношений в обществе.

В исследованиях культурной глобализации 90-х гг. XX в., в особенности в так называемых альтернативных критических мо-

делях современности, понятие транскультурации, предложенное Ортисом, было в значительной мере переосмыслено. Транскультурные тенденции, как результат диверсификации процессов культурного взаимодействия и воспроизводства в мировом масштабе, дополняются здесь обязательным эпистемологическим измерением транскультурации как критического пограничного мышления. Само «разнообразие», как влиятельный миф постсовременности и необходимое условие успешного существования рыночных дискурсов глобализации, выработавшей более пластичные и незаметные способы самоутверждения и механизмы торможения развития разнообразия и различия, предполагает обязательно наличие транскультурных тенденций, уравнивающих унификацию.

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

Карибский мыслитель Э. Глиссан не случайно утверждает, что языковая креолизация неизбежно ведет к креолизации эпистемологической. Отсюда и его известная метафора, отрицающая привычное представление о чистоте и однозначности языка, ясно отражающего, как в зеркале, познаваемый объект. Глиссан говорит не только о «праве на различие, но и о праве на непрозрачность, понимаемую не как закрытость внутри непроницаемой автократической культуры, но как утверждение своей особой сущности в рамках не уничтожимой уникальности. Непрозрачности могут взаимодействовать, сосуществовать, сплетаться

в разные узоры. Чтобы понять это явление, надо сосредоточиться на фактуре сплетения, а не на природе его компонентов» [Glissant, 1997].

Транскультурация находит параллели в самых разных альтернативных эпистемологических моделях, в частности, в «сознании новой метиски» Г. Ансальдуа [Anzaldúa 1987], в идеях «трансмодерности» Дусселя [Dussel, 2002], «контрмодерности» Х. Бабы [Bhabha, 1994. P. 191–192], в «другом мышлении» А. Катиби, основанном на критике ограничений, свойственных двум системам (христианству и исламу) [Khatibi, 1990], в эпистемологической модели Сильвии Уинтер, осуществляющей диалог между постструктурализмом и афро-карибской философией истории и экзистенции [Wynter, 1996], и т. д. Особенно важной в этом смысле представляется взаимосвязь пограничного или *другого* мышления, как в полной мере транскультурного феномена, и проблемы двойного перевода, которая в очередной раз выводит нас к проблеме коммуникации.

Пограничное сознание порождает примеры двунаправленного культурного и эпистемологического перевода, постоянно курсирующего между миром западным и незападным. Жители пограничья стремятся к созданию новой эпистемологии, потому что в старой им просто нет места, она их вытесняет и отрицает, обрекая на небытие, позволяя им лишь частичный доступ к культурным традициям. В целом понятие перевода все чаще воспринимается сегодня не в прикладном лингвистическом смысле, а в гео-исторических рамках современной / колониальной мировой системы в ее взаимоотношениях с проектом модерна и с колониальностью как двумя сторонами одного процесса, приведшего к тому мировому порядку, в котором мы и существуем. Тогда перевод как акт коммуникации может быть рассмотрен как часть более широкого процесса транскультурации и оба они становятся фундаментальными основами в создании самой идеи модерна и ее темной, замалчиваемой стороны – колониальности. Двойной перевод меняет направление транскультурационных процессов, установившееся еще в эпоху Ренессанса и просуществовавшее на протяжении всего проекта модерна. Яркими примерами трансляции / транскультурации были открытие Америки и взаимоотношения между Старым и Новым Светом,

отмеченные столкновением католического христианства с цивилизациями Месоамерики и Андов. Тогда перевод и транскультурация стали важным инструментом процесса раннекапиталистической консолидации, отмеченной обращением огромных групп населения в рабство и в христианство. Носители модерна, навязывая свою систему ценностей остальному миру, естественно, пользовались механизмами транскультурации и культурно-эпистемологического и языкового перевода, насаждая «истинную» религию в письменную и культурную традицию. Поэтому трансляционные и транскультурационные процессы оставались долгое время однонаправленными и жестко иерархическими, способствовавшими насаждению колониального, а затем и имперского различия в истории современности.

Это проявляется в языковой иерархии современного мира: западно-европейские языки (прежде всего английский, французский и немецкий) превратились в языки науки, знания, философии и утверждения модерна, а остальные были сведены к роли языков культуры и религии и к области пассивных реципиентов знаний и наук, генерирующихся в Западной Европе и Северной Америке. Первое время языковой перевод очень активно использовался для скорейшей ассимиляции «открытых» европейцами народов. Это выражалось, например, в создании грамматик незападных языков, которые писались миссионерами и учеными всегда только с точки зрения латыни, а затем и языков, созданных на ее основе, как нормы. Они занимались переводом не просто с языка на язык, а, что важнее, с одной картины мира и космологии на другую. Но этот процесс оставался глубоко асимметричным, потому что незападные языки и космологии подверстывались под доминирующую западную космологию и тем самым, естественно, искажались.

Перевод, основанный на идее превосходства западной модерна и философии, естественно, приводил к огромным расхождениям и искажениям, потому что позиция западных переводчиков оставалась самонадеянно уверенной в собственном превосходстве и нормативности. Поэтому перевод любых незападных форм знания и выражения строился по принципу однонаправленности – они лишь изучались, описывались и классифицировались западным субъектом,

как заведомо лишённые голоса и активности объекты. Эта модель трансляции начала разворачиваться в широких масштабах с началом христианизации Нового Света, но хотя сегодня она и приобрела иные и порой неузнаваемые формы, суть ее осталась прежней, ведь неолиберализм, как и христианство, несет в себе скрытый принцип обращения – сегодня это глобальное *обращение* всего мира в рыночную экономику и идеологию потребления, которые также не оставляют возможности альтернативных позиций [Mignolo, 2002. P. 934].

Переосмысляющееся сегодня понятие трансляции / транскультурации и выразилось в теории «двойного перевода», как она была сформулирована В. Миньоло и Ф. Чиюи [Mignolo, Schiwy, 2003]. Ученые размышляют о возможностях перевода – транскультурации с позиций колониального различия. Их трансляция – это не просто перевод с языка на язык, это взаимное движение в двух направлениях. Сам этот процесс трансляции не существует в вакууме, но является откликом на господствующие дискурсы государства, провозглашающего неолиберальные принципы. Вместо прежнего асимметричного перевода возникает двойной перевод как более сложное и многонаправленное движение – мерцание, диалог различных имперских и колониальных языков, которые более не приравниваются к нации, ведь происходит процесс транскультурации, разрушающий дихотомию нации и иного. Грамматика, космология и само знание тесно взаимосвязаны, и поэтому перевод не может регулироваться лишь одним типом корреляции между языком, мировоззрением, знанием и мудростью. Прежние связи между языком, нацией и письмом разрушаются, как и связи языка, места и субъектности – с эпистемологией. Эти новые потенции межкультурной коммуникации в зоне пограничья требуют активного осмысления. Сегодня транскультурацию точнее всего можно описать именно как социальный конфликт между языками и космологиями господствующих и подавленных традиций. Происходит деколонизация (со)знания, которая и помещает перевод и транскультурацию в совершенно новый эпистемологический контекст.

Итак, транскультурация представляет собой особый тип пограничного мышления, а оно, в свою очередь, выражает «необхо-

димость в выработке эпистемологии подавленных, мышления за границами дихотомий, явившихся результатом “оксидентализма”, как всеохватного воображаемого современной / колониальной мировой системы, воображаемого, которое всячески преувеличило достижения “современности” и отвлекало внимание от ее темной стороны – колониальности» [Mignolo, 2000a. P. 208]. Последнее позволяет интерпретировать транскультурацию через понятие двойного культурного перевода и вывести к осмыслению *другого мышления* или мышления границы как новой эпистемы. Пограничное мышление представляет собой попытку переосмысления геополитики знания в качестве новой эпистемологической модальности, которая формируется на перекрестье западной традиции и того множества традиций и моделей, что были подавлены посредством навязанной миру западной системы знаний, дисциплинарных делений, модусов мышления.

Размышления философов мировой периферии о транскультурации и эпистемологической креолизации, как и о новой «всемирности» критического космополитизма, оказываются неожиданно сходны с западными постмодернистскими концепциями современной культурной динамики, хотя европейские и северо-американские постмодернисты рассуждают об этой проблематике в гораздо более отвлеченной форме. Причем говорить о влиянии постмодерна на незападные теории неправомерно, поскольку взгляды многих западных теоретиков были сформулированы раньше и независимо от их европейских коллег. Именно так работы карибских мыслителей Э. Глиссана [Glissant, 1997], У. Харриса [Harris, 1983], Э. К. Брэттуэйта [Brathwaite, 1984], Л. Гордона [Gordon, 2000], перекликающиеся, но часто и оспаривающие взгляды Ж. Дерриды, Ж. Делеза и Ф. Гваттари, М. Фуко, как и европейского экзистенциализма и феноменологии, такова и красноречивая история присвоения Б. Малиновским теории транскультурации Ф. Ортиса.

Ж. Деррида в эссе о «диссеминации» привлекает для описания логики взаимодействия различных культурных традиций метафору девственной плевы, как входа, пограничья, антипространства, которая выступает для него одновременно символом любви и убийства, сшивая путаницу между

противоположностями и разделяя их [Derrida, 1981. P. 212–213]. Уилсон Харрис же назвал состояние внедомности и культурной промежуточности пустотой или «ничто», затрагивающим все процессы ассимиляции противоположностей. Пустота, по его мысли, не дает культурным формам, задействованным в этом процессе, достичь полного отождествления или синтеза и тем самым быть «снятыми» и растворенными друг в друге, но позволяет культурам «встречаться» [Harris, 1967. P. 62]. Ему вторит и Э. Глиссан, утверждая, что «креолизация не представляет собой синтеза, она не есть простая механика грубого соединения отдельных вещей, она идет значительно дальше. Она создает новое, неслыханное и неожиданное... креолизация открывает для всех неогороженный архипелаг мировой тотальности (т. е. глобальности)» [Glissant, 1998. P. 7]. Западный вариант «пустоты» Харриса это и есть метафора Жака Дерриды из его статьи о «диссеминации». И у Харриса, и у Дерриды подчеркивается мысль о том, что транскulturация не стирает различия между культурами, но, напротив, привлекает к нему внимание, основывая на нем творческий игровой процесс смыслозидания.

Транскulturальная чувствительность выражается ярче всего в проблематике и метафорике миграций, промежуточности, транзитности, точно определяющих экзистенциальную ситуацию субъекта этого мира – человека, лишённого корней, культурного мигранта, «Агасфера» постиндустриального мира, не вполне делезовского символического кочевника. При этом его изгнанничество и самоощущение нового жителя «космополиса» не стирают до конца чувствительности к определенному культурному пространству, через которое во многом продолжает происходить процесс самоидентификации, наполняя человеческую деятельность дополнительными психоэмоциональными измерениями этнического, национального, социального или гендерного свойства. Западный постмодернизм в лице Ж. Делеза и Ф. Гваттари уже касался этой темы, но в весьма отвлеченном духе, а впервые придать ей законченный и выстраданный смысл, при этом не скатившись к непримиримому этноцентризму, удалось лишь теоретикам, чье собственное позиционирование отвечает модели промежуточности и «критического космополитизма» [Mignolo, 2000b], отмечено имперским или колониальным различием (Э. Саид,

Х. Баба, В. Миньоло, Э. Глиссан, А. Катини и др.)

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

Транскulturация основывается на комплексном переосмыслении или отрицании всех предшествующих основ доминировавшей западной современности / колониальности – от нации государства до этно-расовых градаций, причем главными элементами, которые подвергаются переосмыслению в транскulturальной модели, остаются трактовка разнообразия и различия, коммуницирование с иным / другим и способы взаимодействия разных инаковостей. Транскulturация соответствует духу эпохи глобализации, но не ее западному неолиберальному варианту и субъекту, а области исторгнутого модерностью, «проклятого» этого мира. Эта модель мышления парадоксально ищет пути единения разнообразных иных в эпоху, когда дискредитированы все прежние метанарративы современности. Делается это на путях деколонизации сознания и создания иного мышления как мышления самого иного. При этом категория лиминальности или в более эмоциональном варианте «проклятости» модерностью, которая может быть применена как системная в транскulturальном измерении, и является основой нового мышления. Не в последнюю очередь это связано с назревшей необходимостью консолидации оппозиционных и левых дискурсов, оказавшихся парализованными собственной фрагментацией в результате падения великих нарративов. Транскulturальная эпистема – это не новоис-

печенный метанарратив, но осторожная попытка обозначить хотя бы какие-то возможности взаимопонимания и солидарности в постсовременном пестром мире, которые не были бы связаны с дискредитировавшими себя прежними моделями, но вели к конструктивному диалогу, к общению инаковостей, а он, в свою очередь, смог бы привести к *превосхождению* западной модерности и ее мифов.

Список литературы

- Волошинов В. (Бахтин М.) Марксизм и философия языка. М., 1993.
- Культурология. XX век. Энциклопедия. СПб., 1998. Т. 1. 446 с.
- Лотман Ю. Культура и взрыв. М., 1992. 272 с.
- Лотман Ю. Семiosфера. СПб., 2000. 703 с.
- Лотман Ю. История и типология русской культуры. СПб., 2002. 765 с.
- Anzaldúa G. Borderlands / La Frontera: The New Mestiza. San-Francisco, 1987. 260 p.
- Bakhtin M. Speech Genres and Other Late Essays. Austin, 1986. 203 p.
- Bhabha H. The Location of Culture. L., 1994. 285 p.
- Borradori G. Philosophy in a Time of Terror. Dialogue with Jurgen Habermas and Jack Derrida. Chicago, 2003. 224 p.
- Brathwaite E.K. History of the Voice: The Development of Nation Language in Anglophone Caribbean Poetry. L. & Port of Spain, 1984. 87 p.
- Coronil F. Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint. Introduction to Cuban Counterpoint, by Fernando Ortiz. Durham, 1995. P. ix–lvi.
- Derrida J. Dissemination. Chicago, 1981. 400 p.
- Dussel E. World System and «Trans»-Modernity // Nepantla. 2002. Vol. 3 (2). P. 221–244.
- Glissant E. Poetics of Relation. Ann Arbor. [1990] 1997. 225 p.
- Glissant E. Le Divers du Monde est imprevisible // Beyond Dichotomies. Stanford, Conference Keynote Address, 1998.
- Gordon L. Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought. N. Y.; L., 2000. 228 p.
- Habermas J. The Theory of Communicative Action. Beacon Press, 1985. 516 p.
- Habermas J. The Inclusion of the Other. MIT Press, 1996. 338 p.
- Harris W. Tradition, the Writer and Society. L.: Port of Spain, 1967. 78 p.
- Harris W. The Womb of Space: The Cross-Cultural Imagination. Westport, 1983. 174 p.
- Henry P. Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy. N. Y., 2000. 304 p.
- Khatibi A. Love in Two Languages. Minneapolis, 1990. 118 p.
- Mignolo W. Local Histories / Global Designs. Princeton, 2000a. 371 p.
- Mignolo W. The Many Faces of Cosmopolitanism: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism // Public Culture. 2000b. Vol. 1 (12). No. 3. P. 721–748.
- Mignolo W. The Enduring Enchantment (or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here) // The South Atlantic. 2002. Vol. 101 (4). P. 927–954.
- Mignolo W., Schiwiy F. Transculturation and the Colonial Difference: Double Translation // Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding. Tuscon, 2003. P. 3–29.
- Mignolo W. D., Tlostanova M. Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge // European Journal of Social Theory. 2006. Vol. 9. No. 1. P. 205–221.
- Ortiz F. Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. Durham, 1995. 310 p.
- Wynter S. Is Development a Purely Empirical Concept or Also Teleological? // The Prospects for Recovery and Sustainable Development in Africa, Westport, 1996. P. 304–306.

Материал поступил в редколлегию 12.10.2009

М. В. Тлостанова

TRANSCULTURATION AS A SOCIAL COMMUNICATIVE MODEL IN AN ERA OF GLOBALIZATION

The article conceptualizes transculturation as a contemporary model of cultural and social dynamics, taking into account its evolution from the initial definition formulated by the Cuban anthropologist Fernando Ortiz to today's treatment of this range of problems in the alter-modern critical theories. The paper shows how this model corresponds to the unifying and monologic tendencies of globalization, how it balances them, and also its future prospects. Special attention is paid to the comparative analysis of trans-cultural theories of modernity by the philosophers of the world periphery and Western postmodernist conceptions of cultural dynamics.

Keywords: transculturation, communication, double epistemic translation, modernity, coloniality.