

ГЛОБАЛИСТИКА И ФУТУРОЛОГИЯ

*М.В. ГЛОСТАНОВА***Пограничное (со)знание/
мышление/эстетизм на пути
к трансмодерному миру***

В статье рассматриваются особенности пограничного сознания, мышления и эстетизма, позволяющие говорить о существовании особого пограничного модуса бытия, имеющего перспективы успешной реализации в будущем креолизованном трансмодерном мире. Автор развивает ряд понятий, предложенных теоретиками пограничья: плюритопическая герменевтика, экстериторность, трансмодерность, плюриверсальность, двойное сознание, двойной перевод, проблематичное существование, эпистемологическое размежевание.

Ключевые слова: пограничные исследования, инаковость, современное искусство, кросс-культурная герменевтика, колониальность.

The article considers the main features of border consciousness, thinking and aesthesis comprising a specific border mode of being which has a potential in the future creolized transmodern world. The author develops a number of concepts, offered by border theorists such as pluritopic hermeneutics, exteriority, transmodernity, pluriversality, double consciousness, double translation, problematic existence, epistemic delinking.

Keywords: border studies, otherness, contemporary art, cross-cultural hermeneutics, coloniality.

Исследования культурного пограничья и порождаемой им множественной идентичности выдвинулись на одно из ключевых мест в мировой науке. Пограничье может быть определено и во временном, и в пространственном смыслах как изменчивое взаимодействие традиционного и современного начал или как транскультурационный перевод с языка одной инаковости на язык другой. Нередко это понятие лишается географической конкретности и переносится по аналогии на самые разные социокультурные модели – в область этнокультурной, гендерной квир-маргинальности¹, уходя порой целиком внутрь сознания человека *границы*, существующего между культур и времен, на грани культурной трансгрессии, среди разных языков, в состоянии по-

* Статья подготовлена на основе доклада, сделанного на Международной научной конференции “Цивилизационно-культурное пограничье как генератор становления мировой культуры/литературы” в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН (4–6 июня 2012 г.).

¹ Квир-маргинальность – одна из ключевых областей квир-исследований, то есть изучения культурных, социальных, экзистенциальных, гносеологических и иных особенностей сексуальных меньшинств, отмеченных отказом от гетеросексуальности и гендерного бинаризма (от англ. “queer”).

стоянного пересечения границ или *бытия в качестве границы*, когда она проходит внутри индивида. В последнем случае речь идет о позитивных трактовках границы по принципу неваимоисключающей полипространственности, отмеченной созидательным пафосом ре-экзистенции как (вос)создания позитивных жизненных моделей, миров и самоощущения, преодолевающего несовершенство и несправедливость мира. По мысли колумбийского культуролога и художника А. Альбана-Акинте, это импульс не отрицания, разрушения, а созидания чего-то идущего своим путем, снимающего противоречия мира и его восприятия человеком [Alban Achinte, 2006].

Существует междисциплинарный научный дискурс пограничных исследований или исследований пограничья, выросший поначалу из панамериканского социокультурного контекста, отмеченного асимметричными взаимоотношениями в США англосаксонского мейнстрима и выходцев из Латинской Америки, прежде всего мексикано-американцев (“чиканос”) [Criticism... 1991; Saldívar, 1997; Rosaldo, 1989]. Сегодня пограничные исследования вышли за рамки этой локальной истории в другие пространства (возникают пограничные исследования в Восточной Европе, Африке, Юго-Восточной Азии) и превратились в то, что Э. Саид называл “путешествующей теорией” [Said, 1982, p. 41–42]. Тем важнее осознавать различие между исследованиями пограничья, с одной стороны, и самим пограничным сознанием, мышлением и творчеством – с другой.

Изучение пограничья и пограничное сознание

Пограничное сознание принципиально открыто местным диалектам, необщепринятым грамматикам, методам и лексиконам, живой практике, которая предшествует призывам к теоретизированию и противостоит догматическому окостенению. Оно находит воплощение, в частности, в творчестве ученых, работающих в рамках становящегося в последние годы все более глобальным по своему географическому охвату движения деколониального поворота, цель которого – создание альтернативы тотальности западного понимания модерности, исследование границ мыслительных систем и выход к возможности неевропейских моделей мышления. Такая позиция позволяет осуществлять неожиданные сравнения и использовать самые разные аналитические инструменты, заменяя стремление к абсолютному теоретическому господству постоянными взаимообменами и коммуникациями. Однако она также подвержена опасности превращения в “путешествующую теорию”. Избежать этого можно лишь посредством постоянной саморефлексии и двойной критики. Для этого пограничность полезно воспринимать как открытый процесс, а не состояние, причем процесс, в понимании которого крайне важны исторические и политические импликации, дабы он не превратился в очередную пустую оболочку.

И все же пограничье, в каких бы измерениях оно ни интерпретировалось (временных, пространственных, ценностных, онтологических), воспринимается до сих пор в основном описательно-объективистски, в рамках прогрессистской философии истории и науки, предлагающей истинностные линейно-стадиальные схемы. Участник движения деколониального поворота колумбийский философ С. Кастро-Гомес считает их проявлением “хюбриса нулевой точки отсчета” [Castro-Gómez, 2007, p. 433]². Научная мысль в рамках этой логики позиционируется как единственно признанная форма продуцирования знания, а Европа получает эпистемологическое превосходство над всеми другими культурами. Таким образом, речь здесь идет об особой познавательной позиции, в которой пребывает и из которой вещает обзирающий мир субъект. Причем самого его при этом обозреть нельзя, поскольку созданное им безопасное

² Ситуацию, порождающую “хюбрис нулевой точки отсчета” (от греч. “дерзость, высокомерие, гипертрофированное самолюбие”), Кастро-Гомес охарактеризовал так: “Сосуществование множества путей продуцирования и передачи знания уничтожаются, потому что все формы человеческого знания выстраиваются в определенном порядке на эпистемологической шкале от традиционного к современному знанию, от варварства к цивилизации, от общины и индивиду, от Востока к Западу” [Castro-Gómez, 2007, p. 433].

пространство скрывает собственную локальность за нагромождением конструктов абстрактного универсализма.

Пограничное мышление и сознание основаны прежде всего на *освобождении от этой нулевой точки*, на саморефлексивном отказе от монополического субъектно-объектного типа (по)знания, господствовавшего на протяжении последних столетий и легитимированного как подлинно научный. Позиционирование на пограничье позволяет поставить под сомнение *миф модерности*, построенный на идее прогресса и развития любой ценой, а также риторику модерности, которая выступает действенным средством мифологизации сознания, порождает особую “зачарованность” мифологией модерна [Миньоло, 2003]. Эта мифология оправдывает себя, исходя из себя же. Место самопровозглашения в случае с модерностью находится внутри самой модерности и связано с эпистемологией нулевой точки отсчета, которая изымает познающего субъекта из мира и тем самым превращает мир в объект изучения.

Проблематизируя границы дисциплинарности современного знания, афрокарибский философ Л. Гордон вводит понятие *дисциплинарного декаданса*, при помощи которого он критикует тревожную тенденцию бесконечного умножения все более узких и специальных научных дисциплин, создаваемых и поддерживаемых зачастую ради самих себя. Это подменяет внимание к реальным человеческим проблемам вниманием к дисциплинам как таковым. Гордон предлагает сдвинуть географию разума с ее западного места и провинциализировать европейский опыт и знание, представившие до этого в качестве универсальных. Дистанцирование от эксцессов *дисциплинарности* есть попытка ее преодоления с целью последующего возрождения. В этой пограничной позиции научный метод становится объектом вопрошания, под сомнение подпадает его онтологический статус [Gordon, 2006]. Может показаться, что сказанное имеет косвенное отношение к проблеме культурного пограничья, но это не так. Ведь именно освобождение от *дисциплинарного декаданса* и деконструкция *хюбриса нулевой точки отсчета* – предпосылки критического пограничного сознания, знания, мышления, творчества и теоретизирования.

В отечественной культуре граница давно стала перегруженным смыслами понятием: это и рубеж, и грань, и межпространственность. Оно постоянно используется для самоопределения российской культуры и преодоления ее западно-восточной травмы, для характеристики ситуации ее застревания на границе как временном рубеже [Ильин, Давыдов, Бирюков, 1999]. Но редко встречаются попытки понять, почему сегодня, когда весь мир празднует поразительную способность границ к смыслообразованию, российская пограничность оказывается не в силах генерировать новые смыслы? Поэтому собственная пограничность в России интерпретируется чаще всего негативно, как что-то, нуждающееся в преодолении на пути к модернизации, постиндустриальному обществу и другим мифическим благам модерности. Этот клубок проблем связан не столько с цивилизационной стороной пограничья в некоем абстрактно-универсалистском смысле высоколобой теории или в сугубо описательном историко-культурном разрезе, сколько с историей западной модерности и ее *темной стороны* – колониальности. Пограничное сознание позволяет рассматривать российскую пограничность через призму имперского различия как специфическую, уникальную форму имперско-колониальной конфигурации, двуликую *подчиненную империю* [Глостанова, 2009].

Описание границы как поля смыслопорождения ярче всего представлено у Ю. Лотмана, а за границами России – у В. Бенямина [Benjamin, 1986] и Х. Бабы [Bhabha, 1994]. Лотман утверждал, что границы являются пространством интенсивной семиотизации и метафорического перевода-трансформации, где часто и обильно генерируются новые тексты и смыслы. В “Семиосфере” он 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].

В глобальном масштабе сегодня поиск именно иного, а не сходства или тождественности, привлекает культуры и людей друг к другу, хотя инаковость, как известно, становится ходовым товаром, присваивается, искажается и нивелируется. Пограничный писатель или художник в сущности оказывается новым вариантом интеллектуального товара из колониальной лавки. Но возникает вопрос: что дальше? Что делать после констатации этой мысли о плодотворности пограничья? На мой взгляд, только одно: обратиться к локальным историям, неизменно и неизменно отмеченным *глобальной колониальностью*, к историям, которые и генерируют собственно пограничное сознание, мышление и искусство.

Пограничное мышление и проблема колониальности

Колониальность – еще один малознакомый отечественному научному сообществу термин, введенный перуанцем А. Кихано [Quijano, 2000] и использованный им в основном в социально-экономическом смысле, но активно разрабатываемый сегодня в своих экзистенциальных и эпистемологических обертонках. С его помощью характеризуется одно из самых разрушительных последствий модерности – постоянная культивация и поддержание эпистемологической и онтологической несвободы. Не стоит путать этот термин с колониализмом. По словам пуэрто-риканского философа Н. Мальдонадо-Торреса, здесь речь идет о “долговременных структурах власти, которые возникли в результате колониализма и определяют культуру, труд, межсубъектные отношения, продуцирование знания... Колониальность переживет колониализм. Она остается живой в книгах, в академических критериях, в культурных паттернах, в здравом смысле и в самовосприятии людей, в их надеждах и чаяниях и во многих других аспектах современной жизни. В определенном смысле мы как современные субъекты вдыхаем колониальность всюду и каждый день” [Maldonado-Torres, 2007, с. 243].

Понятие колониальности – ключевое для изучения пограничности и развития научной теории вообще. На мой взгляд, важной задачей является не отстраненно-описательный, объективистский подход к пограничью, а попытка представить, что есть пограничное сознание и мышление изнутри, с позиции самого пограничья. Теория культуры тогда также должна стать пограничной. Ведь спасти высоколобую Теорию, по моему мнению, сможет лишь ее креолизация, опограничивание, понимаемые как всестороннее развитие взаимонаправленного и взаимопересекающегося критического подхода, принимающего во внимание “изнанку модерности” – колониальность [Creolization... 2011].

Задача заключается в *деколонизации теории и метода*, подготавливающей радикальный интеллектуальный поворот в наступившем III тысячелетии. Вслед за Э. Богсом, перефразировавшим слова афроамериканского социального философа У. Дюбуа, можно сказать, что проблемой XXI в. станет не просто линия, отделяющая один цвет кожи от другого, а проблема *эпистемологического рубежа*, который, однако, не отменяет и не заменяет рубежа цвета кожи [Bogues, 2003]. Они просто относятся к разным сферам реальности, но сегодня мы наблюдаем сдвиг, при котором эпистемологические границы ставятся под сомнение с рубежей цвета кожи, гендера и сексуальности. Речь идет о проблеме не просто расового, а эпистемологического водораздела. В тот момент, когда мы проблематизируем линию этого водораздела с позиции цвета ли кожи, гендера или сексуальности, и рождается особое *пограничное мышление* – на разломе и в форме эпистемологического сдвига.

Семиотическое высказывание или провозглашение в данном случае нельзя рассматривать дисциплинарно. Оно будет вырастать из самого опыта рождения и становления в неразрывной связи с западным изобретением – дихотомией модерности и традиции, то есть из “экстериорности”. Это понятие было введено Э. Левинасом и значительно переосмыслено Э. Дусселем [Dussel, 1985]. Экстериорность – это, буквально, *внешнее*

положение по отношению к тотальности. Но она не является сферой чистой онтологической внешности, абсолютной сферой вовне, не затронутой модерностью. Понятие экстериорности касается внешнего, которое представлено доминирующим дискурсом в качестве различия. Оно находится вне институциональных и нормативных основ системы и представляет собой вызов этой системе. Экстериорность как философский синоним пограничья – сфера вовне, созданная изнутри и отмеченная двойным или пограничным сознанием и утверждением эпистемологических прав иного и его неповиновения правилам, в соответствии с которыми он и был отнесен к сфере традиции.

Пограничность отмечена реляционной и динамической двойной критикой как этнонациональных, так и глобалистских позиций. Речь идет о балансировании между модерностью и трансмодерностью как преодолением модерности, а вовсе не об *анти-модерности*, не о возвращении к некому аутентичному статичному прошлому. Это – отклик на имперскую самоуверенность тех, кто определяют самих себя как современных и видят собственное прошлое как традиционное вместе с прошлым остального мира. Пограничное сознание не ищет аутентичного примордиалистского прошлого, а привлекает внимание к тому, как и для чего модерность изобретала традицию. В этом суть пограничной позиции экстериорности. Она может быть проиллюстрирована словами философа, поэта, писателя, осмысляющего онтологию пограничья, чиканы-квир-теоретика Г. Ансальдуа:

Cuando vives en la frontera
people walk through you, the wind steals your voice,
you're a *burra*, *buey*, scapegoat,
forerunner of a new race,
half and half – both woman and man, neither –
a new gender...
To survive the Borderlands
you must live *sin fronteras*
be a crossroads [Anzaldúa, 1999, p. 216–217]³.

В этих словах – суть пограничья как особой субъектности и самоощущения того, кто не пересекает или преодолевает границы, не рассуждает о них с некой отстраненной псевдообъективистской позиции наблюдателя, вынуженного из мира, но сам и есть граница, потому что живет внутри разлома пограничья. Последнее проявляется как незаживающая рана между светлой и темной сторонами модерности/колониальности (*una herida abierta*, как называет это Ансальдуа); как состояние моста между мировым Севером и Югом, по словам другого интереснейшего “пограничника” – чилийско-американского писателя и драматурга А. Дорфмана; как сознание, что твой дом в Атлантике, между Европой, Африкой и Новым Светом или вовсе в аэропорту, как признается еще один интереснейший представитель пограничной эстетики – англо-карибский автор К. Филлипс; как образ границы как дома, лаборатории, министерства культуры и контркультуры, где возможно общение на равных, по мысли мексикано-американского художника Г. Гомеса-Пеньи; как пограничное путешествие по мирам других людей с любовью, связанное с неагрессивным восприятием другого, с абсолютной пластичностью играющего, свободно переходящего от одной миромодели к другой, в интерпретации аргентино-американского философа М. Лугонес [Lugones, 2003].

Экзистенциальное измерение пограничья, быть может, самое важное. Ведь оно в наиболее заостренной форме выражает различие опыта существа, навсегда лишившегося субъектности в господствующей современной-постмодерной-альтермодерной парадигме и воспринимающегося “как проблема”, если воспользоваться яркой метафорой У. Дюбуа, автора книги “Души черных людей”, строившейся во внутренней полемике

³ Когда живешь на границе, / люди проходят сквозь тебя, ветер ворует твой голос, / ты – ослица, ты – вол, козел отпущения, / предвестница новой расы, / половина наполовину – и женщина, и мужчина, ни то, ни другое – новый пол... / Чтобы пережить Пограничье, / ты должна жить без границ и быть перекрестком (перевод мой. – М.Т.).

с гегелевской диалектикой раба и хозяина [Du Bois, 1903]. Невозможно привыкнуть к бытию в качестве проблемы, а не человека, сталкивающегося с проблемами; ведь подобное негативное, внутренне противоречивое бытие не дает возможности самосознания, но лишь позволяет увидеть себя глазами людей другого мира. А это зачастую взгляд, преисполненный презрения и жалости.

Гордон предлагает разграничивать вопросы о том, что значит *быть* проблемой и что значит *иметь* проблемы. Отделение смысла (значения) от бытия позволяет поставить под сомнение легитимность оценочных категорий, базирующихся на расовой матрице мира. Вслед за Ф. Фаноном – еще одним вдохновителем пограничного мышления, Гордон отвергает диалектику признания и разделяет мысль о том, что поиск белого признания ведет к зависимости от белого (расистского) мира. Воспринимая расизм как отказ видеть человеческое начало в Другом, Гордон подчеркивает, что при этом Другой все равно остается человеком, и следовательно, расизм противоречит реальности и пытается ее развоплотить, парадоксально придавая определенным людям черты неполноценности путем прочной связи их (ир)рациональности с определенной телесностью [Gordon, 2000].

Знакомые философские проблемы формулируются в рамках пограничного (со) знания с позиции тех, кого Фанон назвал “проклятым заклеенными” [Фанон, 2003] – людьми с *отложенной субъектностью*. Поэтому вместо знакомого нейтрально-универсалистского вопроса западной философии – “что значит быть человеком?”, задается дубозианский вопрос – “что значит быть проблемой?”; вместо вопроса о том, “как изучать объект, который одновременно является субъектом, проводящим исследование?”, спрашивается, “как понимать и изучать людей, чья принадлежность к человеческому роду систематически ставится под сомнение?”. Подобный “мизантропический скептицизм” [Maldonado-Torres, 2007, p. 252] приводит и приводит к особому самоощущению, которое нельзя описать в терминах западной философии, к негативной субъектности, существующей вопреки попыткам ее объективирования, к болезненным усилиям осмыслить опыт людей, низведенных до статуса *anthropos*, лишенных права считаться *humanitas* [Nishitani, 2006], становившихся собственностью, этническим мусором, частью мира природы; людей, чьи идентичности, знания и даже само существование постоянно ставились под сомнение, чьи локальные истории намеренно стирались как замалчиваемая темная сторона современности.

В рамках пограничного модуса мышления и познания задается вопрос, что значит *не быть* проблемой, какие социальные силы нужны для подобной трансформации и какие модели рефлексии необходимы для формулирования таких возможностей. Эпистемологическое измерение двойного сознания возникает тогда, когда Иной осознает, что сфера разворачивания истины гораздо шире признаваемой и фиксируемой претендующим на универсальность белым миром. Двойное сознание имеет важный феноменологический смысл, в котором на первый план выводится *проблема восприятия*. В диалектике двойного сознания сливаются самовосприятие господствующего общества (доминирующая реальность) и учет его противоречий (субалтерная реальность).

Фаноновские “проклятым заклеенные” отвоёвывают свое существование у мира дегуманизации и выстраивают пути к другой реальности. Анализируя модусы (само)обмана в мире колониальности, они стремятся к тому, чтобы построить мир, управляемый иным гуманизмом как гуманизмом Другого, отличным от европейского гуманизма и антигуманизма. В этом гуманизме “проклятый” – это и Свое, и Чужое, и Я, и Другой. В этой принципиальной незавершенности запускается радикальный критический механизм пограничного мышления, в процессе разворачивания которого постоянно рождаются новые определения и понятия. Подобная философия выступает в роли связующего звена между Севером и Югом, и ее можно, вслед за Мальдонадо-Торресом, назвать “эпистемологическим койотизмом” [Maldonado-Torres, 2006, с. 16].

Расколотое пространство пограничья, проблематизирующее принадлежность Иного к любому континенту или нации, а значит, и к человечеству, – в рамках современной парадигмы, порождает особое расколотое *место высказывания*. Пограничная лич-

ность становится пространством, противоположным разуму, неотъемлемым и конститутивным *суб-альтером* (подчиненным Иным) европейца. Она ставит под сомнение онтологическое единство континентов как основу бытия и выдвигает на первый план задачу материального, символического и эпистемологического освобождения. Основания освобождения можно найти не в эйдетических прообразах мира, не аллегорической пещере Платона, а в конкретной реальности, где живут проклятые модерностью.

Пограничное мышление становится интертекстуально обусловленной дискурсивной практикой, а не самостоятельным дистанцированным от жизни и мира утверждением автономности думающего субъекта. Отсюда и формулировка В. Миньоло: “Я там, откуда я мыслю” [Mignolo, 2011, p. 159]. Он подчеркивает эпистемологические измерения колониального различия или цвет разума как важнейшую категорию создаваемой сегодня пограничной теории как теории границы. Важно не путать призыв к эпистемологическому разнообразию и демократии с неразборчивым релятивизмом, который не интересуется важнейшим вопросом о том, как именно формировались иерархические универсалистские структуры знания. Миньоло переосмысляет картезианскую формулу “я мыслю, следовательно, я существую” в свой пограничный вариант, в котором биография, география и знание неразделимы, а на место универсальности приходит плюриверсальность [Mignolo, 2011, p. 169].

Пограничные логика и гнозис

Пограничье – вечное мерцание включения и исключения, замешенных на неснимаемой противоречивости. Из этих выпуклых метафор вырастают особое пограничное сознание, гнозис, творчество, ракурс видения – не там и не здесь, или и там и здесь, и где-то еще, в русле *конъюнктивной логики*. Подобное позиционирование всегда полнее и сложнее отражает реальность, чем любая монокультурная и моноязыковая позиция, поскольку основывается на плюритопической (полипространственной), а не монотопической гадамеровской герменевтике [Tlostanova, Mignolo, 2009]. Оно связано с принципом *не-исключающей дуальности*, который можно обнаружить не только в полисемантической логике, но и во многих космологиях коренных народов. Важнейший импульс здесь состоит в *превосхождении* в экзистенциальном или дзен-буддистском смысле (преодолении любых стандартов смысла и ощущения), в *трансценденции* в кантовском смысле и в трансмодерном *размежевании* в деколониальном смысле. Но после размежевания субъект нуждается в том, чтобы установить новые связи с кем-то или чем-то, и здесь-то противостояние уступает место ре-экзистенции.

Пограничный гнозис осмысляется посредством понятия *трансмодерности*, предложенного Дусселем [Dussel, 2002]. Это не постмодерность, лишь как продолжение западной модерности, и не альтермодерность в духе французского теоретика современного искусства Н. Буррио – всеядно-универсалистская модель, замешенная на идее новой глобальной гомогенной культуры, отмеченной усилением и упрощением контактов, путешествий, миграций, переводов, субтитров, и следующая присвоенным и выхолащенным ею лозунгам транзитности и креолизации [Bourriaud, 2009], а мышление и восприятие мира, вырастающие из пространства и из самоощущения ранее загубленных возможностей внешних и внутренних *Иных* западной модерности как своего рода потусторонность, творчески преодолевающая проект модерна.

Трансмодерность – открытая утопия, она относится к будущему, к тому, чего еще не существует, что находится в процессе создания. В рамках трансмодерности выстраивается иная картина истории и современности, иная генеалогия знания, далекая от линейного мифа развития от Античности к современной Европе. Здесь результат не известен заранее, мы не можем найти такую модель в истории идей и пойти по легкому пути, просто пытаясь доказать легитимность реально существующего или существовавшего. Трансмодерность открывает пространственное измерение истории, в том числе и интеллектуальной. Она акцентирует историческое и ментальное присутствие европейского *вовне* и обладает потенциальной возможностью указать на множе-

ственные трансмодерные истории, память и знания, которые, будучи неевропейскими, были вынуждены рано или поздно иметь дело с имперской экспансией Европы во имя модерности, постмодерности, альтермодерности. Чтобы избежать поглощения понятия “трансмодерность” универсалистскими европоцентристскими претензиями, нужно воспринимать его как обнимающее географические и биографические основы любого знания, создаваемого всегда в определенной ситуации, а не универсально абсорбируемого в воображаемом однолинейном времени Европы.

Карибскому философу и поэту Э. Глиссану принадлежит одно из самых проницательных определений пограничья, а именно, акцентуация не только “права на различие, но и права на непрозрачность, понимаемую не как закрытость внутри непрозрачной автократической культуры, но как утверждение своей особой сущности в рамках неуничтожимой уникальности. Непрозрачности могут взаимодействовать, сосуществовать, сплетаться в разные узоры. Чтобы понять это явление, надо сосредоточиться на фактуре сплетения, а не на природе его компонентов” [Glissant, 1997, р. 190]. В недавнем интервью он утверждает, что современный мир быстро превращается в *хаос-мир*, замешенный на идее непредсказуемости и оппозиции сложных и целостных форм. Хаос-мир – не мир в беспорядке, но мир неожиданного, который трудно принять, поскольку мы боимся неизвестного. Попытка представить себе мир как хаос-мир даст нам доступ к пока не получившим должного внимания областям человеческой мысли – странствующей, заблуждающейся, номадической, отказывающейся от линейности и каузальности [Glissant, 2011, р. 260]. Это и будут пограничные мышление и модус познания.

В случае с пограничным (со)знанием можно говорить о специфическом *двунаправленном культурном переводе*, который, по словам В. Миньоло и Ф. Чиуи, меняет направление транскультурационных процессов, отличавшееся неизменно асимметрией, однонаправленностью и жесткой иерархичностью. В двунаправленном же переводе с позиции колониального различия происходит *встречное движение* в двух направлениях. Например, в случае с мексиканскими сапатистами это транскультурация марксизма, анархизма, феминизма через философию, историю и космологию коренных народов, и наоборот. Обе позиции маргинализированы глобальными законами и замыслами неолиберального мира, и процесс двойного перевода в данном случае – прежде всего отклик 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, уже не приравнивающихся к нации, потому что происходит процесс транскультурации, разрушающий дихотомию нации и Иного, на которой строилась история Нового времени [Mignolo, Schiwy, 2003].

Не случайно постепенно пограничные исследования покидают привычную модерную логику национальной и континентальной онтологии, увязанной с континентальным пониманием пространственно-временного и духовно-ментального единства, занимаемая постнациональное и постконтинентальное положение и примыкая к *критической альтер-глобалистике*. Это касается тех работ, которые заняты геополитически спорными пространствами, проблемой глобального менеджмента естественных ресурсов, перемещением больших групп мигрантов и связанными с этим трансграничными формами дискриминации и неравенства, формированием пограничного воображаемого, в особенности в творческих формах. Пограничье сегодня живет в междоузлиях, в расиализированных пространствах современного мира, в диаспорах, в миграционных движениях, в так называемых гетто – везде, где вынуждены существовать максимально униженные дегуманизированные суб-альтеры модерности. Здесь, в этих пространствах исключения, разлома, онтологического обынаковления, маргинализации, по мысли Мальдонадо-Торреса, “основными проблемами становятся вопросы идентичности и освобождения, материальной, символической и эпистемологической деколонизации” [Maldonado-Torres, 2006, р. 4], а также радикальной гуманизации самого восприятия человека и человечества.

Практиковать пограничное мышление – значит выходить за пределы категорий, навязанных западной эпистемологией. При этом не происходит простой смены одной (западной) эпистемологии другой или другими. Все модели продолжают существовать и остаются жизнеспособными в качестве источников и мишеней критики. Это соответствует принципам “сапатистов”, в которых *нет места идее соревновательности* и где есть идея *плюриверсальности* – множества миров, существующих бок о бок, но не связанных иерархическими отношениями. Вместо этого они организуют свою жизнь в соответствии с месоамериканскими установками паритетности и равноценности, а не эгалитарности; дуальности, в которой, однако, бинарные оппозиции носят не взаимоисключающий характер, отсутствует необходимость в индивидуации, по-особому понимается партиципаторная демократия, основанная на коллективной субъектности (лозунг “управляя, мы подчиняемся”).

Деколониальный сдвиг означает необходимость научиться забывать все то, чему нас учили прежде, освободиться от тех мыслительных программ, которые были навязаны образованием, культурой, средой, отмеченной повсеместно имперским разумом. Потому актуальным становится принцип философии образования, используемый в Амаутай Уаси – интеркультурном университете народов и наций Эквадора: *Learning to unlearn in order to relearn* (“учиться разучиваться для того, чтобы учиться снова, уже на иных основаниях”), который направлен на развитие рефлексивных, интуитивных практик мудрости, а не экспертного знания [Tlostanova, Mignolo, 2012]. Такого рода деятельность меняет сами точки отсчета и географию и биографию разума и знания и представляет собой трансэпистемологическое взаимопроникновение и полилог, способствуя созданию трансмодерного мира, в котором возможно множество миров и ни один не является нормой и точкой отсчета, мира, в котором отношение к другому не будет базироваться на субъектно-объектном дуализме и где не будет господствовать идея *агона* как смертельного соревнования.

Пограничная эстетика

Важная область реализации пограничного сознания и мышления – искусство как сфера пересечения субъектности и знания. Здесь происходят процессы освобождения эстетики и эстетизиса. Европейская эстетика светской модерности *колонизировала эстетизис*, то есть способность к чувственному восприятию, чувствительность и сам процесс чувственного восприятия по всему миру [Tlostanova, 2011]. Это привело к созданию строгих формулировок того, что прекрасно и безобразно, что есть добро и зло, а также к созданию определенных канонических структур, художественных генеалогий и таксономий и к культивированию вкусовых предпочтений, неизменно обынаковлявших все, что проваливалось сквозь редкое сито западной эстетики.

В пограничных контекстах, феноменах и субъектностях возникают другие эстетика, оптика, чувствительность, связанные со специфическим пониманием природы эстетизиса, целей искусства и творчества, его онтологического, этического, экзистенциального и политического статуса. Такая пограничная креативность становится способом освобождения знания и бытия, преодоления модерности и ее творческих механизмов, норм и ограничений. Конечно, искусство не производит знания в рациональном смысле. Это не знание как подтвержденная истина, но знание как осознание того, что существует множество путей восприятия, видения, ощущения, познания и дальнейшей интерпретации эстетического (в широком смысле слова) опыта. Такое специфическое знание будет релятивным, неабсолютным, множественным, полипространственным и балансирующим между разумом и воображением.

Деколониальная пограничная эстетика нацелена на то, чтобы пробудить освободительную чувствительность и восприятие, чтобы высвободить ген свободы. Если деколониальная феноменология и экзистенциальная философия имеют дело с дубо-зианским вопросом, что значит быть проблемой, то деколониальная эстетика фокусируется не только на разуме Калибана, но и на его искусстве, причем не декоративно-

прикладном и орнаментальном стилизованном искусстве, которое до сих пор было едва ли не единственным типом творчества, разрешенным Калибану, а настоящем искусстве. Когда Калибан превращается из объекта, простой декорации, оттеняющей красоту или возвышенность природы (морского пейзажа или вулкана), в субъект, наделенный способностью к деятельности, эстетизмом и эстетикой, обретают иной смысл обычные отношения между прекрасным, возвышенным и определенными объектами, феноменами, действиями, их означающими. *Объект внезапно получает голос*, способность страдать, испытывать боль, унижение и реагировать, в том числе и эстетическими средствами.

Деколониальное антивозвышенное освобождает наше восприятие с тем, чтобы подтолкнуть в направлении действия или деятельности – этической, политической, социальной, творческой, экзистенциальной, гносеологической и т.д. Субъект счищает с себя делающие его несвободным слои нормативной эстетики и обретает или создает его или ее собственные эстетические принципы, вырастающие из соответствующей локальной истории, гео- и телесной политики знания. Деколониальное сообщество смысла и чувства (если воспользоваться термином Ж. Рансьера [Ranciere, 2009]) требует активного рационального и эмоционального усилия, определенного знания и критических мыслительных инструментов, способности связывать различные деколониальные опыты метафорически через искусство, требует активного понимания в противовес пассивному созерцанию. Деколониальный зритель не испытывает страха или удовольствия из-за ощущения своей ничтожности или единения с природой. Ему присущи солидарность, негодование, участие, отрицание прежде существовавшего стремления делить мир на субъект и объект. Глобальная колониальность тогда высвечивается в образе или метафоре, внезапно освещающей траекторию дальнейшего разворачивания эпистемологического, этического, онтологического освобождения.

Деколониальное антивозвышенное укоренено в категории человеческого достоинства. Оно пытается врачевать сознание и душу несвободного индивида, освобождая его от колониальных комплексов неполноценности. Целевая аудитория деколониального искусства внутренне плюральна и *ее коллективность основана на различии, а не сходстве*. Это плюральность как различие, нередко воплощаемая в некоем неустойчивом, летучем институте или даже просто событии, создаваемом на день или на час. В мире искусства и ряда глобальных социальных движений рождаются совершенно иные субъектности, другая чувствительность и другие сети взаимодействия и альтернативные узловые смычки. Поэтому так важно видеть, замечать и отчасти культивировать подобные пограничные сообщества вкуса и смысла на уровне аудитории, критиков, самих художников, путешествующих по мирам других людей с любовью, но всегда сохраняющих ироническую дистанцию, пограничное балансирование на грани трагического и комического, своего и чужого, очуждение и западных аллюзий, и незападной образности. Такое пограничное трикстерное искусство на пересечении онтологии и эпистемологии оказывается весьма эффективным в процессе освобождения знания, бытия и ощущения от мифов и ограничений модерности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ильин В.В., Давыдов А.П., Бирюков В.Ф. Российский цивилизационный космос. К 70-летию А. Ахизера. М., 1999.
- Лотман Ю. Семиосфера. СПб., 2000.
- Миньоло В.Д. Стойкое очарование (или эпистемологическая привилегия современности и куда двигаться дальше) // Личность. Культура. Общество. Т. V. Вып. 3–4 (17–18). 2003.
- Глостанова М. Деколониальные гендерные эпистемологии. М., 2009.
- Фанон Ф. Отрывки из книги “Весь мир голодных и рабов” // Антология современного анархизма и левого радикализма. В 2 т. Т. 2. М., 2003.
- Alban Achinte A. Texiendo textos y saberes. Cinco hijos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad. Popayán, 2006.
- Anzaldúa G. Borderlands / La Frontera. The New Mestiza. San Francisco, 1999.

- Benjamin W.* "The Task of the Translator" // *Illuminations*. London, 1986.
- Bhabha H.* *The Location of Culture*. London, 1994.
- Bogues A.* C.L.R. James and W.E.B. Du Bois: Heresy, Double Consciousness and Revisionist Histories // *Black Heretics, Black Prophets. Radical Political Intellectuals*. Oxford, 2003.
- Bourriaud N.* *Altermodern Manifesto*. Tate Triennale. 2009 (<http://www.tate.org.uk/britain/exhibitions/altermodern/manifesto.shtm>).
- Castro-Gómez S.* *The Missing Chapter of Empire: Postmodern Reorganization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism* // *Cultural Studies*. March/May 2007. Vol. 21. № 2–3.
- The Creolization of Theory*. Durham–London, 2011.
- Criticism in the Borderlands*. Durham, 1991.
- Du Bois W.E.B.* *The Souls of Black Folk*. New York, 1903.
- Dussel E.* *Philosophy of Liberation*. Maryknoll, 1985.
- Dussel E.* *World System and "Trans"-Modernity* // *Nepantla. Views from South*. 2002. № 3.2.
- Glissant E.* *Europe and the Antilles* // *The Creolization of Theory*. Durham–London, 2011.
- Glissant E.* *Poetics of Relation*. Ann Arbor, 1997.
- Gordon L.* *Disciplinary Decadence: Living Through in Trying Times*. Boulder, 2006.
- Gordon L.* *Existential Borders of Anonymity and Superfluous Invisibility* // *Existencia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York–London, 2000.
- Lugones M.* *Playfulness, "World"-Traveling and Loving Perception* // *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition against Multiple Oppression*. Boulder–Oxford, 2003.
- Maldonado-Torres N.* *On the Coloniality of Being* // *Cultural Studies*. March–May 2007. Vol. 21. № 2–3.
- Maldonado-Torres N.* *Post-Continental Philosophy: its Definition, Contours and Fundamental Sources* // *Worlds and Knowledges Otherwise*. Fall 2006. Vol. 1. Dossier 3 (<http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/NMaldonado-Torres.pdf>).
- Mignolo W.D.* *I am where I Think: Remapping the Order of Knowing* // *The Creolization of Theory*. Durham–London, 2011.
- Mignolo W., Schiwy F.* *Transculturation and the Colonial Difference: Double Translation* // *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Tuscon, 2003.
- Nishitani O.* *Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of Human Being* // *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*. Hong Kong, 2006.
- Quijano A.* *Coloniality of Power, Knowledge, and Latin America* // *Nepantla: Views from South*. 2000. № 1.
- Ranciere J.* *Contemporary Art and the Politics of Aesthetics* // *Communities of Sense. Rethinking Aesthetics and Politics*. Durham–London, 2009.
- Rosaldo R.* *Culture and Truth*. Boston, 1989.
- Said E.W.* *Travelling Theory* // *Raritan: a Quarterly Review*. 1982. Vol. 1. № 3. Winter.
- Saldivar J.D.* *Border Matters. Remapping American Cultural Studies*. Berkeley–Los Angeles, 1997.
- Tlostanova M.* *La aesthesis trans-moderna en la zona fronteriza eurasiatica y el anti-sublime decolonial* // *Calle 14. Revista de investigación en el campo del arte*. Enero–junio 2011. Vol. 5. № 6.
- Tlostanova M., Mignolo W.* *Learning to Unlearn. Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*. Columbus, 2012.
- Tlostanova M., Mignolo W.* *On Pluritopic Hermeneutics, Trans-Modern Thinking, and Decolonial Philosophy* // *Encounters. An International Journal for the Study of Culture and Society*. Fall 2009. Vol. 1. № 1.