

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

И. Н. ИОНОВ

**Постколониальный дискурс
в цивилизационных представлениях
Латинской Америки и России***

Все большее значение в современном отечественном самосознании приобретают формы самоидентификации, выработанные в рамках *постколониального* (или, в более широком контексте, антиориенталистского или антиимпериалистического) дискурса. В его основе – признание права любого общества или социальной группы на самобытность (культурный суверенитет) и в особенности – на неприятие претензии любого другого общества или государства навязывать собственный взгляд на ценности, цели развития и нормы жизни. Наряду с представлением о правах человека эти идеи стали одной из фундаментальных основ межгосударственной, а во многих странах – и внутренней политики. Именно на них базируются современные подходы к таким вопросам, как самобытность локальных цивилизаций и мультикультурализм. В прошлом году в статье о формах цивилизационного самосознания я уже касался этих вопросов (см. [Ионов, 2007⁶, с. 97–98, 100, 102–104]), но последние события заставляют разобрать эту проблему специально, во всей ее сложности и полноте.

Речь идет о тенденции в высшем руководстве России трактовать навязывание нашей стране западных стандартов внутренней и внешней политики как проявление неоимпериализма и даже колониализма. Такой курс Запада косвенно оправдывает президент США, в ориенталистском духе приписывая России доминирование авторитарной политической традиции не только как одну из исторических тенденций, но и как сущностный, генетический признак. В отечественной и зарубежной публицистике подобный поворот внешнеполитического диалога порой вызывает недоумение и неприятие, прямо связывается с принципиальными недостатками и архаичностью постколониальной идеологии [Лукьянов, 2006; Caldwell, 2007].

Какую же роль постколониальный дискурс играет в истории цивилизационного сознания и современном мире? Для того чтобы понять это, необходимо уяснить особенности современного постколониального дискурса в разных регионах мира, например, в классическом постколониальном регионе – Латинской Америке, а также в России, которая вроде бы никогда не была объектом колонизации извне.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 06-01-02017а).

Современный постколониальный дискурс: стратегии деконструкции и феноменологии

У истоков постколониального дискурса стоят введенные М. Фуко представления о *власти-знании* и работы таких влиятельных мыслителей, как Ф. Фанон и Э. Саид, описавших воздействие колониального, ориенталистского дискурса, с помощью которого в XIX в. утверждалась позитивная самоидентификация западной культуры, на *деформацию* конкретных знаний о неевропейских культурах, на самоидентификацию населения колоний, прежде всего – на порождаемое им *самоотчуждение* [Fanon, 1991; Саид, 2006]. Их идеи в числе прочих легли в основу утверждавшегося во второй половине XX в. критического, или неклассического, подхода к знанию. Он пришел на смену догматическому, сциентистскому подходу, который восходил к представлениям эпохи Просвещения с ее идеями о детерминистской реальности и истинностном знании.

Надо подчеркнуть, что в основе этих новых представлений – развитое цивилизационное самосознание. Еще О. Шпенглер, а за ним Р.Дж. Коллингвуд, А. Койре и А.Дж. Тойнби обратили внимание на то, что научные представления (в том числе знания о других культурах) тесно переплетены с метафизикой, уходящей корнями в стремление ученых к самоидентификации. В этих условиях образ внешнего мира – прежде всего инструмент утверждения собственных мировоззрения и ценностей¹. Преодоление созданного этой ситуацией эпистемологического барьера – самостоятельная познавательная (и идентификационная) задача².

Власть-знание Фуко – это и есть способ проекции своего собственного образа на образ внешней реальности, способ *ментального овладения и манипулирования ею*. Поэтому теоретически значимыми представлялись Фуко деконструкция и элиминирование образа субъекта знания (а значит, и функции его самоидентификации, заставляющей примитивизировать знание). Но в отличие от постмодернистов, Фуко не считал власть, знание, саму реальность симулякр. Как критически подчеркнул Ж. Бодрийар, "у Фуко мы всегда соприкасаемся с политической детерминацией в последней инстанции... Фуко разоблачает все иллюзии, касающиеся цели и основания власти, но он ничего не говорит нам *о симулякре самой власти*... В этом смысле.... власть сама становится *конечным принципом*, она – последнее слово, неустранимое сплетение, последняя история, которую можно рассказать; она то, что образует структуру нерешенного уравнения мира" [Бодрийар, 2000, с. 67–68].

Для Фуко борьба с властью не фикция, как для постмодернистов, не игра, а реальная жизненная цель, способ преодоления самоотчуждения, в которое погружает его существующая власть, не считаясь с его взглядами на социальную, психическую и сексуальную норму (подробнее см. [Ионов, 1996]). Поэтому в основе его рассуждений мы находим противоречие: стремление устраниваться от самоидентификации как таковой приводит к преодолению *старой*, общепринятой и утверждению *новой*, самобытной самоидентификации. В этом его рассуждения параллельны ходу мыслей Фанона: оба стремились обойти тупики самоидентификации не столько из любви к чистому знанию, сколько из непреодолимого стремления к *адекватной самоидентификации*, например в качестве чернокожего или гомосексуалиста. В этом смысле они воспроизводили идею власти-знания, но в измененной форме. Это обстоятельство великолепно уловил Бодрийар, писавший, что дискурс Фуко *"также является дискурсом власти"*,

¹ В подтверждение Шпенглер приводил в пример греческую, арабскую и готическую интерпретации идей Аристотеля, "у которых нет ни одного общего понятия, ни одной общей мысли". Полное понимание, по его мнению, не может наступить никогда, иначе история утратит смысл, ведь полное взаимопонимание и одинаковая самоидентификация возможны лишь в рамках мертвенной (мировой) цивилизации [Шпенглер, 1998, с. 59, 69–78, 116–117, 176].

² Тойнби предлагал западному человеку для этого преодолеть свою самоидентификацию ("покинуть свою кочку") и посмотреть на историю "глазами огромного незападного большинства человечества" [Тойнби, 1996, с. 156].

что это такой же, отчасти "мифический дискурс", как и всякий дискурс самоидентификации [Бодрийар, 2000, с. 37–38].

И. Нойманн описал это противоречие как противостояние деконструкционистской стратегии постструктуралистов, исключаящих феноменологическую проблематику интенциональности и стратегии другой ветви неклассического знания – конструктивистов, которые не только изучают, но и сами создают интенциональные образы. Особенно это характерно для феминистских и постколониальных исследований. Особое значение для последних приобретает проблематика субъекта и его суверенитета, а также суверенитета Иного. "Суверенитет остается основополагающим для этого подхода, якобы направленного на разрушение всех основ и оснований" [Нойманн, 2004, с. 290, 268–269]. При этом Нойманн в отличие от Бодрийара не видит в Фуко, Фаноне и Саиде "динозавров" классической эры [Бодрийар, 2000, с. 39]. Напротив, по его мнению, "постструктурализм остается структурализмом, пока он продолжает исключать из своего анализа интенциональность" [Нойманн, 2004, с. 268]. Это большая проблема для Нойманна, который позиционирует себя как постструктуралист.

У конструктивистов сохраняется стремление к деконструкции западного просвещенческого дискурса, то есть *традиционной, господствующей* формы самоидентификации. Они предлагают, как правило, не новую универсальную самоидентификацию, а *совокупность возможных* самоидентификаций, что исключает наличие единственного истинного дискурса. Если и идет речь об истине, то не об универсальной истине классической науки, а об одной из истин наряду с другими, постигаемыми при помощи мультиперспективизации исследования. Но при этом возможна абсолютизация интенциональных образов как аподиктических (непроблематизируемых), что порой приводит к узости мысли, в частности к "этатоцентризму" [Нойманн, 2004, с. 289].

Деконструктивистский постколониальный дискурс работает, главным образом, не с субъектами и универсалиями, а с безличными контекстами – политиками и процессами, в частности с процессом обретения угнетенным собственного голоса. При этом осуществляется актуализация и различение целого ряда Иных, которым ранее было отказано в обладании правом голоса. Например, в постколониальной политической ситуации образ Иного иногда может представлять и бывший колонизатор, роль которого националистически ориентированное общество "третьего мира" стремится замолчать. Иногда процесс преодоления собственной идентификации как угнетенного способствует припоминанию колониального прошлого во всей его сложности и многообразии (историзация). Возможна и опора на западные идеи, оправдывающие деколонизацию. Мультиперспективизация при этом выступает как опыт взаимозависимости и симбиоза колонизатора и колонизируемого, деконструкции и конструктивизма.

Постколониальный дискурс, пишет И. Бобков, характеризует не только познавательную ситуацию второй половины XX в., но и целую совокупность познавательных перспектив: приставка «"пост-"... ориентирует вовсе не во времени: "пост-" обозначает определенную ситуацию, определенный ракурс видения, из которого опознаются и анализируются разноаспектные проблемы: протоколониальные, колониальные и послеколониальные. Приставка "пост-" играет роль жеста, с помощью которого очищается ("опустошается" в смысле де-конструктивистски очищается) пространство для теоретической рефлексии и теоретической практики, – пространство, до сих пор донельзя заполненное колониальными номинациями и деноминациями, как и антиколониальной борьбой. Рядом с двумя привычными фигурантами – колонизатором и колонизованным – появляется еще один персонаж – постколониальный критик. И 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». Постколониальный критик стремится стать медиатором между колонизатором и колонизируемым, создать "неподеленный" язык, при помощи которого можно было бы вести диалог между ними, сближать ко-

лониалистский и антиколониалистский дискурсы, что осуществляется при помощи взаимодействия экзистенциалистских, неомарксистских, структуралистских и постструктуралистских идей [Бобков, 2003, с. 776–777].

Однако при этом, наряду с собственно постколониальными особенностями данного дискурса (создание проекта метаязыка для постколониальной ситуации), Бобков называет цели и задачи, которые роднят постколониальный проект с антиколониальным и возвращают нас к проблемам власти и суверенитета: "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, 2003, с. 776]. Это позволяет видеть истоки постколониального дискурса (в форме антиколониального) в XIX, а порой и в XVIII в., особенно в странах, стремившихся преодолеть те или иные (экономические, культурные) формы зависимости от Запада. Сам Саид отмечает их у И. Гердера [Саид, 2006, с. 182]. В этом *классическом* дискурсе гораздо более явно отражены и та замкнутость на идею власти, и те претензии на истинность, и та мифологичность, о которых писал Бодрийар. Подобные тенденции ясно просматриваются и сейчас, в особенности в философских и исторических постколониальных исследованиях, наиболее удаленных от филологической постструктуралистской проблематики.

Для американского политолога Л. Вульфа, рассуждающего в терминах "символических карт", очень близких идеям геополитики, проблема ориентализма, поставленная Саидом, оказывается тесно связана с представлением о политической силе Запада и силах сопротивления ей. Так, образ Восточной Европы, созданный на Западе как инструмент "подавления, перекраивания и подчинения", предполагает, по его мнению, возможность, как минимум, интеллектуального реванша: «Россия может отказаться от своего военного господства в Восточной Европе, но не может отменить само понятие "Восточная Европа", поскольку и изобретала, и навязывала его не она, – пишет Вульф. – ...Россия была объектом приложения этой концепции, а значит, и интеллектуального подчинения, ее тоже открывали, прописывали, к ней относились со снисхождением, ее помещали на карте и определяли в соответствии с теми же формулами... между цивилизацией и варварством». Вульф прослеживает цивилизаторский дискурс Просвещения в отношении России через XIX и XX вв., вплоть до 1992 г., когда писалась его книга. Он рассматривает его как продолжение "отношений господства и подчинения" и, соответственно, как своего рода непрекращающийся вызов, на который можно получить ответ [Вульф, 2003, с. 38, 40, 51]. Поэтому он считает, что восточноевропейские интеллектуалы вправе использовать "сложные культурные стратегии сопротивления, присвоения, защиты, совиновности и ответных атак", чтобы сломать господствующую версию образа Европы [Вульф, 2003, с. 537–539].

Таким образом, Инаковость в рамках постколониального дискурса может рассматриваться как привилегированная (нравственная) позиция в споре. У Вульфа она связывается главным образом с универалистскими трактовками "Европы от Атлантики до Урала" [Вульф, 2003, с. 51], но фактически круг предполагаемых реакций гораздо шире.

Правда, надо отметить, что сам Саид в 1994 г. возражал против того, чтобы его книгу считали антизападной, и не желал выступать в роли отца *оксидентализма* (негативного образа Запада) [Occidentalism... 1995]. Он отмечал, что сам никогда не приравнивал образ ориентализма как познавательной стратегии к образу Запада как политической реальности. Саид описывал процесс идентификации как конструкционистскую стратегию, "социальное противоборство", связанное с "диспозицией власти", как "исторический, социальный, интеллектуальный и политический процесс". Он подчеркивал, что "изобретение" очередной идентичности неизменно связано с конфликтом интерпретаций, который не может полностью контролировать ни одно общество. Поэтому фундаментализм или национализм, по его мнению, невозможно оправдать нападениями на ориентализм. Ведь фундаментализмов и национализмов так же много, как их

толкователей. "Человеческая реальность постоянно создается и пересоздается", она динамична и комплексна, к ней невозможно подходить с эссенциалистских позиций (то есть нельзя рассуждать о "сущности" той или иной культуры и о принципах, которыми она "задается"), нельзя применять "внеисторические категории" [Саид, 2006, с. 510–511, 513–515].

Поздний Саид значительно менее радикален, чем его молодые последователи, он четко дистанцируется от "торжествующего и некритичного национализма". Ученый называет себя сторонником мультикультурализма, а не какой-либо определенной цивилизации. Он резко возражает против "увековечивания враждебности двух соперничающих политических и культурных монолитных блоков (Запада и Востока. – *И.И.*), чье сооружение он описал и чьи ужасающие последствия пытался смягчить" [Саид, 2006, с. 518–519, 522].

Саид не согласен с противопоставлением цивилизаций, критикует С. Хантингтона, который обрисовал цивилизации как "герметичные отсеки" мирового целого, "навечно фиксированный и реифицированный набор противоположных сущностей". Для Саида очевидна гибридность и гетерогенность любой культуры, так что "любое обобщенное и просто схематичное описание... индивидуальности (цивилизаций. – *И.И.*) обречено на неудачу". Такого рода представления, по его мнению, – характерные формы власти-знания, "идеологические фикции". Цивилизационное сознание проявляется у него гораздо более мягко, через представления об идеалах как образах, необходимых для функционирования данного общества, причем данных во всевозможных интерпретациях. В то же время он стремится дистанцироваться от постмодернизма потому, что тот ставит "теоретический и эстетический акцент на всем локальном и случайном". Для Саида суверенитет, "стабильная сущность" цивилизации, "сущностный ислам или Восток" не фикция, они существуют на деле, более того, они "находятся под угрозой". А потому для него неприемлема перспектива отказа от "больших нарративов (метанарративов) эмансипации и просвещения", связанных с цивилизационным сознанием [Саид, 2006, с. 515, 536, 539–540].

Даже из этих беглых заметок понятно, что постколониальный дискурс отнюдь не гомогенен и в нем можно различить деконструктивистскую и феноменологическую составляющие, различия которых очевидны уже в работах его основоположника Саида. Очень разнятся идеал и практика постколониальных исследований. Посмотрим на их проявления в работах различных авторов в Латинской Америке и в России.

Истоки постколониального дискурса в Латинской Америке

В Латинской Америке проблемы постколониализма возникли сразу после Освободительной войны 1811–1815 гг. Среди проектов, выдвинутых революционерами, были основанные на идеях жизнеспособности индейских культур и хозяйственной значимости местных общин. При этом сохранялась высокая оценка западной культуры. Речь может идти о влиянии романтизма, который, однако, не устранял, а интегрировал традицию Просвещения, преодолевая ее имперскую, колониалистскую (цивилизаторскую) составляющую.

Учитель С. Боливара С. Родригес предлагал создать в Латинской Америке "социальную цивилизацию", комбинируя западный опыт и ассимилированные традиции местной индейской цивилизации. Он прославлял уравнилельные ценности индейской общины и распределительную политику древних государств континента [История... 1988, с. 20, 48, 54]. В конце XIX в. Х. Марти провозгласил ошибкой то, что "чужеземное (западное. – *И.И.*) начало противопоставлялось местному без попытки их согласовать". Он предлагал различать "естественное" начало, свободное усвоение народом новых знаний и "ложную ученость", которую связывал с цивилизаторской политикой Д.Ф. Сармьенто [Сea, 1984, с. 322–323]. Социалист Х.К. Мариатеги в 1920-е гг. указывал на неприменимость к ситуации в Перу западной теории прогресса, а также "либеральной... концепции свободы и справедливости", так как на смену системе аграрного

коммунизма империи инков пришла примерно в десять раз менее продуктивная, "лишенная какой бы то ни было способности к техническому прогрессу" система колониальных латифундий. Поэтому он считал необходимым соединить западные идеи социализма и опыт аграрного коммунизма инков, основанного на общине айлью [Мариатеги, 1963, с. 94, 123].

Мексиканский философ Л. Сеа назвал этот культурно-политический план "проектом самообретения". "За основу этого проекта, – писал он, – принимается наличная, собственная действительность, сколь бы отрицательной она ни казалась, дабы построить в ее рамках и с ее помощью желанный мир, новую реальность... Иными словами, речь идет об ассимиляции собственной действительности, а вместе с тем и ее истории, ее прошлого... Проект самообретения имеет целью выйти за пределы собственной конкретной действительности, но всегда учитывает ее, опираясь на ее познание и ее опыт". Этим он отличается от консервативного, чисто романтического проекта, предполагающего восстановить методы правления испанцев [Сеа, 1984, с. 298].

Однако ранние варианты постколониального дискурса, существовавшие в условиях истинностного (позитивистского или марксистского) знания, были нестойкими. В них, как позже в книге Саида, слышался скорее "голос поработенных", стремящихся к обновлению самоидентификации, нежели "мультикультуралистский и... критический анализ власти" [Саид, 2006, с. 519]. У кечуанской интеллигенции 1960-х гг. постколониальный контекст в рассуждениях о судьбах индейских общин отчасти вытеснялся антиколониальным. Свободное прошлое противопоставлялось бесправному настоящему как Высокое и Низкое (Анан и Урин). Идея свободного труда была соотнесена с социальным устройством империи инков, а коммунизм, как и у Мариатеги, с восстановлением "коммунитарной системы айлью". Поэтому всей совокупности этих идей был присущ имперский, оксиденталистский характер.

«Идея воссоздания Тауантинсуью или же Колясуью... (названия индейских империй. – И.И.) в 70–80-е годы стала центральной для целого ряда манифестов и деклараций индейского возрождения в Боливии и Перу... Так, в одном из документов 1989 г. ... ставился вопрос о создании "социалистического общества Тауантинсуью" как основной стратегической задаче... его сторонники отнюдь не считают себя апологетами архаики, в чем их нередко упрекают, подчеркивая, что речь идет не о возвращении к прошлому, а о создании собственной общественной модели в соответствии с генетически закрепленными мировоззренческими и социально-психологическими архетипами индейских народов» [Гончарова, Стеценко, Шемякин, 1995, с. 9, 34].

Даже у ассоциации лесных племен индейцев совмещаются идеи модерна и постмодерна, присутствует стремление к внедрению западной техники и одновременно – деконструкция прогрессистских теорий развития в формах "демистификации" и "дефетишизации". Идее вестернизации противопоставляется идея развития на основе собственного культурного наследия, без разрушения идентичности, без "культурной деструкции". У мексиканских месатеков это связывается с идеей "отсоединения" от капиталистического государства. Некоторые из традиционалистски настроенных идеологов-индеанистов видят в этом движение в сторону экологической "третичной" цивилизации в духе Тойнби [Гончарова, Стеценко, Шемякин, 1995, с. 31, 36–39].

Левый постколониальный дискурс в Латинской Америке. Э. Дуссель

Эти тенденции развиваются не в изоляции. Они интегрируются в трудах классиков формировавшейся с 1969 г. "философии освобождения", к которым принадлежит аргентинский философ Э. Дуссель. Суть несомненно важного поворота, произведенного им в современной философии, – этическая переоценка основных философских теорий второй половины XX в. с позиции Иного как эксплуатируемого субъекта, лишаемого справедливого отношения, а также права на протест. При этом важнейшей задачей оказывается позитивная идентификация этого Иного, его соотнесение с идеями власти, собственности и культуры. Надо отметить, что это не заставляет философа стро-

ить оксиденталистские схемы в духе радикального индеанизма. Западный мир у него – одно из лиц реальности, но не вся реальность. 75% населения Земли, с его точки зрения, – люди, чьи интересы и идеи не представлены в Тотальности культуры, их жизнь случайна для Большого мира. Встает вопрос об "Ином" лице современности и Нового времени вообще, о зависимости образа всей этой эпохи от образа Иного. Само явление Нового времени рождается, по мнению Дусселя, с открытием Америки в 1492 г. Она становится своего рода "подземным миром", полем первых холокостов (15 млн истребленных индейцев и 13 млн африканских рабов). Это вынуждает Запад создать европоцентристскую версию истории, предполагающую интеграцию Иного в будущее. Формально в ней варвар – завтрашний цивилизованный человек, а раб – завтрашний господин, но на деле она способствует лишь увековечиванию рабства (в форме капитализма) [Dussel, 1996, p. 2–3, 5, 50, 80, 164].

Философа интересует прежде всего цивилизационное измерение реальности, соотношение европоцентристских и гуманистических представлений о цивилизации, прототип которых он видит в споре между Г. де Сепульведой и Б. де Лас Касасом (Вальядолид, 1550 г.). Именно тогда впервые Сепульведа – гуманист и толкователь Аристотеля – выдвигает идеи о европейской культуре как наиболее развитой и высшей по отношению ко всем другим; о выводе других культур из варварства путем цивилизаторства; требует применять насилие при сопротивлении цивилизаторскому процессу, которое он обосновывает недоразвитостью аборигенов; он оправдывает война-конкистадора, для которого "справедливая война" против восставших – обязанность и дело доблести, а никак не предмет вины; по его мнению, жертвы насилия в колониях сами несут ответственность за собственное истребление. Лас Касас же считал войну или применение насилия ради цивилизаторства иррациональными. Он представлял индейцев рациональными людьми, способными добровольно слушать и подчиняться, уважать власть. Так наряду с *освободительным рациональным ядром* философии эпохи Нового времени, пишет Дуссель, родился *иррациональный миф о жертвах*, которые надо принести ради торжества современности [Dussel, 1996, p. 52–53].

Наряду с имманентным внутриевропейским "своим Иным", об образе которого рассуждал в свое время Э. Левинас, родился образ трансцендентального, "немыслимого Иного" – то есть образ индейца, азиата, африканца-варвара, нецивилизованного человека, обитателя периферии, которому радикально отказано в праве голоса, который исключается из диалога и не имеет возможности претендовать на справедливость. Внутреннее, относительное Иное превратилось во внешнее, абсолютное Иное [Dussel, Guillot, 1975, p. 21].

Вместе с основоположниками постструктурализма Дуссель обращает таким образом свою критику против проекта Просвещения, против линейно-стадиальной версии истории, и вместе с Фуко – против "субъективности" познающего субъекта, позволяющей представить мировую историю как логическое целое. Он стремится найти алогичность, иррациональность, "разрывы" в европоцентристской и деволюменталистской истории человечества. Но вместе с тем он рассматривает себя как конструктивиста, стремится построить историю колониального мира, основанную на идее "осуществимой утопии", которая выступает для него как необходимый элемент системы (как надежда голодного насытиться завтра). Поэтому Дуссель, будучи учеником П. Рикера, последовательно отступает не только от крайностей неклассического релятивизма и постмодернизма, но и – отчасти – от позиций постструктурализма, выстраивая для Иного новую идентичность, зеркальную по отношению к западной идентичности времен "позднего капитализма" и неолиберализма, которую Дуссель вслед за Г. Гегелем, К. Марксом и М. Хайдеггером именует "Тотальность"³ [Dussel, 1996, p. 3, 6, 17]. При этом выстраивается универалистская схема (своего рода "Новая То-

³ Как объясняет Дуссель, это самореферентная, или аутопоэтическая, экономическая или политическая система [Dussel, 1996, p. 53].

тальность"), далеко превосходящая пределы Латинской Америки, возводящая освобождение в абсолют и явно недооценивающая опасность идентификационной ориентации при формировании образа реальности и ее отличие от собственно когнитивной ориентации, ясно показанные А.А. Ройгом [Roig, 1981, p. 163, 178–179, 184] (см. также [Ионов, 2007^a]).

Используя методы "лингвистического поворота", Дуссель вместе с тем последовательно реифицирует получаемые результаты, придавая им социальную, экономическую или даже политическую форму. Все это – кирпичики для создания нового порядка. Если для Левинаса Иной – это прежде всего функция, язык, то для Дусселя это субъект – *бедняк*, так что в отношении него преобладающей является не познавательная, а этическая ориентация, которая делает "философию освобождения" чем-то похожей на этизированную философию истории XIX в. (прежде всего марксизм). Предпосылка неотчужденных, непосредственных человеческих отношений – способность взять на себя заботы Иного. Соответственно, возникает потребность в критике всякой постмодернистской и неопрагматистской этики, в частности этики Р. Рорти (хотя Дуссель адаптирует элементы его представлений об иронии и солидарности), и в укреплении метафизической составляющей философии, что осуществляется при опоре на трансцендентальную прагматику К.-О. Апеля – одного из создателей проекта постмодернизма (параллельно с реинтерпретацией его "этики дискурса" в форме "этики ответственности"). "Коммуникативному сообществу" последнего противопоставляется сообщество лишенных слова, угнетенных субъектов периферии Мир-системы, таких как женщины, гомосексуалисты, молодежь и другие. Все они – актуальная живая утопия, люди, не находящие себе места в мире капитализма (*ouk-tópos*). Они противостоят частным Тотальностям (монополиям, мужчинам-мачо, учительству, воспроизводящему традиционные взгляды) и господствующей Тотальности в целом. Их угнетение заключается в игнорировании специфики их телесной реальности (*corporeality*). Требуя справедливости, они создают новую политику равенства, братства, солидарности. Реальное ее воплощение Дуссель видел в горбачевской перестройке. Надо отметить, что его антикапиталистические и социалистические взгляды ограничены неприятием ленинизма с его демократическим централизмом и сталинизма с контролем над рыночными отношениями, антигуманностью и антиэкологичностью [Dussel, 1996, p. 4, 7–9, 13, 20–36, 113–119, 163].

В работах Дусселя есть как бы два уровня – метафизический, на котором реинтерпретируются классические западные философские подходы, и практический, сближающий выводы философа с конкретными проблемами региона Латинской Америки. Поэтому "эротика освобождения", сначала абстрактно заявляемая как борьба против мужского мачизма, превращается в борьбу за права женщины-индейки, прежде всего за право на аборт, а фаллоκραтия интерпретируется как плутократия. Борьба за права молодежи становится борьбой за права молодых метисов, и т.п. Именно этот слой рассуждений выступает как бесспорный аргумент в дискуссиях с западными учеными и вынуждает их отвечать на "философские претензии" Дусселя [Dussel, 1996, p. 9]. Причем аргентинский философ не только может убедить своих западных коллег в ограниченности их взглядов, игнорирующих значительную часть мировой реальности, но и демонстрирует способность "перевести" проблемы Латинской Америки на язык современной западной культуры (лингвистического и прагматического поворота, фрейдизма), делая их актуальными для самосознания общественной и научной элиты Европы и Северной Америки.

Диалог с Западом – одна из эксплицитных целей Дусселя, что отличает его от большинства мыслителей марксистского толка, для которых самоизоляция стала условием существования. Некоторые из поворотов его мысли скорее нужно рассматривать как вызов возможному противнику. Наиболее характерная для него форма провокативности – попытка перевода современной "парадигмы языка" в марксистскую "парадигму экономики". Для Дусселя, как и для Маркса, экономика является не только практикой, но и *poiesis*, смысло-творчеством. Логос – лишь одна из функций жизни, поэтому

база для его создания – материальное производство, и в частности "живой труд", работник, которого капитал как экономическая Тотальность отчуждает и вытесняет. Для капитала носитель живого труда – случайность, "абсолютное ничто, в своем социальном, а следовательно, и реальном не-существовании". Вместе с тем работник независим от системы. Напротив, система сама зависит от него, так как лишь по видимости автореференциальна [Dussel, 1996, p. 12, 53–54, 58].

Конечно, такой прямой ход вызвал нелицеприятные ответы. В частности, Апель прямо называл теорию Дусселя *анахроничной*. Он утверждал, что в 1990-е гг. не только марксизм и социализм потерпели полный крах, но и теория зависимого развития стала представляться менее состоятельной на фоне успехов стран Юго-Восточной Азии и Китая. Основой благосостояния западных стран выступает, по его мнению, триумф социал-демократии и профсоюзов, продвинувших систему социальных реформ, обеспечив реализацию общества потребления. Опровергая центральный для Дусселя тезис о том, что интересы большинства населения Земли не представлены в коммуникативном сообществе, Апель утверждал: этика дискурса предполагает добровольное представление интересов всех затронутых лиц, в том числе не являющихся участниками коммуникативного сообщества (и это соответствует роли западных участников постколониальных исследований в формировании современного образа незападного мира) [Dussel, 1996, p. 165–166, 168–170, 201].

Вместе с тем Апель подчеркивал, что Дуссель совершенно правильно сформулировал *этический вызов*, который представляет современная ситуация: в рамках современной системы запросы (*interpellations*) Иного, бедняка сохраняют свое значение как метаинститут над всеми другими институтами, другими функциональными системами. В этом смысле важно воздействовать на институциональные условия, в которых развивается экономическая система стран "третьего мира", с тем чтобы реализовать идеалы гуманизма и справедливости [Dussel, 1996, p. 180–196].

Наиболее важными из замечаний Апеля и Рикера были попытки повернуть разговор в русло сравнительной проблематики, которую Дуссель торпедировал, введя представления о богатом Севере и бедном Юге. Постколониальная тематика бедности, как отмечал Апель, приложима не только к Югу. В работе марксиста Т. Юргьена она распространена на английский и прусский капитализм XIX в. Спустя 130 лет после начала индустриальной революции в Англии все еще сохранялись структурная гетерогенность, неравенство в распределении доходов, крайняя бедность, социальная маргинализация. Изучать подобные процессы невозможно с метафизической точки зрения, они нуждаются в культурно-исторической интерпретации, в частности в духе М. Вебера, с позиций религиозно-культурного контекста преобразований. Рикер вспомнил в связи с этим опыт европейского тоталитаризма и подчеркнул, что необходимо говорить о *множественности* теорий освобождения. Необходимо передавать живой опыт, учиться друг у друга, хотя порой носители знания могут быть и малокоммуникабельны [Dussel, 1996, p. 179, 206].

Таким образом, хотя концепция Дусселя носит во многом универсалистский характер, стремится подменить негативный образ Тотальности позитивным образом транс-модерного Иного как нового властителя Земли, она сохраняет возможность для диалога с западной культурой в наиболее гуманных и развитых ее проявлениях, способна читать многие тексты не "против", а "навстречу". В этом сказывается ее типичный для постколониального дискурса "пограничный" характер, "езде-себя-нахождение" [Бобков, 2003, с. 776–777].

Истоки постколониального дискурса в России

Зачатки постколониального сознания в Российской империи, никогда не находившейся под колониальным игом, формировались в XIX в. в рамках недовольства доминированием западной культуры. Их конструировали славянофилы, не согласные с линейно-стадиальными схемами западной философии истории. Политическим поводом

для этого был кризис Священного союза и Крымская война, вызвавшая падение статуса России в Европе. Надо отметить, что славянофилам еще свойствен пафос диалога, желание сделать шаг навстречу Западу, хотя бы провозглашаемое дистанцирование от тех националистов, которые слишком активно стремились утвердить первенство славянского мира над романо-германским. «Славянские ученые, приведенные в совершенное отчаяние писателями западными (речь идет о Ю. Венелине. – И.И.), – отмечал А. Хомяков в рукописи "Исследование истины исторических идей", – ополчились в пользу своих предков; но увлеченные сперва необходимостью собственной защиты, а потом страстью и мщением, они переступили за все грани здоровой критики и стали действовать по законам возмездия» [Хомяков, 1994, с. 63]. Поэтому философ конструирует дискурс о древнем славянстве не как дискурс власти, а как дискурс колониальный, *дискурс угнетенного*, взывающего к справедливости (ср. идеи Дусселя). Это позволяет ему оправдать как умозрительность конструкций, так и отсутствие конкретного фактического материала.

Причину отсутствия данных о прошлом славянства Хомяков видит в том, что славяне в глубоком прошлом были поработены кельтами и римлянами, так что "само имя серба и славянина сделалось во всех наречиях Европы однозначительным с именем раба (*servus, sclavus* и т.д.)". Поэтому их история оказалась скрытой: "Древние постоянно говорят о них, но мы принимаем имя народа угнетенного за имя состояния, до которого он был унижен". Не случайно, что образ славян процедируется философом на образ индийцев как колониального народа, и даже на образ самой униженной его части: славяне "подобно индийским париям, безропотно носят тяжелое иго презрения и рабства" [Хомяков, 1994, с. 90, 103].

Этот колониально-рабский дискурс служит для Хомякова не только способом защиты традиционализма, формирования утопии древней славянской цивилизации ("древнего просвещения"), но также и способом критики любой имперской политики в России, а не только петровских реформ или закрепощения крестьянства. "Россия, – пишет философ, – давно живет жизнью чужого и несогласного с ее настоящим характером. Она утратила свое мирное братолюбие в раздорах удельных, свое устройство гражданское в возрастании силы князей и особенно великокняжеских престолов, свою областную жизнь в потоке монгольском, свой чисто демократический лад в борьбе с аристократическою Польшей..." Это демократический вариант традиционализма, тип "плебейского, труженнического" общества, лишённого государственного идеала, противостоящий как западному ориентализму, так и отечественному оксидентализму в форме теории официальной народности [Хомяков, 1994, с. 116, 101].

Здесь явно наблюдается стремление к "везде-себя-нахождению", так как автор ставит себя и на место древних славян, и на место германских ученых, которых он критикует прежде всего за "схоластическое направление, апприористические системы и односторонность мыслительную". "Германия, – пишет он, – страдает... системами, которые воссоздают весь мир из логического развития какой-нибудь произвольной догадки и питают благородное презрение к фактам". Поэтому у него наблюдается готовность к диалогу, прочтение иностранных ученых как "по тексту", так и "против текста". Выражая уверенность в добросовестности немецких ученых, он столь же убежден в кризисе научного знания как такового и стремится найти из него выход [Хомяков, 1994, с. 395, 446].

Однако зарождение элементов постколониальности в империи, которая сама строила свой образ, манипулируя образами других народов, всегда гораздо более затруднительно, чем в национальных государствах, тем более недавно освободившихся от колониальной зависимости. Это заметно уже в трудах панславистов, таких как Н. Данилевский. В книге "Россия и Европа" он, казалось бы, идет вслед за Хомяковым по пути критики линейно-стадиальных концепций западных ученых. Данилевский отрицает самую возможность той трактовки европейской цивилизации как общечеловеческой, которая лежит в основе европейского ориенталистского дискурса. Особенно это касается расистской эволюционной антропологии, ставящей славян по развитию мозга ни-

же западных европейцев. Данилевский ближе всего подходит к той границе, с которой начались потом постколониальные исследования, когда указывает на тенденцию соединить историю народов Востока в одну группу, связанную с древней историей, и противопоставить ее современной истории Запада. Им была опознана та самая стратегия деисторизации, дезактуализации и экзотизации Востока, о которой писал Саид, упрекая, например, французского востоковеда Л. Массиньона в предрассудке, согласно которому "Восток принадлежит древности, а Запад – современности". Осмысливая нововременную периодизацию мировой истории, Данилевский предлагает изучать скорее не *степени* развития (фазы прогресса универсальной цивилизации, как у О. Конта), а культурно-исторические *типы* развития – локальные цивилизации [Данилевский, 1991, с. 71, 83–87, 109; Саид, 2006, с. 416]⁴.

Но идея "насищенности" духовного строя германцев, которая не мешала Хомякову признавать их научные достижения, выступает у Данилевского как инструмент "дезактуализации" их образа. Он стремится сконструировать образ Европы как объект геополитической утилизации во имя построения Всеславянского союза. Большинство цивилизаций рассматриваются ученым (директором Никитского ботанического сада) как "почвенное удобрение". Это, по его мнению, подразумевает "свободное отношение народов одного типа к результатам деятельности другого". Причем на роль "удобрения" им предлагаются самые разные – как западные, так и восточные – культуры. Так, говоря о проблемах Китая, он сетует, что "место одряхлевшего" народа не занял "новый, свежий народ" [Данилевский, 1991, с. 100, 179, 401–402].

Имперский дискурс почти полностью поглощает у Данилевского элементы постколониального, провоцируя универсализм, претензии на истинность и негативные оценки большинства других культур, прямо противоречащие общей заявке на преодоление узконационального взгляда на историю. Новые позитивные тенденции тонут в утвердившемся в Российской империи в 1860-е гг. ориенталистском способе репрезентации Востока, который С. Абашин, В. Бобровников, М. Никитин, А. Ремнев называют "внутренним ориентализмом". Этот дискурс связан с цивилизаторскими задачами русификации окраин и теориями почвенников П. Семенова-Тян-Шанского, В. Ламанского, Д. Менделеева, а также с исследованиями С. Броневского, В. Григорьева, И. Ильминского, В. Васильева и других имперских экспертов по Сибири, Кавказу и Центральной Азии [Абашин...].

Правый постколониальный дискурс в России

В самые последние годы постколониальный дискурс в нашей стране все чаще используется для дистанцирования России от Запада. Так, в националистическом журнале "Золотой лев. Издание русской консервативной мысли" за 2007 г. можно найти целый ряд материалов подобного рода. Например, в статье В. Евсеева "Имперские этюды" постколониальный дискурс в духе Вульфа используется для снятия с России – дореволюционной (начиная с Ивана Грозного) и современной – обвинений в неоимпериализме. Критикуя книгу Н. Дэвиса "Европа", он противопоставляет Британскую империю Российской, переосмысливая попытки западных ориенталистов рассматривать их, соответственно, как наиболее цивилизованную и более варварскую. Характеристика Британской империи дана Евсеевым через анализ негативного отношения англичан к ирландцам. В частности, он рассматривает созданный англичанами Р. Коксом и Н. Кроучем (XVII в.) образ Ирландии как "варварской страны", ирландцев как варваров или "белых негров". При этом завоевание страны и обезземеливание ее населения интерпретировались как процесс "окультуривания этих людей". Следствием подобного отношения был, по мнению автора, проект "создания Ирландии без ир-

⁴ Надо отметить, что большинство концепций локальных цивилизаций содержит не только антиколониальный пафос, но и элементы постколониального дискурса.

ландцев", геноцид, приведший к сокращению населения в несколько раз и сопоставимый по масштабам разве что с геноцидом американских индейцев, которых, по мнению автора, было уничтожено от 90 до 120 млн человек (оставлю эти данные на его совести). В этом Евсеев видит не только гибельные последствия возникновения имперского варианта цивилизационного сознания, но и традицию англо-американской политики. "Для современных английских либералов, – пишет он, – любая страна, не воспринимающая английских (американских) законов и обычаев, должна быть либо осуждена, как это делается сейчас в отношении России, либо наказана, как это сделано в отношении Югославии несколько лет назад" [Евсеев, 2007].

Если бы Евсеев остановился на этом, можно было бы поддержать его постколониальный и антиориенталистский пафос, полностью заимствованный, кстати, из англо-американской социологии и историографии. Но ему важно не только низвергнуть Англию, но и возвеличить Россию. Поэтому постколониальный дискурс *парадоксально дополнен имперским*. Участь несчастных ирландцев и украинцев, избранных как противоположный позитивный пример, рассматривается из совершенно разных познавательных перспектив. Если речь идет об ирландцах – это прежде всего обезземеленные и вымирающие католики, если речь идет об украинцах – это прежде всего верхушка православного духовенства и казацкая старшина. Таким образом, сравнение осуществляется *по двум разным основаниям*. Может быть, более естественно проводить аналогии между участием католиков Ирландии и закрепощенного украинского крестьянства или даже сосланных в Сибирь участников казацких и польских восстаний? А, скажем, Ф. Прокоповича и И. Паскевича сравнивать с ирландскими юнионистами и знатью, которые тоже перешли в ряды "строителей империи", только Британской? Евсеев манипулирует образом Украины, конструируя его лубочный вариант, в котором "дворян, на душу населения, получилось едва ли не больше, чем в Великороссии". Говоря о поездках украинцев за границу, он рассказывает лишь о малороссийском дворянстве, путешествовавшем по Европе "с целью развлечения" (неужели украинцы еще в начале XX в. оказались в Канаде исключительно с этой целью!?) [Евсеев, 2007].

Но надо отметить, что подобные оксиденталистские нарративы позитивно принимаются в "третьем мире". Так, на конференции "Национальное развитие в условиях глобальной интеграции" (Дели, 2007 г.) был заслушан доклад В. Аверьянова "Формирование новой сбалансированной трансрегиональной системы: цивилизационный подход против цивилизаторского", в котором при помощи постколониального дискурса обосновывалась модель "цивилизационного суверенитета". Докладчик противопоставил идею *глобализации* как западного цивилизаторского проекта, связанного с традицией империализма и колониализма, идее *дезинтеграции* как цивилизационного традиционалистского проекта, связанного с суверенной "аутентичностью данной традиции". Он различает тип цивилизатора, агрессивно настроенного по отношению "к дикарям и варварам", и цивилизованного человека, признающего самобытный источник и парадигматику чужого языка и культуры. В центре исследования – восходящие к Фанону идеи идентичности, которые в данном случае трактуются, скорее, с точки зрения "традиционалистов", в частности Р. Генона и Ю. Эволя [Аверьянов, 2007^a].

Главной целью доклада была пропаганда "Русской доктрины" того же автора – идеологического проекта несостоявшейся партии "Великая Россия". В этой доктрине, наряду с изложенными постколониальными построениями, можно найти совершенно иные идеи, в частности созвучное Евсееву представление о России как о "правильной" империи, своего рода "сиротском приюте для усыновленных племен". Таким образом, равноправие, о котором печется Аверьянов, – это равноправие для великих держав нового многополярного мира, которых "не может быть много. Претендентов, реальных или потенциальных, на роль таких игроков – пять–шесть. И в число этих немногих полноправно входит Россия". Постколониальный дискурс в таком его преломлении годится только для диалога с "мировыми олигархами", в число которых Аверьянов включает Индию. Он совсем не касается "сирот", не обладающих, как локальные

цивилизации, особым "цивилизационным кодом", системными качествами культуры, великой религиозной традицией [Русская...].

Отношение к "сиротам" гораздо менее почтительное. Постулируется, что "в нынешних своих границах Россия не может считаться многоконфессиональной страной по общепринятым меркам (к религиозным меньшинствам, включая атеистов, относятся немногим более 10% населения)". Естественное следствие этого заявления состоит в том, что «"верность православию" сегодня можно расценивать как знак верности самой нации». Установка на то, что "реализация русских интересов не должна происходить в ущерб интересам других национальностей", провозглашается "деструктивной" и "антигосударственной". При этом нерусским делает гражданина не иная национальная принадлежность, а "конфронтация... с русским миром", то есть самими националистами и их интерпретацией православия. Разделение России по этническому признаку предлагается заменить на деление по идентификационному признаку – каждый волен назначить себя русским (националистом) или стать изгоем в собственной стране [Русская...].

Инструментами для реализации этой идиллии служат "имперская диктатура", "компенсационная экспансия, занятие вновь тех позиций, которые мы потеряли в 1991 году", и "сверхцивилизационный" русский глобальный стандарт "со своим этическим кодексом и со своим эстетическим каноном", который другим цивилизациям будет "предложен" (а не-цивилизациям... навязан?). Результаты этой масштабной деятельности описаны весьма оптимистически: "Русские не перестанут быть русскими, если они погибнут в бою... Но они перестанут быть русскими, если прекратится Россия как цивилизация, если они позволят этому свершиться" [Аверьянов, 2007⁶; 2007⁸].

Таким образом, универсализм отечественных националистов сильно отличается от универсализма Дусселя. Он гораздо более монологичен. Характерно манипулирование антропоморфной, романтической концепцией локальной цивилизации в ее структуралистской (системной) форме. Концепция, при помощи которой подрывался имперский, колониальный дискурс эпохи Просвещения, становится теперь основанием для нового имперского дискурса в версии радикального оксидентализма, оправдывающей как неприятие западных ценностей, так и собственную имперскую экспансию. Эта линия традиционна для имперских националистов. Еще идеолог китайского национализма Лян Цичао (1873–1929) оправдывал китайское цивилизаторство универсалистскими особенностями китайской культуры, ее стремлением мыслить "только в общечеловеческих терминах, имея в качестве конечной цели мир во всем мире" [Liang, 1930, p. 7].

* * *

Постколониальный дискурс существенно по-разному используется в Латинской Америке и в России. Это связано с упорчившимся представлением о месте Латинской Америки в "третьем мире" и двойственным статусом России, являющейся одновременно великой многонациональной державой, членом "восьмерки" и объектом модернизации зависимого типа. В Латинской Америке постколониальный дискурс применялся и теперь применяется прежде всего для изживания пережитков колониализма и, несмотря на все недостатки этого дискурса, связанные с универсализацией и эссенциализацией образа Иного. Он не препятствует диалогу с Западом. В России этот дискурс служит опорой для возрождения имперских традиций и разрушает начавшийся в конце 1980–1990-х гг. диалог с Западом, направляя взаимодействие в русло столкновения ориенталистского и оксиденталистского монологов. При этом нельзя не видеть, что роль постколониального дискурса (как варианта имперского) в России растет.

Оценивая деятельность "новых правых" в России, исследователь М. Соколов отмечает, что они "преуспели только в одной, публичной форме легитимации своего политического языка". Предполагается, что в институциональной и дисциплинарной сфере их успехи практически незаметны. Однако это допущение кажется верным, только если вместе с М. Лармонтом рассматривать институциональную сферу исключительно в

ее академической ипостаси [Соколов, 2007, с. 341–342, 346]. Нельзя не учитывать растущего влияния националистов на Русскую православную церковь, предпринимательские организации и образовательные учреждения (в том числе социологический факультет Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова). Важнейшим обстоятельством является то, что сам антиориентализм как основа постколониальных исследований, несмотря на антиимперский пафос Фанона и антисубстанционалистский пафос Саида, легко политизируем. Он не исключает, а порой и предполагает, как мы видели, эссенциалистские интерпретации, дающие основу для позитивной самоидентификации и представлениям о суверенитете. Более того, это всеобщая тенденция.

Индолог П. Хихс отмечает появление в Индии "реакционного ориентализма", специфического дискурса, с которым он связывает попытки переписать историю страны учеными-националистами. Как правило, у них есть некий научный статус, но отсутствует специальное историческое образование. Они стремятся выявить искажения и неправильные интерпретации, привнесенные иностранцами в историю страны и, подобно нашим националистам, особенно возражают против применения к Индии "цивилизаторского дискурса" – универсальных законов мировой истории. Как и в постколониальном дискурсе, речь идет об актуализации местных культурных ценностей. Для Хихса это лишь "произвольное выворачивание наизнанку ориенталистского дискурса". "Проблемой для историка, – пишет он, – является то, открывает ли этот альтернативный дискурс путь к лучшему пониманию индийского прошлого?" [Heehs, 2003, p. 175–176, 180].

Ведущий отечественный исследователь М. Глостанова, признавая важность идей Дусселя, критикует как ориенталистские неолиберальные (А. Ахиезер, Ю. Афанасьев), так и постколониальные консервативные (С. Кара-Мурза) версии цивилизационного образа России, отмечая несостоятельность противопоставления универсальному неолиберальному проекту глобализации локального национального проекта российской цивилизации, а также невозможность прямо использовать применительно к России термины "постколониальный" или "посториентализм". Она подчеркивает, что самоидентификация в России обычно происходила и происходит не по одному параметру (Россия–Запад), а по крайней мере по двум (еще и центр–периферия страны). Очень важен рисуемый ею образ "политического активиста, без зазрения совести спекулирующего на своей Инаковости". Тупик постколониализма она видит в том, что созданная им когнитивная карта сама несет следы колониализма [Глостанова, 2004, с. 8–11, 34, 43, 46, 379–380].

Нойманн считает, что у этих противоречий есть глубокие эпистемологические корни, что возврат к субъектности "Я" и "Иного" необходимо отделить от представления о суверенности, а проблему идентичности надо решать сразу на двух направлениях – поддерживая ее прочность и стабильность и вместе с тем не давая ей застыть [Нойманн, 2004, с. 293–294]. Ю. Остерхаммель, критикуя Саида и особенно его последователей, стремится при этом разделить идентификационные и когнитивные стратегии в рамках цивилизационных представлений, выработав для этого правила на основе дисциплинарных норм исторического знания [Osterhammel, 2001, S. 256–265, 46–72]. С моей точки зрения, главное в этом случае – сохранить и преумножить коммуникативные возможности постколониального дискурса, отделив и максимально изолировав аподиктическую стратегию создания идентификационных образов, развивая стратегию проблематизации, характерную для научного знания [Ионов, 2007^a, с. 115–116].

В заключение отмечу, что если при своем рождении постколониальный дискурс акцентировал возможности критики и деконструкции имперского дискурса, то теперь он исследует пределы собственной применимости, развивается в режиме *самокритики и самоограничения*. Как в России, так и в Латинской Америке это в значительной мере связано с осознанием опасности эссенциалистских крайностей цивилизационного сознания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абашиш С.Н., Бобровников В.О., Никитин М.Д., Ремнев А.В.* Российский, имперский ориентализм второй половины XIX–начала XX в. (<http://www.iriss.ru/attach-dounload?object-id=000150071344&attach-id=000486>).
- Аверьянов В.В.* Пределы русскости. Выступление на XI Всемирном Русском Народном Соборе. Москва, 5–7 марта 2007^a (<http://www.zlev.ru/nl09htm>).
- Аверьянов В.В.* Царство Россия // Золотой лев. 2007^b. № 107–108 (http://www.zlev.ru/07/107_5htm).
- Аверьянов В.В.* Цивилизация против “цивилизаторов” // Золотой Лев. 2007^b. № 117–118 (<http://www.zlev.ru/nl17>).
- Бобков И.М.* Постколониальные исследования // Новейший философский словарь. Минск, 2003.
- Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко. СПб., 2000.
- Вульф Л.* Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.
- Гончарова Т.В., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г.* Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. В 2 кн. Кн. 2. Неевропейские цивилизационные традиции и западный универсализм. М., 1995.
- Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 1991.
- Евсеев В.* Имперские этюды // Золотой лев. 2007. № 103–104 (<http://www.zlev.ru/nl03htm>).
- Ионов И.Н.* Идентификационная, коммуникативная и когнитивная составляющие цивилизационных представлений // История и современность. 2007^a. № 2.
- Ионов И.Н.* Истоки и структура цивилизационных представлений в Латинской Америке и России (Общее и особенное) // Общественные науки и современность. 2007^b. № 2.
- Ионов И.Н.* Судьба генерализирующего подхода к истории в эпоху постструктурализма (попытка осмысления опыта Мишеля Фуко) // Одиссей. Человек в истории. 1996. Ремесло историка на исходе XX века. М., 1996.
- История литератур Латинской Америки.* М., 1988.
- Лукьянов Ф.* Перевосложение России // 2006. 13 июля (<http://www.globalaffairs.ru/articles/5830.html>).
- Мариатеги Х.К.* Семь очерков истолкования перуанской действительности. М., 1963.
- Нойманн И.Б.* Использование “Другого”. Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004.
- Русская доктрина* (<http://www.velikoro.ru/doktrina/>).
- Саид Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006.
- Сей Л.* Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М., 1984.
- Соколов М.* Новые правые интеллектуалы в России: системы легитимации // Ab Imperio. Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве. Казань, 2007. № 3.
- Тлостанова М.В.* Постсоветская литература и эстетика транскультурации. Жить нигде, писать ниоткуда. М., 2004.
- Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. СПб., 1996.
- Хомяков А.С.* Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1994.
- Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998.
- Caldwell Ch.* Putin's Colonial Exploitation // The Financial Times. 2007. July the 29th.
- Dussel E.* The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation. Atlantic Highlands, 1996.
- Dussel E., Guillot D.E.* Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas. Buenos Aires, 1975.
- Fanon F.* Les damnés de la terre. Paris, 1991.
- Heehs P.* Shades of Orientalism: Paradoxes and Problems in Indian Historiography // History and Theory. 2003. Vol. 42. May.
- Liang Chi-Chiao.* History of Chinese Political Thought during the Early Tsin Period. New York, 1930.
- Occidentalism: Images of the West.* Oxford, 1995.
- Osterhammel J.* Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich. Göttingen, 2001.
- Roig A.A.* Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. México, 1981.