

М.В. ТЛОСТАНОВА
ОТ ПОСТМОДЕРНА К ПОСТКОЛОНИАЛЬНОСТИ И К
ТЕОРИЯМ ГЛОБАЛИЗАЦИИ*

В книге «Постсоветская литература и эстетика транскультурации» (М., 2004) М.В. Тлостанова размышляет о сложном характере взаимодействия глобализации и литературы как особых идеологических институтов, тесно связанных и развивавшихся параллельно со всеми трансформациями западной модерности – от ее имперско-колониального статуса до возникновения, роста и заката наций-государств, от либерализма к неолиберализму, от цивилизаторских дискурсов к тирании рынка и корпоративной культуры. Значительное место отводится анализу таких широко распространенных понятий культурной глобализации, как «детерриториализация», «гибридизация», «транскультурация», «полилингвизм», а также оценке их конкретных проявлений в мировом литературном процессе. В фокусе внимания автора, кроме того, находятся альтернативные незападные варианты глобализации, связанные с эпистемологическими моделями «критического космополитизма», «колониальности власти» и т.д. Особое значение придается взаимосвязи западного постмодерна, постколониальной теории и критических оценок глобализации конца 90-х годов, а также определению новой транскультурной эстетики эпохи глобализации, которая сменяет во многих случаях прежнюю модель национальной и мировой литературы. Автор оговаривает в предисловии, что книга не случайно написана вне привычной иерархической и линейной логики позитивистского научного дискурса. Ее части не всегда текут одна из другой, не выстроены по цепочке, но

* Публикуется глава кн.: Тлостанова М.В. Постсоветская литература и эстетика транскультурации: Жить никогда, писать ниоткуда. – М., 2004. – 414 с.

достаточно самостоятельны и «связаны друг с другом горизонтально». Далее публикуется фрагмент этой книги (с. 32–40).

* * *

При общей хаотизации и умножении разнообразия, при бурном развитии и легитимации культурной мультистилистики в последние десятилетия XX в. ... все-таки можно выделить условно некую общую линию движения мирового гуманитарного знания... Итак, кризис модернности выразился во второй половине XX в. в наиболее яркой форме в деконструкции модернности изнутри в теориях и практиках западного постмодернизма, и 70-е – середина 80-х годов – это время его главенства и глобальнейшего воздействия на мировую культуру. Незападная же деконструкция культурных основ модернизации долгое время оставалась маргинальной, поскольку «иное» продолжало описываться чаще всего снаружи, как антропологическая диковина, а попытки дать голос *другому* оканчивались нередко его ассимиляцией к западным ценностям или подчеркнутой замкнутостью, закрытостью для остального мира.

Следующее десятилетие обнаруживает начало отката от постмодернистской модели и либо адаптацию этих тенденций в незападных контекстах, либо поиск параллельных, перекликающихся, альтернативных постмодерну эпистемологических путей и эстетик.

Прежде всего это постколониальный комплекс, как наиболее глобальный по своему значению, но также и более мелкие субдискурсы инакости, такие как эко-эстетика, современная россыпь феминизмов, гомоэротические дискурсы и т.д. В какой-то мере, логика постепенной экспансии «иного» на все области культуры напоминает описанную Ю.М. Лотманом логику развития периферийных жанров в искусстве, которые всегда революционнее тех, что находятся в центре литературы. Искусство европейского авангарда, например, сначала было бунтующей периферией, а затем стало центральным явлением, диктующим свои законы эпохе, стремясь окрасить всю семиосферу в свой цвет. Затем, как отмечал Лотман, оно застывает и становится объектом усиленного теоретизирования на метакультурном уровне. Можно сказать, что в 90-е годы «иное» также окрасило

«всю семиосферу в свой цвет» и «застыло», став «объектом усиленного теоретирования на метакультурном уровне»¹.

В этом контексте, на мой взгляд, критические теории глобализации – это как раз попытка оживить статичную картинку и обратить внимание на взаимодействие разных образов «иного», описанного изнутри, снаружи, с пограничной позиции и совершенно разных точек зрения. Подобная задача трудно выполнима, потому что требует от исследователя не только мульти-оптики... но и свободного оперирования многими культурными традициями и эпистемологиями, что при прежней дисциплинарности и узкой специализации гуманитарного знания почти недостижимо.

О логике движения в мировой гуманитарной мысли в последние три десятилетия пишет, в частности, наряду с другими, и австралийский исследователь Симон Дюринг: «Мировая академическая мода качнулась с 1980-х годов от постмодернизма к постколониальной парадигме и, наконец, примерно с середины 1990-х – к глобалистике»². В статье 1998 г. Дюринг размышлял о «диалектическом» взаимодействии постколониальности, постмодернизма и глобализации, отмечая, что постколониализм в его академической, «примирительной» форме, в частности в виде работ Хоми Бабы, а также в виде последовавших чуть позднее более революционно, националистически или марксистски настроенных локальных теорий отверженных или «субалтернов» вскоре обнаружили свою несостоятельность в том виде...

Оказалось, что критика «примирительного постколониализма» не привела к выработке альтернативного жизнеспособного метода изучения колониализма и неоколониализма, как не привела и к тому, к чему подспудно стремился академический критический постколониализм – а именно, к расчистке педагогического и исследовательского пространства для неевропейских культур и народов³. И поэтому к началу 90-х го-

¹ Лотман Ю. Семиосфера. – СПб., 2000. – С. 260.

² During S. Postcolonialism and globalization: A dialectical relation after all? // Postcolonial studies. – Abingdon, 1998. – Vol. 1, N 1. – P. 32.

³ Не случайно уже в 1994 г. в журнале «Social Text» появилась одна из многочисленных статей Эллы Шохат и Энн МанКлинток, в которых исследовательницы заявили, что постколониализм вообще никогда не существовал и является чисто условным понятием, колониализмом с искусственно приставленной приставкой «пост». Для них постколониализм не более реален, чем мир, расчерченный на карты колониализмом и потому также требует деколонизации.

дов возникла другая категория, которая и выиграла по всем фронтам изучения современного общества и культуры, и заменила собой постколониализм и постмодернизм. И категория эта – глобализация¹.

... Известно, что до середины 80-х годов термин «постколониальные исследования» употреблялся чаще всего именно в узко-британско-имперском смысле, приравниваясь нередко к «литературе Британского Содружества». И тем самым постколониальный дискурс пытался абсолютизировать мировое культурное пространство... По умолчанию получалось, что только британская империя достойна статуса империи и на этом основании должны формулироваться дискурсы постколониальности в наиболее общем виде. В этом смысле симптоматично, что двое из постколониальной «троицы» – Х. Баба и Г. Спивак – представители именно бывшей колонии Британии Индии и переводчики постколониальности на язык западного постмодерна.

Другой полюс постколониальной теории составляют, как известно, националистические течения, где постколониальные дискурсы приобретают наименее привлекательный вид самовиктимизации, когда та или иная группа претендует на поддержку со стороны остального мира на основании степени своих страданий в прошлом и единственно ими оправдывает свою политическую и художественную программу. Отсюда, кстати говоря, известные обвинения националистически и марксистски настроенных постколониалистов в адрес высоколобых постколониальных теоретиков, которые, по их мнению, и сами являются носителями культурного империализма, не имея ничего общего с отверженными, на презентацию чьего голоса они претендуют, поскольку не были в достаточной мере виктимизированы².

Постколониальные исследования как таковые просуществовали сравнительно недолго, и сами их представители уже к середине 90-х годов ХХ в. осознали их несостоятельность, что привело к многочисленным попыткам переосмыслиения этой научной сферы (характерный пример – книга Г. Спивак «Критика постколониального разума»³). Но при этом очень многие из понятий, терминов и концептов постколониальных исследований перекочевали в крити-

¹ During S. Postcolonialism and globalization. – P. 32.

² См.: Ahmad A. In theory: Classes, literatures, nations. – L., 1992.

³ Spivak G.Ch. A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present. – Cambridge, 1999.

ческие исследования глобализации. Это связано с тем, что взаимоотношения метрополии и колоний, колониально-имперское измерение современности имеют отношение не только к постколониальным исследованиям в узком смысле Великобритании и ее белых поселенческих колоний, но и являются одним из ее основных формообразующих «сюжетов» Нового времени.

Сюжет колонизации строится, как известно, на жесткой иерархии территориальных границ, обеспечивавших строгий контроль за чистотой собственной идентичности и основанный на исключении всего «иного». При этом иное не исключалось, конечно, вовсе, но использовалось и продолжает использоваться по-разному для конструирования идентичности «своего», которое без этого полюса «иного» просто не может существовать. Европейская идея суверенной власти, лежавшая в основе евроцентризма, реализовывала себя именно через отношения с иным, внешним, прежде всего, в форме колониалистского европейского проекта.

Избежать этой проблематики в сущности не могут ни представители западного постмодернизма, ни постколониалисты, ни исследователи глобализации. Только делают они это каждый со своей позиции, выражая тем не менее одну тенденцию постсовременной эпистемы. Так, метафора внеположенности, внеместности, присутствует как ключевая и в постмодернизме, и в постколониализме, и в глобалистике, только везде подчеркивается ее определенная сторона, хотя авторы и настаивают на несводимости своих концепций одна к другой. Представители европейского левого постмодерна Ж. Делёз и Ф. Гваттари размышляют о «детерриториализации», «номадизме» и племенной психологии в достаточно отвлеченном, абстрактном смысле очередной социально-политической утопии, которая не связана с конкретным локалом или историей и потому является скрыто неоуниверсалистской¹. Тем не менее они предлагают, вероятно, наиболее законченный вариант постмодернистского осмысления проблемы субъектности в эпоху глобализации, связанной с уходом социального и политического, с возвратом к сфере частной жизни, значительно переосмысленной религиозной и обрядовой проблематике и к идеологии малых групп и групповой солидарности.

¹ Deleuze G., Guattari F. *Nomadology: The war machine*. – N.Y., 1992.

Но «машина войны» Делёза и Гваттари как и «племеннаяnomadicеская культура», способная с ее помощью разрушать государство, – это именно абстракции и символы власти, авторитета и свободных сил, которые с ней борются¹. В работах постколониального теоретика Хоми Баба, который во многом отталкивается от воззрений Ж. Лакана, эти идеи обретают уже совершенно иной и более конкретный оттенок, хотя для Х. Баба порой и свойственно переносить результаты своих исследований в отношении культур Великобритании и Индии на весь мир.

Центральным понятием в эпистемологии Х. Баба не случайно выступает «внедомность». Он подчеркивает ощущение «пойманности» между культурами, непринадлежности ни к одной из них, а не к обеим сразу, осознания себя в своеобразном ступоре, который возникает не из-за личностного психологического расстройства, но из-за травмы культурной дислокации, в которой существует постсовременная личность. Он пишет о том, что в современном мире происходит внедрение сферы «потусторонности», которая и устанавливает границу или порог. За ней начинается «присутствие», поскольку, по словам Баба, граница схватывает «очуждающее ощущение поменявшихся местами дома и мира. Внедомность таким образом – это состояние надтерриториального и межкультурного начал»².

В постсовременном мире стертых различий между публичной и частной сферой, или даже, скорее, в мире, где публичная сфера исчезает вовсе, замечание Баба особенно симптоматично, потому он пытается сделать следующий шаг, лишив постмодерного субъекта и сугубо личностной сферы – убежища «дома». В этой метафоре несомненно слышны и обертоны детерриториализации Делёза и Гваттари, популярная в эпоху глобализации идея «конца пространства», конца локальности, связанная не в последнюю очередь с новыми формами производства и распределения децентрированной власти, с дисперсным субъектом эпохи глобализации, со смешной метафоры расстояния на метафору скорости. Это определение Хоми Баба по сути негативно и закономерно ведет к идее «нигденистии», определяемой логикой «ни то и ни другое».

¹ Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Oedipe. – P., 1972; Deleuze G., Guattari F. Nomadology: The war machine. – N.Y., 1992.

² Bhabha H. The Location of culture. – L., 1994. – P. 9.

Существуют, впрочем, и более позитивные и одновременно более утопические варианты трактовки этой проблемы по принципу многопространственности – «и то, и другое», как, например, в художественной рефлексии Глории Ансальдуа, которая пытается из ничего создать нечто, из внеположенности и очуждения в культурном и психологическом смысле создать новую среду обитания¹.

И, наконец, размышляя о локальных историях на фоне глобальных замыслов модерности, настаивает на несводимости своей теории к номадологии Делёза и Гваттари представитель критической теории глобализации В. Миньоло. Привлекая внимание к локальности и контекстуальности западной эпистемологии с ее универсалистскими претензиями, ученый стремится показать ущербность современного представления о знаниях, в котором понятия связаны не с локальными историями, а с глобальными замыслами (от философии европейского Просвещения до западного постмодерна), а глобальные замыслы всегда контролируются определенными локальными историями².

Миньоло пытается провести тонкое различие между номадологией как универсальным утверждением, сделанным с позиции локальной истории, и «другим мышлением», как универсальным утверждением позиции по меньшей мере всегда двух локальных историй, тесно переплетенных понятием колониальности власти. Поэтому он и считает, что другое мышление, выражющееся не только в его собственных взглядах, но и в работах незападных теоретиков Глиссана, Катиби и др. не сводимо к номадологии и наоборот, что эти ученые приходят к сходным взглядам, что и Делёз и Гваттари, но не с позиции локальной истории знания, выстроенной на точке зрения модерности, а с позиции локальной истории, построенной еще и на точке зрения колониальности власти и знания³.

Можно добавить, что российская конфигурация в этом смысле могла бы оказаться еще более интересной, поскольку внесла бы неожиданный аспект имперского различия. Но подобных моделей другого мышления у нас практически не найти. Не стану касаться и

¹ См. подробнее об эстетике и эпистемологии Г. Ансальдуа в кн.: Тлостанова М. Проблема мультикультурализма и литература США конца XX в. – М., 2000.

² Mignolo W. Local histories // Global designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking. – Princeton, 2000. – P. 21–22.

³ Mignolo W. Local histories // Global designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking. – Princeton, 2000. – P. 72–73.

щекотливого вопроса о том, кто был первым и кто был важнее – Делёз и Гваттари, сформулировавшие свою номадологию внешне безотносительно к конкретному контексту, но на самом деле, конечно, изнутри европейской традиции и в период политических волнений 60-х годов, или же Э. Глиссан, выразивший пограничные формы той же идеи детерриториализации применительно к вполне определенному локалу франкофонных Карибов. Это не суть важно. Важнее то, что эти разные ученые пришли к таким сходным результатам независимо один от другого, и эти результаты оказались актуальными сегодня для осознания нашего общего удела обитателей пространства глобализации, к каким бы разным локалам и историям – доминирующем и подавленным – мы ни относились.

Можно сказать, что если постмодернизм – явление в целом европоцентристское, разрушающее и взрывающее европейскую философскую и культурную модель изнутри (хотя это и далеко не всегда оказывается эффективным), то постколониализм – это не во всем удачная попытка порвать с этим европейским метаповествованием и дать голос «другому», хотя часто средствами того же постмодерна, как бы перевести на общепонятный и общепринятый язык проблематику имперско-колониальных различий¹. Глобалистика же – это новая попытка связать воедино, вместе западные и постзападные, причем не обязательно постколониальные дискурсы, найдя возможные точки соприкосновения и общие знаменатели.

Одним из таких знаменателей и может стать имперско-колониальная сторона модерности, которая определяет всю логику Нового времени. В этом смысле дискурсы глобализации – это возможность снять оппозицию постколониальность/постмодернизм, продемонстрировав, что оба эти явления есть лишь две стороны одной медали модернизации, как и националистические, фундаменталистские дискурсы, только, если воспользоваться наглядной метафорой М. Хардта и А. Негри: фундаментализм – это «кудел проигравших в игре глобализации, а постмодернизм – сомнительная награда тех, кто выиграл»².

При этом понимание «колониальности» в достаточно сильной мере разнится в постколониальных дискурсах и в критических исследованиях глобализации. Основное отличие, на мой взгляд, состоит

¹ См.: Примечание в конце публикуемого фрагмента.

² Hardt M., Negri A. Empire. – Cambridge, 2001. – P. 150.

именно в неоуниверсалистском запале глобалистики, в ее попытке снова объединить локальные истории глобальным замыслом. Причем в каждой из критических теорий глобализации этот замысел свой. Но почти все они характеризуются вышеозначенным стремлением «проповинциализировать» Европу и постмодернизм как ее продукт¹, представив их лишь одной из «локальных историй», а вместе с тем, избежать абсолютизации минидискурсов инаковости как принципиально локальных по своему пафосу и контекстуально обусловленных исследований, которые бесплодны на уровне метарефлексии. Кроме того, критические альтернативные теории глобализации строятся, во-первых, на привлечении в качестве материала множества локальных историй, а не только истории Британской империи, и, во вторых, на акцентировании альтернативных эпистемологий, а не паразитирования на постмодернизме или по крайней мере частом обращении к его категориям, как это нередко происходит в случае с постколониальными исследованиями в духе Э. Саида, Х. Баба и Г. Спивак.

Сама методология гуманитарного знания при этом, прияя к середине 90-х годов к предельной эклектике, затем стала снова стремиться к нео-универсалистской унификации и даже упрощению на некой общей междисциплинарной основе, достаточно широкой и допускающей многообразие проявлений.

Важнейшее отличие постколониальных дискурсов от критических исследований глобализации, которое отмечает, в частности, С. Дюринг, – это различие между деисторизацией, в целом характерной для постколониализма, причем здесь имеется в виду отказ от линейной, телеологически направленной идеи времени и связанного с ней метаповествования западной европоцентристской цивилизации с центральной идеей прогресса и развития, попытка предложить антимодернистскую трактовку прошлого и будущего, и детерриторизацией как основным «сюжетом» глобализации, который она унаследовала от (пост)модерна, переведя этот процесс в масштабы фрагментарной, но вместе с тем единой мировой системы, постоянно порождающей новые культурно-экономические

¹ Chakrabarty D. Postcoloniality and the artifice of history: Who speaks for «Indian» pasts // *Representations*. – Berkeley (Ca), 1992. – N 32 (winter). – P. 1–26.

маршруты, регионы и зоны и пользуясь целым рядом взаимозаменяемых источников, текстов, постепенно теряющих свой контекст¹.

Сам болезненный интерес постколониальных дискурсов к проблеме времени вполне понятен, потому что деконструкция европоцентристского колониалистского проекта связана и с развенчанием его гео-политической концепции, т.е., говоря словами В. Миньоло, «перевода географии в хронологию» и символической отмены пространства ради времени, которая произошла в эпоху второго этапа современности², т.е. в традиционной западной интерпретации, в эпоху Просвещения, когда секуляризованное понятие о «примитивных» народах сменило понятие «неверных» и последние стали помещаться в прошлое по отношению к настоящему человечества, т.е. Европейской культуре, либо вовсе выпадали из исторического процесса.

Идея «конца истории», генетически связанная с дискурсом гегелевской философии истории и всем эпистемологическим грузом самоуверенной модерности, выражаяющая кроме того и апологетику неолиберализма, обсуждалась на Западе несколько лет назад очень активно в связи с появлением одноименной работы Ф. Фукуяма³. Но сегодня и «конец истории», и телеология, и временная линейность, и осевой, векторный характер любой доктрины современности – от христианства до социализма – незаметно ушли на второй план. Как бы ни спорили западные и незападные теоретики по поводу завершенности или незавершенности проекта модерна и постмодерна, они сходятся в одном – прежний вариант целеполагания заменился телеологией совершенно иного типа, которую можно обозначить как нелинейное, ризоматическое, принципиально неконечное и самовоспроизводящееся целеполагание, обозначенное мной как *вечно отодвигающийся горизонт потребления*.

Центральной метафорой здесь становится понятие *negotiation* (невероятное по частоте употребления в современном западном и незападном гуманитарном знании). Ярче всего оно проявилось у Х. Баба, для которого это не только позиция ученого, но и его собственная экзистенциальная ситуация парса – представителя особо-

¹ During S. Postcolonialism and globalization. – P. 34.

² Mignolo W. Coloniality at large: Time and the colonial difference // Time in the making and possible futures /Ed. Larreta E.R. – Rio de Janeiro, 2000. – P. 240.

³ Fukuyama F. The end of history and the last man. – N.Y., 1992.

го и древнейшего национального меньшинства в индийской культуре, которое осуществляло медиацию между миром Запада и автохтонным миром Индии. У этого понятия нет адекватного русского эквивалента в том многозначном смысле, какой вкладывает в него Х. Баба, соотносящий культурные модели с коммерческой стороной современности. Ведь слово *negotiation* имеет в русском языке явно негативный и сниженный оттенок (торговаться на базаре) и вряд ли кто-либо станет использовать это слово для определения культурной медиации и гибридности, посредничества и обсуждения – всех тех смыслов, которые роятся в понятии «*negotiation*».

В определенной мере пространственно-временной модели В. Миньоло – о переводе географии в хронологию – вторит и Хоми Баба, только для него, во всяком случае, для Бабы образца «Местонахождения культуры» – нет четкого разделения между постколониальными и глобалистскими дискурсами, как нет и стремления полностью отмежеваться от западного постструктурализма. Поэтому он говорит о *времени постколониальности* и *пространстве постмодерна*, как о не отрицающих друг друга параллельных мирах и понятиях, о « *temporальном*» характере постколониальности и «*пространственном*» характере постмодерна. Тем самым ученый пытается определить *знак настоящего* (внутри современности), противостоящий и культурному плюрализму с его фальшивым эгалитаризмом различных культур, существующих в одном времени, и культурному релятивизму с его различными культурными темпоральностями, существующими в одном универсальном пространстве¹.

Примечание:

Неслучайно в середине 90-х годов звучали споры по поводу того, кто первым сформулировал целый ряд важнейших философских понятий – постмодернисты или постколониалисты. Именно в это время возник «миф» о том, что почти все в постколониальной теории выросло на основе теорий власти Мишеля Фуко, понимания субъектности в историческом процессе Жака Лакана, неомарксистской трактовки политического бессознательного Ф. Джеймисона, антилогоцентрических трактовок идеологии в теориях Л. Альтиоссера, где подчеркивалось имплицитное, бессознательное начало, нередко принимавшееся на веру. В этом же ключе шла идентифика-

¹ Bhabha H. The location of culture. – L., 1994. – P. 212.

ция постколониальности с теориями Антонио Грамши, что прежде всего выразилось в использовании понятия «гегемонии» с акцентрированием различия между прямым политическим и культурно-идеологическим доминированием, а также во всех известных теориях «субалтерна», которые возникли не только у Г. Спивак, но и в деятельности индийских и латиноамериканских исследователей, которые так и называют себя – «subaltern studies group». Однако не стоит путать постколониальную «троицу» (С. Дюринг, Х. Баба, Г. Спивак) и близких им ученых, которые действительно оказались услышаны западной культурой только после того как заговорили о постколониальных проблемах на ее языке, в ее системе координат, и те ростки альтернативного мышления, которые возникли в постколониальных обществах нередко задолго до постмодернизма как сколько-нибудь серьезной философской силы. Я имею в виду прежде всего карибские и некоторые латиноамериканские теории, которые появились в 50-е – начале 60-х годов, но оставались невидимы для Запада, продолжавшего практиковать, по словам Спивак, «санкционированное невежество». К этой же парадигме относится и Франц Фанон¹, предпринявший одну из первых попыток исследования психологии колониализма и антиколониального противостояния, а также роли языка-колонизатора в формировании культурной идентичности, чье наследие было обнаружено самими постколониальными теоретиками с некоторым опозданием, и, конечно, афро-американский мыслитель Уильям Дюбуа², чья концепция «двойственного» сознания подавленного субъекта легла в основу современных постколониальных представлений. Ярким примером может служить и так называемое карибское возрождение, и культурно-эстетические модели «вест-индской» литературы 50–60-х годов.

¹ Fanon F. Black skin, white masks /Transl. Markmann Ch.L. – N.Y., 1967.

² См.: Du Bois W. The souls of black folk. – Chicago, 1903; Du Bois W. The word and Africa: An inquiry into the part which Afrika has played in word history. – N.Y., 1947.