



2011/2 (4)

УДК 008.001.8

## Содержание

Тлостанова М.В.

## Теоретическая культурология

Карибская транскультурная философия  
в контексте диалога культур*Межеев В.М.*

Размышления о культуре и культурологии: культурология в контексте современного гуманитарного знания (Статья 3)

*Тлостанова М.В.*

Карибская транскультурная философия в контексте диалога культур

## Историческая культурология

*Шулепова Э.А.*

Культурная среда исторического города: методология изучения и трансляция

*Флиер А.Я.*

Историческая культурология как область знания

*Вишленкова Е.А.*

Темпоральность и восприятие времени в российском университете XIX века (Часть 2)

## Прикладная культурология

*Астафьева О.Н.*

Культурная политика: теоретическое понятие и управленческая деятельность (Лекции 6–8)

*Соколов А.В.*

Три лика информационного общества

**Аннотация:** Рассмотрены основные тенденции современной вест-индской философии, связанные с особой транскультурной природой этого локала, с процессами языковой и эпистемологической креолизации и гибридизации, порождающими специфические модели места и времени, истории и субъектности, форм противостояния и резкзистенции. Особое внимание уделено творчеству Сильвии Уинтер, как наиболее яркого представителя карибской философии.

**Ключевые слова:** карибская философия, транскультурация, гибридизация, креолизация, разум Калибана

До последних десятилетий XX в. вест-индская культурная и эпистемологическая модель практически не получала убедительных и адекватных интерпретаций. Но в конце столетия, оказавшись как бы воссозданной в мировом масштабе в контексте культурной глобализации, она внезапно стала прозрачной и понятной. Неоуниверсалистские теоретические направления, такие, как постколониальные исследования и глобалистика, предложили общий понятийный аппарат для анализа культуры, тесно связанный с новой трактовкой имперско-колониальной проблематики, с явлениями транскультурации, гибридизации, креолизации и т.д. Эти направления во многом разъяснили и повторили в общедоступном виде часто интуитивные, метафорические размышления, догадки и провидческие представления, высказывавшиеся карибскими интеллектуалами, по крайней мере, уже с 1950-х гг.

Говоря о полиязыковой, полиморфной, полиэтнической культуре вест-индского региона, следует отметить, что динамика и закономерности ее развития лишь отчасти соответствовали европейской по происхождению модели национальной традиции, обнаруживая достаточную условность и искусственность национальных границ даже после обретения независимости большинством стран Карибского региона. Вместо национального

## Гуманитарные исследования

*Аванесова Г.А.*

Исследование феноменов народа и народной культуры в гуманитарной мысли Запада и России (Часть 1)

*Ильшев П.В.*

Особенности изобразительного моделирования кинематографического пространства в фильмах Акиры Куросавы

*Штейнер Е.С.*

«Гений дзюдо» – Куросава начинается

## Малая культурологическая энциклопедия

*Власенко В.В.*

Философско-педагогические идеи М.С. Кагана

*Шестаков В.П.*

Изобразительное искусство

## Юбилейные даты

К 80-летию Елены Ефимовны Кузьминой

*Плоских В.М.*

В поисках древних путей ариев

*Поляков Т.П.*

Белый пароход

К 65-летию Кирилла Эмильевича Разлогова

*Хренов Н.А.*

Кирилл Разлогов – человек глобальной культуры

## Рецензии

*Кузнецова Т.Ф.*

Культурологический поиск: от фундаментального к прикладному: рецензия на книгу: «Культурология: фундаментальные основания прикладных исследований» (М.: Смысл, 2010. 640 с.)

признака здесь более действенной оказывается сумма региональных, языковых и этнокультурных характеристик, поглощающих неразвитую национальную специфику. Не случайно, карибская модель колониально-имперской культурной конфигурации, в том числе и, прежде всего, в области языка (креольский языковой континуум), является абсолютно самостоятельной и уникальной в мировой истории культуры и образует свою, ни на что не похожую традицию. Карибская культура чаще всего рассматривается сегодня как целое, как региональная традиция, основанная на коллективной культурной и эпистемологической идентификации.

По мнению Била Эшкрофта, в Карибском регионе существует «субнациональная локальная чувствительность. Она связана с топосом, но может быть определена через этничность, гендер и культуру в самом широком смысле. Эту чувствительность не надо “воображать” как нацию. Этноцентристское начало в карибской идентичности сегодня окончательно стерто, поэтому транскulturация является основным модусом существования этой культуры. В Карибском регионе происходит не только взаимодействие глобального и локального, но и массовой, народной и популярной культуры. Популярная культура становится способом существования массовой культуры, своеобразным путем ее локализации» [1]. Местная же художественная культура, в пору своего возникновения связанная с переосмыслением английской и, шире, европейской традиции, сегодня меняется, и нельзя использовать западноевропейские эстетические нормы для анализа карибских явлений. Массовая культура и популярная культура в этом смысле особенно важны, поскольку они заведомо лишены канонической ценностной иерархии и выходят далеко за рамки вербальной письменной образности, в сферы визуальной и звуковой культуры. Потребление популярной культурной продукции в Карибском регионе, с одной стороны, является выражением стремления к унификации, связанной с культурной глобализацией, но, одновременно, и проявлением местного явления культурной гибридизации.

В рамках карибской традиции издавна существовал целый ряд элементов, которые актуализировались и даже часто были впервые определены в мировой культуре лишь с приходом постмодернизма. Это касается, в частности, деконструкции исторических и культурных метарассказов, произвольного или насильственного выбора языка и культуры в той или иной имперско-колониальной модели, явлений транскulturации и полилингвизма, которые хотя и существовали всегда, но отметили особенно ярко конец XX в.

Карибская транскulturальная традиция закономерно легко совместилась с другим актуальным элементом современной мировой культурной ситуации, а именно, с проблемой культурного мигранта, промежуточного индивида, своеобразного Нового Агасфера, по определению индо-американского постколониального теоретика Х.Бабы, «внедомной личности», путь которой по-прежнему очень часто пролегает между «третьим» и

«первым» миром, между бывшей колонией и метрополией [2].

Карибская принадлежность транскультурных мыслителей, писателей, художников, политических активистов не теряется ни при каких обстоятельствах, не зависимо от того, в какой стране первого или второго мира они, в конце концов, оседают – в Западной Европе, США или Канаде. Современный транскультурный интеллигент родом с Карибских Островов вынужден постоянно определять свою позицию по отношению к генеалогии колониальных и имперских различий, внутри которых формировались конкретные локальные истории, определившие его эпистемологию. Молодое поколение карибских интеллигентов, живущих в Северной Америке и Великобритании, осознает себя чаще всего именно в рамках сложной модели: на колониальный опыт их детства, связанный с культурным противостоянием Британской империи, накладывается новый опыт существования в суперимперии глобализации – США, сообщая дополнительное измерение их исканиям.

Естественно, что при этом неизбежное изгнанничество и самоощущение нового жителя «космополиса», характерное для многих из них, не стирают до конца чувствительности к Карибскому региону, заставляя этих интеллигентов как бы постоянно курсировать между различными точками эмоциональной привязанности или хотя бы соприкосновения, практикуя «блуждающий» критический дискурс. Он основан на гибридации или, если воспользоваться «родным» для Карибского региона термином, «креолизации», расшатывающей границы между оригиналом и копией – культурой метрополии и колонии. В карибском контексте наиболее известна модель креолизации Э.К.Бретуэйта, которая при общем признании равноправных межкультурных взаимодействий, основана на приоритете африканской доминанты.

Ставшие привычными благодаря пост-колониальному дискурсу понятия «гибридность», «внедомность», «третье времени-пространство», «мимикрия» были первоначально сформулированы в 1960–70-х гг. такими вест-индскими философами, как Теодор Уилсон Харрис, с его катастрофическим мировидением, тяготевший долгое время к негризму Эдвард Камау Бретуэйт, первый вест-индский Нобелевский лауреат Д.Уолкотт, чье творчество неотделимо от теоретических построений, создавая некое единство научного и художественного дискурсов.

#### **Гибридизация и креолизация в трактовке вест-индских интеллигентов**

Харрис называет состояние внедомности и культурной промежуточности пустотой или «ничто», затрагивающим все процессы ассимиляции противоположностей. Пустота, по его мысли, не дает культурным формам, задействованным в этом процессе, достичь полного отождествления или синтеза и, тем

самым, быть «снятыми» и растворенными друг в друге, но позволяет культурам «встречаться» [3]. Такая позиция дает возможность карибским интеллектуалам проводить тонкое различие между плюралистическим обществом (с их точки зрения, колониалистским понятием) и креольскими гибридными моделями. Западный вариант «пустоты» Харриса сходен с метафорой Жака Дерриды из его статьи о «диссеминации», где он привлекает для описания логики взаимодействия инаковостей метафору девственной плевы как входа, пограничья, антипространства [4].

Харрис, предвосхищая в чем-то западный постмодернизм, размышлял также об искусстве как чуде диалога со своими собственными затемненными «я», к которым нас ведут или от которых уводят прочь видимости, только кажущиеся объективными и раз и навсегда данными конвенциями. Скрытая самоинаковость внутри собственного «я» взаимодействует с видимостями, создавая пластичные узоры, арки и мосты идентификации [5].

Именно поэтому он не приемлет бытовых реалистических произведений XIX в. и их беспомощных подобию в XX в., но тяготеет к произведениям, в которых транскультурные взаимодействия ведут к особой открытости, диалогичности, креолизации, гибридизации, особой транскультурной чувствительности. Она все время «пожирает собственные основания» и убедительно доказывает, что вся карибская литература и искусство имеют самое опосредованное отношение к правдоподобию и тому, что принято называть реализмом, поскольку миметическое начало постоянно раскалывается изнутри всепроникающим иррациональным элементом сна, грезы, безумия, галлюцинации, раздвоения личности, уравненных в правах с так называемой реальностью.

Мысли Харриса очевидно перекликаются с несколько более поздними работами Ж Дерриды об ограничениях западной философской традиции и особенно – с его теорией различ(ан)ия, сформулированной в работе «О грамматиологии» (1967) и в «Письме и различии» (1967). И здесь следует говорить не о влиянии, а о перекликающихся, но вполне самостоятельных мыслях, которые, однако, приводят к разным результатам, поскольку Деррида проводит деконструкцию западного мета-повествования изнутри, а Харрис – снаружи, с позиции иного. Харрис считает, что очевидное значение слова постоянно откладывается, оказывается отсроченным, а его анализ предполагает разрыв лишь на первый взгляд бесшовной структуры текста. Но такие отсрочки и разрывы, в понимании Харриса, в отличие от Дерриды, не являются неотъемлемыми свойствами языка и самой текстуальности вообще, но трактуются им как амбивалентный путь к деимпериализации европейских эпистемологий, путь, который он мыслит в форме понятия “limbo gaterway” [6].

В танце «лимбо» танцор, изображающий фольклорного героя-трикстера паучка Ананси, сгибается и проходит под палкой, которую опускают все ниже, пока не остается узкое пространство, куда он проникает, распластавшись как паук. Этот танец родился на

работорговых судах, где рабы содержались в таких стесненных условиях, что превращались в настоящих людей-пауков. Ритуал «лимбо» как бы воспроизводит и заставляет пережить заново путь из Африки в Новый Свет. Для Харриса эта паучья метафора применима не только к африканским рабам, но является универсальной аллегорией карибского существования вообще, а «лимбо» воспринимается как аналог порога, прохода, пути в Новый Свет и одновременно как метафора фантомной конечности, которая связана с особым восприятием телесности в карибской культуре. Харрис выразил эту проблему в образе расчлененного, но не умершего бога или человека, подойдя к идеалу беспокойной протейной физической природы и неокончательной метаморфозы живого и мертвого, возрожденного и превращенного. Она соответствует духовному пробуждению и выражается не только в сексуальности, но и в ускользающей телесной метаморфности, когда воображаемое и реальное исчезновение, переход в другое состояние помогают справиться с невыносимым и подавляющим миром вокруг.

Попытки определить основы своей эстетико-онтологической модели как противостоящей западноевропейской традиции предпринимались вест-индскими интеллектуалами и художниками уже давно. На разные лады они писали о неадекватности западных эстетико-онтологических норм, которые насаждались в школах преподавателями английской литературы и истории, а также в самой установке на принципиальную невозможность существования самостоятельной философии на Карибах. Все это сковывало вест-индского интеллектуала и оказывалось непродуктивным, как только он пробовал перенести механически нормы западноевропейской традиции в карибскую реальность, которая оказывалась безнадежно искажена и маргинализована. Первое время немало мыслителей призывало к возвращению к негриским корням, к придуманному архаическому идеалу, однако, с изживанием иллюзий, мир архаики и монокультурных форм последовательно подвергался в карибской традиции разрушению, а трансформирующая сила творческого воображения пересоздавала этот мир заново.

Помимо У.Харриса, чья теория оказалась наиболее соответствующей вест-индской реальности, вплоть до появления философов уже последней волны и, прежде всего, Л.Гордона и П.Генри, определенное влияние на карибскую культуру продолжает оказывать и Э.К.Бретуэйт, предложивший свое определение основ той межкультурной пространственно-временной динамики, которая рождает карибскую креолизацию как особую эстетическую и эпистемологическую модель, основанную на эффекте воздействия на аудиторию и ее соучастия в ритуале-хэппенинге коллективного создания [7]. Эти, казалось бы, архаичные, фольклорные элементы, однако, сегодня обрели суперсовременный вид в пользующейся огромной популярностью во всем мире карибской музыке (регги).

Теория гибридизации, как она была сформулирована У.Харрисом [8], и теория креолизации в трактовке Э.К.Бретуэйта, в отличие от

оптимистичных представлений Х.Бабы, трактуют эту проблему неоднозначно и отнюдь не во всем позитивно. Мимикрия воспринимается ими скорее как процесс негативный, разрушительный для идентификации вест-индца. Если Х.Баба подчеркивает в мимикрии элемент гибридизации и архаизации господствующей культуры, то для вест-индцев важнее элементы имитации и ассимиляции карибской культуры к норме метрополии. Яркую формулу собственной художественной стратегии дал Д. Уолкотт в известной фразе, с которой, вероятно, согласятся и другие карибские интеллектуалы: «Глядеть на мир голубыми глазами, но из-под черной кожи» [9].

Креолизация и гибридизация интерпретируются карибскими интеллектуалами как особого рода творческая амбивалентность, с одной стороны, предполагающая имитацию, а с другой – непроницаемость и сохранение архаических культурных традиций. Сегодня многие карибские интеллектуалы сумели виртуозно воплотить эту позицию, далеко обогнав теоретические выкладки пост-колониальной критики.

Карибскую культуру в последние десятилетия XX в. отличает панамериканский пафос, отсутствие этноцентризма. Не случайно увлечение негритюдом в этом регионе было достаточно недолгим, даже на Гаити. И уже в 1956 г. гаитянский интеллектуал Ж.С.Алексис выступил против негритюда как излишне упрощающего синкретическую афро-индейско-европейскую природу Карибов. В конце века африканская доминанта в карибской культуре утратила свое главенствующее значение. Майкл Дэш справедливо отмечает, что «неудача негритюда на Карибах заключалась в том, что понятный психологически импульс отторжения колониального прошлого обрекал карибскую культуру на некую творческую стагнацию в будущем. Но антагонистическая энергия прошлого в этой культуре быстро преобразилась и переплавилась в творческий синкретизм» [10].

#### **Язык и карибская эпистемология**

Вопрос о фундаментальной взаимозависимости языка, топоса и идентичности остается ключевым и очень болезненным в карибской культуре, тем более что он связан с таким специфическим явлением, как креольский языковой континуум. Континуум основан на полиглоссии или многоязычии – множество диалектов и языковых вариантов переплетаются и составляют взаимопонимающее, хотя и неоднородное лингво-пространство, в котором особенно наглядна относительность языковой нормы. Не четко определенная языковая норма, а отклонения от нее и взаимоналожение различных языковых вариаций в речи говорящих, постоянно движущихся от одного варианта к другому, является сутью креольского полидиалектного языкового континуума, который строится на технике свободного переключения с одного варианта и кода (не обязательно самостоятельного в языковом смысле) на другой. Природа существования креольского

континуума является импровизационной и как бы «джазовой» в своей основе, что было отмечено еще Э.К.Бретуэйтом. Индивид в такой ситуации доступа ко всему богатству языковых вариантов вынужден постоянно принимать решения по выбору тех или иных слов, кодов, семантики, сочетаний, даже графического представления языковых единиц. Тем самым в карибской ацентричной технике многократного переключения кодов привлекается повышенное внимание к английскому языку как культурно значимому дискурсу.

О сложной языковой конфигурации в вест-индском мире писали очень многие прозаики, философы, поэты. Например, У.Харрис сетовал на недостаточность английского, чтобы выразить культурный опыт его страны, и одновременно рассматривал язык в качестве ключа ко всем трансформациям. Этот ключ должен быть изменен, его возможности и способности фиксировать определенные представления и отношения должны быть обнажены, а слова и понятия – освобождены, чтобы они сформировали новые и свободные ассоциации [11]. Д.Уолкотт в программной статье «Муза истории» утверждал, что нужно отделять ярость Калибана от красоты его речи и видеть победу в том, что жертва овладела языком мучителя [12]. И пессимистический взгляд Харриса на взаимоотношения языка и мира, означаемого и означающего, явно связывающий его с будущим постструктурализмом, и радужный взгляд Уолкотта на будущее карибской культуры нашли продолжение в размышлениях авторов 80–90-х гг. XX в. о природе карибской языковой ситуации, от Джемейки Кинкейд, сетовавшей, что единственный доступный ей язык, на котором она может рассказать о преступлениях, совершенных против ее народа – это язык самого преступника, который может отразить лишь благость его деяний [13], до Мишель Клифф, отметившей экзистенциальную важность языкового выбора, связанного не с несуществующей на Карибах национальной традицией, а с более глобальной транскультурной проблематикой.

#### **Непрозрачность в философии Э.Глиссана**

Карибская традиция не случайно сформировала в наиболее законченной форме гибридные модели транскультурации, в том числе и языковой, суть которых точно выразил философ, поэт и писатель Эдуард Глиссан. Он подчеркивает, что «креолизация – это не синтез, не простая механика грубой смеси отдельных вещей. Она идет гораздо дальше, она создает новое, неслыханное и неожиданное – креолизация открывает для всех неогороженный архипелаг мира-целостности (глобальности)» [14].

Карибский субъект – парадигматически пограничный персонаж, культурный мигрант, отмеченный тем, что Э.Глиссан назвал «блужданием», как постоянной транзитностью и нарочитой открытостью к ошибочности. Карибское «я» – плавающее означающее, переключающееся с одного образа на другой, со смазанными границами и идентичностями, с саморефлексирующей

природой субъекта, который обнаружил, что может видеть и описывать себя как субъекта.

Приезжая в США или в Англию, ориентируясь на европейского и американского читателя, зрителя, слушателя, вест-индские англоязычные авторы не должны менять язык, ведь их языковая раздвоенность начинает формироваться уже с самого детства – в причудливом переплетении и чередовании местных языков и диалектов и нормативного английского. Но именно по этой причине в карибской культуре развился целый ряд уникальных стратегий и приемов обращения с английским, таких, которые позволяют высветить, а не сгладить элемент различия, «очуждить» текст так, чтобы знакомый английский язык повернулся вдруг своей темной, иной и незнакомой стороной, подчинить своим целям и придать ему свои смыслы. В радикальной интерпретации – это стратегии разрушения и ниспровержения языка как поработавшего инструмента господствующей культуры (что выразилось, например, в отказе от английской грамматики как определенного структурирования мира). Но это и расшатывание впечатанных в языковые нормы и клише бинарных оппозиций, освобождение слов от приобретенных в господствующей культуре смыслов, игра с грамматической формой слова, смещение и необычная сочетаемость незавершенных и вечно становящихся образов, т.е. творческая трансформация языка.

### **История в карибской философии**

Внимание к языку сочетается в карибской традиции с не менее пристальным вниманием к проблеме истории. До второй половины XX в. вест-индец имел возможность войти [15]. Согласно западным классификациям, вест-индцы оказывались выброшены за пределы мировой истории, гегелевского мифа линейного прогресса и телеологии. Поэтому их отношения с историей складывались с самого начала чаще всего как отторжение и забвение или же как отказ от западной модели истории и создание совершенно уникального, собственного исторического повествования – динамического, основанного на плодотворном взаимодействии разнообразных влияний, включая европейское. В какой-то мере это повествование, противопоставленное сознательно западному историческому метарассказу, выбирающее в качестве фокуса элементы истории, оказавшиеся опущенными или замолчанными в господствующей исторической модели, привлекает внимание к противоречиям и смысловым разломам европейского исторического и художественного наследия. Интерполяция такого рода – это плодотворный диалог бывшего центра и бывшей периферии. В этом диалоге все менее слышны нотки обиды, ярости, мести со стороны «инога» и все дальше в прошлое уходит сама необходимость сохранения оппозиции центра и периферии, а значит и необходимость смены этих полюсов – в творческом и интеллектуальном смысле их больше нет, хотя они продолжают существовать в реальности.

### Место в карибской философии

Топос в карибской традиции является также перегруженным смыслами понятием. По существу во многих случаях он как бы отрицает и вытесняет время, историю, прошлое. Место – это не просто земля, пусть и родная, оно становится в какой-то мере синонимом постоянно меняющегося, незавершенного, пластичного языка, который каждый из авторов пересоздает десятки раз, соразмеряя эти новые языки с топосом, в котором они существуют. Так возникает типичное для вест-индской культуры понятие «пространственной истории». Топос становится своего рода палимпсестом из взаимоналоженных следов сменявших друг друга «надписей», и актуализируется функция поименовывания в языке или надписывания названий на символической культурной карте. Топос превращается в экспериментальное поле постоянного пересечения границ, пространств и времен, где знаки истории существуют в лакунах означивания, смысловых оскальзываниях, переименовывании – т.е. снова в языковой области. Именно такое восприятие места как палимпсеста характерно для карибских мыслителей заключительных десятилетий XX в., когда свойственные ранее их культуре элементы внедомности, произвольности границ и, особенно, отказа от линейной, векторной телеологии и идеи прогресса обрели мировое значение.

### Субъектность в карибской философии

В карибской литературе, культуре и философии бытия центральным персонажем является пластичный, «текучий», бесконечно участвующий в разного рода метаморфозах и фантастически-гротескных превращениях индивид. С точки зрения карибского теоретика Д.Уильямса, вест-индский индивид находится постоянно в процессе переделки, пересоздания или «катализа» [16]. У него нет гарантии ни на что, кроме непосредственного настоящего, и именно эта сиюминутность социокультурного опыта и соответственно его импровизационный, игровой смысл справедливо кажутся Уильямсу главной чертой современной карибской культуры и ментальности.

Темы противостояния и отторжения уходят в прошлое, на первый же план выдвигается элемент взаимодействия, взаимоналожения. Вместо простой дихотомии центра и границы теперь все чаще возникают отношения ризоматики как основы современной карибской культурной конфигурации, где люди перестали быть черно-белыми, но обрели изменчивость и пластичность, отменив и очерченную тридцать лет назад Д.Уолкоттом оппозицию. Согласно ей, карибская традиция, в силу своего подчинения «музе истории», была либо литературой обличения, отчаяния и мести, написанной потомками рабов, либо литературой вины и раскаяния, написанной потомками хозяев, и тяготела либо к пафосу, либо к публицистике [17].

### Канонический контрдискурс

Для вест-индской культуры конца XX в. характерно и типичное для пост-колониального дискурса ниспровержение западного канона, но проводится оно не просто как замена одних текстов другими или смена ценностных ориентаций, а как воссоздание канонических текстов путем альтернативных практик прочтения, как это и происходит в стратегии «канонического контрдискурса» [18]. Среди основных форм подобной стратегии выделяется аллегория, определенная С.Слемоном как своеобразное, исторически сложившееся пространство, где гибридные формы пост-колониального письма взаимодействуют с системой тропов и приемов господствующей западной культуры [19]. Аллегория привлекает внимание к условности и относительности собственной позиции, а значит, и той «истории», которую описывает, и того сознания, через призму которого ведется повествование.

Два канонических текста, которые подвергались стратегиям канонического контрдискурса в карибской традиции 1950–60-х гг., – «Буря» Шекспира и «Сердце Тьмы» Конрада. Образы Калибана, Миранды, Просперо, Ариэля стали общим местом всей литературы и культуры Америк, превратив эту пьесу в своеобразную притчу о колонизации. И здесь карибская традиция не оказалась исключением. Но в последние десятилетия стратегиям канонического контрдискурса стали подвергаться и другие произведения западной традиции, как и успешные канонизироваться книги вест-индцев. Сегодня можно говорить о создании некоего общекарибского культурного континуума героев, мотивов, тем, идей, философских построений, которые кочуют от одного автора и даже поколения к другому.

Одна из главных особенностей карибской культуры в последние десятилетия – актуализация прежних форм, открытых еще интеллектуалами середины XX в., позволяющая провести параллель и, одновременно, р?@? ? 7граничы их искания как с западным постмодерном, так и с пост-колониальным дискурсом. Исследователь М.Дэш справедливо отмечает, что «карибское письмо занято зоной несказанного. Как и западный постмодернизм, карибская культура озабочена неадекватностью интерпретаций и дезориентирующей реальностью необъяснимого. Карибский автор в таких условиях становится естественным деконструктивистом – он ставит под сомнение необходимость тотализации, присвоения, систематизации и контроля. Карибскому интеллектуалу важно совсем другое – латентность, бесформенность, плюралистичность. Он все время дешифрует и интерпретирует знаковые системы тех, кто пытается доминировать и управлять им» [20]. В этой точке образ воинственного Калибана усложняется. Он не просто выступает против означивающей авторитетности Просперо, но демонстрирует глиссановскую непрозрачность и неистощимость мира, который не поддается систематизации и заранее данным трансцендентным смыслом.

### «Разум Калибана»

Сам образ Калибана является продуктом европейского колониализма, героем известной пьесы У.Шекспира «Буря», действие которой происходит на Карибских Островах (имя Калибан – искаженное «Кариб»). В духе возрожденческого понимания человека, Шекспир выводит людоеда Калибана за грань человеческого – в область природного. И даже язык, насильно навязанный Калибану его новым хозяином Просперо, отобравшим его землю и сделавшим его рабом, все равно не позволяет Калибану, в глазах европейца, подняться до уровня мыслящего и цивилизованного существа. Вся афро- и индо-карибская философия от Ф.Фанона, Э. Глиссана и К.Л.Р.Джеймса до Сильвии Уинтер, У.Харриса и Б.Марли является ответом на пятивековой процесс «калибанизации», в результате которого огромным группам людей, не соответствовавшим европейским нормам и представлениям, отказывалось вообще в способности мыслить и тем более мыслить философски. Ведь как биологическое существо, Калибан, по мысли европейца, не мог быть философом.

Как отмечает Паджет Генри в книге «Разум Калибана» [21], яркой особенностью афро-карибской философии является ее нерасторжимая связь с имперской историей, а также тесные интертекстуальные отношения со смежными дискурсами. Философия становится интертекстуально обусловленной дискурсивной практикой, а не самостоятельным или дистанцированным от жизни и мира утверждением автономности думающего субъекта [22]. Карибская философия занята и ответами на простые повседневные вопросы, которые вроде бы и не касаются, на первый взгляд, философии в западном понимании. Эта философия становится открытой и вариативной дискурсивной областью, в которой логические, онтологические, трансцендентальные, эпистемологические, этические элементы проникают друг в друга. Многие черты философских практик на Карибах были сформированы колониальной проблематикой и контурами карибской культурной истории. Внутри этой сферы первое время главными темами карибской философии стали дебаты по поводу проектов колониального доминирования между основными социальными группами – евро-карибцев, америндов, индо-карибцев и афро-карибцев. Первая группа была занята легитимацией своего господствующего положения и колониального проекта. Остальные три группы стремились разрушить эту гегемонию и представить колониальный проект как нелегитимный. Это создало изначально ситуацию асимметрии в формировании афро-карибского дискурса. Колониальная ситуация создала особое экзистенциальное отклонение в душе афро-карибца, которое явилось результатом обусловленной расизмом аберрации. Об этом писал уже Ф. Фанон. Сходный процесс дискурсивной аберрации произошел и в случае с афро-карибской философией. Именно в силу изначальной аберрации, фундаментальные философские вопросы бытия, духа, материи, индивида и субъекта, добра и зла оказались в ней заслонены совсем иными проблемами – колонизатора и

колонизированного, колонии и нации, черного и белого. В результате, как отмечает Генри [23], афро-карибская философия оказалась в анти-философском и расистском мире, откуда ее нужно было срочно извлечь. Она восприняла многие черты европейской философии, которые изначально и подспудно ставили ее саму в невыгодную ситуацию Калибана, из которой очень сложно выбраться.

Евро-карибская философия способствовала зарождению таких устойчивых образов, как образ Калибана, страшного дикаря, который столь близок к природе, что не заслуживает называться человеком. С началом работорговли Калибан превратился из индейца в африканца. «Разум Калибана» и есть попытка афро-карибской философии сформулировать те проблемы бытия и субъектности в рамках совершенно специфического опыта, с которыми столкнулись африканские рабы, и предложить свой отклик на этот опыт.

Развитие афро-карибской философии шло тремя этапами. Первый был связан с идеализмом традиционных африканских религий. Второй – с христианским морализмом, который смешивался причудливым образом с африканским идеализмом. Третий же связан с поэтизмом и историцизмом последней, пост-колониальной стадии. Первый период отмечен причудливым явлением агрессивного спиритуализма шанго и вуду, а также и других религиозных дискурсов. В этой философской системе дух стоял на первом месте и помогал скрепить ее достаточно разрозненные основания в цельную тотальность. Она касалась и экзистенциальных вопросов, и морали, и космогонии, и эмпирики.

Афро-христианская фаза относится к первой половине XIX в. Инкультурализация и креолизация в это время носили асимметричный характер. В этот период афро-карибская философия была все еще погребена в религии, причем в синкретизме африканских культов и христианства. Особенно интересными в этом смысле были освободительные, эгалитарные по своей природе дискурсы миализма, вудуизма, сантерии, растафарианизма и т.д. Афро-карибская философия в этот период становится более аскетичной в моральном смысле, и, вообще, мораль и нравственность являются ее главной темой, хотя уже в это время есть и вкрапления историцистского дискурса.

Третья же фаза в развитии этой философской традиции может быть названа уже собственно философской. В ней выделяются две школы – историческая и поэтическая. Внутри себя каждая из этих тенденций делится на более мелкие субдискурсы, и в целом они развиваются по пути эстетизации и историзации собственного наследия и прочь от религиозной окраски, к более светским и политическим проблемам. И сегодня карибская философия остается открытой и децентрированной. Она не имеет внутренней институализации и в очень небольшой мере креолизована, в отличие от литературы или музыки на Карибах.

Афро-карибская философия отличается повышенной степенью

политизации, говорим ли мы о ее, главным образом, духовных, моральных или светских проявлениях. Эта политизация указывает на тесную связь с социальными и политическими проблемами карибского общества. Варианты этой философии, такие как расовый историцизм, движение растафари, магический реализм или социализм, показывают, что и устройство мира, и продуцирование аргументов о нем являются одинаково весомыми чертами этой философии. Поэтому важно понять и природу ее аргументов, и сущность ее обобщающих стратегий.

Наконец, эта философия оказалась результатом деятельности не только философов-профессионалов. Таких как раз было немного, если они вообще были. Ее создавали священники, доктора, юристы, историки, экономисты, политики, писатели, поэты. Философию на Карибах нельзя рассматривать вне более широкого интеллектуального и культурного контекста, частью которого она является. Карибская философия является, может быть, самым ярким примером транскультурной философии на сегодняшний день. Здесь транскulturация была и остается частью повседневного опыта существования, выживания, мышления в течение очень длительного времени.

#### **Переосмысление гуманизма в философии Сильвии Уинтер**

Среди современных карибских философов выделяется имя Сильвии Уинтер – мыслителя, поэта, прозаика, историка, драматурга, чье влияние на формирование дискурсов карибской философии истории и экзистенции трудно переоценить. Уже в начале деятельности (1970-е гг.) ее имя стоит в одном ряду с такими известными карибскими интеллектуалами, как Э. Камау Брэттуэйт, Джордж Лэмминг и др. Уинтер в основном занималась дешифровкой прошлого и продумыванием будущего в карибских терминах и понятиях. Это был, по большей части, внутренний карибский опыт и типично карибская проблематика, которую нужно было освободить от колониальных наслоений. Второй период ее деятельности совпал с пребыванием в США и более широким интересом к исследованиям расы, модерности и гендера на Западе. Одним из ключевых для нее вопросов уже в то время становится пересмотр западного гуманизма и природы человека (мужчины) с тем, чтобы после мужчины (белого европейца) перейти к новому пониманию человека и человечества, не отмеченному прежними ограничениями.

Наконец, третья фаза деятельности Уинтер, которая продолжается и сегодня, состоит в том, что она ставит под сомнение и подвергает критическому анализу уже всю интеллектуальную архитектуру Запада с понятием человека (белого мужчины) в ее центре. Исследователь обращается к французским философам-деконструктивистам, к современным теориям в биологии, к истории и философии науки и т.д. В результате, она создает удивительные философские эссе, отвечающие больше всего определению бриколажа, в центре которых стоит главный для нее вопрос,

унаследованный от учителей – Э Сесера, Ф Фанона и С.Л.Р.Джеймса: «Что такое человек?».

Клевис Хедли отмечает, что Уинтер в сущности удалось найти выход из тупика, в который зашло сегодня теоретизирование по поводу иного и инаковости. Ее формула «после мужчины» не связана с телеологией и временной последовательностью. Это не преодоление понятия мужчины в диахроническом смысле. И не призыв к некому андрогинному или женскому обществу.

Уникальность идеи Уинтер в том, что она предлагает «радикально переосмыслить инаковость вне культурно-специфического мышления человека (мужчины). Уинтер меняет точку зрения, подходя к инаковости структурно, а не темпорально, т.е., воспринимая инаковость через различие в культурно обусловленных типах мышления и моделях сознания <...> Она делает шаг вперед по отношению к прежнему восприятию инаковости как достигаемых взаимно межсубъектных отношений и как сингулярности уникального индивида» [24]. То есть, для нее инаковость формулируется как иное человека (мужчины) и выражается, прежде всего, в небелом или неевропейце.

Вот как сама Уинтер выражает эту позицию: «Мужчина – не одно и то же, что человек, хотя он и представляет себя таковым. Эта особое, культурно контекстуальное понятие человека, связанное с иудейско-христианским Западом, сегодня – в секуляризованной форме. Его иным поэтому является вовсе не женщина <...>. Поскольку мужчина представляет себя с помощью официального нарратива происхождения человечества в эволюционной форме в качестве био-эволюционно избранного, его иным, по необходимости, становятся те категории людей, которые в рамках того же нарратива происхождения человечества кодируются как био-эволюционно ущербные. Это будут аборигенные или коренные народы, и в наибольшей мере – африканцы (негры), которые воспринимаются как дефектные люди» [25] и, соответственно, оказываются лишены субъектности. Но Уинтер не призывает дать им допуск в пространство человека, как оно понимается сегодня. Она предлагает изменить само понимание человечества так, чтобы оно никого не исключало, не классифицировало и не раскладывало по полочкам по степени близости к белому европейцу. Для Уинтер инаковость становится знаком приветствия того, что грядет и выходит за рамки господствующей эпистемы, того, что является внешним по отношению к порядку человека.

Философа интересует возможность деконструкции механизмов, посредством которых мы продолжаем воспроизводить непроницаемость, связывая происхождение нашего общества с воображаемыми сущностями, богами или Господом и эволюцией. Тем самым, наша реальная деятельность оказывается затемнена, и мы отрезаем доступ к (пере) программированию наших желаний, поведения, сознания, нас самих, нашего «я» и «мы». Поэтому она предлагает отказаться от прежних метафор и аналогий понимания мира (платоновских, картезианских и т.д.), в которых мыслитель

является трансцендентным субъектом, вещью в себе, полностью отделенным от истории, культуры, языка и телесности, и выработать новые.

Как отмечает Э.Богс, можно выделить три основных узла философии Уинтер. Первый – это символические коды и эпистемологические разрывы, второй – лиминальность и то, как населяющие лиминальность, создают альтернативную жизненную деятельность. Третий связан с постоянным интересом к тому, что представляет собой критический интеллект [26].

Понимание истории Сильвии Уинтер фокусируется вокруг дискурсивных потоков, а не теории истории. В этом смысле она следует за М.Фуко, стараясь проследить генеалогию дискурсивных образований вокруг человека как объекта исследования и как субъекта. Поначалу Уинтер интересовали особенности зарождения мифа западного гуманизма в Европе. Сегодня она работает с иным нарративом происхождения (теорией африканского происхождения человечества, которая основана на изначальной гибридности человека как такового). Для нее культура является социальным механизмом, посредством которого группа или общество кодирует свое представление о себе. Этот процесс кодирования двунаправлен, потому что является одновременно поведением и знанием. Философа интересует, как это двунаправленное движение превращается в самосозидание (auto-poiesis). Символические коды, действующие как моменты самосозидания, управляют поведением не через коммуникацию, а через само-управляющиеся модусы бытия. В философии Уинтер самосозидание (auto-poiesis) описывает, как люди моделируют образ жизни, труда, язык и материальное производство с целью непрерывного создания себя и общества. Уинтер исследует объект (человека) для его освобождения, используя для этого метод творческого отрицания. В ее социальной философии категория лиминального субъекта заменила довольно скоро устаревший термин «массы» и является синонимом фаноновского понятия «проклятых», которые обладают способностью противостоять власти и переосмысливать свое социальное положение, поскольку не существует доминирования без противостояния.

### **Заключение**

Карибская философия рубежа XX и XXI вв. – это живая, динамичная, пластичная, открытая и в подлинном смысле транскультурная традиция, выдвигающая весьма интересных и разнообразных мыслителей, многие из которых завоевали сегодня поистине мировое признание. Это философия, осознанно строящаяся на совершенно уникальных, присущих только ей элементах, тесно связанных с особенностями культуры и космологии Карибов: гибридизация, креолизация, внедомность, полиритмия, межкультурный и межценностный диалог и спор с западной философией, основанный на транскультурационных явлениях. Это философия, уже имеющая историю, собственную локальную

традицию, а не только культуру метрополии и западный канон в качестве отправных точек в ее полифонических дискурсивных играх. И в этом смысле особая плодотворная карибская позиция между западным (пост)модернизмом и пост-колониальными практиками делает ее действительно уникальным и весьма симптоматичным феноменом в мировой культурной и философской конфигурации XXI столетия.

#### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Ashcroft B.* Post-Colonial Transformation. L. & N. Y., 2001. P. 215.
- [2] *Bhabha H.* The Location of Culture. L.& N. Y., 1994. P. 12.
- [3] *Harris W.* Tradition, the Writer and Society. L., 1967. P. 62.
- [4] *Derrida J.* Dissemination. Chicago, 1981. P. 212–213.
- [5] *Harris W.* The Womb of Space: The Cross-Cultural Imagination. Westport, 1983. P. XVIII.
- [6] *Harris W.* The Limbo Gateway // The Post-Colonial Studies Reader. L. & N. Y., 1995. P. 378–382.
- [7] *Brathwaite E.K.* Nation Language // The Post-Colonial Studies Reader... P. 312.
- [8] *Harris W.* The Womb of Space: The Cross-Cultural Imagination. Westport, 1983.
- [9] *Walkott D.* The Muse of History // Is Massa Day dead ? Black Moonds in the Caribbean. N. Y., 1974. P. 57.
- [10] *Dash M.* Marvellous Realism. The Way out of Negritude // The Post-Colonial Studies Reader... P. 199–200.
- [11] *Harris W.* A Talk on the Subjective Imagination // New Letters. 1973. 40, 1 (October). P. 45.
- [12] *Walkott D.* The Muse of History // The Post-Colonial Studies Reader... P. 371.
- [13] *Kincaid J.* A Small Place // The Post-Colonial Studies Reader... P. 94.
- [14] *Glissant E.* Le Divers du Monde est imprevisible, Beyond Dichotomies. Keynote Address at the conference Beyond Dichotomies. Stanford Univ., Stanford, 8–10 May, 1998. P. 7.
- [15] *Harris W.* History, Fable and Myth in the Caribbean and the Guianas // Explorations: A Selection of Talks and Articles 1966–81. Mundelstrup,

1981. P. 24–25.

[16] *Williams D.* Image and Idea in the Arts of Guyana. Georgetown, 1969. P. 19.

[17] *Walkott D.* The Muse of History // The Post-Colonial Studies Reader... P. 371.

[18] *Tiffin H.* Postcolonial Literatures and Counter-Discourse // The Postcolonial Studies Reader... P. 95–98.

[19] *Slemon S.* Monuments of Empire: Allegory/Counter Discourse // *Cunapipi*. 9(3), 1987. P. 11.

[20] *Dash M.* Marvellous Realism. The Way out of Negritude // The Post-Colonial Studies Reader... P. 335.

[21] *Henry P.* Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy. N. Y. & L., 2000.

[22] *Ibid.* P. 3.

[23] *Ibid.*

[24] *Headley C.* Otherness and the Impossible in the Wake of Wynter's Notion of the "After-Man" // *After Man Towards the Human. Critical Essays on Sylvia Wynter*. Miami, 2006. P. 59.

[25] *Wynter S.* Africa, the West and the Analogy of Culture // *Symbolic Narratives. African Cinema: Audience, Theory and the Moving Image*, L., 2000. P. 25.

[26] *Bogues A.* The Human, Knowledge and the World: Reflecting on Sylvia Wynter // *After Man Towards the Human...* P. 315–338.

© Тлостанова М.В., 2011

Статья поступила в редакцию 25 ноября 2010 г.

**Тлостанова Мадина Владимировна,**

доктор филологических наук,

профессор Российского университета дружбы народов,

ведущий научный сотрудник Российского института культурологии  
(Москва)

e-mail: [mydina@yandex.ru](mailto:mydina@yandex.ru)

UDC 008.001.8

*Tlostanova M.*

**Caribbean Transcultural Philosophy  
within the Context of Cultural Dialogue**

**Abstract:** The author analyses the main trends in contemporary West Indian philosophy that are rooted in the very particular, transcultural character of the local and processes of linguistic and epistemological creolisation and hybridisation, which produce specific models of Place and Time, History and Subjectivity, resistance forms and re-existence. Particular attention is given to the works of Sylvia Wynter as the brightest representative of the Caribbean philosophy.

**Key words:** Caribbean philosophy, Sylvie Winter, transculturality, hybridisation, creolisation, Caliban's reason

***Tlostanova Madina Vladimirovna,***

Doctor in Philology,

Professor of the Philosophy History Department,  
Peoples' Friendship University of Russia (Moscow)

e-mail: [madina.tlostanova@gmail.com](mailto:madina.tlostanova@gmail.com)