



**С. В. Акопов**

Эпистемологические сообщества:  
Производство политических  
нарративов в эпоху глобализации

Электронный ресурс

URL: [http://www.civisbook.ru/files/File/Akopov\\_RAPN.pdf](http://www.civisbook.ru/files/File/Akopov_RAPN.pdf)

**Пятый Всероссийский конгресс политологов  
Москва, 20-22 ноября 2009 г.**

**ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ СООБЩЕСТВА:  
ПРОИЗВОДСТВО ПОЛИТИЧЕСКИХ НАРРАТИВОВ В  
ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

**Сергей Владимирович АКОПОВ**

кандидат политических наук, доцент,  
кафедра политологии,  
факультет государственного и муниципального управления,  
Северо-западная академия государственной службы,  
Санкт-Петербург

Доклад представлен на Пятый Всероссийский конгресс политологов.

**Сессия:**

Исследовательский комитет по политической коммуникативистике.

**Специальное заседание:**

**Т36-1** «Теория, методология и практика политических коммуникаций».

21 ноября 2009 г.

В современном мире быстро растет группа людей «транскультурной» принадлежности. Спутниковое телевидение и Интернет обеспечивают распространение «ландшафтов» электронных образов, являющихся строительными блоками стереотипов поведения, потребления и развлечения. Не исключено, что захват инструментов образов станет такой же угрозой XXI в., как и оружие массового уничтожения в XX. Более гибкими и многогранными должны стать апеллирующие к новой идентичности нарративы власти. Произойдет эволюция порождающих такие нарративы эпистемических сообществ, под которыми, вслед за П. Хаасом, мы будем понимать «сеть признанных в какой-либо области экспертов, совместно вырабатывающих критерии истинности знания и активно влияющих на процесс принятия политических решений в сфере своей компетенции»<sup>1</sup>.

На наш взгляд, задача современного гуманитарного знания в общем, политической и культурной антропологии и политической коммуникативистики в частности — состоит в том, чтобы избавляться от нарративов, опирающихся на идентичности, выстраиваемые по типу «свой–чужой», и преодолевать разного рода «центризмы», фобии и образы врага приобщением к принципиально новым, открытым нарративам в рамках межкультурного диалога, основанного на принципах живого знания, кросс-культурного взаимопонимания и органически вызревающего чувства «мы». И здесь бесценной, на наш взгляд, может стать философская методология и антропология С. Л. Франка и других русских религиозных мыслителей, достойно продолжающих традицию Ф. М. Достоевского.

Мы не можем поддержать неошмиттианскую трактовку природы политики, так как она чаще всего оборачивается социальным дарвинизмом со свойственным ему биологическим детерминизмом, обостренным чувством «свой–чужой» и в конечном итоге оправданием морального релятивизма и насилия. Мы согласны с замечанием А. Абизадеха, что хотя космополитическая мечта о единой мировой идентичности может столкнуться с множеством практических препятствий, тем не менее ее нельзя считать невозможной метафизически или же просто продуктом концептуальной неразберихи (*conceptual confusion*)<sup>2</sup>. Однако мы не можем в полной мере поддержать и тех, кто считает существующие в абстрактной форме идеалы толерантности, демократии или концепцию прав человека достаточными основаниями для создания прочной системы планетарной безопасности. Нам хорошо известно, что декларируемое уважение к чужим правам не останавливает начало многих военных кампаний, а часто, наоборот, служит прикрытием для них (например, в случае «миротворческих операций» по прекращению геноцида).

---

<sup>1</sup> International Organization (Stanford). 1992. Vol. 46. No. 1. P. 3.

<sup>2</sup> Abizadeh A. Does Collective Identity Presuppose an Other? On the Alleged Incoherence of Global Solidarity // American Political Science Review. 2005. Vol. 99. No. 1. P. 45.

Память, замечает американский правовед М. Прайс, становится такой же важной границей, как и река, гора или искусственно проведенная линия. Память превращается в отрасль экономики. Национальные символы для полноты своего воздействия должны повторяться, включаться в учебные материалы и охраняться от забвения. Национальную идентичность необходимо защищать от нападков других стран, особенно если эта идентичность выступает обоснованием государства<sup>3</sup>. Например, в Генеральном соглашении о тарифах и торговле (ГАТТ) важное место заняли меры ЕС по защите своего аудиовизуального сектора от того, что было названо культурным вторжением американской продукции.

В (нарративах) повествованиях идентичности, как и в других видах драматических произведений, имеются свои стандартные элементы. К ним относятся: определенная история происхождения нации, ее благословенность, избранность. Постепенно само национальное государство становится, среди прочего, набором историй и грез, тем, что Б. Андерсон называл *imaginaire sociale* («воображаемое общественное»). По мнению Б. Андерсона, критической границей любой нации служит идея «чужих» — людей, которых нация отличает и, возможно, даже отдаляет от себя. «Покуда народ существует в сфере политического, — писал К. Шмитт, — он должен самостоятельно различать определение друга и врага. В этом состоит существо его политической экзистенции»<sup>4</sup>. Трудно сказать, как именно народ может решать этот вопрос без помощи своей политической элиты и эпистемических сообществ, связанных с ней; сами ли простые американские граждане решили, что не будут больше есть французскую картошку во время войны в Ираке, или кто-то подсказал? То, что хранители национальной идентичности заботятся также о сохранении образа врага, показывает К. Удовицки на примере бывшей Югославии. Когда словенские, хорватские и сербские СМИ попали в руки шовинистов, судьба Югославии была решена, ибо они герметично изолировали свои собственные взятые в плен аудитории и, активно промывая мозги, сыграли роль «катода зла»<sup>5</sup>.

В данной работе мы предлагаем другой подход к политической мобилизации: не против конкретного образа врага, но и не на основе абстрактных идеалов демократии, толерантности и универсальных прав человека. Этот подход зиждется на реальном общении людей и складывающемся в его результате эпистемическом сообществе, основанном на живых дружеских, родственных и творческих связях, на том, что

---

<sup>3</sup> См.: Прайс М. Телевидение, телекоммуникации и переходный период: право, общество и национальная идентичность. М., 2000.

<sup>4</sup> Шмитт К. Понятие политического // Политология. СПб., 2001. С. 284.

<sup>5</sup> См.: Udovicki K. Letter to the New Yorker // The New Yorker. 1994. May 23.

некоторые называют «народной дипломатией», но только взятой на вооружение в качестве сознательной государственной политики и использующей достижения научно-технического прогресса.

Под влиянием глобализации границы становятся более прозрачными и проницаемыми. Из разделительных линий они превращаются в места встреч. По-прежнему актуальным остается вопрос: должны человеческие культуры оставаться относительно изолированными или смешиваться? По этому поводу еще М. Монтень писал, что «честный человек — человек смешанного происхождения». Эта фраза М. Монтеня стала эпитафией для выставленной в мае 2008 г. в парижском музее Бранли экспозиции под названием «Планета метисов». Насколько влияют на эволюцию национальной идентичности «культурная креолизация» и распространение космополитизма? По мере глобализации нации-государства перестают быть «контейнерами экономической и политической власти». Станет ли в таких условиях национальная идентичность предметом индивидуального выбора? Заменит ли мультикультурализм моноэтничность некогда более разрозненных наций-государств?<sup>6</sup>

Как отмечает в известной работе «Что такое глобализация?» немецкий социолог У. Бек, в 1960 г. дети, рождавшиеся в ФРГ, почти всегда имели уже «чисто немецкое происхождение» в смысле подданства и только у 1,3 % новорожденных были иностранный отец или мать-иностранка. В 1994 г. иностранного отца или мать имели уже 18,8 % детей, т. е. практически каждый пятый ребенок происходил из смешанного немецко-иностранного или чисто иностранного брака. Что касается этой быстро растущей группы людей «транскультурной» принадлежности, то встает вопрос, куда, к какому обществу их относить: к «нам», к «другим», к каким «другим»?<sup>7</sup>

Притом нельзя недооценивать воздействия на современный мир новых технологий. Например, в результате онлайн-исследования «Культура, идентичность и Интернет» Н. Журавски приходит к выводу, что Интернет создает новые сообщества, которые заменят существующие. Фактически территория как один из признаков государства «виртуализуется». В Интернете нет пространственных границ и иностранцев<sup>8</sup>. Глобализацию ряд российских авторов считают социальным процессом, в ходе которого ограничения, налагаемые географией на социальное и культурное устройство, ослабевают и, самое главное, люди это ослабление осознают. Социальные практики освобождаются от локальных привязок и беспрепятственно пересекают пространственные границы.

---

<sup>6</sup> См.: Verges F. *Vertigo and Emancipation, Creole Cosmopolitanism and Cultural Politics* // *Theory, Culture & Society* / Ed. by S. Lash and M. Featherstone. London, 2002. P. 169.

<sup>7</sup> См.: Бек У. *Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию*. М., 2001.

<sup>8</sup> См.: Zurawski N. *Virtual Ethnicity: Studies on Identity, Cultural and the Internet* (<http://www.uni-muenster.de/PeaCon/zurawski/veengl.html>).

Принцип национальной территориальности сменяется принципом политерриториальности, порождающим транснациональное социальное пространство, образованное взаимодействием разнообразных транснациональных организаций, органов, групп, личностей, создающих и развивающих паутину социальных отношений, нити которых пролегают через национальные государства<sup>9</sup>.

М. М. Шумилов отмечает, что процесс глобализации может представляться в виде мировых культурных потоков-пространств, каждый из которых имеет результатом ослабление связей гражданина с его собственным государством. Первый такой поток — «этнопространство» — ведет к повышению мобильности этнофактора и выплеску миграционных потоков на глобальный уровень (туристы, беженцы, эмигранты, иностранные рабочие и другие подвижные группы). За период с 1950 по 1998 г. Западная Европа приняла более 20 млн иммигрантов, а США, Канада и страны Латинской Америки — 34 млн. Второе пространство — «идеологическое» — ведет к созданию идеологий и контридеологий, рождающихся из встречи западных ценностей, заданных Просвещением, и «периферийных» культур; это, в свою очередь, приводит к возрождению религиозного фундаментализма, росту национализма, столкновениям на почве языка, культур или ценностей. «Идеологический» канал-пространство способствует распространению западных стандартов образа жизни, потребления и досуга, формированию идеологии глобализма, стремящейся обосновать неизбежность происходящих изменений и их позитивный характер, обеспечить формирование мирового порядка под руководством Запада. Третье — «медиапространство» — обеспечивает резкое возрастание возможностей человечества в плане сбора, обработки, хранения и передачи информации, а также распространение потоков и «ландшафтов» электронных образов, являющихся строительными блоками стереотипов поведения, потребления и развлечения. Медиапространство формирует «общности транснациональных представлений и чувств» (world culture) на основе развития электронных СМИ и интернет-технологий<sup>10</sup>.

В итоге СМИ нередко сами начинают фабриковать и тиражировать символы и образцы несуществующих «идеальных миров» (так называемая теория «глокальных культур» Р. Робертсона)<sup>11</sup>. Воображение обретает все бóльшую власть над повседневной жизнью людей. Оно и вырабатывает новые идентичности. Всё настойчивее люди в разных уголках планеты мечтают о расширении «возможностей» своей жизни. Они оценивают собственные надежды и разочарования сквозь призму «возможных» жизней, которые

---

<sup>9</sup> См.: Андриянова Е., Тихонова С. Феномен отчуждения в эпоху глобализации // Гуманизм, глобализм и будущее России. СПб., 2002.

<sup>10</sup> См.: Шумилов М. М. Концептуальные основы глобализации // Credo new. 2005. № 1 (41).

<sup>11</sup> Подробнее о процессе «глокализации» см. на сайте организации The Glocal Forum и в ее манифесте The Glocalization Manifesto (<http://www.glocalforum.org>).

бесперывно тиражируются и пропагандируются с телеэкрана. Создается, отмечает А. Аппадурои, общее впечатление виртуальной близости к символическим образам, в то время как обнищание становится еще более очевидным при столкновении со сверкающими формами возможных жизней, которыми манит вездесущая и яркая реклама. Эта новая «кибервласть» глобальной виртуальной индустрии означает, что локальные формы жизни постепенно заполняются «образцами», фабрикуемыми где-то там, далеко за пределами конкретного социального пространства. Собственная жизнь и возможные жизни постепенно впадают в противоречие<sup>12</sup>. Последнее нередко развивает склонность к уходу от реальности в «идеальный мир» воображения и грез.

Говоря о «медиапространстве» как факторе формирования «глокальных культур» в эпоху глобализации, хотелось бы обратить внимание и на роль самого воображения, которая в современной политической жизни неуклонно возрастает. Анализируя творчество известного американского ученого А. Аппадурои, белорусский исследователь В. Н. Фурс подчеркивает, что тот, набрасывая контуры нового подхода к этническим движениям, прежде всего «отказывается от традиционных рассуждений (дескать, модернизация в незападном мире ведет к возникновению новых напряжений и проблем, что активизирует примордиальные чувства): Аппадурои опирается на ту линию в континентальной и отчасти американской политической теории последних 20 лет, которая акцентирует внимание на *роли воображения в политике*. Обычно ассоциируемая с работой Бенедикта Андерсона, эта линия имеет более давнюю историю и связана с традицией, подчеркивающей активность идеологии в политической жизни. К ней принадлежат, в частности, работы Корнелиуса Касториадиса и Клода Лефора об идеологии, Эрнесто Лакло и Шанталь Муфф о гегемонии. В свою очередь, эти работы развивают идеи Антонио Грамши и других исследователей, касающиеся процесса *трансформации идеологий в структуры здравого смысла*. Эти теоретики, равно как и представители бирмингемской школы в Англии и индийские представители *subaltern studies*, открыли новую перспективу рассмотрения подчиненного сознания и возникающих в нем форм сопротивления»<sup>13</sup>. Опора на эту традицию позволяет А. Аппадурои выдвинуть гипотезу о том, что «концепции будущего играют сегодня в групповой политике намного бóльшую роль, чем идеи относительно прошлого, хотя примордиалистские проекции в прошлое также релевантны современной политике воображения»<sup>14</sup>. В. Н. Фурс отмечает: признание того, что воображение и активная деятельность намного важнее для групповой

---

<sup>12</sup> См.: Appadurai A. The Production of Locality // Appadurai A. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis, 1996. Pp. 178–200.

<sup>13</sup> Фурс В. Реферат «Арджун Аппадурои. “Современность” на просторе: культурные измерения глобализации» // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 4. С. 62.

<sup>14</sup> Appadurai A. The Production of Locality. P. 145.

мобилизации, чем нам казалось, переключается с исследованием «изобретения традиций» Э. Хобсбаума и Т. Рейнджера, также подрывающим примордиалистский образ мысли. Последние обратили внимание на то, что историческое мышление, воздействующее на чувства и мотивы индивидуальных действующих лиц, не вырастает из глубин человеческой психики или из седой древности традиции, а генерируется политически обусловленной игрой публичных и групповых мнений относительно прошлого — с «работой воображения». Б. Андерсон назвал нацию «воображаемым сообществом», которое создается и удерживается не личным знакомством его членов, а исключительно силой их воображения. Откроем, рассуждает ученый, к примеру, газету The New York Times. На ее страницах мы найдем истории о советских диссидентах, о голоде в Мали, об омерзительном убийстве, перевороте в Ираке, речи Ф. Миттерана и др. Почему эти истории оказались рядом? Что их соединило? Ведь все вышеназванные события происходили независимо друг от друга. Та произвольность, с которой их объединили на страницах газеты, явно свидетельствует в пользу того, что связь между ними вымышлена<sup>15</sup>.

К. Р. Поппер в работе «Открытое общество и его враги» справедливо критиковал утопии за их эстетический пафос (от Платона до К. Маркса и Ф. Ницше). Однако в современном мире «тотальная эстетизация политического» только усиливается, ибо благодаря развитию медиатехнологий мы живем в обществе, в котором любой крупный политик генерирует значительно больше картин и изображений, чем любой художник. «Я думаю, — отмечает немецкий исследователь Б. Гройс, — ни один художник современности не может сравниться с бен Ладеном... Достаточно нажать на кнопку какому-нибудь террористу, как... эта кнопка приводит в действие огромную машину не только изображений, но и комментариев, психологических изысканий, социологических анализов, религиозных дискуссий и так далее»<sup>16</sup>.

Таким образом, во многом под влиянием возрастающего фактора воображения в политике, в эпоху, когда борются различные религиозные, этнические, корпоративные ценности, многие люди переживают кризис идентичности, потерю корней<sup>17</sup>. В критические моменты их идентификация может идти по наиболее сильному основанию (например, этническому), порождать так называемый конфликт идентичности и развивать

---

<sup>15</sup> Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London; New York, 2006. P. 32.

<sup>16</sup> См.: Гройс Б. Искусство. Дизайн. Политика: Лекция в рамках VIII Международной ярмарки «Арт-Москва», 27 мая 2004 г. ([azbuka.gif.ru/important/groys-art-moscow-2004](http://azbuka.gif.ru/important/groys-art-moscow-2004)).

<sup>17</sup> В этом контексте огромной опасностью для человечества Симона Вейль считает проблему «неукорененности» человека в мире (uprootedness), его отчуждения от своих корней (см.: Вейль С. Тяжесть и благодать. М., 2008).



образ врага. Потребительские формы самоидентификации, зависть к «золотому миллиарду» и безысходность толкают ряд представителей социально неблагополучных стран в сторону терроризма и войн. Ибо, как отмечает Е. С. Сеньявская, в условиях вооруженного конфликта проблема «мы и они», «свой–чужой» обостряется до предела: потенциально опасный «чужой» превращается в реального смертельного врага. «Они», всегда «чужие», иные, не до конца поняты и уже поэтому являющиеся источником мнимых или реальных опасностей, в экстремальной ситуации противостояния «не на жизнь, а на смерть» становятся прямым источником угрозы самому существованию общности «мы» и составляющих ее индивидов<sup>18</sup>. Как справедливо отметил профессор Готландского университета У. Пальменфел, теории «культуры» и «идентичности» могут стать очень опасными, если превращать их в гомогенные, упрощенные концепции, напоминающие «закрытые ящики». Вместо этого они должны напоминать аквариумы с динамично меняющимися оттенками красок. Одна из важных задач ученых, пишет У. Пальменфел, заключается в том, чтобы в погоне за национальной идентичностью не позволять своим соотечественникам опускаться с уровня культурных стереотипов до прямой враждебности или дискриминации<sup>19</sup>.

Серьезный рост количества осознавших свою национальную идентичность самостоятельных государственных образований известен как процесс «меганационализации». Однако кроме признания государственного суверенитета новые территориальные единицы претендуют еще и на признание самобытности своей истории, культуры, языка, нарративов собственной национальной идентичности (Северная Ирландия, Страна басков, Чечня, Квебек, Косово). Кроме того, эрозия государствоцентристской модели мира сопровождается не только размыванием старых идентичностей и возникновением новых, но и появлением так называемой расколотов, «расщепленной» идентичности и «конфликтом идентичностей».

К сожалению, однако, эволюция идентичности нередко протекает за счет уменьшения культурного и языкового разнообразия. Американский профессор Ф. Могхаддам подчеркивает, что из 15 тыс. языков, существовавших во времена, когда Колумб открыл Америку, сейчас сохранилось лишь порядка 6 тыс. Примечательно и другое: 96 % живых языков используются лишь 4 % населения планеты, а значит, находятся на грани вымирания. И это в то время, когда больше половины человечества разговаривает лишь на 10 языках (китайский, английский, хинди, испанский и др.). При

---

<sup>18</sup> Сеньявская Е. С. Противники России в войнах XX века: Эволюция образа врага в сознании армии и общества. М., 2006. С. 21.

<sup>19</sup> Palmenfel U. Expanding Worlds: Into the Ethnography of Narrating // Folklore: Electronic Journal of Folklore. Printed Version. 2007. Vol. 37. P. 18.

этом 51 язык в 2000 г. насчитывал всего лишь по одному носителю. Каждые два-три месяца мы теряем один язык на Земле, так что к 2200 г., если существующая тенденция сохранится, в мире останется всего порядка 200 живых языков<sup>20</sup>. Как справедливо отмечает Ф. Могхаддам, исчезновение языков ведет к сокращению разнообразия коллективных идентичностей. В итоге мы получаем редукцию моделей мировосприятия, которые монополизируются несколькими сверхдержавами. Ученый также тонко указывает на то, что, например, расширение ЕС невольно толкает его к популяризации английского языка, так как большинство вновь принятых членов лучше знают английский, чем немецкий или французский<sup>21</sup>. Не секрет, что сейчас английский язык (прежде всего из-за гегемонии Англии и США в XIX и XX вв.) вышел далеко за пределы официально англоговорящих стран и насчитывает порядка 1,8 млрд носителей.

В июле 2009 г. французский хореограф Рашид Урамдан представил в Санкт-Петербурге новый спектакль «Далеко...». Это — своеобразное сценическое путешествие, а путешествие, по определению Р. Урамдана, есть возможность вернуться к себе, произвести инвентаризацию личности или, скорее, личностей. Некоторые из них мы унаследовали, другие воплощаем в глазах окружающих, третьи проецируем на себя сами. Путешествие заставляет нас, отмечает хореограф, пересмотреть наши национальные, экономические, этнические, культурные и сексуальные идентификации. Благодаря нашему движению все они приобретают новые формы. Из таких форм и возникает понятие «иностранец». Вокруг этого построен хореографический проект Р. Урамдана. Как насилие делает нас чужими? Какие чувства друг к другу оно заставляет нас испытывать? Эти вопросы Р. Урамдан пытается разрешить в танце, идя по следам путешествия, совершённого более 50 лет назад его отцом, которого заставили воевать в Индокитае в составе французской армии. Оказавшись во Вьетнаме и Камбодже, Р. Урамдан вдруг осознаёт, что его, француза, считают сыном колонизатора, несмотря на то что его отца-алжирца самого послали на войну лишь вследствие более ранней колонизации его родной страны Францией. Танцуя, Р. Урамдан часто скрывает лицо. Это связано с его попыткой изобразить идентичность человека как бездонный пруд (pit), как иллюзию, которой лицо пытается дать единственную интерпретацию и историю. Меняя внешность, маски позволяют телу развивать новые стратегии существования, стирая слишком очевидные контуры.

Мы можем рассматривать творчество Р.Урамдана в качестве примера ухода от нарративов «другого». Нам представляется, что в контексте фестиваля современного

---

<sup>20</sup> Moghaddam F. M. Catastrophic Evolution, Culture and Diversity Management Policy SAGE Publications // Culture and Psychology. 2006. No. 12. P. 424.

<sup>21</sup> Ibid. P. 425.

танца между танцорами закладывается полифоническое и диалогическое сотрудничество, сосуществование. При этом люди развиваются, одновременно исполняясь взаимопониманием и уважением к незнакомой культуре, не просто как пассивные потребители, но как создатели. Речь, таким образом, идет о преодолении целого ряда барьеров, отчуждающих людей друг от друга на манер холодной войны, о преодолении образа врага, ложного патриотизма (шовинизма), элементарной необразованности, пренебрежения к чужой истории и обычаям, о снятии языковых барьеров и т. д. По большому счету, речь идет о преодолении «одномерного человека» и изоляции, как сказал бы М. М. Бахтин, «я» от «другого». Совместный созидательный труд, прежде всего — творческий (будь то студия современной живописи или клуб любителей аргентинского танго), общее хобби (фр. *dada*), общий духовный мир, общие симпатии уводят нас от безразличия, зависти, цинизма, агрессии, терроризма и войны. Особенно бесценны в этом отношении молодежные образовательные и культурные программы обмена, конференции, семинары.

Диалектическое понимание глобализации связано с двумя подходами к интерпретации ее последствий. С одной стороны, конечно, развитие глобального рынка услуг и СМИ несет опасность усреднения и «осерения» масс, «причесывания» всех «под одну гребенку», ибо чем предсказуемее и примитивнее потребитель, тем проще ему что-то продать. С некоторой долей условности мы можем охарактеризовать такую тенденцию как негативную. Р. Фальк подчеркивает, что глобализация приводит к ослаблению космополитизма, так как его двигателем выступают ТНК, мировые банки и медийные империи, служащие интересам рынка<sup>22</sup>. В свою очередь, А. Турен настаивает на том, что глобализация уничтожает культурное многообразие и нивелирует личностный опыт, сводя гражданина к потребителю<sup>23</sup>. С другой стороны, возражает им П. Хоппер в книге «Живя с глобализацией», есть и более широкое понимание последней, демонстрирующее, что разные группы и индивиды переживают глобализацию совершенно по-разному. Да, многим она обеспечивает широкий доступ к потреблению, однако, в противовес утверждению А. Турена, для разных людей это может быть потребление совсем разных вещей и опытов. П. Хоппер даже использует термин «новые космополиты», подчеркивая, что к 2025 г. в мире окажется более 2 млрд чел. с высшим образованием. Причем образованные люди в гораздо большей степени, чем необразованные, будут ставить под сомнение продвигаемые политиками-популистами националистические идеологии, а

---

<sup>22</sup> Falk R. Revisioning Cosmopolitanism // For Love of Country? Debating the Limits of Patriotism. P. 57

<sup>23</sup> Touraine A. What is Democracy? Boulder, 1997. P. 68.

равно расовые и культурные стереотипы<sup>24</sup>. Таким образом, космополит, согласно определению американского ученого, — это «рефлексивный самоконституирующийся субъект, формируемый из многочисленных культурных опытов и лояльностей. Соответственно не стоит думать о космополите как об автономном агенте, свободном от каких-либо привязанностей к определенным местностям или культурам, кроме как к институтам ООН. При этом процесс глобализации содействует развитию космополитизма, предоставляя нам возможность испытывать больший спектр культурных влияний и приобщаться к разным традициям, смешиваться и соединяться (to match) в процессе собственного самоопределения»<sup>25</sup>.

Не случайно в условиях глобализации, в результате интенсификации межкультурных обменов, активно распространяется такое явление, как *креолизация культуры*. Само слово «креол» (фр. *créole*, исп. *criollo*, португ. *Crioulo*, от лат. *creare*) означало «создавать, возвращать». «Креолизация» зародилась как лингвистическое понятие, которое обозначало смешение колониального языка и языка аборигенов Карибского бассейна, бывших и нынешних колоний Франции, Испании и Португалии. Одними из первых американский антрополог Д. Фуру и его коллеги из Университета Стоуни Брук (Нью-Йорк) взяли этот термин из лингвистики и применили к культурологии, имея в виду, что наш мир постепенно превращается в сложную мозаику взаимопроникающих «транслокальных» культур. В современном мире через многочисленные диаспоры происходит «смешение культур»<sup>26</sup>. Большой вклад в разработку концепции креолизации культур внес известный норвежский антрополог Т. Эриксен. В книге, вышедшей под его редакцией, он дает определение нескольким сходным концептам, в частности:

*«культурный плюрализм (cultural pluralism) — понятие, родственное мультикультурализму. Культурный плюрализм обращает внимание исследователя на относительное отсутствие границ между группами, конституирующими данное сообщество;*

*гибридизация (hybridization) — подразумевает осознание индивидуумами или культурными формами себя как продукта смешения, синтеза культурных форм и фрагментов разного происхождения. Гибридизация противоположна мультикультурализму, когда последний понимается как сосуществование множества “маленьких национализмов” в рамках одного сообщества (it opposes “nationalism writ small”);*

---

<sup>24</sup> Hopper P. Living with Globalization. New York, 2006. P. 64.

<sup>25</sup> Ibid. P. 65.

<sup>26</sup> См.: <http://ws.cc.stonybrook.edu/afs>

*синкретизм* (syncretism) — процесс амальгамизации (amalgamation) некогда различных взглядов на мир, некогда отличавшихся друг от друга смыслов и, в особенности, религий;

*идентичность диаспоры* (diaspora identity) — обращает внимание на социальные образования, по самой своей сути состоящие из людей, прежде всего осознающих себя принадлежащими к другой стране;

*транснационализм* (transnationalism) — социальное бытие, при котором индивиды или группы привязаны в основном не к одному конкретному географическому месту (стране), а к нескольким местам либо же ни к одному из них;

*диффузия* (diffusion) — свободное перетекание смыслов и сущностей между сообществами, при этом социальные контакты возможны, но не обязательны;

*креолизация* (creolization) — культурный феномен, связанный с перемещением (displacement) и последующим социальным соприкосновением (encounter) и взаимовлиянием между двумя (или более) группами, в результате чего возникает постоянный динамический взаимообмен символами и практиками, создающий новые социальные формы с варьирующимися степенями стабильности»<sup>27</sup>.

Понятие «креольского космополитизма», отмечает Ф. Верже<sup>28</sup>, близко к описанию транслокальных идентичностей, данных П. Гилроем в книге «Между лагерей»<sup>29</sup>. Речь, в частности, идет об известной концепции этого лондонского профессора, где он защищает транснациональный характер культуры, порожденный феноменом работорговли в Атлантическом океане (Black Atlantic), а также упомянутую нами «гибридизацию» в качестве основного механизма построения идентичности диаспоры.

Важно отметить, что процесс креолизации культур стирает ряд границ идентичности по типу «свой–чужой», о которых мы говорили ранее. Вместе с тем могут возникать и новые границы, отделяющие, в частности, диаспоры и этнические меньшинства от остальной части общества. При этом дальнейшее мирное сосуществование должно предполагать некую ценностную интеграцию последних друг с другом. «Мультикультурализм, под которым понимается и позитивное отношение к наличию в обществе различных культурных групп, и добровольная адаптация социальных институтов к потребностям этих групп, является необходимым условием, — отмечает российская исследовательница И. А. Ушанова, — для успешной интеграции культур в глобализованном мире. Мультикультурная идентичность отличается гибкостью, так как она не основывается на принадлежности к родной или чужой культуре. И именно ее

<sup>27</sup> Eriksen T. H. Creolization in Anthropological Theory and in Mauritius. Pp. 172–173.

<sup>28</sup> Verges F. Vertigo and Emancipation, Creole Cosmopolitanism and Cultural Politics. P. 169.

<sup>29</sup> См.: Gilroy P. Between Camps: Nations, Culture and the Allure of Race. London, 2000.

гибкость позволяет более успешно приспосабливаться к новым культурным условиям, предотвращать межкультурные конфликты. Одной из основных ценностей при этом становится межкультурная толерантность<sup>30</sup>. Опираясь в основном на исследования таких немецкоязычных авторов, как У. Ханнерц, Й. Брайденбах и И. Цукригль, исследователь из Новгорода пришла к выводу, что креолизацию можно выделить как один из «положительных вариантов аккультурации». «Однако понятие “креолизации”, — подчеркивает И. А. Ушанова, — подразумевает преобладание креативных сил, созидających нечто абсолютно новое. Результатом креолизации, с нашей точки зрения, будет не взаимное приспособление, как в случае интеграции, а новое культурное пространство, наполненное новыми (креолизованными) идеями, ценностями, знаниями и идентичностями... Креолизованные ценности, благодаря своей универсальности, очевидно, будут наиболее близки к ценностям глобальной культуры и, возможно, составят “костяк” ее ценностной системы»<sup>31</sup>. Разделяя до определенной степени оптимизм И. А. Ушановой, мы не можем не вспомнить также выводы петербургских авторов: следует надеяться, что глобальная цивилизация, формирующаяся в настоящее время, не будет представлять собой унифицированное однообразие, а сохранит специфику локальных культур, поскольку она строится по принципу не центробежной структуры, но полицентрической ризомы, допускающей сосуществование различных культурных форм в самых непредсказуемых сочетаниях<sup>32</sup>.

С интересом относясь к позиции Т. Эриксона, Ф. Верже и И. А. Ушановой и в целом разделяя ее, мы, тем не менее, считаем термин «креолизация» в целом спорным и неудачным. Прежде всего, это, конечно же, связано со сразу возникающей колониальной аллюзией. Проблема в том, что существует более узкий смысл термина «креолизация»: так обозначается конкретный аспект колониализма, процесс лишения корней и перемещения на колониальные плантации большого количества людей, которых в XVII–XIX вв. называли «креолами». Этим словом именовали потомков европейских переселенцев на территории колоний в Северной и Южной Америке (изначально *criollo* означало испанца, рожденного в Америке). Позднее, однако, данное понятие стало разрастаться. Сейчас, например, в Бразилии креолы — потомки родившихся там африканских рабов, в Западной Африке — прежде всего потомки португальских переселенцев, на Филиппинах это уже потомки испанцев, на некоторых островах Индийского океана — потомки индийцев и китайцев, и т. д. Как отмечает сам Т. Эриксен,

---

<sup>30</sup> Ушанова И. А. Перспективы развития теории аккультурации в глобализованном мире // Вестник Новгородского гос. ун-та. Сер.: Гуманитарные науки. 2003. № 24. С. 66.

<sup>31</sup> Там же. С. 68.

<sup>32</sup> См.: Глобализация и культура: Аналитический подход.

на острове Реюньон в настоящий момент креолами называют всех, кто родился за пределами европейской части Франции, независимо от цвета кожи. В Тринидаде иногда используют термин «креолы» относительно всех тринидадцев, за исключением граждан азиатского происхождения. В Суринаме креол — человек африканского происхождения, в то время как в соседней французской Гайане креолы — те, кто перенял европейский образ жизни. Существуют также и русские креолы — потомки от смешанных браков русских переселенцев с коренными жителями Аляски: алеутами, эскимосами или индейцами. По данным М. Вуд, в 1860 г. их насчитывалось 1676 чел., а в 1930 г. — 7825<sup>33</sup>. В 2000 г. на Аляске проживало ок. 20 тыс. православных. Единственное, что все эти креолы имеют общего, — признаки, введенные Т. Эриксом в определение термина «креолизация»: отсутствие корней, принадлежность Новому Миру<sup>34</sup>. В данном узком историческом понимании термин «креолизация» способен вызвать у кого-то неоднозначное отношение, так как будет нести на себе отпечаток колониальной травмы.

Вторая причина, по которой использование понятия «креолизация» может оказаться двусмысленным и подвести нас, — языковая. Например, то, что у Т. Эриксона в английском варианте подразумевается под *cultural creolization*, у французов чаще фигурирует под термином *metisage* («метисация»), например: *l'invention metisse, des mondes meles, le phenomene du metissage culturel en France*<sup>35</sup>, а также под термином *mondialisation* («мондиализация»)<sup>36</sup>. Испанские исследователи говорят о *la raza mestiza*<sup>37</sup>.

Есть, наконец, и третья причина. Учитывая, что в современной академической литературе мы фактически лишены четких критериев, кого считать «креолами», использование этого термина может вызвать те же неудобства, что и использование термина «идентичность». Сам же Томас Эриксен в эмпирических исследованиях, посвященных острову Маврикий, показывает, что существует слишком много «входов» в состояние «креолизованности». Кто-то рождается креолом, кто-то достигает этого состояния с возрастом, а другие, например дети от смешанных браков, наследуют «креольство» от родителей. Соответственно мы получаем креолов, выступающих против креолизации и за мультикультурализм, т. е. за четкие групповые идентичности и четкие границы между идентичностями<sup>38</sup>. Но точно так же мы можем обнаружить не-креолов, выбирающих креолизацию — взаимовлияние культур и индивидуализм<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> Wood M. M. The Russian Creoles of Alaska as a Marginal Group // *Social Forces*. 1943. Vol. 22. No. 2. P. 204.

<sup>34</sup> Eriksen T. H. *Creolization in Anthropological Theory and in Mauritius*. P. 155.

<sup>35</sup> Gruzinski S. *Le monde selon les metis // Les quatre parties du monde*. Paris, 2004. P. 139–140.

<sup>36</sup> См.: D'Iribarne Ph. *Cultures et mondialisation*. Paris, 2002.

<sup>37</sup> См.: [www.mestizos.net](http://www.mestizos.net)

<sup>38</sup> См. определение «креолизации» и смежных терминов, данное чуть выше, а также анализ границ идентичности в соответствующей части нашей книги.

<sup>39</sup> Eriksen T. H. *Creolization in Anthropological Theory and in Mauritius*. P. 164.

Учитывая всё вышесказанное, мы поддерживаем процесс креолизации как альтернативу национализмам: нам, в частности, импонируют такие его характеристики, как подвижность и открытость самоидентификаций, толерантное отношение к межкультурным бракам, культурным смешениям и индивидуализму. Однако, в силу трех названных причин, мы считаем, что термин «креолизация» следует заменить другим выражением Т. Эриксона — «кросс-культурное взаимообогащение» (intergroup cross-fertilization)<sup>40</sup>. Этот процесс, на наш взгляд, обязательно должен носить диалектический характер. То есть, с одной стороны, мы призваны всячески поощрять амальгамацию культурной жизни, с другой — мы не можем себе позволить усреднить все культуры и привести их к утрате всяческой самобытности. Именно это даст нам шанс преодолеть дискурс неошмиттианства и разрешить проблему «другого» принятием его в качестве партнера по добрососедским отношениям и диалогу. У человечества нет пути назад. По мере того как в результате глобализации границы теряют роль «стен» и «заборов» и повышается метисация (мисгинация) супружеских пар, наша планета становится домом для новых космополитов и новых креолов. Количество людей с высоким уровнем межкультурной коммуникации и приобщения к транснациональным нарративам растет. Многие из этих людей вошли в национальные элиты 10 лет назад, еще нагляднее данные процессы развиваются сегодня. Серьезный вес в политической жизни стран приобретают диаспоры<sup>41</sup>, самая большая из которых, китайская, достигает сегодня 50 млн чел. (за пределами Китая). К кому принадлежат новые креолы, какие ценности они исповедуют, как к ним относятся другие люди, какую роль они будут играть в мире? Частично на эти вопросы отвечают книги «Без места» Э. Саида<sup>42</sup> и «Мечты моего отца» Б. Обамы<sup>43</sup>.

Как знание нескольких (скольких угодно) языков не делает менее укорененным в родном языке человеком, точно так же и глубокое понимание истории и культуры других государств, путешествия, общение, — все это не делает нас меньшими патриотами своей культуры, но лишь заставляет глубже задуматься и четче осознать взаимосвязь со всем человечеством, избавиться от фобий и образов врага, а заодно и собственных идей фикс или комплексов неполноценности. Дело в том, отмечает в работе «Язык и межкультурная коммуникация» С. Г. Тер-Минасова, что существенные особенности языка и, тем более, культуры могут вскрываться *только* при их сопоставлении и сравнительном изучении: «В рамках собственной культуры создается прочная иллюзия своего видения мира, образа жизни, менталитета и т. п. как единственно возможного и, главное, единственно

---

<sup>40</sup> Ibid. Pp. 161, 175.

<sup>41</sup> См.: Clifford J. Diasporas // Cultural Anthropology. 1994. Vol. 9. No. 3.

<sup>42</sup> См.: Said E. Out of Place. New York, 2000.

<sup>43</sup> См.: Obama B. Dreams from My Father: A Story of Race and Inheritance. New York, 1995.



приемлемого. Станным образом подавляющее большинство людей не сознаёт себя в качестве продукта своей культуры, даже в тех редких случаях, когда они понимают, что поведение представителей других культур определяется их иной культурой»<sup>44</sup>. В то же время носители языка, не знающие иностранных языков, обычно не замечают ни конфликта культур, ни конфликта языков, ни, естественно, способов их преодоления. «Через многообразие языков для нас открывается богатство мира и многообразие того, что мы познаём в нем; и человеческое бытие становится для нас шире, поскольку языки в отчетливых и действенных чертах дают нам различные способы мышления и восприятия»<sup>45</sup>. Существует известная поговорка: «Сколько ты языков знаешь — столько жизней и прожил».

Известно, что Россия в настоящий момент сталкивается с рядом геополитических и демографических вызовов. В этой ситуации важная задача отечественного интеллектуала — сохранение русской культуры и русского языка и их популяризация в мире. Решению данной задачи призваны способствовать фонд и телеканал «Русский мир»<sup>46</sup>. Впрочем, как замечает В. Ю. Крашенинникова, Россия продолжает игнорировать ресурсы своих сторонников за рубежом. Западные русофилы в деловой, академической и культурной среде удивляются тому, что российские представители никогда не обращаются к ним за содействием. В. Ю. Крашенинникова предлагает задействовать их потенциал для построения имиджа России как более дружественной Западу страны, сменить оборонительный тон, научиться разъяснять российскую действительность на понятном для американцев языке<sup>47</sup>. В то же время, как подчеркнул в своем выступлении 31 августа 2008 г. президент России Д. А. Медведев, один из важнейших принципов международной политики РФ — построение дружественных отношений со странами ЕС и США. Отметим, впрочем: количественные и качественные характеристики русофилов в Европе и США на данный момент изучены недостаточно, так же как и их потенциальная роль в изменении образа России.

В. А. Ачкасов говорит в связи с этим о бикультурной компетентности как способности индивида эффективно функционировать в мультиэтническом плюралистическом окружении, умении жить сразу в двух измерениях. Бикультурная ориентация, подчеркивает ученый, выражается формулой «и... — и...» (и русский — и украинец, и русский — и белорус). Несмотря на то что ряд российских авторов (Ю. В. Арутюнян, В. А. Тишков) такой тип идентичности называют «амбивалентным» или

---

<sup>44</sup> Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация. М., 2000. С. 33.

<sup>45</sup> Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 349.

<sup>46</sup> См.: <http://www.russkiymir.ru>

<sup>47</sup> Крашенинникова В. Америка–Россия: холодная война культур... С. 385.

«вынужденным», при определенных обстоятельствах, подчеркивает В. А. Ачкасов, двойная (бикультурная) и даже множественная этническая и национальная идентичность вполне органична<sup>48</sup>. Соглашаясь с мнением петербургского политолога, мы полагаем, что идею бикультурной идентификации и компетентности можно использовать применительно к извечному российскому вопросу «славянофил или западник?». В современном мире на него логично было бы ответить так: тот постольку, поскольку другой. Тот, кто любит и знает свою культуру, способен любить иную. Ж.-И. Кусто считал, что если бы могли послать каждого восьмилетнего ребенка год прожить в другой стране, тот никогда не вернулся бы бомбить ее. Французский ученый писал: требуется большое благородство, дабы обнаружить целое через других; «если ты поймешь, что ты только скрипка, — ты сможешь открыть себя всему миру, играя свою роль в оркестре»<sup>49</sup>. Вспоминая библиотеку Вольтера, мы считаем целесообразным продолжить его проект, а именно: читать другие культуры, как Вольтер, — вчитываясь, вступая в диалог и всегда оставляя свои пометки на полях.

Мы видим единственный способ отойти от неощимтианского деления мира на «друзей» и «врагов» — направить усилия на формирование международного сообщества интеллектуалов, объединенных личностным опытом преодоления образа врага в отношении других культур. Тексты этих авторов (например, К. Леви-Стросса, Э. Саида или С. Л. Франка) в силу «креолизованности» (в понимании Т. Эриксона) их идентичностей, на наш взгляд, имеют большой потенциал кросс-культурной коммуникации, так как они синтезируют в своих нарративах разнообразные ценностные ряды. В работе «Пушкин об отношении между Западом и Европой» С. Л. Франк писал о гениальной способности А. С. Пушкина к синтетическому, примиряющему противоположности восприятию. Против крайнего западничества П. Я. Чаадаева А. С. Пушкин защищает ценность самобытной русской исторической культуры; против славянофильства он утверждает превосходство западной культуры и ее необходимость для России. И это, по мнению С. Л. Франка, не эклектическое примирение непримиримого, не просто какая-то «средняя линия», а подлинный синтез, основанный на совершенно оригинальной точке зрения, открывающей новые, более широкие духовные и философско-исторические перспективы. С. Л. Франк писал о Р. М. Рильке, что он был одной из тех универсальных натур, которые, будучи глубоко, как все творческие натуры, укоренены в своей национальности, вместе с тем ее перерастают и достигают сферы вселенского духа — не в отвлеченно-рационалистическом, бездушном и бесплодном

---

<sup>48</sup> Ачкасов В. А. Этнополитология. С. 64.

<sup>49</sup> См.: <http://www.brainyquote.com>

«космополитизме», а в конкретном сродстве с разными и разнородными национально-культурными его, вселенского духа, обнаружениями<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Франк С. Л. Рильке и славянство // Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 609–610.