

РЕФЕРАТЫ

*Владимир Фурс**

*Арджун Аппадурай. «Современность» на просторе:
культурные измерения глобализации*

Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.*
Minneapolis; London: Univ. of Minnesota Press, 1996

В реферируемой книге выдвигается теория радикальной трансформации «современности» (modernity), согласно которой электронные средства коммуникации и массовые миграции являются главными факторами изменения, совместно воздействуя на «работу воображения», формирующую субъективность эпохи модерна. Исходная посылка состоит в том, что электронные посредники кардинально меняют все поле масс-медиа и оказывают определяющее воздействие на традиционные средства коммуникации. Благодаря множественности своих форм и интенсивному пронизыванию повседневной жизни, они предоставляют новые ресурсы и новые рамки для имажинативного конструирования человеческих «я» и социальных миров.

Важным фактором изменения являются не только новые медиа-формы, но и значительное возрастание человеческой мобильности. Конечно, массовые миграции сами по себе не новы, но когда интенсификация миграций налагается на электронно опосредованные потоки образов и чувств, транслируемых масс-медиа, складывается новый порядок нестабильности в производстве субъективности эпохи модерна. К примеру, когда турецкие гастарбайтеры смотрят турецкие фильмы, сидя в своих квартирах в Германии, или же когда корейцы, живущие в Филадельфии, смотрят олимпийские игры 1988 г. в Сеуле, движущиеся образы встречаются с де-территориализованными зрителями, образуя транснациональные публичные сферы. Таким образом, электронные масс-медиа и массовая миграция, рассматриваемые в их взаимодействии, характеризуют сегодняшний мир не как новые технические силы, но как силы, которые реорганизуют работу социального воображения. И зрители, и образы находятся синхронно в движении, и те, и другие утрачивают территориальную привязку к локальным, национальным или региональным пространствам. Конечно, сохраняется множество зрителей, которые не мигрируют, и множество образов, циркулирующих совершенно локально (скажем, в сетях кабельного телевидения). Но практически все популярные фильмы, новостные программы или телешоу касаются удаленных и отраженных электронными посредниками событий; подавляющее большинство людей имеют знакомых (друзей, коллег, родственников), находящихся в движении (уехавших или приехавших) и воплощающих в себе возможности, доступные и для других. Именно изменчивое и непредсказуемое отношение между движущимися медийными образами и мигрирующими аудиториями определяет сегодня связь глобализации и «современности». Социальное воображение, рассмотренное в этом контексте, является не просто силой освобождения или силой дисциплины, но пространством борьбы, в котором индивидуумы и группы пытаются включить глобальное измерение в собственный опыт «современного».

Один из лейтмотивов книги – небывало высокое значение воображения в сегодняшней социальной жизни (Аппадурай постоянно использует термин «работа воображения» – очевидную аллюзию фрейдовской «работы сновидения»). Как полагает автор, технологические инновации XX века в последние десятилетия привели к

* Фурс Владимир Николаевич, профессор кафедры философии Европейского гуманитарного университета, Минск.

© Фурс В., 2003.

© Центр фундаментальной социологии, 2003.

качественному сдвигу, вследствие которого воображение стало одним из определяющих социальных факторов, что, в свою очередь, породило множество «воображаемых миров». Тезис о том, что в электронном мире воображение начинает играть значительную роль, предполагает проведение трех различий.

Во-первых, воображение разорвало связь с обособленным экспрессивным пространством искусства, мифа и ритуала и стало частью повседневной ментальной деятельности обычных людей во многих обществах. Оно включилось в логику обычной жизни, из которой было в значительной мере устранено. Конечно же, и прежде – в периоды великих революций, в ходе мессианских движений и т.п. – могущественные лидеры, внедряя свои идеи в социальную жизнь, создавали тем самым влиятельные движения за социальные изменения. Однако в настоящее время воображение перестало быть достоянием лишь немногих особо одаренных (харизматических) индивидуумов – вполне заурядные люди в полной мере задействуют его в практике своей повседневной жизни. Это обстоятельство особенно заметно при рассмотрении взаимодействия массовых миграций и электронно опосредованных образов: сейчас большее количество людей, чем когда-либо прежде, вполне обыденно воображают возможность того, что они или их дети будут жить и работать в других местах, а не там, где они родились или находятся в настоящее время. Это неиссякаемый источник роста диаспор – диаспор надежды, диаспор террора, диаспор отчаяния. Опыт диаспор привносит силу воображения (памяти и желания) в биографии множества обычных людей, и это создает мифологии и социальные проекты, не являющиеся контрапунктом достоверности повседневной жизни.

Во-вторых, следует различать воображение и фантазию. В социальных науках до сих пор влиятельна традиция, связанная в основном с критикой массовой культуры и восходящая к идеям Макса Вебера: мир эпохи модерна характеризуется вписыванием жизни в «железные клетки», работа воображения здесь блокируется силами коммодификации, обобщенной регламентацией и секуляризацией жизни. Теоретики модернизации последних десятилетий (Парсонс, Шилс, Инкелес) основывались именно на этом образе мира эпохи модерна как сферы сокращающейся религиозности и растущего сциентизма, все меньшего пространства игры и все большей регламентации. Подобный образ представляет собой фундаментальную ошибку, которая разоблачает себя в двух ключевых моментах. Во-первых, явно ошибочен догматический тезис о смерти религии и победе науки. Расцвет новых видов религиозности показывает, что религия не только не мертва, но и становится в сегодняшней глобальной политике все более влиятельной силой. Во-вторых, ошибочно думать, что электронные медиа являются средством наркотического одурманивания масс. Данный догмат основан на представлении о том, что техническое воспроизводство образов привязывает людей к индустриальному труду, но это явное упрощение. Достаточно очевидно, что потребление образов масс-медиа сплошь и рядом стимулирует вовсе не покорность, а иронию, сопротивление, избирательное отношение к происходящему или, говоря обобщенно, деятельную реакцию. Террористы, подражающие Рэмбо, домохозяйки, использующие романтическую литературу и сериалы как средство конструирования собственной жизни, мусульманские семьи, слушающие речи исламских лидеров на аудиокассетах, – все это примеры активного восприятия медийных образов людьми во всем мире. Так что теория масс-медиа как «опиума народа» должна восприниматься с изрядным скептицизмом. Сказанное не означает, что потребители образов являются *свободными* действующими лицами: в современном мире потребление часто представляет собой форму тяжелого и строго регламентированного труда. И все же, там, где есть потребление, там есть и удовольствие, а где удовольствие, там и действие.

В отличие от воображения, связанного с деятельностью, фантазия несет в себе неустранимые коннотации мечтаний, отстраненных от проектов и действий, и подразумевает нечто приватное и даже индивидуалистическое. Воображение же имеет проективный смысл, смысл прелюдии к деятельному самовыражению того или иного рода. Фантазия рассеивает и

расслабляет, тогда как воображение, особенно имеющее коллективный характер, может стать горючим материалом для действия. Именно воображение, в своих коллективных формах, создает идеи соседства и национальности, моральных экономий и несправедливого распределения заработков и перспектив трудоустройства. Сегодня воображение является организующим основанием для действия, а не для замыкания в себе.

В-третьих, следует проводить различие между индивидуальным и коллективным смыслом воображения. В книге речь идет о воображении именно как о характеристике коллективов, а не о способности особо одаренных индивидуумов. Масс-медиа через опыт совместного восприятия образов генерируют «сообщества чувств» – группы людей с совместным опытом воображения и чувствования. В пионерской работе Бенедикта Андерсона уже было изображено подобное формирование «братств», создаваемых коллективным опытом масс-медиа и способных перейти от совместного воображения к коллективным действиям. Только в сегодняшнем мире на смену «печатному капитализму» приходит «электронный капитализм», создающий сообщества, которые часто имеют транснациональный и даже постнациональный характер.

Итак, до недавнего времени социальная жизнь была в значительной степени инертна, традиции предлагали конечный набор жизненных возможностей, а фантазия и воображение были остаточными практиками, ограниченными выдающимися личностями или специальными областями. Но на протяжении буквально последних двух десятилетий, благодаря тому, что де-территориализация личностей, образов и идей достигла качественно нового уровня, положение дел разительно изменилось. Все больше людей на все больших пространствах рассматривают все более широкий спектр жизненных возможностей. Разумеется, речь идет вовсе не об идиллии неограниченных возможностей, открытых для беспроблемной реализации, а о том, что даже в самых безнадежных жизненных условиях, в самых жестоких и бесчеловечных обстоятельствах, в самых резких формах неравноправия действительно заявляет о себе сила воображения. Узники совести, малолетние рабочие, женщины, занятые изнурительным трудом на плантациях или фабриках, все, чей удел крайне тяжел, рассматривают свою жизнь не просто как продукт наличного порядка вещей, но скорее как иронический компромисс между тем, что они могут вообразить, и тем, что позволяют фактические условия.

«Для того чтобы понять эту новую роль воображения в социальной жизни, мы должны свести воедино старую идею образов, особенно механически производимых образов (в смысле Франкфуртской школы), идею «воображаемого сообщества» (в смысле Андерсона) и французскую идею «воображаемого» (*imaginaire*) как созданного ландшафта коллективных стремлений, который столь же реален, как «коллективные представления» Эмиля Дюркгейма, опосредованные ныне сложной призмой современных медий» (р. 31). Не будучи уже ни опиумом масс, ни средством эскапизма, ни элитарным занятием, ни элементом созерцательной жизни, воображение стало сегодня организующим элементом социальных практик и формой, связывающей индивидуальную деятельность и глобально структурированные поля возможного.

Как показал Андерсон, определенные формы масс-медиа играли ключевую роль в воображении нации и способствовали распространению этой формы на колониальный мир. Основной аргумент автора состоит в том, что аналогичная связь может быть обнаружена между сегодняшней организацией работы воображения и возникновением постнационального политического мира. По мере того, как медиация все больше определяется доминированием электронных посредников (и утрачивает связь с умением читать и писать), и все больше связывает производителей и аудиторию поперек национальных границ (тогда как в самой аудитории все большую роль играет коммуникация между теми, кто мигрирует, и теми, кто ведет оседлый образ жизни), рождается все больше транснациональных (в частности, диаспорных) публичных сфер. Соответственно, можно

констатировать завершение эпохи, когда моделью публичного пространства была национальная публичная сфера.

По мнению Аппадурои, предлагаемая им теория трансформации не просто новая редакция прежних теорий модернизации. Во-первых, это не телеологическая теория, дающая рецепт того, как модернизация универсально порождает рациональность, демократию, свободный рынок и все больший объем национального продукта. Во-вторых, стержнем предлагаемой теории является не крупномасштабный проект социальной инженерии (будь то организованный государствами, международными организациями или технократическими элитами), а повседневная культурная практика, посредством которой видоизменяется работа воображения. В-третьих, предлагаемый подход оставляет открытым вопрос о том, ведут ли эксперименты с «современностью», которые электронные масс-медиа делают возможной, к национализму, насилию или социальной справедливости: этот подход амбивалентен в прогнозах. В-четвертых, он является эксплицитно транснациональным (даже постнациональным) и этим радикально порывает с архитектурой классической теории модернизации, апеллировавшей, как методологически, так и этически, к нации–государству. Электронные масс-медиа и транснациональная мобилизация ломают монополию наций–государств на проект модернизации и формируют новое чувство глобального как современного и современного как глобального. Ныне модерн расценивается скорее как диалект глобализации, а не как призыв к определенной национальной или интернациональной политике.

Этот подход к осмыслению «глобального модерна» (the global modern), в соответствии с дисциплинарной принадлежностью автора, развивается в перспективе культурной антропологии. Использование «взгляда антропологии» помогает избежать восприятия глобализации в виде процесса гомогенизации именно благодаря тому, что антропология предполагает понимание культурного как специфицирующего момента во многих практиках. Аппадурои подчеркнуто избегает употреблять существительное «культура», предпочитая ему прилагательное «культурный». Форма существительного имплицитно подразумевает понимание культурных феноменов как своего рода вещей или субстанций, так или иначе трактуемых, тогда как «культурное» отсылает к области различий, контрастов и соотношений. Этот «адъективный» смысл культурных феноменов, который основывается на реляционистском ядре лингвистики Соссюра, Аппадурои считает одним из основных достоинств структурализма. Хотя термин «различие» связан сейчас с целым комплексом ассоциаций (главным образом, благодаря специфическому использованию у Деррида и его последователей), его основное достоинство состоит в той полезной эвристике, которая может подчеркнуть точки сходства и контраста между различными видами категорий, будь то классы, гендерные роли, группы или нации. Когда мы говорим о чем-то (практике, объекте, идеологии и т.п.) как имеющем культурное измерение (именно в таком адъективном плане), мы подчеркиваем идею ситуированного различия, т.е. различия в отношении к чему-то локальному, воплощенному и значимому. Эти рассуждения можно резюмировать следующим образом: культуру следует рассматривать не как субстанцию, но скорее как определенное измерение явлений, измерение, которое связано с размещенными и воплощенными различиями. Такая трактовка позволяет мыслить культуру не как свойство индивидов или групп, а скорее как эвристическое средство, которое мы можем использовать, чтобы говорить о различиях.

Однако в мире множество различий и лишь некоторые из них являются культурными. Отсюда – вторая особенность предлагаемого адъективного использования термина «культура»: в качестве культурных рассматриваются только те различия, которые устанавливают основы для мобилизации групповых идентичностей. Естественно, возникает вопрос: не отбрасывает ли это нас к тому, чтобы связывать культуры с этносами? Аппадурои подчеркивает, что не следует трактовать наличные социальные группы как культуры: понятие культуры позволяет использовать различия для создания различных понятий групповой идентичности. Тогда этничность можно трактовать как натурализованную

групповую идентичность. Означает ли это отождествление этничности и культуры? Одновременно и да, и нет, поскольку слово «культура» здесь указывает не просто на обладание определенными атрибутами (материальными, языковыми или территориальными), но и на сознание этих атрибутов и их натурализацию как условие групповой идентичности. Этничность не должна пониматься как простое расширение родства (т.е. как биологическая или генеалогическая характеристика), ядром предлагаемой Аппадурои идеи этничности является сознательное и имажинативное конструирование и мобилизация различий. В книге раскрывается логика формирования этнической идентичности, противоположная примордиалистской (или экстенционалистской, т.е. основанной на однонаправленном расширении репертуара эмоций, рожденных родством, на более масштабные социальные отношения).

Итак, характеризуя использование «взгляда антропологии», автор переходит от культуры как субстанции к культуре как измерению различий, затем – к культуре как групповой идентичности, основанной на различии, наконец, – к культуре как процессу натурализации подмножества различий, которое было мобилизовано для артикуляции групповой идентичности. Прделанный путь позволяет автору ввести понятие «культурализм». Термин выглядит необычно: как правило, он используется с префиксами: би-, мульти- и др. «В самом общем виде культурализм можно определить как политику идентичности, мобилизованную на уровне нации-государства» (р.15). Перед лицом активности государств, стремящихся вписать этническое многообразие в фиксированный и закрытый комплекс культурных категорий, к которым индивидуумы нередко причисляются силовым образом, многие группы по всему миру сознательно мобилизуются в соответствии с критериями идентичности. То, что представляется возрождением этнонационализма и сепаратизма во всемирном масштабе, является частью более широкой трансформации, которую автор и обозначает термином «культурализм». «Культурализм ... представляет собой сознательную мобилизацию культурных различий, используемую в более масштабной национальной или транснациональной политике» (р.15). Культурализм почти всегда связан с борьбой за большее признание со стороны существующих наций-государств или различных транснациональных инстанций. Культуралистские движения (поскольку они почти всегда представляют собой попытки мобилизации) являются образцовой формой «работы воображения» и часто связаны с фактом или возможностью миграции или сепаратизма. Эти движения осознанно используют вопросы идентичности, культуры и исторического прошлого в своей борьбе с нациями-государствами и другими культурализмами, т.е. им присуща осмысленная, стратегическая и популистская мобилизация культурного материала. Культурализм – это та форма, которую принимают культурные различия в эпоху электронных масс-медиа, массовой миграции и глобализации.

В главе «Разъединение и различие в глобальной культурной экономике» Аппадурои говорит о том, что новая культурная экономика должна рассматриваться как сложный, перекрывающийся дизъюнктивный порядок, который уже не может быть понят в терминах существующих моделей центра–периферии (даже тех, которые могли учитывать множественность центров и периферий). Первичной моделью такого порядка может служить взаимодействие пяти ландшафтов, каждый из которых представляет собой специфическое измерение глобальных культурных потоков. Эти ландшафты обозначаются как «этноскейпы», «медиаскейпы», «техноскейпы», «финансовые ландшафты» и «идеоскейпы». Обозначение этих организующих рамок глобальных потоков как своеобразных ландшафтов призвано подчеркнуть, что они не являются некой объективной данностью, наблюдаемой под любым углом зрения. Скорее, это перспективистские конструкты, по-своему выстраиваемые различными акторами: нациями-государствами, диаспорными сообществами, субнациональными объединениями и движениями, сообществами, основанными на интеракции лицом к лицу, семьями и индивидами. Эти ландшафты представляют собой строительные элементы *воображаемых миров*, конструируемых исторически размещенными

имагинериями различных лиц и социальных групп. Характерной чертой сегодняшнего состояния является прогрессирующее разъединение этих ландшафтов, организующих глобальные потоки: в путях движения людей, машинерии, денег, образов и идей наблюдается все меньше изоморфизма.

В главе «Жизнь после примордиализма» Аппадурои отмечает, что мы нуждаемся в таком понимании этничности, которое было бы способно эффективно объяснить современные всплески этнонационализма и этнического насилия. Пожалуй, самая заметная черта современной этничности заключается в том, что она объединяет группы, которые по своему пространственному протяжению и численности намного превосходят те группы, которые изучались традиционной антропологией. Тамилы, сербы, малазийцы, баски, сикхи и другие – все они представляют собой очень большие группы, заявляющие о своем национальном самоопределении и включенные в насильственное противоборство со структурами существующих государств, а также с другими этническими группами большого масштаба. Именно сочетание большого размера, стремления к национальному самоопределению и насилия характеризует такие новые этничности (хотя, конечно, термин «этничность» может по-прежнему прилагаться также к малым и невоинственным группам).

Для выработки новой концепции этнической динамики необходимо преодолеть натурализацию этничности как исторически образованной формы социальной классификации. За подобную натурализацию несет ответственность примордиалистский ход мысли, суть которого состоит в следующем: все групповые чувства, включающие сильное чувство групповой идентичности, чувство «мы», задействуют те привязанности, которые связывают малые коллективы близких друг другу людей, обычно основанные на родстве или его расширениях. «Идеи коллективной идентичности, основанные на разделяемых апелляциях к крови, цвету кожи или языку, получают свою аффективную силу от чувств, которые связывают малые группы» (р. 140).

Примордиалистский ход мысли основан на аналогии онтогенеза и филогенеза в человеческом развитии: подобно тому, как индивидуум, согласно западной психологии, обладает в глубине своей личности аффективным ядром, которое контролируется разумом, но при определенных условиях может взрывным образом проявиться во всей своей «первобытной» иррациональности, так и коллективы обладают общим сознанием, исторические корни которого находятся в некоем отдаленном, но остающемся практически неизменным прошлом, и всегда могут актуализироваться в своей аффективной непосредственности вследствие тех или иных исторических и политических обстоятельств. Прежде незрелость групп уподоблялась инфантильности индивидуума особенно легко и охотно применительно к нациям не-западного мира, однако взрыв этнических конфликтов в Восточной (и даже Западной) Европе стал поводом для экстраполяции примордиалистского тезиса. То, что старый язык модернизации сменился новым языком препятствий на пути к гражданскому обществу и к устойчивой демократии, не меняет существа примордиалистского хода мысли.

Победный марш проекта Просвещения оборачивается в последнее время повсеместной актуализацией этнической розни, объяснить которую в рамках примордиалистского образа мысли не представляется возможным. В рамках примордиалистской перспективы невозможно объяснить, почему в мире, практически полностью охваченном различными модификациями проекта Просвещения, этнические чувства получают такую интенсивность и такой размах.

Аппадурои набрасывает контуры нового подхода к этническим движениям в эпоху глобализации, уделяя особое внимание их насильственным и разрушительным проявлениям.

Прежде всего он отказывается от традиционных рассуждений (дескать, модернизация в не-западном мире ведет к возникновению новых напряжений и проблем, что активизирует примордиальные чувства) и 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 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 Лефорта 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. Опора на данную традицию позволяет выдвинуть гипотезу о том, что «концепции будущего сегодня играют в групповой политике намного большую роль, чем идеи относительно прошлого, хотя примордиалистские проекции в прошлое также релевантны современной политике воображения» (р.145). Признание того, что воображение и активная деятельность намного важнее для групповой мобилизации, чем нам казалось, перекликается с исследованием «изобретения традиций» (Эриком Хобсбаумом и Теренс Рэйнджер), которое также подрывало примордиалистский образ мысли. Правда, это исследование само стало предметом критики за немотивированное разделение «аутентичных» и «изобретенных» традиций, однако оно обратило наше 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. Это исследование также помогает понять, что национальная и групповая политика в современном мире имеет дело большей частью не с механизмами примордиального чувствования, а с тем, что в книге предложено называть «работой воображения».

Ирония, заключенная в значительной части книги, состоит в том, что производство примордиальных чувств является вовсе не препятствием для модернизирующих усилий государства, а составной частью самого проекта нации-государства эпохи модерна. Так, многие разновидности расового, религиозного и культурного фундаментализма осознанно стимулируются различными нациями-государствами (или определенными партиями в них) в связи с попытками подавить внутреннее диссидентство, повысить гомогенность государства, усилить надзор и контроль над различными группами подвластного населения.

Это именно та разновидность мобилизации, которую Аппадурраи называет культуралистской, т.е. она предполагает этничности, мобилизованные нацией-государством эпохи модерна и в отношении практик последнего. Культурализм подразумевает нечто большее, нежели этничность или культура (и то и другое предполагает нечто естественное, бессознательное, молчаливо принимаемое в групповой идентичности). Когда идентичности производятся в поле классификации, мобилизации и именования, где господствует политика уровня нации-государства, они воспринимают культурные различия как свой *сознательный* объект. Эти движения могут быть ориентированы на самовыражение, автономию, национальное выживание или же характеризоваться ненавистью, расизмом и желанием подавить или уничтожить другие группы. Хотя этничность эпохи модерна, будучи в этом смысле культуралистской, внутренне связана с практиками наций-государств, стоит отметить, что значительная часть современных культуралистских движений является *транснациональной*, коль скоро многие мобилизованные национальные этничности вследствие широких миграций действуют вне пределов одного национального государства.

Еще один контраргумент против примордиалистской точки зрения связан с выводом, который можно сделать из достижений последних десятилетий в науках о человеке: эмоции не являются сырым, докультурным материалом, образующим всеобщий транссоциальный субстрат. Эмоции культурно сконструированы и социально размещены. В частности, лейтмотив работ Фуко о «власти/знании», Мосса о «техниках тела» и соображений Бурдьё относительно «инкорпорированной социальности» состоит в том, что техники тела и

аффективные диспозиции, вовсе не будучи проекциями телесных состояний и переживаний на большие экраны действия и репрезентации, представляют собой как раз нечто противоположное: вписывание в телесную конституцию дисциплин самоконтроля и практик групповой дисциплины, часто связанных с государством и его интересами. (Здесь уместно упомянуть работы Норберта Элиаса.) Разумеется, подход, персонифицированный названными исследователями, не свободен от открытых вопросов. В частности, еще нуждаются в анализе и реконструкции процессы вписывания культурных и политических схем в телесный опыт, благодаря чему они реально мотивируют действующее лицо. Однако в любом случае ясно, что нет смысла разделять мир эмоций и аффектов и мир языка и саморепрезентации и что эти миры участвуют в формировании макроконцепций гражданского существования, конструируемых интересами и идеологиями, которые осуществляют власть над всем социальным порядком.

Это означает, что каузальную цепь следует изображать в порядке, обратном привычному. Вместо того, чтобы двигаться от внутренних чувствований к внешним проявлениям, которые в совокупности образуют крупные формы действия и репрезентации, следует практиковать обратное направление: сверху вниз, от макро- к микроуровню, показывая, что власть в значительной мере является средством впечатывания крупномасштабных дисциплин гражданского состояния в «интимный» уровень телесных действующих лиц. Эта вовсе не беспроблемная антропологическая литература все же свидетельствует, что чувства и переживания можно концептуализировать только с учетом соответствующих культурных рамок значения и стиля и более масштабных исторических рамок власти и дисциплины. «Тем самым она серьезно ставит под вопрос привычную идею о скрытом за поверхностью культурных форм, социальных порядков и исторических обстоятельств пласте примордиальных чувствований» (р.148).

В сценариях многих видов этнического насилия усматривается определенный порядок, для объяснения которого недостаточно ссылок ни на заговоры и усилия внешних агентов, ни на универсальное ядро внутренних, примордиальных чувствований. Безумие этнического насилия бросает вызов теории, и все же, как полагает Аппадурай, оно до некоторой степени может быть объяснено в контексте крупномасштабных формаций идеологии, воображения и дисциплины. Альтернативой примордиалистской перспективе, основанной на образе «эксплозии», может служить модель «этнической имплозии», контуры которой автор намечает в одноименной главе.

В соответствии с этой моделью, эпизоды этнического насилия питаются энергией макрособытий и «каскадов», которые связывают глобальную политику с микрополитикой улиц и кварталов. Особенность brutального насилия состоит в том, что его объектом становятся хорошо и непосредственно знакомые люди (соседи, сослуживцы, те, с которыми убийцы и насильники сталкивались едва ли не каждый день в обычной жизни). Насилие мотивируется чувством предательства, вероломства, самозванства, которое фокусируется на соседе: он оказывается в действительности не тем, кем казался, за кого прежде себя выдавал. Электронными средствами коммуникации, государством и другими силами большого масштаба генерируется чувство обманутого доверия, вероломства в отношении «нашей» групповой идентичности. Неистовство, вызванное этим предательством, коль скоро оно принимает массовый характер, может становиться механическим и безличным, но оно питается первичным шоком от диссонанса между тем, кем повседневно близкий «другой» казался, и тем, кем он оказался «на самом деле». Чувства предательства, вероломства и вызываемые ими ненависть и иступление имеют прямое отношение к миру, в котором крупномасштабные силы мощно вторгаются в локальную имажинерию и становятся определяющими закулисными силами в потоке обычной жизни. Используя топику «симулянта», «секретного агента», «самозванца», дискурс разоблачения объединяет абстрактную категоризацию и близость межличностных отношений. Обнаружение ненавистных официальных идентичностей за масками добропорядочных и хорошо знакомых

персон имеет ключевое значение для объяснения экстаической жестокости этнического насилия; именно включенность в конкретную повседневность обеспечивает силу чувств. Безусловно, при объяснении этнического насилия нельзя сбрасывать со счетов и обычно называемые факторы: экономическую фрустрацию, политическую демагогию, стремление к самоуправлению; но они не в состоянии объяснить запредельную жестокость этноцида эпохи модерна и характеризующую его радикальную случайность. Аппадурраи полагает, что гипотеза, согласно которой насилие мотивируется сочетанием повседневной близости, абстрактных идентичностей и чувства предательства, помогает понять, почему обычные и вполне миролюбивые люди превращаются в убийц, палачей и насильников и почему друзья, соседи и сослуживцы становятся объектами глубочайшей ненависти и иступления. Признав эту гипотезу, исследователи должны обратить внимание на идентичности большого масштаба, которые создаются, трансформируются и реифицируются аппаратами государств эпохи модерна (часто в транснациональном или диаспорном поле) и циркулируют через электронные масс-медиа. Если эти идентичности достаточно убедительно изображаются политиками, религиозными лидерами и СМИ в качестве естественных и изначальных лояльностей, то обычные люди считают, что только этот вид идентичности значим и что они окружены врагами. Конечно же, не все культуралистские движения ведут к насилию в отношениях между этническими группами, но культурализм, коль скоро он охватывает идентичности, мобилизуемые на уровне нации-государства, серьезно чреват насилием, особенно в эпоху, когда культурное пространство нации-государства становится объектом транснациональных воздействий (в виде миграций и электронных масс-медиа).

Таким образом, предлагается объяснительная перспектива, противоположная привычной примордиалистской: субстрат этнических чувств не рассматривается как основа для объяснения этнических взрывов (эксплозий). Скорее предполагается, что сами структуры этнических чувств являются сложным продуктом локального воображения (опосредованного чрезвычайным многообразием глобальных каскадов, пронизывающих локальности). Эпизоды этнического насилия могут рассматриваться как имплозивные в двух смыслах: в структурном смысле они представляют собой свертывание в локальную политику давлений и пульсаций со все более широких политических арен, а в историческом смысле, локальное политическое воображение, подверженное воздействию масштабных процессов, проходящих сквозь время и определяющих интерпретацию будничных событий, постепенно создает репертуар этнических чувств. Последние на первый взгляд могут казаться «примордиальными», но на самом деле они являются продуктами долговременных процессов действия, коммуникации и интерпретации. Когда же вспышки этнического насилия наконец происходят, намного легче заметить их эксплозивное измерение, их распространение, быстро охватывающее другие сектора жизни. Однако это измерение не должно заслонять измерение создания исходных условий для такого взрыва, и которое не следует трактовать как дремлющую в глубине аффективную иррациональность.

Итак, сегодняшние широкомасштабные и часто насильственные движения требуют нового понимания соотношений между историей и деятельностью, аффектом и политикой, транснациональными и локальными факторами. Для этого необходимо перейти от диалектики внутреннего/внешнего, навязываемой примордиалистским способом мышления, к диалектике имплозии/эксплозии как ключу к специфической динамике этничностей эпохи модерна.

Рассматриваемые в этой перспективе современные этнические движения (культурализмы) напрямую связаны с кризисом нации-государства: государства утрачивают былую монополию на идею нации. «Воплощенный в репертуарах все более мобильных групп населения – беженцев, туристов, гастарбайтеров, транснациональных интеллектуалов, ученых и нелегалов, – националистический джинн все в меньшей мере сдерживается идеями пространственной границы и территориального суверенитета» (pp.160–161). Налицо настоящая революция в основаниях национализма.

В главе «Патриотизм и его будущее» Аппадурои говорит о том, что мы являемся свидетелями становления постнационального политического порядка. Насилие, которое сопровождает политику идентичности во всем мире, отражает беспокойство, связанное с поиском не-территориальных принципов солидарности. Территориальный национализм служит для этих движений алиби, но вовсе не обязательно их действительным мотивом или конечной целью. «Хотя многие антигосударственные движения вращаются вокруг образов родины, цвета кожи, места и возвращения из изгнания, эти образы отражают скорее нищету их (и наших) политических языков, чем гегемонию территориального национализма. Иными словами, еще не возникла ни одна идиома для фиксации коллективных интересов многих групп в транслокальных формах солидарности, в пересекающих границы формах мобилизации и постнациональных формах идентичности» (р.166). Эти интересы все еще артикулируются в языке воображения, связанном с территориальным государством. Неспособность многих детерриториализованных групп мыслить себя вне имажинерии нации–государства зачастую является причиной глобального насилия, поскольку многие движения за эмансипацию и идентичность вынуждены в своих битвах с существующими нациями–государствами использовать ту самую имажинерию, которую они пытаются преодолеть.

После окончания холодной войны могло показаться, что мир стал однополярным, на деле же он стал полицентричным. Неправомерно рассматривать государства и культуры так, будто они представляют собой что-то обособленное: необходимо учитывать уже высокую и все возрастающую степень взаимопроникновения. Складывается множество новых центров силы: организации, движения, идеологии. В качестве примеров можно назвать транснациональные филантропические движения, опирающиеся на группы волонтеров по всему миру; международные террористические организации, мобилизующие людей, деньги, оборудование; международную моду, осуществляющую транснациональный перенос вкуса; движения зеленых, организующиеся вокруг своеобразной биополитики; глобальные секты и транснациональные правозащитные организации. Присмотримся к миру беженцев. В течение долгого времени беженцев и их организации рассматривали как обломки политической жизни, плавающие между нациями–государствами как островами стабильности. Но важно обратить внимание на то, что лагеря беженцев, их собственные бюрократии, движения в помощь беженцам, соответствующие департаменты национальных государств, транснациональные филантропические организации – все это составляет часть постоянной структуры возникающего постнационального порядка. Причем речь идет о формациях, основанных на принципах финансирования, вербовки сторонников, координации действий и воспроизводства, которые являются постнациональными, а не интернациональными или мультинациональными.

Аппадурои выделяет несколько релевантных смыслов используемого в данном контексте термина «постнациональный»: «Первый является темпоральным и историческим и означает, что мы находимся в процессе перехода к глобальному порядку, в котором нация–государство отживает свое, а его место занимают другие формации верности и идентичности. Смысл второго значения в том, что то, что возникает, суть сильные альтернативные формы для организации глобального трафика ресурсов, образов и идей – формы, которые или активно конкурируют с нацией–государством или составляют мирные альтернативы для широкомасштабных политических лояльностей. Третье значение указывает на возможность того, что в то время как традиционные нации могут продолжать существовать, постоянная эрозия способности нации–государства монополизировать лояльности будет стимулировать распространение национальных форм, которые в значительной мере отделены от территориального государства» (pp.168–169). Нация–государство как организующая форма политического порядка эпохи модерна действительно находится в кризисе, и частью этого кризиса является все более насильственное отношение между ним и его постнациональными Другими.