

МЕТОДОЛОГИЯ
METHODOLOGY

Теория культурного трансфера Мишеля Эспаня и трансдисциплинарный анализ цивилизационных представлений

И.Н. ИОНОВ*

*ИОНОВ Игорь Николаевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН. Адрес: Москва, 117334, Ленинский пр., 32а. E-mail: igion52@yandex.ru

В статье рассматривается применимость теории культурного трансфера М. Эспаня к исследованию трансляции цивилизационного сознания и связанных с ним понятий и представлений. Показано, что описание трансфера цивилизационного сознания как обоюдного обмена по принципу экспорта и импорта односторонне. Оно связано с принципиальным метаисторическим универсализмом автора и с его приверженностью идее единой изначальной культуре человечества. Эспань лишь затрагивает, но не анализирует многочисленные феномены, связанные с использованием трансфера как инструмента манипуляций. Это особенно касается цивилизационного сознания, так как изначально оно формировалось именно как инструмент манипуляций, о чем свидетельствует изучение “процесса цивилизации” Н. Элиасом. В статье анализируются различные проявления манипулятивности цивилизационного сознания, выявляемые концепцией схизмогенеза Г. Бейтсона на ее стыке с идеями Элиаса, концепцией культурной гегемонии Э. Лаклау и Ш. Муфф, концепцией “тroyянского” обучения А. Поддъякова и др. Показаны условия использования цивилизационных представлений в историческом анализе. Они связаны с развитием диалога носителей цивилизационного сознания и деконструкцией гегемонических и контргегемонических моделей цивилизации.

Ключевые слова: цивилизация, культурный трансфер, дискурсная гегемония, контргегемония, симметричный схизмогенез, комплементарный схизмогенез, “тroyянское” обучение, когнитивные искажения.

DOI: 10.31857/S086904990008520-4

Цитирование: Ионов И.Н. (2020) Теория культурного трансфера Мишеля Эспаня и трансдисциплинарный анализ цивилизационных представлений // Общественные науки и современность. № 1. С. 148–163.
DOI: 10.31857/S086904990008520-4

The theory of cultural transfer of Michel Espagne and the transdisciplinary analysis of civilizational ideas

Igor N. IONOV*

*Igor N. Ionov – PhD (History), senior research fellow of Institute of World History, Russian Academy of Sciences. Address: 32a, Leninsky Ave, Moscow, 117334, Russian Federation. E-mail: igion52@yandex.ru

Abstract. The article discusses the applicability of the theory of cultural transfer by M. Espagne to the study of the transmission of civilization consciousness and the related concepts. It is shown that the description of the transfer of civilization consciousness as a mutual exchange on the principle of export and import is one-way. It is connected with the principal metahistorical universalism of the author and his commitment to the idea of a single, original culture of humanity. Espagne only touches upon but does not analyze the numerous phenomena associated with the use of transfer as a tool of manipulation. This especially concerns civilization consciousness, for it was initially created as a manipulation tool, as described in the concept of the “process of civilization” by N. Elias. The article analyzes the various manifestations of the civilizational consciousness's manipulativeness revealed by the concept of G. Bateson's schismogenesis at its junction with the ideas of Elias, the concept of cultural hegemony of E. Laclau and Ch. Mouffe, the concept of “Trojan” learning A.N. Poddyakov et al. The conditions for the use of civilizational concepts in historical analysis are shown. They are linked with the development of the dialogue of carriers of civilizational consciousness and the deconstruction of hegemonic and counter-hegemonic models of civilization.

Keywords: civilization, cultural transfer, discursive hegemony, counter-hegemony, symmetric schismogenesis, complementary schismogenesis, Trojan learning, cognitive biases.

DOI: 10.31857/S086904990008520-4

Citation: Ionov I. (2020) The theory of cultural transfer of Michel Espagne and the transdisciplinary analysis of civilizational ideas. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no. 1, pp. 148–163. DOI: 10.31857/S086904990008520-4 (In Russ.)

С начала XXI в. все большее значение в изучении культурных (в том числе цивилизационных) взаимодействий приобретает теория культурного трансфера французского историка М. Эспаня, в распространении которой в России большую роль сыграли филологи В. Земсков и Е. Дмитриева. С 2007 г. происходит экспансия этого подхода в область отечественной транснациональной истории и истории цивилизаций. Начавшись с изучения трансфера отдельных терминов, связанных с цивилизационным сознанием (культура, цивилизация и т. п.), эта тенденция нашла выражение в книге переводов работ Эспаня с довольно претенциозным названием “История цивилизаций как культурный трансфер” [Эспань 2018]. См. также [Европейские... 2011].

Однако возникает вопрос, насколько релевантна эта теория для всестороннего изучения подобной темы, в какой мере соответствует данный вариант теории культурного трансфера современному уровню трансдисциплинарного анализа истории цивилизационных представлений, включающего разнородные подходы? Для этого необходимо обратиться к анализу содержания книги Эспаня с точки зрения истории цивилизаций и особенно трансфера цивилизационного сознания. Надо выяснить, почему периодически возвращаясь к вопросу о немецкой характеристике культуры “классической оппозиции *Bildung, Kultur, Zivilisation*” о ее важнейшем значении как “интеллектуального инструментария, без которого научное описание культуры невозможно, и эманации изучаемой культуры, знака ее подлинности” [Эспань 2018, с. 40, 59], Эспань принципиально отказывается анализировать ее роль именно как оппозиции, от конкретизации *идеологической* роли немецкого понятия “*Bildung*”, на которую сам указывает? В лучшем случае все сводится к смысловым различиям, связанным

с “национальной спецификой избранного страной пути” [Эспань 2018, с. 234]. Почему он стремится свести смысл этого варианта представлений о культуре к гуманистической ценности классического образования и “объекта экспорта и импорта”, а формирование семантического содержания понятия “цивилизация” – к механической цепи последовательных заимствований [Эспань 2018, с. 40–41, 379, 678, 695]? Откуда, если дело идет о простом “экспорте и импорте”, возникала “враждебность” немецкой историографии к французской культуре, почему немцы оценивали французские сенсуалистские корни понятия *Bildung* как запретные для осознания и буквально “нечистые” [Эспань 2018, с. 90, 285, 370]?

Для адекватной оценки теории культурного трансфера необходимо выяснить, почему из анализа франко-немецкого культурного трансфера цивилизационных представлений у Эспаня начисто исчезает описание его конкурентной и манипулятивной составляющих? Этот вопрос подробно изучался французским филологом Ж. Старобинским. Исследуя трансфер понятия “цивилизация”, тот анализировал его манипулятивные возможности, связанные с “неотделимой от нее *hybris*” (гордыней) и с тем “шлейфом антиомий”, которые этот термин порождает. Старобинский указывал, что «“Цивилизация” принадлежит к семейству понятий, исходя из которых может быть назван противоположный член оппозиции, понятий, которые, собственно, и рождаются на свет, чтобы обозывать оппозиции... Это означает не отрицание цивилизации, но признание, что она неотъемлема от своей оборотной стороны» [Старобинский 2002, с. 118, 143, 144, 149]. В качестве примера он приводит историю понятия “варварство”, призванного дезавуировать культурные ценности вне придворного дворянского круга, маркировать провинциальное дворянство, буржуа, крестьян и рабочих, а также незападные и особенно колониальные народы как “младших” и обязанных поэтому подчиняться придворным дворянам как “старшим”, а в крайней своей форме – даже оправдать вытеснение или истребление “варваров” в процессе культурного трансфера в его специфической форме “цивилизационной миссии” (у М.Ж.А. Кондорсе). Трансфер приобретает при этом странный и вызывающий вид: “Цивилизация оттесняет дикие и кочевые народы вплоть до их полного физического или культурного угасания” (цит. по [Старобинский 2002, с. 125, 129–130, 132, 134]). Старобинский обращает внимание и на возможность инверсии дуальной оппозиции “варварство–цивилизация”, открывающей неподлинность ценности “цивилизация” и возможность сопротивления адресантам ее трансфера со стороны его адресатов, в том числе в Германии [Старобинский 2002, с. 118–119, 122, 139–141].

Отсутствует учет достижений или даже простое упоминание теории “процесса цивилизации” Н. Элиасом, который еще с 1930-х гг. вел успешное социологическое исследование именно этой темы. Касаясь игнорируемого Эспанем и разобранного Старобинским аспекта темы трансфера как причины неприятия и даже отвращения к понятию “цивилизация”, Элиас писал, что понятия “цивилизация” и “цивилизованный” изначально создавались во Франции как инструменты для манипуляции сознанием низших классов, оправдывая защиту “деликатности” дворянства от “вульгарности” буржуазии. Они довольно рано стали связываться в Германии с французами, обозначая манерность, то есть ценность “второго сорта” – в противоположность искренности и открытости немецкого характера, самолегитимация которого осуществлялась при помощи понятия “культура” [Элиас 2001, т. 1, с. 49–50, 59, 85, 88–90; т. 2, с. 299–311]. «“Культура” служила для самоутверждения Германии, – писал Элиас, – и выражения ее противопоставления западным странам, выступавшим под флагом “цивилизации”». В философии истории К. Германна (1870) Элиас находил прямое противопоставление Франции как “страны цивилизации” и Германии как страны “идеального образования” (*Bildung*) [Элиас 2001, т. 1, с. 90]. Об этом писали многие. Крупный историк идей, специально изучавший традицию Дж. Вико и И.Г. Гердера, И. Берлин указывал, что немцы видели в понятии “цивилизация” “главного врага всего, что им было дорого” [Berlin 1980, р. 92].

Хотя Эспань и описывает при характеристике тройственного культурного трансфера между Францией, Германией и Россией “полнейшее презрение” прусского короля Фридриха II к немецкой словесности (и “полуварварскому” немецкому языку!), а также бегло упоминает при характеристике русского просветителя Н. Новикова, что “апелляция к немецкой культуре позволяла ему умерить притязания Франции на культурную гегемонию в России”, его совершенно не интересуют причины возникновения подобного отвращения к французской культуре, к истоку идей Просвещения и ценностей цивилизации. Для него самоочевидно, что логика Просвещения основана на ценностях универсализма, не допускавших деление мира на центр (Париж) и периферию (но тогда откуда “притязания на гегемонию”?). При этом он полностью игнорирует исследования Л. Вульфа, опровергающие эту идею [Эспань 2018, с. 231, 238; Элиас 2001, т. 1, с. 66–70; Вульф 2003]. Между тем логика упомянутой Эспанем в связи с анализом цивилизационного сознания в России “культурной гегемонии” [Эспань 2018, с. 238], ее влияния на самооценку немцев и русских, на их сопротивление последствиям трансфера идей из Франции не сводится к обоюдному обмену культурными ценностями между Францией, Германией и Россией, а предполагает трансфер понятия “цивилизация” совершенно особого рода, который был воспринят в Германии и России как агрессия.

В ответ на подобный *гегемонический* трансфер немцы разразились сочинением множества философий истории, призванных защитить свою позитивную самооценку, основанных на противопоставлении французской чувственности и немецкой морали, на критике примитивной “гедонистической цивилизации” Африки и Азии (и Франции!). Эти произведения не только не способствовали обмену идеями, но выстроили стену между европейскими культурами и привели в конце концов к идеологическому оправданию Первой мировой войны как войны за цивилизацию (Франция) и войны за культуру (*Kulturkrieg*, Германия) [Ионов 2007, с. 200–213, 298]. Это мало похоже на культурный “экспорт и импорт”.

Теория культурного трансфера и перекрестная история

Теория культурного трансфера Эспаня сделала много для жесткой и во многом справедливой критики исторической компаративистики и нациецентризма, деконструкции национальных идентичностей, создания транснациональной и транскультурной истории, основанной на представлении о взаимодополняемости культур, для развития истории цивилизационных представлений и особенно для анализа процессов на границах цивилизаций. Очень важно обозначение им границы как структурного элемента трансграничного “ансамбля” культур и исследование сетей культурных взаимодействий [Эспань 2018, с. 42–43, 67–68, 74]. Эспань поставил вопрос о транснациональной составляющей процесса создания и развития национальной идентичности, национальных культуры и искусства, о множественности участников культурного трансфера, о сложности и нелинейности процесса трансфера и ретрансфера, о множественности разного рода имбрикаций, вкраплений, трансформаций, форм метисации, о сложностях культурного перевода и интерпретации элементов другой культуры, о роли взаимного культурного обмена как форме трансфера, о значении для этого процесса пограничных трансэтнических регионов, таких как Силезия, а также колониальных стран, таких как Вьетнам, о роли сословных или этнических культурных посредников, таких как купечество или еврейское население. Это было положительными следствиями борьбы Эспаня с нациецентризмом исторических исследований (особенно во Франции и Германии), с эссенциализмом, с линейностью и бинарностью представлений о трансфере.

Но одновременно особенностью теории Эспаня стало ее развитие в строгой оппозиции с прежде существовавшими взглядами, в первую очередь с нациецентризмом, компара-

тивистикой, лингвистическим и pragматическим поворотами в историческом знании [Эспань 2018, с. 41–42], резкое размежевание с ними, не предполагающее взаимодействий. Подобным образом ранее во Франции социальная история противопоставлялась политической, сериалная – событийной, история ментальностей – миросистемному подходу. Стремление к максимальной оригинальности метода, уникальности используемого материала и демонстрации исключительности его достижений приводит Эспаня к жесткой, философско-исторической фиксации нового видения предмета и метода на уровне предпосылочного знания, демаркации онтологических и эпистемологических границ, за пределами которых заимствование элементов той или иной теории не приводит к постоянному обмену идеями, диалогу или системному, междисциплинарному диалогу с ней. В результате онтологическая трансграничность как предмет теории культурного трансфера не сопровождается эпистемологической трансграничностью как ее методом, если не говорить о привычном с 1960-х гг. синтезе исторических и антропологических подходов в рамках исторической антропологии и некоторых местных социологических традиций.

Такое впечатление усиливается из-за идеологической нагруженности данной теории, ее принципиального универсализма, выдвигаемого в центр повестки дня и вопросника историка. У Эспаня имеются претензии к сравнительному подходу не только из-за его нациецентризма, но и из-за слабости пафоса “универсальной, всеобщей, истории”, который он ценит в школе “Анналов”. Он видит “центральный предмет <теории> культурного трансфера” в “терпеливой реконструкции… некоего общего фундамента” культур, в реставрации “общей памяти культур”, в создании образа универсального, единого мира, в котором границы соединяют страны, а не разъединяют их. “Сравнение языков, мифов, обычая не имеет смысла, – пишет Эспань, – если только оно не отсылает к некоему общему утраченному языку, общей забытой религии”. Этот моногенетический подход к языку и культуре априорен и недоказуем в рамках исследований автора, ограниченных в основном пределами Нового времени. Хотя он и популярен в России, ностратическая концепция сейчас рассматривается в мировой лингвистике скорее как спекулятивная [Эспань 2018, с. 39; Clackson 2007, р. 20].

Поэтому важной частью мировоззрения Эспаня мне представляется некая априорная “теория заговора”. Он логически реконструирует этапы возникновения и последующего забвения общих универсальных оснований глобальной транснациональной культуры, которые и создали условия для появления местных идентичностей и компаративистики как метода их исследования. “Нужно было, чтобы эта когда-то существовавшая общность была забыта, – продолжает историк, – чтобы разрозненные идентичности могли появиться на ее руинах, и с этой точки зрения забвение может восприниматься скорее как необходимое условие формирования культур, а не как невольная утрата”. Причины “забвения” при этом не исследуются. История трансфера не просто реифицирует это представление Эспаня об истоках и сущности истории, но и претендует на объективность, так как ему кажется, что “нет никаких причин для того, чтобы этот межкультурный фундамент представлялся… абстракцией… мы имеем возможность путем изменения теоретической перспективы проанализировать саму историю этого общего фундамента”. Тут он находит выход из релятивизма и эклектики исторической семантики. “Общий фундамент” культур видится ему как “сфера, которая исторической семантикой не была затронута и как сфера межкультурного контекста понятий, которые она изучает” [Эспань 2018, с. 39–40, 93].

И хотя Эспань уверяет нас в междисциплинарности его теории и ее стремлении к “постоянной семантической релятивизации ее интеллектуального инструментария, радикальному историческому переосмыслинию ее эпистемологических притязаний”, хотя бы на уровне различия национальных смыслов важнейших понятий, базовый универсализм ее повестки дня и дистанцирование от большинства современных исследовательских подходов, связанных с лингвистическим поворотом (дискурсный анализ,

деконструкция, постструктурализм), приводят к тому, что эпистемологические намерения, дистанцирующие его от позитивистской традиции, оказываются слабее, чем реальные связи с ней на базовом мировоззренческом уровне. Эти намерения маркируются как “чайный горизонт ожидания и своего рода методологический регулятор”. В итоге понятие “цивилизация” во французском и немецком контекстах, с которого начинается это рассуждение (а также понятия “история”, “сравнение” и т.п.), ни в сравнительном, ни в трансферном аспектах в данной работе так и не исследуются, хотя и постоянно встречаются в тексте. Автор уходит от рефлексии по поводу собственных оснований, внезапно и резко сужая постулируемое им поле исследований до “узко ограниченного <круга> объектов анализа (предметов быта, социальных групп, художественных произведений)”, хотя на деле занят в основном историей трансфера идей в Новое время [Эспань 2018, с. 41–42, 44, 52].

Представляется, что Эспань не совсем понимает разницу между универсальной (всеобщей) и глобальной (в том числе транснациональной и транскультурной) историей [Ионов 2015, с. 151–159]. И это не случайно: отгородившись от подходов конца XX–начала XXI в., он с необходимостью идет в теории за источниками – работами изучаемых авторов, относящихся прежде всего к XIX–первой половине XX в.: Э. Тайлора, В. Вундта, К. Лампрехта, М. Мосса (до К. Гирца включительно). Он игнорирует существование постколониальной критики и оценивает колониальные народы в ориенталистском духе, следуя за авторами-позитивистами, такими как Тайлор.

Исходя из метаисторического идеала “общего фундамента” культур, он полагает, что “культура примитивных народов на самом деле весьма единообразна и крайне мало вариативна” [Эспань 2018, с. 204]. В критике идей Тайлора Эспань опирается на позицию Гирца в той ее части, которая сближает последнего с позитивизмом, и сам усиливает эту связь. Вместе с Гирцем он критикует эклектику многофакторного подхода к понятию культуры, ведущего в “концептуальное болото”, но предлагает преодолевать его не за счет умножения “рамок интерпретации” до количества участников взаимодействия, как это делает Гирц, а за счет смены объекта исследования, перехода от образов участников трансфера к образу всеобщего взаимодействия как такового, которого, по его мнению, не коснулась эклектика [Эспань 2018, с. 40, 224; Гирц 2006, с. 172–173, 178]. Высказав интересную мысль о том, что трансфер – не просто культурное “влияние”, что он определяется конъюнктурой потребностей культуры-реципиента, Эспань, вместе с тем, игнорирует близкое понятие “восполнение” (*supplement*), введенное Ж. Деррида и объясняющее многозначность национальных смыслов понятия “культура” его природой “пустого означающего” и бесконечностью процесса “восполнения” смысла [Эспань 2018, с. 64; Морозов 2009, с. 71–73].

Ключевая идея Эспаня об *обмене* как инварианте культурного трансфера возводится им к работам М. Мосса, причем концепция дара как “тотального (целостного) социального факта”, и вообще объективистская социологическая традиция Э. Дюркгейма (пусть с претензией на феноменологически-лингвистическую трактовку) рассматривается им как вполне актуальная [Эспань 2018, с. 111, 115–116, 218, 220–222]. Но для конструктивиста Гирца, например, тоже не чуждого склонности к позитивизму, обмен обмену рознь. По его мнению, “наш материал на самом деле есть наши собственные представления о представлениях других людей о том, что из себя представляют они сами и их соотечественники”. Смыкание верхнего и нижнего века правого глаза может, по его мнению, быть рефлекторным морганием, а может быть подмигиванием, передразниванием, рептицией и т. п. [Гирц 2006, с. 175, 177].

Так и культурный трансфер может быть трансляцией культурных ценностей, а может быть манипуляцией сознанием реципиента, скрытым оскорблением, вплоть до объявления войны. И сам по себе перенос внимания с акторов на процесс трансфера не влияет на глубину нашего понимания этих особенностей. Для такого углубления нужны

дополнительные теоретические инструменты, а не только новый материал. Особенno важно, что одним из участников культурного трансфера так или иначе предстает его исследователь. Данная им множественность интерпретаций событий культурного обмена в процессе взаимодействия с материалом, относящимся к тем или иным его участникам, возвращает нас к проблемам “концептуального болота”, беспersпективности эклектизма и роли “фоновой информации” – предпосылочного знания [Гирц 2006, с. 172–173, 177].

Фактически у Эспаня получается, что все основные проблемы решаются на уровне повестки дня (в процессе перехода к транснациональной истории, интерпретируемой как всеобщая), а проблематике вопросника историка, взаимодействия междисциплинарных методов исследования уделяется минимум внимания. В результате мы имеем дело с редукционистской теорией трансфера в области интеллектуальной и художественной жизни, которая во имя борьбы с субстанционализацией национальных идентичностей за транснациональный подход и анализ гетерогенности культурных явлений практически исключает из поля зрения историка *иерархические* отношения между транслятором и реципиентом, ограничиваясь *рецепторными* отношениями культурного обмена между действующей и принимающей культурами. Автора интересуют только те аспекты диссимиляции (противостояния) культур, которые одновременно оказываются проявлениями их имбрикации (наслоения) [Эспань 2018, с. 40].

В этом теория культурного трансфера Эспаня отличается от перекрестной или пересекающейся истории (*histoire croisée*) и его былого соратника М. Вернера, также стоявшего у истоков теории трансфера, но не отрицавшего и обновленный компаративизм, и Б. Циммерманн. Ими был поставлен вопрос об историчности исследователя и дефиците рефлексии по поводу национальных категорий, употребляемых для анализа. Они показали, что теория трансфера, созданная для демонстрации “прозрачности границ” между культурами, без учета этих обстоятельств, напротив, укрепляет межкультурные границы и связанные с ними предрассудки, способствует недооценке многосторонности диалогической ситуации и описывает трансфер односторонне, в рамках “национальных референций”, которые должна была пересматривать. В результате они предлагают еще более глубокую историзацию объекта, категорий анализа и отношений между исследователем и объектом. В отличие от сформулированной раз и навсегда онтологической и гносеологической позиции Эспаня, Вернер и Циммерманн, критикуя “логику статических моделей”, историчность и надежность национальных категорий, применяемых им для определения значимости трансфера, предлагают более лабильный подход, связанный с преодолением самореферентности предмета и метода исследователя, с возможностью сочетания разных (в том числе инонациональных) теоретических перспектив и с их сменой в зависимости от развития познавательной ситуации, в том числе сопряженной со сложностью самого процесса и исследования культурного трансфера. В центр изучения культурного трансфера ставится не культурный обмен сам по себе (“экспорт-импорт”), а прежде всего процесс культурной трансформации в разных его проявлениях [Вернер, Циммерманн 2007, с. 59–63, 67–82; Ионов 2015, с. 312–320].

Культурный трансфер и схизмогенез

В работе Эспаня попадаются указания на некоторые (как правило, старые, но не устаревшие) методы, при помощи которых можно рассматривать границы не только как соединяющие, но и как разъединяющие культуры. В частности, он пишет: «Антропология коммуникации, сформировавшаяся в основном в США благодаря работам Грегори Бейтсона, свидетельствует о том, что культура, будучи порождением сети коммуникаций, сама по себе продуцирует различия. Это позволяет Бейтсону анализировать социальную структуру папуасской народности ятмул, отталкиваясь от понятия “схизмогенез”». Но значение

этого понятия Эспань видит только в его способности перенести внимание со сравнения на процесс и результат контакта культур, то есть на исторический аспект явления [Эспань 2018, с. 207]. Для более глубокого анализа соотношения трансфера и схизмогенеза эта проблема должна быть поставлена не как междисциплинарная (историко-антропологическая), как у Эспаня, а как трансдисциплинарная, в контексте перекрестной истории. Бейтсон, изучая в 1930-е гг. контакты культур, предложил новый исследовательский подход, который можно рассматривать как зародыш трансдисциплинарного. Он выделил два аспекта анализа контакта культур: реципрокность (обоюдность, взаимность, обмен, как у Эспаня) и схизмогенез. Дисциплинарные подходы (экономический, религиоведческий) рассматриваются им не как исследование феноменов, реально присутствующих в культурах, а как абстракции, “ярлыки для различных точек зрения, которые мы принимаем в своих исследованиях”. Среди них не может быть первичных и вторичных, так как это приводит к редукции. Они лишь помогают рассмотреть предмет с разных сторон [Бейтсон 2000, с. 95–96].

Реципрокность – это паттерн поведения, “скомпенсированный и сбалансированный внутри себя”, основанный на отношениях обмена (“обоюдное коммерческое поведение”). Но он является исключением, “затуманивающим” основной тип контакта, который связан с расколом или схизмогенезом (дифференциацией) групп. Симметричная дифференциация предполагает одинаково агрессивное поведение, например хвастовство, которое “может вести только ко все более и более острому соперничеству и в конечном счете к враждебности и крушению всей системы”. Комплементарная дифференциация основана на различии в поведении групп. В ответ на паттерны самоутверждения одной группы включаются паттерны культурной покорности другой группы. Не будучи ограниченным, схизмогенез “ведет к прогрессирующему одностороннему искажению личностей членов обеих групп, что приводит к взаимной враждебности и должно закончиться крушением системы”. Примером такой катастрофы служит европейское “симметричное интернациональное соперничество” перед Второй мировой войной [Бейтсон 2000, с. 100–101, 103].

Подход Бейтсона гораздо шире теории культурного трансфера Эспаня. Он открывает дорогу к трансдисциплинарному изучению отношений не только обоюдного обмена, но и схизмогенеза. Это особенно важно для истории цивилизационного сознания. Напомню, что об искажении личности участников “процесса цивилизации” писал примерно в то же время Элиас, который отмечал уже во французском придворном обществе XVI–XVIII вв., впервые выдвинувшем идеал цивилизованности (*civilité, politesse*, потом *civilisation*) в борьбе с богатыми буржуа за внимание короля, огромное внутреннее напряжение и “внутренний раскол личности: человек словно противостоит себе самому” [Элиас 2001, т. 2, с. 275–276]. Социолог сравнивал дворян, буржуа, крестьян и рабочих, население колоний, чьи манеры последовательно подвергались унификации в соответствии с нормами изобретенного дворянами цивилизованного поведения, с беззащитным ребенком, «уступающим воле лиц, моделирующих его поведение. У взрослого человека такая беззащитность связана с тем, – писал он, – что люди, чьего превосходства он опасается, соотносятся с его собственным “Сверх-Я”, с его собственным аппаратом самопринуждения. Этот аппарат является результатом дрессировки индивида теми, от кого он зависим. Именно тот автоматизм, с которым у индивида воспроизводится чувство превосходства над ним других людей, делает его столь беззащитным» [Элиас 2001, т. 2, с. 292–293].

На стыке концепций Бейтсона и Элиаса возникает объемное, антропологически-социологическое представление о развитии процесса схизмогенеза в трансфере цивилизационного сознания. Фазе комплементарной дифференциации Бейтсона соответствует “фаза колонизации и ассимиляции” в “процессе цивилизации” Элиаса, когда широкие слои населения (и другие страны) зависимы и пассивно перенимают образцы национального или глобального истеблишмента. При этом они периодически пытаются перехватить роль

культуртрегера, сами заняться колонизацией: внешней (как в Германии или Японии) или внешней и внутренней (как в России), но их деятельность не получает достойного признания, а то и вызывает сопротивление. Это порождает в них внутреннее напряжение и протест. Возникает кризис идентичности, препятствующий самоидентификации адресата трансфера с его адресантом и ставящий пределы тому, что Э. Эриксон считал ее закономерным развитием: расширению и дальнейшей релятивизации идентичности. Ответы на этот кризис – рессентимент и формирование негативной идентичности, самоопределение аутсайдера по типу противопоставления образу истеблишмента [Эриксон 2006, с. 50–52; Гудков 2004]. Вследствие этого комплементарность сменяется фазой симметричной дифференциации по Бейтсону или “фазой отталкивания, дифференциации или эмансипации” по Элиасу, когда развивается локальное самосознание и активная протестная деятельность аутсайдеров (вплоть до революций и мировых войн), а истеблишменту приходится замыкаться в себе [Элиас 2001, т. 2, с. 308].

Эти фазы воспроизводились на протяжении XIX–XXI вв. в отношениях разного рода сословных, классовых, этнических, национальных, локальных и других истеблишментов и аутсайдеров. Наиболее ярко связанные с ними противоречия раскрылись в колониальной политике, тесно связанной со схизмогенезом и цивилизационным самосознанием. Психологическую ситуацию комплементарной дифференциации раскрыл психолог О. Маннони, который за 20 лет работы выявил во французских колониях агрессивный комплекс неполноценности у колонизаторов и комплекс зависимости у колонизуемых. Он связывал комплекс неполноценности европейцев с их отношениями с родителями (“предательство родителей”), который вытекал из цивилизационных представлений последних [Mannoni 1956]. Нормативная практика дистанцирования взрослых от детей в до-детоцентрическую эпоху определялась бинарными оппозициями культуры и природы, цивилизации и “варварства”, причем дети рассматривались в рамках этих оппозиций как элемент хаоса, который невозможно впускать в цивилизованный мир взрослых, как объекты манипулятивного культуртрегерства родителей, осуществляемого при посредстве кормилиц, воспитателей и учителей [Старобинский 2002, с. 125].

Анализируя ситуацию комплементарной дифференциации, можно прибегнуть к концепции “двойного послания” Бейтсона, который связывал невротизацию поведения детей с хроническими противоречиями между предписаниями родителей и категорическим запретом обсуждать контекст этих противоречий. Представление о “двойном послании”, как показали политологи, можно отнести к международным отношениям, в частности Франции и Германии в процессе заключения Версальского мира [Бейтсон 2000, с. 227–253; Пощелуев 2008].

Исследуя цивилизационное сознание, Л. Вульф писал о противоречивых оценках стран на “границах цивилизации”, которым одновременно приписывались свойства цивилизации и “варварства”, современного и далекого прошлого [Вульф 2003, с. 35, 47, 57, 60, 62, 77]. Такие послания, став нормой, систематически отстаиваемой значимыми фигурами или объектами позитивного переноса (трансфера) в психологическом смысле, закрепляют у политического субъекта неспособность нормально коммуницировать, так как граница из места культурного трансфера становится инструментом манипуляции. Возникает трансконтекстуальный синдром, мешающий правильно определять контекст сообщения, “разрыв в ткани контекстуальной структуры сообщений”. Происходят “последовательная дискредитация” сообщений как “не представляющих ценности”, взаимоисключающие оценки сообщений и запрет на их обсуждение. В результате в процессе коммуникации субъекты не сближаются, а отстраняются друг от друга, маскируются, описывают реальность не прямо, а при помощи скрытых метафор, ставят под сомнение наличие стабильных отношений между собой, обращаются к теориям заговора, пытаются

“исказить или скрыть любую пространственно-временную привязку” [Бейтсон 2000, с. 232–233, 240, 260–261, 299].

Разрушение обюодности общения происходит, по мнению П. Вацлавика и его соавторов, из-за нарушения важнейшего требования к оппоненту – отсутствия приемлемого ответа на экзистенциальный вопрос, который элиминирует властный аспект отношений: “Подтверди то, как я сам определяю себя!”. Результатами становятся фрустрация, переход от комплементарного к симметричному схизмогенезу и растущая патологизация последнего, “симметричная эскалация”, описанная школой системных исследований Пало-Альто, которая приводит к агрессии, бессмысленному соперничеству иalogичному общению, порождает фантомы, значимые прежде всего как инструмент самоутверждения (на мой взгляд, к ним можно отнести разные виды понятия “цивилизация” в их ценностном аспекте). Воображаемые качества этих фантомов превращаются в предмет бесконечного спора, ярко описанного в пьесе Э. Олби “Кто боится Вирджинии Вульф?”, а отрицание самого их существования – в смертельное оскорбление [Вацлавик, Бивин, Джексон 2000, с. 2, 105, 151–189].

По поводу цивилизационных представлений в Новое время происходит эскалация симметричных столкновений национальных школ философии истории, по-разному описывающих место страны в процессе цивилизации или в кругу мировых цивилизаций, опираясь на разные ценности, свойственные той или иной нации. Они сопровождаются избыточной метафоризацией понятийного аппарата, обеспечивающей риторическое доминирование в спорах и защиту истинностного характера подобных построений. “Нет необходимости прослеживать отдельные различия между... Контом... Миллем... Спенсером... – писал Э. Трельч о различных видах теории цивилизации XIX в., – <они> всегда заключают в себе идеалы Французской революции или английского джентльмена, американской демократии... Основная черта науки о ценностях всегда одна и та же: она абстрагирована от опыта истории... развита на основе мнимых социологических и научно-исторических законов природы и преисполнена... различными видами... эстетических и религиозных чувств” [Трельч 1994, с. 124–125].

Основой таких моделей служат создание и последующая реификация ментальных карт воображаемой географии и воображаемой истории, на которых положение той или иной страны выглядело бы выигрышно по сравнению с другими. На этих картах по-разному маркируются истоки и направления цивилизационного трансфера, центр, периферия и границы цивилизованного мира, а также отдельных локальных цивилизаций; по-разному осмысливаются отношения Севера и Юга, Запада и Востока, приморских и континентальных стран; преимущества молодых и древних цивилизаций, ориентация цивилизаций на традиции или инновации, однолинейные и многолинейные, линейные и циклические, зигзагообразные модели истории цивилизаций, периодизация истории цивилизаций и т. п. [Götz, Holmén 2018, с. 157–161; Zerubavel 2003]. Их цель не когнитивная, а политическая, подчас колонизаторская – захватить пути “экспорта и импорта” цивилизационных представлений, любой ценой занять господствующее положение в процессе их трансфера.

Культурный трансфер и культурная гегемония

Если трансфер компетенций, знаний и умений, как это утверждает Эспань, чаще осуществляется по типу взаимного обмена, на основе взаимности, в рамках таких интеллектуальных сетей и сетевых институтов, как “невидимые колледжи” или “музеи без стен”, то трансляция религиозных верований, идеологических убеждений, в том числе цивилизационной идентификации и понятий, ее обозначающих, чаще реализуется в логике комплементарного или симметричного схизмогенеза, которую Эспань упоминает,

но игнорирует как в сфере ее анализа, так и в сфере ее применения. Конечно, неправильно исключать возможность реципрокности обмена религиозными и идеологическими представлениями. На практике существует множество переходных форм, в которых реципрокность может сливаться и с комплементарностью, и с симметричностью [Вацлавик, Бивин, Джексон 2000, с. 80].

Но все-таки норма для взаимодействия современных научных школ – игра с ненулевой суммой, которую экономисты называют “соревновательной конкуренцией”, содержание которой составляет состязательность (*contest*), в то время как для идеологий свойственна игра с нулевой суммой, “хищническая конкуренция”, то есть соперничество (*rivalry*). В первом случае преобладает гетерархия, децентрированная многоуровневая сеть как форма организации разнообразия, во втором – иерархия, выстраивающая центрированные нормативные отношения между участниками в жесткую структуру по принципу соподчиненности или неустойчивого равновесия сил [Поддяков 2004, с. 66; Радаев 2010, с. 41; Старк 2009].

Культурный трансфер знаний и компетенций, таким образом, дополняет дискурсная гегемония политизированных идеологических взглядов, инструментарий для анализа которой как системы коммуникации создала Эссеанская школа дискурс-анализа, в частности Э. Лаклау и Ш. Муфф, развивающие неограмшианский подход и взаимодействующие с постколониальной критикой. Вслед за М. Фуко они считают, что отношения власти пронизывают общество и коммуникацию. В центре их внимания процесс конструирования идентичностей. Причем он анализируется в духе, близком Эспанию, с признанием универсальности границ и трансграничной ситуации, роли конфликта и заимствований, а также “конституирующего Иного” [Эспань 2018, с. 35, 42, 43–44, 74]. Но в отличие от Эспании, Лаклау сосредоточен на жесткости и исключительности границ как пределов системы сигнификации, где происходит разрыв или распад сигнификации. “Нейтральная граница представляла бы, в сущности, единое целое с тем, что находится по обе ее стороны, и эти две стороны были бы просто различными по отношению друг к другу”. Это не была бы граница системы. Такие “истинные границы всегда антагонистичны”. Это не мешает им быть порой неопределенными, дислоцированными, основанными на компромиссе различия и эквивалентности, так как идентификационные практики не могут быть полностью успешны (цит. по [Морозов 2009, с. 22, 121–122.]).

На подобных границах происходит важный процесс: “генерация пустых означающих, означающих без означаемого” как инструмента гегемонии, яркий пример которых – понятие “цивилизация”, ценностный смысл которого можно менять в широких пределах. “Генерирование пустых означающих и установление отношений эквивалентности между этими означающими и той или иной частной идентичностью в силовом поле конституирующего антагонизма как раз и составляет сущность операции гегемонии”. Эта операция “неизбежно приводит к исключению тех идентичностей, которые противоречат данному частному варианту порядка, к вытеснению их за пределы сообщества, установлению отношений эквивалентности между ними и внешним миром анархии и чистой угрозы”. Поэтому понятие “цивилизация” семантически указывает на другое, сниженное в иерархии ценностей “пустое означающее”, свой антоним – понятие “варварство” [Морозов 2009, с. 125, 171, 297, 309, 311; Bettiza 2014]. Они сосуществуют в форме бинарной оппозиции, фигуры и фона единого гештальта.

В этих условиях, по мнению В. Морозова, представления о цивилизации в России задаются в форме “гегемонической артикуляции”. Ее можно сформировать извне, в целях установления комплементарной дифференциации в интересах западного истеблишмента (политолог пишет о роли России как «“не совсем Европы”, одновременно включенной в европейскую цивилизацию и не вполне соответствующей стандартам последней»). Но ее можно сконструировать и изнутри, в целях установления симметричной диффе-

ренции в интересах местного истеблишмента (при помощи «заявлений о моральном превосходстве России над всем остальным миром в силу особых черт русского характера или, наоборот, о существовании “ценностного разрыва” между Россией и Западом, который потенциально может быть истолкован как свидетельство фундаментальной несовместимости между двумя “цивилизациями”») [Морозов 2009, с. 135, 143, 158]. Соответственно формируются идеологические течения “западничества” и “славянофильства” в разных их вариантах.

Полезно посмотреть на культурный трансфер/гегемонию с точки зрения образования. Психолог А. Поддьяков разделяет образование на привычное, имеющее целью передачу информации, получение новых навыков и развитие учащихся, и “тroyинское образование”, основанное на злоупотреблении “асимметрией компетенций”, при которой учитель (советник) дезориентирует учащихся (клиентов). Типичный случай такого явления – вербовка и обучение рекрутов для строительства финансовых пирамид, которые помогают выкачивать деньги из населения и в конце концов разоряются сами. Другая возможная цель такого обучения – ослабление конкурента со злым умыслом. В обучающем курсе при этом заложена скрытая программа и ложные инструкции, имеющие целью сознательное внесение дезинформации, вплоть до “закабаления конкурента”. В рамках экономики “это закономерная работа по снижению роста данного вида человеческого капитала (или потенциала) у соперника” [Поддьяков 2004, с. 68–69, 71; Поддьяков 2006, с. 87]. С точки зрения теории образования в условиях транснациональной конкуренции “процесс цивилизации” Элиаса можно рассматривать как форму “тroyинского” образования, когда реальных или потенциальных соперников (придворных буржуа, провинциалов, крестьян, жителей колоний) убеждают в высокой ценности “цивилизованного поведения”, имевшей изначально маргинальное значение по сравнению с религиозными нормами [Ионов 2019^а, с. 304].

Возникает разновидность глобальной “пирамиды”, основанной мировым истеблишментом для аккумулирования морального авторитета и манипуляции сознанием все более широких слоев населения Земли. Процесс модернизации при этом предполагает два типа взаимодействия: обмен знаниями и компетенциями в рамках культурного трансфера, как его описывает Эспань, и трансляцию “тroyинских” идентичностей для построения культурной гегемонии. Такая пирамида в процессе “тroyинского образования” распространяет “скрытую программу”, навязывая глобальным и социальным аутсайдерам представления об их “варварстве”, разрушает их идентичность. Эти манипуляции порождают на локальном уровне рессентимент и контртегемонию, мобилизуют из местного истеблишмента создателей множества новых локальных “пирамид”, усугубляющих гегемоническую ситуацию. Распространяются самоидентификации с империями-аутсайдерами, реанимируются воспоминания о многополярности мира пороховых империй. Выставляя себя борцами против мирового истеблишмента за традиционные ценности, новые элиты в собственных интересах вовлекают в “тroyинское образование” разные группы населения. На каждом из этапов передача информации в процессе трансфера затрудняется, ее восприятие искажается негативными эмоциональными реакциями [Morozov 2015, р. 54, 55, 64, 65 81, 108, 109, 137, 141].

В процессе перехода схизмогенеза от комплементарности к симметрии (от подчинения к сопротивлению) меняются картины истории. Большую роль в этом процессе играют цивилизационные представления. В рамках гегемонического дискурса универсалистские линейно-стадиальные и прогрессистские, либеральные модели истории цивилизации на международном уровне порождают среди аутсайдеров стремление к контртегемонии и трансформируются в партикуляристские локальные и циклические, более или менее консервативные, если не фундаменталистские, модели цивилизаций, при помощи которых отстаивается право элит имперских наций на позитивную самооценку и симметричное сопротивление глобальному истеблишменту. На социальном уровне сопротивление

цивилизационным представлениям порождает универсалистскую теорию социально-экономических формаций, восстанавливающую позитивную самооценку трудящихся и отрицающую или переворачивающую при этом и линейно-стадиальную, и локальную цивилизационные схемы. Смена формаций связана с провозглашением передового характера пролетарской культуры и осуждением “варварства” буржуазной цивилизации. Социалистическое государство разрушается вследствие новой волны рессентимента в процессе перехода от комплементарности к симметрии социалистического государства и подавляемого им этнического самосознания локальных элит [Ионов 2019^б, с. 167; Асоян 2012].

Как и предсказывал Бейтсон, система схизмогенеза как формы культурного трансфера нестабильна в любом из ее вариантов и неизбежно приводит к краху. На каждый запрос о гегемонии или контргегемонии в конце концов следует агрессивный ответ, происходит смысловая инверсия понятий и целевая инверсия стратегий. В Германии как симметричный ответ на идеал “цивилизации” создавались идеалы “*Kultur*” и “*Bildung*”, превратившиеся в оправдание Первой мировой войны. В условиях поражения Германии в войне и “версальского синдрома” нарастающий рессентимент привел к отрицанию даже этих ценностей и принял расистские формы, что обернулось Второй мировой войной. В Японии сугубо комплементарная политика второй половины XIX в. *bunmei kaika* (“публичного культтивирования цивилизации посредством государственной политики”) превратилась в XX в. в политику воспитания камикадзе для реализации лозунга “Азия для азиатов”. В ответ на колониализм Запада и выработанную как инструмент “тroyнского” образования идеологию ориентализма (негативный образ Востока, созданный на Западе) возникли оксидентализм (негативный образ Запада, созданный на Востоке) и разработанные по типу негативной идентичности теория “азиатских ценностей” М. Махатхира, афроцентризм и т. п. [Ионов 2019, с. 308–310; Ориентализм… 2012]. Ныне, под давлением миграции настроенных на симметричную дифференциацию аутсайдеров, как и предсказывал Элиас, Запад постепенно теряет универсалистскую ориентацию и пытается самоизолироваться, голосуя за правых популистов.

* * *

Конечно, нельзя сказать, что цивилизационные схемы не имеют когнитивной ценности, так же как борьба за гегемонию не исключает культурного трансфера в форме обмена знаниями. Наука не может обходиться без “пустых означающих”, ибо они хорошо приспособлены для развития процесса “восполнения смысла”, о котором писал Деррида. Став основой мировоззрения, одно из таких “пустых означающих” – цивилизация превратилось в “самосбывающееся пророчество” о прошлом, настоящем и будущем, определяя когнитивные стратегии историков, поведение больших групп населения, которое оно сплачивало, и политику мировых держав. Идея цивилизации выступает инструментом радикальной переформулировки повестки дня и вопросника исторических исследований.

Разные представления о цивилизации помогли истории из политической и церковной стать социальной и культурной. Они сыграли центральную роль в смене и взаимодействии темпоральных режимов исторического исследования. Но необходимая предпосылка адекватного использования таких сложных по структуре понятий в исследовательских целях – преодоление их седиментации, укорененности в гегемоническом дискурсе, перевод их в сферу взаимного культурного трансфера, инструментами для чего служат диалог носителей этих форм самосознания, глубокая деконструкция их гегемонического содержания и даже создание новых “метаправил, которые старая (гегемоническая. – И.И.) система не в состоянии создать внутри самой себя” [Asciutti 2009, р. 26–33; Вацлавик, Бивин, Джексон 2000, с. 254]. Необходимо разделение познавательных, обучающих

и манипулятивных, деструктивных стратегий, которое затруднено в рамках теории культурного трансфера Эспания с ее метаисторическими основаниями и гораздо лучше реализуется при трансдисциплинарном подходе в рамках перекрестной истории Вернера и Циммерманн [Морозов 2009, с. 173–176].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Асоян Ю.А. (2012) Исчезнувшая цивилизация: цивилизационные категории в советском идеологическом дискурсе 1920–1930-х годов // Общественные науки и современность. № 4. С. 112–119.
- Бейтсон Г. (2000) Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М.: Смысл.
- Вацлавик П., Бивин Д., Джексон Д. (2000) Прагматика человеческих коммуникаций: Изучение паттернов, патологий и парадоксов взаимодействия. М.: Апрель-Пресс, ЭКСМО Пресс.
- Вернер М., Циммерманн Б. (2007) После компаратива: *histoire croisée* и вызов рефлексивности // *Ab Imperio*. № 2. С. 59–90.
- Вульф Л. (2003) Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М.: НЛО.
- Гирц К. (2006) “Насыщенное описание”: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. М.-СПб. С. 171–200.
- Гудков Л.Д. (2004) Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов. М.: НЛО, ВЦИОМ-А.
- Европейские судьбы концепта культуры (Россия, Германия, Франция, англоязычный мир). Материалы русско-французского коллоквиума 11–12 октября 2007 года (2011). М.: ИМЛИ РАН.
- Ионов И.Н. (2019^в) Игры со временем: российские образы “другой Европы” // Общественные науки и современность. 2019. № 4. С. 158–173.
- Ионов И.Н. (2015) Мировая история в Глобальный век: Новое историческое сознание. М.: Аквилон.
- Ионов И.Н. (2019^а) “Процесс цивилизации”: унификация поведения и диверсификация идентичностей // Феномен унификации в истории. М.: ИВИ РАН. С. 301–320.
- Ионов И.Н. (2007) Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия. М.: Наука.
- Морозов В.Е. (2009) Россия и другие. Идентичность и границы политического сообщества. М.: НЛО.
- Ориентализм/оксидентализм: языки культур и языки их описания (2012) М.: Совпадение.
- Поддъяков А.Н. (2004) Противодействие обучению конкурента и “тroyянское обучение” в экономическом поведении // Психология. Журнал Высшей школы экономики. № 3. С. 65–82.
- Поддъяков А.Н. (2006) Троянское обучение в структуре рефлексивного управления // Рефлексивные процессы и управление. № 2. С. 84–95.
- Поцелуев С.П. (2008) Double Binds или Двойные ловушки политической коммуникации // ПОЛИС. №1. С. 8–32.
- Радаев В.В. (2010) Как организуется рыночное взаимодействие. М.: Изд. дом ГУ–ВШЭ.
- Старк Д. (2009) Гетерархия: организация диссонанса // Экономическая социология. Т. 10. № 1. С. 57–89.
- Старобинский Ж. (2002) Слово “цивилизация” // Старобинский Ж. Поэзия и знание. История литературы и культуры. В 2 т. М.: Языки славянской культуры. Т. 1. С. 110–149.
- Трельч Э. (1994) Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М.: Юрист.
- Элиас Н. (2001) О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. В 2 т. М.–СПб.: Университетская книга.
- Эрикссон Э. 2006) Идентичность: Юность и кризис. М.: Флинта, МПСИ, Прогресс.
- Эспань М. (2018) История цивилизаций как культурный трансфер. М.: НЛО.
- Asciutti E. (2009) Asia and the Global World: Identities, Values, Rights // Identity in Crossroad Civilisations: Ethnicity, Nationalism and Globalism in Asia. Angeles. Amsterdam: Amsterdam Univ. Press. Pp. 21–42.
- Berlin I. (1980) Against the Current. Essays on the History of Ideas. New York: The Viking Press.

- Bettiza G. (2014) Empty Signifier in Practice: Interrogating the “Civilizations” of the United Nations Alliance of Civilizations // ReligioWest Working Paper. RSCAS 2014/95. Fiesole: European University Institute (http://www.gregoribettiza.com/1/148/resources/publication_1970_1.pdf).
- Clackson J. (2007) Indo-European Linguistics: An Introduction. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Götz N., Holmén J. (2018) Introduction to the Theme Issue: “Mental Maps: Geographical and Historical Perspectives” // Journal of Cultural Geography. Vol. 25. No 2. Pp. 157–161.
- Mannoni O. (1956) Prospero and Caliban. The Psychology of Colonization. London: Methuen.
- Morozov V.E. (2015) Russia’s Postcolonial Identity. A Subaltern Empire in a Eurocentric World. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Zerubavel E. (2003) Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past. Chicago: Univ. of Chicago Press.

REFERENCES

- Asciutti E. (2009) Asia and the Global World: Identities, Values, Rights. *Identity in Crossroad Civilisations: Ethnicity, Nationalism and Globalism in Asia*. Amsterdam: Amsterdam Univ. Press, pp. 21–42.
- Asojan Ju.A. (2012) Ischeznuvshaya civilizaciya: civilizacionnye kategorii v sovetskem ideologicheskem diskurse 1920–1930-h godov [Disappeared civilization: civilizational categories in the Soviet ideological discourse of the 1920s–1930s]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no. 4, pp. 112–119.
- Bateson G. (2000) *Ekologiya razuma. Izbrannye stat'i po antropologii, psihiatrii i epistemologii* [Ecology of mind. Selected articles on anthropology, psychiatry and epistemology]. Moscow: Smysl.
- Berlin I. (1980) *Against the Current. Essays on the History of Ideas*. New York: The Viking Press.
- Bettiza G. (2014) Empty Signifier in Practice: Interrogating the “Civilizations” of the United Nations Alliance of Civilizations. ReligioWest Working Paper. RSCAS 2014/95. Fiesole: European University Institute (http://www.gregoribettiza.com/1/148/resources/publication_1970_1.pdf).
- Clackson J. (2007) *Indo-European Linguistics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Elias N. (2001) *O prossesse civilizacii. Sociogeneticheskie i psihogeneticheskie issledovaniya*. V 2 t. [On the process of civilization. Sociogenetic and psychogenetic studies]. Moscow–St.-Petersburg: Universitetskaya kniga.
- Erikson E. (2006) *Identichnost': Junost' i krizis* [Identity: youth and crisis]. Moscow: Flinta, MPSI, Progress.
- Espagne M. (2018) *Istoriya civilizacii kak kul'turniy transfer*. [The history of civilizations as a cultural transfer]. Moscow: NLO.
- Evropeyskie sud'by koncepta kul'tury (Rossiya, Germaniya, Franciya, angloyazychnyy mir). Materialy russko-francuzskogo kollokviuma 11–12 oktyabrya 2007 goda* (2011) [The European fate of the concept of culture (Russia, Germany, France, the English-speaking world). Materials of the Russian-French colloquium on October 11–12, 2007] Moscow: IMLI RAN.
- Geertz K. (2006) “Nasyshchennoe opisanie”: v poiskah interpretativnoy teorii kul'tury [“Thick description”: in search of an interpretative theory of culture]. *Antologiya issledovaniy kul'tury. Interpretacii kul'tury*, Moscow–St.-Petersburg, pp. 171–200.
- Götz N., Holmén J. (2018) Introduction to the Theme Issue: “Mental Maps: Geographical and Historical Perspectives”. *Journal of Cultural Geography*, vol. 25, no. 2, pp. 157–161.
- Gudkov L.D. (2004) *Negativnaya identichnost'*. *Stat'i 1997–2002 godov* [Negative identity. Articles 1997–2002]. Moscow: NLO, VCIOM-A.
- Ionov I.N. (2007) *Civilizacionnoe soznanie i istoricheskoe znanie: problemy vzaimodeystviya* [Civilizational consciousness and historical knowledge: problems of interaction]. Moscow: Nauka.
- Ionov I.N. (2019^b) Igry so vremenem: rossiyskie obrazy “drugoy Evropy” [Games with time: Russian images of “another Europe”]. *Obshchestvennye nauki i sovremenost'*, no. 4, pp.158–173.
- Ionov I.N. (2015) *Mirovaya istoriya v Global'nyi vek: Novoe istoricheskoe soznanie* [World history in the global age: a New historical consciousness]. Moscow: Akvilon.
- Ionov I.N. (2019^a) “Process civilizacii”: unifikaciya povedeniya i diversifikaciya identichnostey [“The process of civilization”: unification of behavior and diversification of identities]. *Fenomen unifikacii v istorii* [The phenomenon of unification in history]. Moscow: IVI RAN, pp. 301–320.
- Mannoni O. (1956) *Prospero and Caliban. The Psychology of Colonization*. London: Methuen.

- Morozov V.E. (2009) *Rossiya i drugie. Identichnost' i granicy politicheskogo soobshhestva* [Russia and others. Identity and boundaries of the political community]. Moscow: NLO.
- Morozov V.E. (2015) *Russia's Postcolonial Identity. A Subaltern Empire in a Eurocentric World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Orientalizm/okidentalizm: yazyki kul'tur i yazyki ih opisaniya* (2012) [Orientalism/occidentalism: languages of cultures and languages descriptions] Moscow: Sovpadenie.
- Poceluev S.P. (2008) Double Binds, ili Dvojnye lovushki politicheskoy kommunikacii [Double Binds, or Dual traps of political communication]. *POLIS*, no. 1, pp. 8–32.
- Podd'yakov A.N. (2004) Protivodeystvie obucheniyu konkurenta i "troyanskoe obuchenie" v ekonomicheskem povedenii [Opposition to competitor's training and "Trojan learning" in economic behavior]. *Psichologiya. Zhurnal Vysshykh shkoly ekonomiki*, no. 3, pp. 65–82.
- Podd'yakov A.N. (2006) Troyanskoe obuchenie v strukture refleksivnogo upravleniya [Trojan training in the structure of reflective management]. *Refleksivnye processy i upravlenie*, no. 2, pp. 84–95.
- Radaev V.V. (2010) *Kak organizuetsya rynochnoe vzaimodeystvie* [How is market interaction organized?]. Moscow: Izd. dom HSE.
- Stark D. (2009) Geterarhiya: organizaciya dissonansa [Heterarchy: organization of dissonance]. *Ekonomicheskaya sociologiya*, vol. 10, no. 1, pp. 57–89.
- Starobinski J. (2000) Slovo "civilizaciya", v 2 t. [The word "civilization"]. Starobinski J. *Pojeziya i znanie. Istoryya literatury i kul'tury* [Poetry and knowledge. History of Literature and Culture in 2 vols.]. Moscow: Yasiki slavyanskoy kulturi, 2002, vol. 1, pp. 110–149.
- Troeltsch E. (1994) *Istorizm i ego problemy. Logicheskaya problema filosofii istorii* [Historicism and its problems. The logical problem of the philosophy of history]. Moscow: Jurist.
- Watzlavik P., Bivin D., Jackson D. (2000) *Pragmatika chelovecheskikh kommunikacii: Izuchenie patternov, patologiy i paradoksov vzaimodeystviya* [The Pragmatics of Human Communications: The Study of Patterns, Pathologies, and Interaction Paradoxes]. Moscow: Aprel'-Press, JeKSMO Press.
- Werner M., Zimmermann B. (2007) Posle komparativa: *histoire croisée* i vyzov refleksivnosti [Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity]. *Ab Imperio*, no. 2, pp. 59–90.
- Wolf L. (2003) *Izobretaya Vostochnuyu Evropu. Karta civilizacii v soznanii epohi Prosvetshcheniya* [Inventing Eastern Europe. Map of civilization in the consciousness of the Enlightenment]. Moscow: NLO.
- Zerubavel E. (2003) *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago: Univ. of Chicago Press.