

## КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

*Н.Н. Федотова*

### МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ И ПОЛИТИКА РАЗВИТИЯ

*В статье рассматриваются проблемы идентичности в условиях мультикультурализма и глобализации. Автор показывает, что именно эти два процесса, а также аномия создали проблему идентичности и интерес к ее рассмотрению. Раскол идентичности, ее фрагментация в условиях перемен приводит к ее кризису и к различным истолкованиям способов его преодоления. Автор касается вопроса о том, что идентичность стала изучаться сравнительно недавно, и у социологии опыт ее изучения пока недостаточно велик. Автор рассматривает политику государства в области культуры, идентичности, полагая политику развития общества основой обретения новой идентичности.*

Идентичностью называют самоидентичность, или, как это понятие определяет С. Хантингтон, «смысл себя» (Huntington 2004: 12—13). Однако это определение мало используется в социологической литературе, следствием чего является частое отождествление идентичности с понятием культуры, с социальной ролью, а также отсутствие теории идентичности и некий публицистический «произвол» вокруг этой темы. Интерес к идентичности связан с изменением или кризисом прежней идентичности, с ростом мультикультурализма или, точнее, распространением политики мультикультурализма, что будет рассмотрено в данной статье. Второй ее задачей станет трактовка собственно понятия идентичности и политики идентичности.

#### **Виды мультикультурализма**

Многообразие культур является реальным состоянием общества, в котором существуют разные социальные слои, люди разного уровня образованности, различные этнические, религиозные и возрастные группы. Однако отношение к этому многообразию различно: в ряде случаев действует принцип единства многообразия, усиливающий единство или даже ограничивающий многообразие. *Предельной формой ориентации на единство является культурная унификация, осуществляемая при тоталитарных режимах с присущей им политикой подавления многообразия. В других случаях многообразие*

*рассматривается как противостоящее единству и проводится политика мультикультурализма.*

Приведем примеры. Люди стараются не признавать за событиями 11 сентября в США культурного или цивилизационного конфликта, ибо такое признание рушит идеи мультикультурализма и мультиконфессионализма, восторжествовавшие в США и в других странах мира, в том числе и в России. Ведь Россия — страна различных в климатическом, этническом, политическом, хозяйственном отношении регионов, страна федеративного устройства, страна мультикультурная и многоконфессиональная.

В советское время над этим природным, историческим и культурным многообразием возвышалась общая социально-политическая идея строительства коммунизма. Имелись общие образовательные программы, единые административные правила и преобладающее чувство принадлежности к СССР (подтвержденное социологическими исследованиями всюду, за исключением Прибалтики). Это произошло на основании политики, в которой культура и религиозность отодвигались на второй план, на уровень местных обычаев и традиций. Подавлялись только те традиции, которые приходили в противоречие с идеологией, либо были слишком архаическими. Среди них — православие и другие религии (для смягчения ситуации религиозные праздники заменялись светскими, приуроченными к религиозным датам), отменялось и преследовалось многоженство в исламских республиках, были запрещены религиозные секты. В результате этих мер культурное своеобразие республик и регионов сохранялось, но усиливалось поддержание общего, входящего в фонд социалистической культуры. Подобную ситуацию нельзя целиком приписать коммунизму или только России. Например, при присоединении Центральной Азии к России в 60-е годы XIX века соблюдалось правило, что народы этих стран будут жить под российской короной, но будут жить по-своему. В значительной мере этот способ взаимного сосуществования сохранился и в СССР, и в сегодняшней России. Поэтому, соблюдая законы и риторику российской политики, эти народы заполняли ее традиционным содержанием. Подпольно сохранялись и религиозность, и многоженство, и секты.

Другой пример. До прихода Билла Клинтона к власти в США действовал механизм «плавильного тигля» и формировался «единый американский народ» при всем том, что реальное культурное разнообразие народов и рас невозможно было преодолеть. Клинтон начал политику мультикультурализма, которая отличалась от признания культурного многообразия и стремления к его интеграции тем, что ориентировала на преобладание многообразия над единством. Одной из целей такой политики было завоевание симпатий меньшинств и получение их поддержки на выборах, выделение демократической части из большинства, которая поддерживала такую политику из принципиальных убеждений, что демократия имеет место только там и тогда, где и когда обеспечены права меньшинств. В качестве основополагающего права в этом случае выступало право на культурную обособленность. Получается, что и российское, и американское общество оказалось не в состоянии справиться с многообразием культур, включить их носителей в общественный договор. Политика мультикультурализма, выдвигающая на приоритетное место не единство, а различия, на деле означает

признание (достоинства, «особости») тех слоев, которые не включены в общественный договор, и при этом неспособности решения их социальных проблем, т.е. достоинства признаются, но проблемы не решаются. В США такая политика присуща демократическим партиям, ибо они стоят за меньшинство, в отличие от республиканцев, отстаивающих интересы всей нации. Таким образом, можно выделить несколько типов мультикультурализма:

— Мультикультурализм как естественное состояние, как многообразие культур, объединенное некой целостностью.

— Мультикультурализм как вуалирование раскола. Российский ученый А.С. Ахиезер считает, что в России происходит культурный раскол, тогда как полемизирующий с ним англичанин А. Кене находит здесь всего лишь мультикультурализм (Ахиезер 2002; Кене 2002).

— Мультикультурализм как следствие притока иммигрантов и появления новых культурных сред, не адаптированных к культуре целого.

— Мультикультурализм, достигаемый политикой, признающей особость, групповые права, «поспешную идентификацию тех или иных групп» права (Бенхабиб 2003: CLI), часто ведущую к сепаратизму и расколу.

Ш. Бенхабиб считает, что «любой вид культурализма не объясняет сам себя, ибо определен определенным социальным контекстом, а масштабное отрицание мультикультурных соображений — это плохая социология» (Там же: 135). Мультикультурализм в либеральном обществе — плата за невключение многих групп в общественный договор. Мультикультурализм воспроизводит корпоративную идентичность группового типа (Там же: 57).

Мы видим, что отношения народов осуществляются не в естественной, а в социополитической среде, и что взаимодействия культур также являются продуктом определенной политики. *Описанная выше политика России и США, прежде всего, не являлась культуралистской, т.е. целиком основанной на культурном факторе. Она была ориентирована на монокультурализм (не способный, однако, нивелировать культурное многообразие), достигаемый как побочное следствие политической интеграции и вырастающего из него принципа гражданства.* И в России, и в Америке указанная политика осуществлялась путем определенного упрощения и очищения социальных ролей от этнических, религиозных и культурных специфик: работник почты, шофер или государственный чиновник должен работать на основе общих правил, независимо от своей расовой, этнической, национальной, региональной или культурной принадлежности. Как отмечает исследователь проблемы мультикультурализма Г. Тернборн, понятие «мультикультурализм» применяется обычно в трех контекстах. Первый — политический, в рамках которого приводятся аргументы «за» или «против» политики мультикультурализма и соответствующего способа управления, причем, этим термином пользуются как сторонники, так и противники этой политики. Именно в данном контексте в Канаде в 1960-е гг. и появилось это понятие. Второй контекст — эмпирический, дескриптивный либо аналитический. Он имеет место в научных трудах и в общественных дебатах, затрагивающих различные проявления культурной неоднородности общества, и наиболее тесно связан с появлением «мультикультурных обществ». Третий контекст относится к социальной и политической философии, к вопросам социаль-

ного и политического порядка и прав человека в условиях неоднородности культуры того или иного общества (Тернборн 2001: 51–52).

«Нынешний интерес к проблеме мультикультурализма... связан с тем, что культурные различия в обществе, организованном в форме государства, не только не исчезают или сглаживаются, но, напротив, проявляют явные тенденции к нарастанию», — отмечает Тернборн (Там же: 51). Новые волны иммиграции, а также политика идентичности (или различия), считает Тернборн, вызвали взрыв мультикультурализма. Политика идентичности посредством выделения особых групп устанавливала институциональное равенство и была привлекательна для меньшинств, «прежде дискриминированных, маргинализированных и часто презируемых этнических групп» (Там же: 51). В США и России мультикультурализм разрушал имеющиеся "плавильные тигли" и идентичность по гражданству.

### **Два типа сообществ, появление проблемы идентичности и кризис идентичности**

Связь более эмпирически представленного мультикультурализма с более скрытым фактором идентичности привела к тому, что идентичность стала проблемой социологии и других наук. Известный социолог З. Бауман считает, что *существуют два типа сообществ, определяющих собой идентичность: сообщества «жизни и судьбы» и сообщества, связанные только идеями или различными принципами. В сообществах первого типа нет проблемы идентичности.* Если человек живет в сообществе первого типа, он не сможет ответить на вопрос о своей идентичности, ибо он перед ним не стоит и будет ему непонятен. Не задается этим вопросом и общество или страна в целом. В XVIII в. общество как наивысшая интегративная тотальность соответствовало месту, живя в котором, человек знал остальных его представителей. И определение места, занимаемого данным человеком, не было проблематичным. Не была проблемой и идентичность обществ и стран.

Сообщества, принадлежность к которым — судьба, дают однозначный ответ на вопрос о том, в чем их «смысл себя». Идентичность предстает как данная самотождественность. Вопрос об идентичности возникает только в сообществах второго типа, поскольку существует множество идей, которые способны объединять и разделять людей. Люди здесь определяют самотождественность в разных системах идей и смыслов, и ответы на вопрос об идентичности становятся отличающимися друг от друга (Bauman 2004: 11). Проблема идентичности рождается тогда, когда происходит разрушение старой социальной структуры. В этом случае необходимо задать вопрос об идентичности, т.к. более не существует очевидного ответа. Она рождается как *проблема*, как *задача* (Ibid: 18).

С. Хантингтон отмечает: «Японцы испытывали подлинную агонию, решая вопрос, делает ли их место, история и культура Азией или их богатство, демократия и современность Западом». Иран был описан как «нация в поисках идентичности», Южная Африка характерна «поиском идентичности», Китай — вопросом «о национальной идентичности», в то время, как Тайвань был вовлечен в «распад и пересмотр национальной идентичности». Сирия и Бразилия, со своей стороны, находятся перед лицом «кризиса идентичности», Канада — в «про-

должающемся кризис идентичности», Дания — в «остром кризисе идентичности», Алжир — в «деструктивном кризисе идентичности», Турция имеет «уникальный кризис идентичности», ведущий к жарким дебатам «о национальной идентичности», и Россия — в «глубоком кризисе идентичности», заново открывающем классические дебаты девятнадцатого века между славянофилами и западниками относительно того, является ли Россия «нормальной» европейской страной или «отчетливо отличной от них евразийской державой». Не установилась единая идентичность Германии, сомневаются в своей общей идентичности британцы. «Кризис национальной идентичности стал глобальным феноменом» (Huntington 2004: 12–13). Некоторые из отмеченных черт кризиса понятны, но в чем, например кризис идентичности Дании, одной из богатейших стран мира? Или Турции, единственной мусульманской страны с успешной модернизацией, проведенной К. Ататюрком? Или Китая, рвущегося в мировые лидеры? Дания, занимавшая прочное место среди европейских народов в условиях европейской интеграции, превратилась в небольшой кусочек европейской территории. Ее богатство и развитость при ослаблении датской традиционной идентичности не обеспечивают ей в той же мере признанной населением европейской идентичности. Сказки Андерсена, русалочка — ностальгические точки былого, но исчезающего смысла себя. Турция снова оказалась в связи с ростом исламских движений и приходом исламского по своим ценностям правительством, не отказавшегося, тем не менее, от надежды для Турции быть принятой в ЕС, на перекрестке культур, ведущем сегодня к усилению традиционализма и ослаблению европейского начала. Китай стоит перед проблемой превращения цивилизационной идентичности в национальную, Россия — между имперской и национальной идентичностью, между традиционализмом (славянофильством, евразийством) и западничеством.

Хантингтон утверждает, таким образом, что экстремальные социальные ситуации могут разрушить идентичность или резко изменить ее; что идентичность определяем мы сами, но она продукт взаимодействия между собой и другими; что заметные альтернативы явным идентичностям индивидов или групп зависят от ситуации. Они проявляются при попадании в новую среду, к которой надо приспособиться, например, при жизни за рубежом, в инорелигиозной среде (Ibid: 22–23).

Имеется три точки зрения на изменение сложившихся идентичностей:

— соотношение прежних и вновь обретаемых идентичностей там, где они возникают, не становится умножением их количества, а представляет собой некий новый интеграл личности, общности, корпорации или страны. В этом смысле трудно говорить о мультиидентичности, тогда как мультикультурализм вполне реален.

— возможна мультиидентичность, но она составляет суть проблемы идентичности (С. Хантингтон)

— складывается мультиидентичность, но этим проблема идентичности снимается. Иногда эта позиция доводится до утверждения, что идентичность сегодня просто не имеет значения.

Проблемы перерастают в кризис, если между различными истолкованиями смысла себя не возникает никакого пересечения, никакого согласия. Для стра-

ны, где сливаются оба типа сообщества — исторически сложившееся сообщество «жизни и судьбы» и сообщество, связанное идеями и принципами, разрыв между историей и многочисленными идеями о том, какой страна должна быть, становится настоящим кризисом, не становящимся катастрофой только потому, что антагонизмы реализуются как идеологии, а не как политические движения. В частности, таковым становится «русский вопрос», воплощаемый в причудливый конгломерат связанных и не связанных с историей ответов: русские как государствообразующая нация, как этнос, нуждающийся в этническом самоутверждении (значит, уже не нация?), как имперская нация. Из этих конфронтаций вырастает еще одна конфронтация *конструируемых идентичностей*, рассматриваемая в статье С.В. Кортунова: Россия — империя или нация? (Кортунов).

В ответе на этот вопрос применяется идея конструирования социальной реальности. Объективно происходящие перемены в мире, а также непредвиденные последствия социальной деятельности, вызвавшие кризис идентичности, ставят проблему ее восстановления. Дело в том, что кризис идентичности возникает как путаница самоопределений и смыслов своей жизни и существования, смысла существования своей страны или того, какой она должна быть.

Для страны он может быть вызван несколькими причинами. Прежде всего, кризисом государства, ослаблением Вестфальской системы национальных государств, что уменьшает ощущение безопасности, а также, как говорит Бауман, ведет к «коррозии характера». Под последней понимается появление тревоги, характерной для поведения людей при принятии ими решений и жизненных проектов (Bauman 2004: 6), неопределенность самоосмысления обществом или страной своей судьбы, нескончаемый спор о смысле ее государственности, об альтернативах Кризис идентичности усугубляется глобализацией, где многообразные связи разрывают национальный и культурный контексты, невосполнимые для большинства глобальным самоопределением. К нему толкают и радикальные перемены. Происходит потеря ощущения общей жизни и судьбы, превращающая поиск принципов, дающих смысл, в «игру в бисер», размышление с «чистого листа», как будто истории не было, а сейчас она может осуществиться не силой объективных неизбежностей, осознанных людьми, а идеологическими проектами «свободно парящей» интеллигенции, как определял ее немецкий социолог К. Мангейм.

«В обществе, которое сделало социальные, культурные и сексуальные идентичности неопределенными и переходными, любая попытка сделать посредством политики идентичности более устойчивым то, что стало «жидким», с неизбежностью приведет критическую мысль в тупик», — пишет Бауман (Bauman 2004: 12–13). Показателен рассказ З. Баумана о поисках собственной национальной идентичности, связанный с получением степени почетного доктора. Ему было нужно выбрать гимн своей страны для традиционной процедуры присуждения университетом почетной степени. Выбор мог состояться между польским и британским гимнами. В Польше Бауман родился и жил, в Британию эмигрировал. Этот выбор было сделать совсем непросто. В Британии, несмотря на получение гражданства, он все равно не перестал быть чужим даже после многих лет жизни там. Он, по его собственному признанию, не стремился стать англичанином, и у его коллег и студентов не возникало сомнений в том, что он

иностранец. Польша же лишила его гражданства, отторгла как чужеродный элемент. Так чей же гимн исполнять? В итоге Бауманом принимается решение, являющееся одновременно и «исключающим» и «включающим» — европейский гимн. Оно отвергает идентичность, определяемую как национальная, которая для Баумана неприемлема ввиду его опыта эмиграции. В то же время европейский гимн включает в себя обе идентичности, отвергая как менее релевантные различия между этими идентичностями, и не допускает разрыва идентичности (Ibid: 10). Этот пример показывает, что так называемая мульти-идентичность была бы, скорее, кризисом идентичности. *Идентичность и есть попытка найти интеграл всех возможных самоопределений.*

Но как найти этот интеграл?

### **Идентичность как предмет социального конструирования реальности**

Социальное конструирование реальности — феноменологическая идея, открытая Э. Гуссерлем, развитая в социологии Шюца, в работах П. Бергера и Т. Лукмана. Она начинается с внимания к существующей повседневности. Но последняя не принималась только как данность и сама нуждалась в формировании, если утрачивала свои черты, приемлемые для жизни и общезначимые для большинства членов общества. Основатель феноменологии Э. Гуссерль видел кризис науки не только в отрыве от повседневности, но и в потере перспективы европейским человечеством, которую ему открывала история до позитивистской редукции не только в науке, но и в отношениях людей к своей судьбе. Тем самым он показал феноменологический интерес не просто к любой повседневности (а идентичность — ее смыслообразующая часть), а к более высоким ее горизонтам. Эта идея имеет методологическое значение при разрешении споров об идентичности, для политики защиты идентичности в переломные моменты, в частности в условиях глобализации. Но радикальные сторонники глобализации, преувеличивающие ее разрыв с локальным, полагают, что глобальная идентичность вытесняет все прочие. Так В.Л. Иноземцев утверждает: «По большому счету никто не живет теперь в Соединенных Штатах, Германии, Франции или Российской Федерации. Мы все — такие же граждане единого мира, как и обитатели бразильских фавел, зимбабвийские крестьяне, афганские возделыватели опийных полей и бойцы иракского сопротивления. Нам некуда бежать с нашей общей планеты» (Иноземцев 2006: 1). Но мы всегда жили на одной планете, и глобализация не устранила различий в идентичности ее обитателей. Не устранила она раскола в ощущении идентичности и внутри стран. Глобализация оказалась неразрывно связанной с локализацией, сохранением и поиском локальных идентичностей. Стремясь подчеркнуть это, английский ученый Р. Робертсон ввел термин «глокализация», объединяющий глобализацию и локализацию как единый процесс. С. Хантингтону глобализация представляется опасной усиливающимися цивилизационными конфликтами. Быстрые изменения в мире, слом основного конфликта предшествующего этапа — конфликта между социальными системами, по его мнению, заставил людей отпрянуть к своим истокам, к цивилизационно-общему пониманию базовых ценностей — отношению к жизни, к смерти, к старикам, детям и пр. (Huntington 1996).

Для З. Баумана идентичность не была проблемой до 1968 г., когда он эмигрировал; с этих пор окружающие ожидают от него самоопределения, сбалансиро-

ванной идентичности. Это происходит, поскольку «будучи однажды вырванным... из естественной среды обитания, не существует места, которому я мог бы соответствовать... на сто процентов. В любом месте я был... «вне этого места» (Bauman 2004: 12). То же происходит и со страной после радикальных перемен. Это болезненный опыт, в котором «всегда есть то, что необходимо объяснить, за что попросить прощения, скрыть или, наоборот, явственно выразить, о чем договариваться, заключать пари...» (Ibid: 13). Сходно мнение знаменитого чешского писателя Милана Кундеры, пережившего опыт эмиграции из Чехословакии во Францию: "Быть на чужбине — значит идти по натянутому в пустом пространстве канату без той охранительной сетки, которую предоставляет человеку родная страна, где у него семья, друзья, сослуживцы, где он без труда может договориться на языке, знакомом с детства» (Кундера 2005: 85). В 1990-е гг. многие жители России настолько не понимали смысл происходящего, что ощущали себя иммигрантами в своей стране.

Подвижность и конструктивность самоопределения связана с тем, что современность перестала быть определенной, твердой, стала уходить из-под ног, что Бауман характеризует метафорой «жидкая современность». Характерная черта, которая становится почти универсальной, роднит практически всех людей в эпоху «жидкой современности» — идентичность не единичная проблема, а серия проблем: «В нашу эпоху «жидкой современности» мир вокруг нас разделен на плохо скоординированные фрагменты, в то время как наши индивидуальные жизни разрезаны на множество слабо связанных эпизодов» (Bauman 2004: 12–13). В условиях глобализации, метафору «жидкой современности» можно применить и по отношению к тем странам, которые ей сопротивляются. Проблема идентичности является острой еще и потому, что не существует традиции ее анализа. Она бросает вызов социологии, политологии, поскольку несколько десятилетий назад идентичность не интересовала ни социологов, ни политологов. Проблема идентичности на рубеже XIX–XX вв. определялась принципом национально-государственного суверенитета: «чья власть, того и вера». Нынешние проблемы идентичности, напротив, вытекают из отказа от этого принципа или нерешительного или неэффективного его применения. По мнению Баумана, классики социологии, находясь в современных условиях, скорее начали бы анализировать внезапную одержимость идентичностью, нежели саму идентичность (Bauman 2004: 15–16).

### **Плоский и неплоский мир**

Рассмотрим соотношение идентичности и мультикультурализма относительно *двух трактовок глобальных перемен*. Первая утверждает, что глобализация осуществляется в экономической и информационной сфере, но она усилила мировое неравенство. Культура глобализируется в своих структурах (образование, спорт, туризм, мода, искусство, СМИ), но по своему содержанию наиболее глобализирующимся феноменом является массовая культура. Это создает рост культурного сопротивления, локализации культур. Будущее чревато столкновением цивилизаций (Huntington 1996; Хантингтон 2003), упрощением рациональности — макдональдизацией — Дж. Ритцер (Ritzer 2001). Мир в этой трактовке выглядит иерархически разделенным, совершенно *неплоским*: на его вершине



находятся США как глобальная империя, осуществляющая культурную политику в своей стране и во многом в мире, добываясь могущества не только военной мощью, но и «мягкой силой» культурного и идеологического влияния (Най 2005). Эта точка зрения уже хорошо известна. Но есть и другая.

Национальным бестселлером США второй год является книга Т. Фридмана «Мир является плоским. Краткая история XXI века» (Friedman 2005, 2006), и она уже переведена на русский язык (Фридман 2006). Автор сравнивает путешествие Колумба на запад на поисках Индии, в результате чего он открыл Америку, и свою поездку в Индию, в индийскую Силиконовую долину Бангалор, приведшую его к открытию «новой Америки». Отправляясь в путь, Колумб предполагал, что Земля круглая, коль скоро он поплыл в Индию западным путем. Фридман поехал в Индию восточным путем. Он ехал на автомобиле по скверным дорогам Индии, объезжая коров, телеги и моторикш, и вдруг попал в мир Бангалора, более похожий на американский, чем на индийский. «Нет, на Канзас это было определено не похоже. Это было не похоже даже на Индию. Что же это было — Новый свет, Старый или же какой-то другой, никому неизвестный?» (Фридман 2006: 8). Размышляя о том, что он увидел в Бангалоре, центре передовых технологий Индии, к которому подключен весь мир, где решаются мировые информационные проблемы и производятся глобальные финансовые операции, Фридман подумал, что поле для конкурентной игры стало глобальным, мировые центры знания соединились в глобальную сеть, и мир стал плоским. Плоским - значит выровненным, мультикультурным с нарождающимися глобальными элементами культуры, особенно технологическими, требующим толерантности и отношения к идентичности как к проблеме. Фридман — технологический, а не исторический детерминист, о чем он сам откровенно пишет. И мир стал плоским, с его точки зрения, в плане вовлечения в информационные технологии не только Запада, но и незападных стран, присоединения их к странам «золотого миллиарда», в результате чего в глобальную экономику вовлечен не только «золотой миллиард», а три миллиарда человек. Сознывая, что это преувеличение, т.к. незначительная часть населения Индии и Китая работает на глобальный рынок, Фридман, тем не менее, видит коренную перемену, которой суждено определить будущее. Согласно этой точке зрения, глобализация выравнивает мир, усиливает культурное взаимодействие и понимание.

Обе эти точки зрения можно представить как сценарные прогнозы, т.к. будущее неопределенно. И эти сценарии дают разные ответы на поставленную в заголовке статьи проблему идентичности. Одновременно эти точки зрения говорят о разных аспектах: в то время как на одном полюсе в Индии — в Бангалоре собрались образованные, относительно небедные и владеющие новыми технологиями люди, на другом полюсе страны, т.е. повсюду в ней «собрались» необразованные, нищие и не видевшие даже телефона.

В плоском мире старые идентичности отмирают, либо сменяются на глобальные, а также возникает гибридизация идентичностей: Т. Фридман отмечает, что относительно преуспевающие в Бангалоре индийцы счастливы, что им не надо эмигрировать в США для того, чтобы заработать, а они могут сделать это дома, оставаясь в рамках собственной национальной культуры. В неплоском мире идет борьба за сохранение идентичностей, но все же ситуация диффе-

ренцирована. В этом основная суть сегодняшней проблемы идентичности, особенно наглядно представленная в конфликте западных стран и исламского фундаментализма.

### **Идентичность и глобализация**

Политика идентичности является ответом на специфический вызов глобализации — усугубление конфликтов между людьми, ощущающими себя в глобальном мире, и людьми локальной культуры. Соотношение глобального и локального у тех, кто живет глобально, не может быть описано посредством со вмещения или наложения.

Придя к власти, Дж. Буш-младший сразу же заявил о политике формирования целостной нации, восстановлении «плавильного тигля». Такой вариант политики идентичности не является единственным, но убедительно, на наш взгляд, свидетельствует о том, что политика играет большую роль в формировании идентичности, как прежде (у Клинтона) в восприятии этой проблемы как устаревшей.

Многообразие культур, конфессий, таким образом, не тождественно мультикультурализму или, по крайней мере, не всегда тождественно ему. «Плавильный тигель» американской культуры не отменял и не отменяет многообразия, а находит для него интегрирующие рамки, делает дифференциацию и интеграцию культур взаимосвязанными процессами. То же происходит и в России. Политика идентичности в СССР не устраняла культурного многообразия. Политика мультикультурализма ельцинской России поощряла этноцентризм, ослабляя интеграционные процессы. Сегодня в России заметна тенденция к интеграции культурного многообразия.

В настоящее время указанная проблема приобрела глобальный масштаб. Не приходится доказывать наличие многообразия обществ и культур. Многообразии последних не устраняется глобализацией. Соответственно, конфликт между людьми, мыслящими категориями глобального мира, и людьми, мыслящими локально, — это конфликт мультикультурализма и идентичности. В пределе мультикультурализм может стать идентичностью каждого, но сегодня мы далеки от этого предела.

Наиболее распространенной версией глобализации является утверждение, что информационные технологии инструментально делают мир глобальным (Кастельс 2000). Корни идентичности людей при формирующемся виртуальном сообществе видятся одновременно в истории и географии, в религии и национальных основах, но, вместе с тем, высказывается предположение, что могут возникнуть новые пути формирования сознания, которые способны делать его фрагментарным. Поэтому «в исторический период, характеризуемый широко распространенным деструктурированием организаций, делегитимацией институтов, угасанием крупных общественных движений и эфемерностью культурных проявлений, идентичность становится главным, а иногда и единственным источником смыслов». При этом «люди все чаще организуют свои смыслы не вокруг того, что они делают, но на основе того, кем они являются, или своих представлений о том, кем они являются» (Там же: 27). Под идентичностью понимается процесс, при котором социальный актор распознает себя и конструирует свое сознание исключительно на основе данного культурного атрибута

или сети атрибутов, чтобы обрести более широкую отнесенность к остальным социальным структурам (Там же), т. е. в перспективе информационно связанный мир будет обладать новым сознанием.

Вместе с глобализацией наступает эпоха усиливающегося беспорядка, имеющего глобальную природу. С середины 1970-х гг. произошел поворот от модернистской политики, основанной на идеалах всеобщего прогресса и развития, к политике мультикультурализма как поддержки новых культурных идентичностей: этнических, национальных, религиозно-фундаменталистских и др. Призыв к толерантности в этих условиях действует много слабее, чем желание любой ценой выйти из кризиса идентичности.

Видение глобализации и участие в ней зависит от того, из какого места планеты мы рассуждаем о ней. Одно дело, говорящие по-английски и путешествующие люди из десятка развитых стран, другое дело — человек, не покидавший своей страны и судящий о мире по телевидению, совсем иное — люди в беднейших странах Африки, хотя даже там уже пользуются Интернетом. Дж. Шолте рассматривает три «моментальных снимка» глобализации (Sholte 2000): 1) Институт социальных исследований в Гааге. Люди из разных стран, говорят на глобальном — английском языке, смеются над «глобальными шутками», которые все понимают. 2) Разговор в Бухаресте с девятилетней девочкой, никогда не ездившей за пределы Румынии. Жизнь ее протекала в локальных рамках. Она рассуждает на не очень правильном английском, телевизор со спутниковым каналом показывает что-то в углу комнаты, и она описывает свою «глобальную мечту», в которой она парит над землей, пролетая над Эмпайр стейт Билдинг или над Эйфелевой башней. 3) Прогулка около палаточного городка в Кампеле, столице Уганды. Эта страна занимает 150-е место из 175 в индексе жизненного уровня, но на обочине старой дороги написано «Компьютер. Интернет. Обучение и консультация», и прилагается список последних программ компании «Майкрософт». Далее видеокинотеатр с объявлением об участии С. Сталлоне в фильме, а внутри кинотеатра кто-то переводит фильм на местный язык. Автор везде видит приметы глобализации, но вряд ли может игнорировать тот факт, что глобализация приносит в Америку ее мировое могущество, в Румынию — телевидение и некоторые знания, а в Уганду, несмотря на вестернизацию, — экологические проблемы и бедность. Остается еще много людей, которые не испытали международного опыта, но ощутили надтерриториальность, глобальность в виде товаров и продуктов со всего мира, телевидения и радио, телефонов, глобального изменения климата и пр.

Глобализация приводит к плюрализации идентичности. Тем не менее, идентичность выступает как интегральный параметр и не сводится к социальным ролям. Соответственно, это позволяет говорить о глубоком внутреннем значении некоторых исходных уровней идентичности, связанном с традиционной культурой, национальной культурой, и, одновременно, об открытости к обретению новых свойств идентичности.

Глобализация является сильнейшим испытанием для национальной и культурной идентичности, основным средством преодоления которого выступают толерантность, диалог и преэминентность культур. Однако сегодня такой общий ответ перестает быть исчерпывающим, ибо сами толерантность, диалог и

преимущество культур затруднены в случае кризиса идентичности или ее быстрых изменений, а также усиливающегося фактора плюрального восприятия своей идентичности. Это относится как к индивиду, так и к конкретным обществам. Это в определенной мере противоречит постмодернистской убежденности, что плюрализм и мультикультурализм сами собой обеспечивают толерантность. Не подтверждает это и сознательная политика поддержания мультикультурализма, рассмотренная выше на примере политики Клинтона.

Естественное культурное многообразие, исторически сложившееся в той или иной стране, может быть легко нарушено политическим вмешательством, в том числе и политикой мультикультурализма, если она не просто поддерживает имеющееся многообразие, но пытается обособить отдельные культурные группы. Свидетельством этого стала ситуация на Кипре, где веками жившие мирно греки и турки вступили в конфронтацию, в Югославии в отношении сербов, боснийцев-мусульман и косовских албанцев, в Грузии, где вспыхнул конфликт между грузинами и абхазами. Россия имеет большой опыт плюрализма идентичности. Она всегда рассматривалась как мост между Востоком и Западом, как страна, соединяющая в себе европейские и азиатские начала, сочетающая славянское единство с формированием суперэтнуса славянских, тюркских, угрофинских и других народов. Способность России к плюралистическому определению своей идентичности часто была предметом критики, считающей подобный плюрализм следствием отсутствия идентичности. Даже Запад, признающий внутренний плюрализм и культивирующий его в качестве одного из элементов прав человека, в сравнении с Россией мог определить свою идентичность с большим монизмом, а потому, казалось, с большей определенностью. Кризис идентичности в России существует *не в том смысле, что утрачено монистическое восприятие своей самотождественности и возобладал плюрализм, а в том, что нет плюрализма как совместимых позиций, и преобладают осколки самопонимания, не связанные между собой.*

Идентичность в глобализирующемся мире становится основным дискурсом как науки, так и повседневной жизни. Невозможно подменить идентичность толерантностью или создать идентичность посредством толерантности. Толерантность — это лишь инструмент адаптации в условиях смены или кризиса идентичности, способ приспособления к новой социальной среде: во-первых, потому, что многие общества, народы и индивиды испытывают кризис идентичности, во-вторых, потому, что идентичность в ходе глобализации меняется. Проблема идентичности в процессе глобализации включает обозначение своего места в транснациональном экономическом пространстве, культурную идентичность, персональную идентичность для подавления тревоги и фрустрации. Социолог анализирует идентичность как персональную самотождественность, если речь идет об индивиду, и как социальную интегрированность, способную вызвать ощущение самотождественности у народа, а также возможность для индивида и общества быть представленными в теории в интегрированном виде. Возможность такой интегрированности повышает толерантность скорее, чем толерантность воздействует на эту идентичность. В этом отношении очень важна роль социолога и социального теоретика — именно исследователи могут помочь определить условия нахождения идентичности людьми и обществом в целом.

Острота конфликта определялась нехваткой опыта культурного плюрализма, а в условиях конфликта этот складывающийся опыт оказался лишенным толерантности. В противоположность расхожему мнению, что разрушение идентичности повышает толерантность, мы утверждаем обратное: только люди и народы, знающие, кто они такие, способны быть толерантными по отношению к другим.

Известный британский социолог Э. Гидденс показал, что идентичность в обществах поздней современности не достигается одновременно и бесппроблемно, а предстает как ряд дилемм самоопределения. Он выделил четыре таких дилеммы.

1. Унификация и фрагментация;
2. Беспомощность (отсутствие возможностей) или их многообразие;
3. Устойчивые авторитеты или самоопределение в условиях их отсутствия;
4. Индивидуальный опыт или стандартизированное, уподобляемое товарному рынку поведение (Giddens 1991).

Этот предшествующий сегодняшней глобализации период уже полон непредсказуемости и трудностей в преодолении крайностей.

Глобализация усиливает процессы фрагментации, увеличивает многообразие возможностей, порождает самоопределение при отсутствии авторитетов и стандартизированное квазирыночное поведение. Именно таковы рамки глобальной идентичности, тогда как на уровне локальной идентичности мы видим унификацию, меньше возможностей, веру в авторитеты и преобладание индивидуального опыта. Как сочетаются эти полюса идентичности при глобализации, если, как уже было отмечено, нет глобального без локального? «Какова политика идентичности после идентичности?» — задаются вопросом редакторы книги с почти одноименным названием (*After Identity* 1995) — иными словами, в условиях, когда идентичность тонет в многообразии возможностей ее плюралистического определения. Их ответ состоит в том, что новые возможности идентификации, поддерживаемые политически, должны ассоциироваться с прогрессивным взглядом на теорию, культуру, стратегию. Данное замечание очень важно — оно показывает, что изменение границ девиантного поведения и отношений, следующих из расширения сферы возможного, не могут быть бесконечными и ограничиваются позитивной направленностью деятельности человека. Мораль как часть идентичности играет при этом решающую роль.

Проблема идентичности в процессе глобализации включает обозначение своего места в транснациональном экономическом пространстве, культурную идентичность, персональную идентичность, необходимую для подавления тревоги и фрустрации. Идентичность предстает как персональная самоидентичность, если речь идет об индивиде, и как социальная интегрированность, способная вызывать ощущение самоидентичности у народа, а также возможность для индивида и общества быть представленными в теории в интегрированном виде.

Людей и общества, находящиеся в кризисе идентичности, уподобляют человеку без адреса. «Где я, и куда я иду?», а не «Где я нахожусь?» — вот их главный вопрос. Желание понять себя, найти себя, на что-то опереться вызывает у них то, что Х. Арендт назвала тоталитарным соблазном. Изменение роли национального государства, появление транснациональных пространств не лишают людей национальной принадлежности и чувства национальной и локальной

культуры. В условиях глобализации это даже создает увеличение интереса к локальным явлениям. У тех обществ и людей, которые не ощущают себя входящими в глобальный мир, можно, наоборот, заметить ослабление их локальной идентичности, потерю самоуважения, рост их разочарования в местных особенностях, потерю внутренней значимости их прежней локальной идентичности.

### **Идентичность как сфера сакрального**

Проблема идентичности и проблема глобализации сегодня наиболее обсуждаемы, но их совместное обсуждение, изучение идентичности в контексте глобализационного процесса достаточно ново и поэтому мало освещено в литературе. Его суть описывает З. Бауман в своей книге «Индивидуализированное общество»: «Наши зависимости сегодня полностью глобальны, а наши действия, однако, как прежде, локальны» (Bauman 2001: 149).

Идентичность наилучшим образом определена Э. Эриксоном как субъективное ощущение своей самотождественности, которое является источником энергии и преемственности (Erikson 1974: 17). Основная проблема, которая занимает Эриксона и принципиальна при рассмотрении идентичности при глобализации — это анализ идентичности как целостности или совокупности, представляет ли она собой некий неструктурированный гештальт или структурированное единство. Эриксон пишет: «Психическое здоровье людей, оторванных от своих домов, работы, страны и вынужденных эмигрировать, неоднократно становилась предметом специального интереса исследователей. Будучи сам иммигрантом... я могу начать с признания в своего рода каждодневной патологии» (Эриксон 1995: 217).

Глобализация создает сходную проблему даже для тех, кто никогда не покидал своих домов, ибо в их жизнь вторгается большой новый мир, а действовать они могут только в пределах своего мира. Эриксон показывает разную способность к мобильности, и можно предположить, что ей соответствует разная склонность к изменениям идентичности и укорененности: он приводит данные опроса турецких крестьян об их готовности эмигрировать, на что последние отвечают, что это было бы «хуже смерти», и сравнивает эти слова с ощущением американца, который осваивал континент: «Если ты видишь дым, поднимающийся из трубы твоего соседа, значит, пора двигаться» (Там же: 218–219). Эриксон ставит очень важные проблемы и предлагает серьезные методологические подходы, но его решения связаны с психиатрической практикой. Имеется большой потенциал адаптации его подходов к социальным реальностям сегодняшнего дня, к постановке вопроса не только о персональной идентичности, но и о национально-культурной идентичности обществ, становящихся единицами глобализационного сближения. Рассмотрение культурной логики глобальной системы приводит к выводу, что общества разного этапа развития по-разному приспосабливаются к глобализации. Одни страны, народы и люди больше готовы к всемирному существованию, другие меньше, третьи настолько не готовы, что М. Вотерс в своей книге «Глобализация» (Waters 1996) показывает, что мир стал иным, что при этом сближение народов не ведет к всемирному обществу, и проблема идентичности остро встает как перед обществами, так и перед людьми.

Это сфера сакрального, где человек соотносит себя с фундаментальными ценностями, со смыслополаганием и дорогими сердцу источниками своего становления.

Пласт сакрального в идентичности личности в условиях глобализации опделен именно локально. Именно оно характеризует наиболее личное, глубоко укорененное в человеке. Т. Фридман в своем бестселлере «Лексус и оливковое дерево. Понимая глобализацию» рассказывает, как однажды испытал настоящее потрясение. В один и тот же день своей журналистской работы он видел, как роботы (и только роботы) изготавливают в Японии дорогой и престижный автомобиль Лексус, а вечером прочел в газете об арабе и израильянине, которые подрались, споря о том, кому принадлежит оливковое дерево (Friedman 2000). Как совместить эти миры? Фридман говорит о том, что оливковое дерево или что-то другое, что почерпнуто человеком вместе с языком, детством, традицией, не исчезает, а ложится в более глубокие и сокровенные пласты их сознания. Заметим, что люди, которые вынуждены «жить глобально», нередко сакрализуют свой локальный опыт. Например, П. Сорокин, крупнейший американский социолог, не мог забыть коми-пермяцкой деревни, в которой родился, и с годами все больше и больше погружался не только в воспоминания о ней, но и в теоретической работе переходил к весьма российским мотивам (альтруистической любви, триединой истины, интегральной сущности человека).

Под сакральным в данном случае понимается не верность религиозным принципам и не религиозное толкование священного, а святые для индивида ценности его непосредственной жизни. В этом значении термин «сакральное» широко употреблял Э. Дюркгейм, который указывал в работе «Элементарные формы религиозной жизни» на возможность нерелигиозной трактовки сакрального как составляющего подлинную основу человеческого бытия, его коллективистскую (традиционную) сущность. Наличие этого уровня сакрального отличало такого человека от представителей светской индивидуалистической культуры.

Именно переход на этот уровень сакрального обеспечивает глубокую интимность традиции и сохранение моральной атмосферы в сообществах. Так, А. Этциони показывает, что без такого уровня ценностных переживаний, которое мы здесь называем сакральным, не может сохраниться общественная мораль (Etzioni 2001). Моральные представления должны быть глубоко укоренены в человеке и не могут предьявляться ему как чисто внешние предписания. Именно в этом смысле локальная идентичность может быть рассмотрена как вид сакрального, сохраняющегося при всех возможных изменениях.

В данном значении понятие сакрального тождественно понятию сокровенного, которое, по определению одного из исследователей, «есть универсальная разновидность опыта первичной бытийной ориентации, предполагающая синергичное, диалогическое отношение», реализующее «причастность к абсолютному». По мнению данного автора, сокровенное выступает в трех основных видах: как непостижимая для человека в принципе, но жизненно важная для его души святыня, тайна; как то, что открывается лишь при полной реализации человеческой сущности; как хранение, оберегание душевно-духовной целостности, защита себя от деструктивных сил (Богомяков 2000: 11).

Таким образом, в условиях глобализации выросло значение примордиальных солидарностей, включающих в себя солидарность на основе локальной культуры, а также на основе религии (например в исламе). На уровне подобных

солидарностей складывается идентичность, которая включает в себя не только индивидуальную самоидентичность, но и отношение к миру, к обществу.

Сходные процессы возникают не только в пространстве, но и на оси времени, сохраняясь в памяти людей, в том числе и исторической. Здесь заложены представления о победах после поражений, величии после унижений. И именно эти глубинные исторические аспекты сакрального начинают работать на формирование сегодняшней идентичности в условиях глобализации. Примером может служить подъем такого варианта исламской идентичности, в котором величие ислама в его завоеваниях и победах над крестоносцами трансформировано в индивидуальное сознание и поведение его радикальных представителей. Христианство, иудаизм и другие религии увеличили свое влияние в условиях глобализации. При этом глобализация не приводит к единой религии, а наоборот, во многих местах создает религиозный подъем (в России, США, арабо-мусульманских странах, Израиле). П. Бейер показывает, что религии при глобализации «возрождаются, разобщаются и перемещаются» (Beyer 2001).

История становится основой политики идентичности. Осуществляется конструирование идентичности посредством обращения к прошлому. С другой стороны, так сконструированная идентичность способствует новому подходу к будущему. Идет борьба за наиболее вдохновляющую версию прошлого. Это является одним из ответов на кризис идентичности (Friedman 1994: 117–146; Globalization and Identity... 1999; Culture, Globalization and the World-System... 1991).

Таким образом, дискурс глобализации, т. е. научные и повседневные, ненаучные представления о ней, *усиливают значимость локального, традиционно-исторического, религиозного при формировании глубинной идентичности людей, не препятствуя ее плюрализации в сфере их функциональной деятельности. Именно последняя является главным местом эффективного применения идей толерантности. И потому именно специалисты в области управления способны применять идеи толерантности с большим успехом, чем культурологи, социологи, политологи и реальные политики.*

### **Идентичность и государство**

Существует тесная связь идентичности и национального государства. Национальное государство — государство, которое превращает факт рождения в «основание собственного суверенитета» (цит. по: Bauman 2004: 19). «Сегодняшние проблемы идентичности, — считает Бауман, — напротив, вытекают из отказа от этого принципа (принципа или нерешительности его применения и неэффективности, там, где его пытались применить» (Ibid: 24). Этот факт, отмечает Бауман, вызвал сложности при проведении переписи населения в многонациональной Польше перед началом Второй мировой войны. На вопрос «кто вы?» люди отвечали «мы из этих мест», «мы отсюда», «мы местные», и ни разу не указали своей национальной принадлежности. Более того, они вообще были изумлены тем, что у них может быть некая национальная идентичность, и тем, что можно задать вопрос о том, какова она. Таким образом, вопрос об идентичности не присущ изначально человеческому опыту и не возникает из этого опыта как самоочевидный факт жизни. Идентичность имеет смысл, «только если вы верите, что



можете быть кем-то другим, а не тем, кем вы являетесь; только если у вас есть выбор и только если он зависит от того, что вы выберете» (Ibid: 19).

Под идентичностью для сообществ второго типа, т.е. основанных не на ощущении общей судьбы, а на признании общих принципов, и живущих в них людей Бауман понимает «*постулируемого себя*», *горизонт прилагаемых мной усилий, по отношению к которому я оцениваю, осуждаю и изменяю свои действия*» (Ibid: 15). Идентичность открывается нашему взору как нечто «изобретаемое, а не открываемое»; «как цель усилий... как то, что нужно построить с нуля или выбрать из альтернативных предложений, и затем бороться за нее...» (Ibid: 15–16). Заметен хрупкий и всегда условный характер идентичности (Ibid: 316). Идентифицировать себя человеку или стране означает «дать залог неизвестному будущему, которое невозможно не только контролировать, но даже на него влиять» (Ibid: 30). Потеря ощущения идентичности сообщества первого типа — имеющего общую судьбу, делает идеологическое конструирование идентичностей чрезвычайно многообразным, не имеющим легитимации и отражающим частные мнения, между которыми трудно установить диалог.

В этой связи обсуждаемый в статье С.В. Кортунова вопрос о соотношении имперского и национального самоопределения России трудно истолковать в духе нахождения некоторого интеграла. И конструктивистская работа в духе феноменологических призывов к более высокой и устойчивой повседневности или идей Баумана решается, пожалуй, Б.В. Межуевым — имперское как национальное, национальное как имперское, если отбросить все ложные и экстремистские коннотации в трактовке того и другого. Многие другие авторы также отмечают ложность дилеммы «империя — нация», показывая, что нация формировалась как империя в силу гиперконтинентальности (см. Фурсов 2006, № 6: 83–91; № 7: 88–97). Поскольку определение идентичности «сверху» невозможно, кто бы ни был этим верхом — власть или теоретики, и должно совпадать с самоопределением людей, персональная идентичность при решении этого вопроса имеет важное значение и не должна упускаться из виду.

Идентичность и сегодня связана с деятельностью государства, которое в реальной политике воплощает ту или иную ее трактовку, пытается совместить то или иное ее понимание на практике. Идентичность пришла к кризису не вследствие различий в дебатах по ее поводу, а в связи с грандиозными переменами в стране и мире. Политика государства должна воспринять эти перемены как вызов, на которые может быть дан ответ. И этот ответ — политика развития, а не споры в сфере идеологии идентичности.

### Литература

- Ахизер А.С. Насколько мы разные? // Неприкосновенный запас. 2002. № 6.  
Бенхабиб Ш. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М.: Логос, 2003.  
Богомяков В.Г. Сокровенное как горизонт человеческого бытия. Автореф. дис. докт.-филос.наук. Тюмень, 2000.  
Иноземцев В.Л. От редактора // Monde Diplomatique. Русское издание. 2006. № 2. Август.  
Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000.  
Кене А. Насколько мы разные? // Неприкосновенный запас. 2002. № 6.

- Кортунов С.В. Имперское и национальное в российском сознании <http://discourse.intelligent.ru/text/200608081457.htm>
- Кундера М. Невыносимая легкость бытия. СПб.: Азбука-классика, 2005.
- Най Дж. Гибкая власть. Новосибирск/Москва: ФСПИ "Тренды", 2006.
- Тернборн Г. Мультикультуральные общества // Социологическое обозрение. 2001. Том 1. № 1.
- Фридман Т. Плоский мир: Краткая история XXI века. М.: АСТ, 2006.
- Фурсов А. Третий Рим и Третий Рейх: третья схватка // Политический класс. 2006. № 6-7.
- Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? М.: АСТ, 2003.
- Эриксон Э. Идентичность и неукорененность в наше время // Философские науки. 1995. № 5-6.
- After Identity. A Reader in Law and Culture / Ed. by D. Danielsen, K. Engle. New York: Routledge, 1995.
- Bauman Z. The Individualized Society. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2001.
- Bauman Z. Identity: Conversations with Benedetto Vecchi. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2004.
- Beyer P. Religion and Globalization. London, U.K.; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1994.
- Beyer P. Globalizing Systems, Global Cultural Model and Religion(s) // International Sociology. 2001. Vol. 13. No 1.
- Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity / Ed. by A.D. King. Binghamton: Dept. of Art and Art History, State University of New York at Binghamton, 1991.
- Erikson E. Identity: Youth and Crisis. New York: W. W. Norton, 1974.
- Etzioni A. Next. The Road to the Good Society. New York: Basic Books, 2001.
- Friedman J. Cultural Identity and Global Process. London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1994.
- Friedman T. The Lexus and the Olive Tree. Understanding Globalization. New York: Farrar, Straus, Giroux, 2000.
- Friedman T.L. The World is Flat. The Brief History of Twenty-first Century. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2006.
- Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991.
- Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure / Ed. by B. Meyer, P. Geschiere. Oxford, UK; Malden, MA: Blackwell Publishers, 1999.
- Huntington S.P. Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York : Simon & Schuster, 1996.
- Huntington S.P. Who are we? The Challenges to America's National Identity. New York: Simon & Schuster, 2004.
- Ritzer G.M. McDonaldization of Society. Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 2000.
- Sholte J.A. Can Globality Bring a Good Society? // Rethinking Globalization(s). From Corporate Transnationalism to Local Interventions. New York: St. Martin's Press, 2000.
- Waters M. Globalization. London; New York: Routledge, 1995.