

УДК 911.3; 316.443

КОСМОПОЛИТИЧНЫЕ ГОРОДА И ВЫЗОВЫ КУЛЬТУРНОГО РАЗНООБРАЗИЯ

© 2016 г. О.И. Вендина

Институт географии РАН, Москва, Россия
e-mail: o.vendina@gmail.com

Поступила в редакцию 17.11.2015 г.

Статья посвящена актуальной теме современной урбанистики – мультикультурализму города. Автор задается вопросом, каким образом космополитичные города прошлого, где не было ни современных институтов управления, ни развитого гражданского общества, ни достаточных средств поддержания правопорядка, обеспечивали бесконфликтное сосуществование групп, разделяющих разные идентичности. Анализ опыта Кордовы и Константинополя позволяет выделить два ключевых фактора, повлиявших на их политику: 1) практическую необходимость межкультурных контактов, которая “принуждала” к толерантности, и 2) развитие общего рынка Средиземноморья. Автор акцентирует внимание на чувствительности космополитичных городов к изменениям внешнеполитического контекста. Адаптивные в пору сильного государства и растущей экономики, когда богатство, статус и власть мотивируют население к интеграции, они утрачивают эту способность по мере ослабления его геополитического престижа. Космополитизм города обеспечивает его участие в глобальных процессах, но устойчивое развитие зависит от локальных факторов и местного сообщества. В заключение подчеркивается, что в современных условиях, когда практическая “потребность” в мультикультурализме отсутствует, космополитизм ослабляет локальные социальные связи и генерирует не толерантность, а спрос на усиление роли государства и функций контроля.

Ключевые слова: космополитичный город, культурное разнообразие, этнополитические взаимодействия, мультикультурализм, плюрализм, Кордова, Константинополь.

Введение. Космополитичный город как метафора. Определение “космополитичный”, как правило, применяется к городам, характеризующимся пестротой этнического состава населения, миграционной привлекательностью, экономической успешностью и многообразием повседневных практик. Культурные компетенции, знание иностранных языков и опыт взаимодействий позволяют их жителям находить свой собственный способ погружения в другую культуру, “ее перелистывания, рассматривания, интуитивного проникновения и осмысления” [17]. В такой интерпретации космополитичность становится функцией разнообразия.

Не менее широко эпитет “космополитичный” используется для обозначения глобального города – места расположения штаб-квартир крупнейших транснациональных корпораций, разного рода представительств, международных институтов, информационных агентств и сетевых компаний, рекрутирующих сотрудников по всему миру. При-

сутствие в городе номадов глобализации предполагает интернационализацию городской среды, ее соответствие принятым международным стандартам – от качества офисного пространства и жилья до форм проведения досуга, что позволяет чувствовать себя везде “как дома”. Локальные особенности в этой концепции занимают место культурной специфики [2], а космополитичность становится функцией унификации, результатом ассимиляции глобального мейнстрима.

Обращение к истокам концепции не позволяет прояснить возникающее противоречие. Философы древности рассматривали космополитичный город как идеал, виртуальную реальность, сильно отличающуюся от устройства современного им общества. Космополис – символ единого и взаимосвязанного мира был открыт для всех его граждан, отрицая диктат локального происхождения (идентичность) и порицая предрассудки, связанные с декларациями о превосходстве мужчин над женщинами, одних народов над другими [24]. Главными качествами

жителя космополиса были приверженность гуманизму и гражданская добродетель. Развитию этих идей мы обязаны представлениями о правах человека, гражданской солидарности и гражданском обществе, тесно связанными с городской жизнью. *Воздух города делает свободным* – гласит известная максима, т.е. освобождает человека от парохийных и клановых связей, давая возможность жить в соответствии со своими убеждениями, а не социальными предписаниями [1]. Однако и участие человека в гражданской жизни также создает свои предписания, заставляя отвечать на вопрос о приоритете локальных или универсальных ценностей [5, 11, 14, 29]. Следование логике освобождения от “диктата локального” позволяет горожанину находиться вне принятого социального порядка, выбирая из городской жизни то, что ему кажется наиболее привлекательным и удобным [31]. Человек добровольно отказывается от своей роли субъекта городской политики, становясь простым, но требовательным индивидом. Локально несвязанный, ни к чему не принуждающий город превращается в пространство экономической и социальной активности людей, не стремящихся участвовать в гражданской жизни [25, 29]. Доведение рассуждений сторонников космополитизма до логического конца показывает, что воплощение их идеалов в реальной жизни приводит не к обществу, где правит гуманность и общие интересы, а к обесцениванию локального капитала социального доверия, атомизации, аномии и отчуждению [22, 26, 27]. Неслучайно в обыденном и политическом языке определение “космополитичный” несет в себе как позитивные (открытость, восприимчивость, компетентность, гуманистичность), так и негативные смыслы (безродность, безответственность, предательство национальных интересов). Значит ли это, что космополитичный город невозможен, что это лишь метафора, вмещающая противоречащие друг другу представления, использование которых зависит от того, какие черты реальности необходимо выделить?

Ответ на этот вопрос предполагает смену оптики. Чтобы характеризовать город как космополитичный, недостаточно факта этнокультурного разнообразия его населения, наличия множества мигрантов, привлеченных деньгами, властью, возможностями удовлетворить свои амбиции, получить работу и социальные гарантии. Такие города чаще всего являются социально-культурной проекцией центропериферийных экономических отношений, примером адаптации и орнаментации культуры условной метрополии, излучающей инновации, стандарты и стили жизни. Они существенно наращивают разнообразие, но космополитичными не становятся, слишком велика куль-

турная гегемония принимающих сообществ. Космополитичные города возникают как результат особой ситуации, когда представители и локально укорененных культур, и привносимых новых равно заинтересованы во взаимной поддержке. Для космополитичного города центральным является не вопрос культурного разнообразия общества или приверженность универсализму, а вопрос взаимодействий, признания правомерности плюрализма ценностей и справедливости устанавливаемых правил общежития. История дает не так много примеров реализации этих принципов, тем важнее понять, каким образом космополитичным городам удавалось справляться с ростом культурного разнообразия, ставшего сегодня ключевым вызовом городского развития.

Кордова – космополитичная столица Арабского халифата. Оставляя в стороне романтизированный взгляд на жизнь огромного средневекового города¹, прославленного своей толерантностью и открытостью “всем цивилизациям и обычаям” [3, 18, 21], обратимся к анализу его управленческой и повседневной практики. Еще до прихода арабов на Пиренейский полуостров в начале VIII века город отличался сложностью этнического и конфессионального состава населения, унаследованного от эпохи Римской империи и королевства вестготов. Новые завоевания привели к дальнейшему усложнению этой структуры: арабы и берберы – мусульмане по вероисповеданию стали доминирующей группой, будучи в численном меньшинстве. Вместе с исламом новые завоеватели принесли с собой межплеменные и клановые раздоры, сотрясавшие исламский мир. Когда в результате династического переворота из Дамаска в Кордову бежал единственный оставшийся в живых представитель династии Омейядов, свергнутой Аббасидами, ему потребовалось 5 лет, чтобы, используя внутриэлитные и межплеменные разногласия, утвердиться на полуострове [16].

Положение нового эмирата было неустойчивым. Нужна была политика, которая могла бы стабилизировать власть, нуждавшуюся в поддержке крайне разнородного населения, придерживающегося разных обычаев. Первый эмир восстановил из руин Аль-Касар как символ непрерывности и преемственности власти и, следуя политике своих предков в Дамаске, разделил главный собор между христианами и мусульманами. Спустя 30 лет, христиане были изгнаны из церкви, сама она разрушена и на ее месте возведена мечеть. Третий эмир Кордовы изменил систему управления, установленную де-

¹ Численность населения Кордовы в период наибольшего расцвета в X веке составляла не менее миллиона человек [16, 19].

дом, отменил деление Аль-Андалуса на провинции и сделал Кордову безальтернативным центром управления. Он также прибег к политике обращения в ислам, приведшей к росту напряжения в обществе и конфликтам. По разные стороны баррикад встали берберские теологи – сторонники консервативного ислама и их непримиримые христианские оппоненты. Спор теологов (*odium theologicum*) послужил катализатором обострения отношений во всех других сферах социальной жизни, предъявлению взаимных претензий, росту нетерпимости. Итог – мятежи и резня в пригородах Кордовы.

Таким был канун золотого века города (929–1032 гг.), с которым связываются его основные культурные достижения и космополитичность. Но было бы неверно рассматривать предшествующую эпоху исключительно с позиции межэтнических и межрелигиозных противоречий. Именно она сделала возможным поворот к политике большей толерантности. Этому способствовало множество разнородных факторов. Была унифицирована религиозная практика исламского населения Аль-Андалуса, что позволило снять противоречия внутри уммы. Кордовская мода стала средством объединения всего общества, культура потребления и бытовой этикет стали меньше зависеть от этнических и религиозных традиций и больше – от места жизни. Были созданы андалузский музыкальный и архитектурный стили. Региональный престиж Кордовского эмирата укрепился, казна удвоилась, установились прямые дипломатические связи со многими государствами региона, созданы флот и разветвленная сеть торговли в Средиземноморье и на Ближнем Востоке, что резко интенсифицировало культурные и технологические обмены. Город играл важную роль в этих процессах, являясь одновременно потребителем и производителем товаров, финансовым посредником, местом переговоров и заключения контрактов. Вовлеченность населения в эти операции формировала потребность в знаниях и обеспечивала причастность большинства жителей к созданию и перераспределению богатства. Контакты исламской, христианской и иудаистской общин способствовали ре-интерпретации представлений о *зимми* – народах Писания [15]. В Кордове был найден компромисс между “толерантностью к иноверцам” и “войной с неверными”, предписываемыми Кораном и Сунной. Мягкое отношение к “своим” городским немусульманам компенсировалось демонстрацией готовности к священной войне. Ежегодно в мае проходил символический джихад, который начинался военным парадом в Кордове и заканчивался у северных границ халифата, где большинство составляли христиане. Несмотря на очевидные противоречия, регламентация отношений с *зимми* и правил поведения, разрабо-

танных в процессе взаимного приспособления, позволили перейти от политики подавления разнообразия к политике межкультурных взаимодействий, сочетавшей черты дискриминации, вроде предписания носить определенные цвета и фасоны одежды, и легитимации права на различия [32]. Ее главными инструментами были *сегрегация населения, инкорпорация просвещенных элит в правящий класс и создание системы индивидуальной мотивации к интеграции*.

1. *Сегрегация*. В городе на протяжении веков сложились жилые кварталы, населенные преимущественно христианами, евреями и мусульманами, которые не имели характера закрытых анклавов. Их оживленности и относительной открытости способствовало широкое распространение двуязычия, а закрытости и этнизации – наличие корпоративных ниш занятости в разных сферах ремесла, практикуемого разными народами. Столь же неоднозначным было и влияние на общество арабских принципов урбанизма. Дома-кварталы, обращенные внутрь себя и разделяемые узкими кривыми улицами, создавали условия для поддержания свободы семейной жизни, скрывая ее от любопытных глаз [10, 23]. Это позволяло минимизировать конфликты между “своими” и “чужими”, верующими и неверующими. Основные контакты происходили вне пространств, предназначенных для верующих, на рынках, в учебных и административных зданиях, в домах мозарабов² или неверующих. Сегрегации способствовал и целый ряд ограничений на участие в религиозных праздниках, покупку и потребление продуктов питания и спиртных напитков. Как правило, смешанные браки не приветствовались, особенно заботились о том, чтобы предотвращать (и наказывать) стремление “своих” женщин соединить жизнь с иноверцем. Тем не менее нарушения ограничений происходили постоянно [28].
2. *Инкорпорация в политические элиты* просвещенных людей своего времени. В ближайшем круге советников халифа были и христиане, и евреи. Известны прецеденты, когда они назначались визирями. Однако “тело” правящего класса Кордовы составляли арабы и берберы. Формированию и консолидации образованных и влиятельных элит города способствовал высокий статус науки и знания. Образование было приоритетом. Кордова из-

² Мозарабы – христиане, жившие среди мусульман, следующие исламским обычаям и говорящие на арабском языке.

вестна своими библиотеками, школами, многочисленными инновациями и открытиями. Щедрые пожертвования и оплата труда ученых привлекала сюда мыслителей из Багдада и всего восточного мира. Высокая ценность культурного капитала делала книги важным индикатором достойного человека, так что библиотеки были и в частных домах.

3. *Мотивация жителей Кордовы к интеграции и принятию ислама* базировалась на нескольких принципах: экономическом, статусном и символическом. *Во-первых*, налоговое бремя, возлагаемое на немусульман, было более тяжелым, чем на мусульман. *Во-вторых*, каналы социальной мобильности, государственной и военной карьеры для немусульман были сужены. Это была дискриминация, но в отличие от предшествовавшей эпохи, она не трансформировалась в преследования, а была “платой за различия”, условием общественного договора и личного выбора. *В-третьих*, мотивированию к интеграции способствовало повышение престижа ислама за счет увеличения славы и великолепия столицы халифата. Эта политика была особенно действенной в случае христиан, поскольку обращение в ислам возвращало им статус, утраченный в результате арабских завоеваний, и давало дополнительную выгоду от снижения налогового бремени. В результате значительно выросло число новообращенных. Если в самом конце IX века на долю мусульман в Аль-Андалусе приходилось 20% населения, то в начале XI века – 70% [16, с. 37].
4. *Выравнивание политического статуса всех немусульман* по отношению к халифу. Это, конечно, не было равенством – все немусульмане были людьми “второго сорта”, но повышало статус евреев, которые повсюду в Европе были людьми “третьего сорта”, и снимало напряженность между евреями и христианами, обеспечивая мирное соседство.
5. *Городская политика*, превращавшая город в “лицо власти” и гордость населения. Около трети ежегодного дохода халифа тратилось на городское строительство и благоустройство. Впечатляющие здания, парки и чистые улицы поражали путешественников своего времени. Кордову называли “украшением (орнаментом) мира”, “невестой Аль-Андалуса”, его “драгоценным камнем”, “столицей учености” и пр. Все это объединяло людей в их чувстве принадлежности к Кордове и понимании преимуществ, получаемых каждой из культур, благодаря их совместному существованию

Сто лет спустя, арабские хронисты, сравнивая настоящее и прошлое Кордовы, с горечью отмечали, что “*только когда стало слишком поздно, мусульмане полностью осознали, что они безответственно разрушили в результате фрагментации общества и анархии*” [19, с. 120], вызванных межэлитной борьбой за власть после пресечения династии Омейядов.

Главный урок, который можно извлечь из опыта Кордовы, это сбалансированное сочетание процессов самоорганизации городского населения в соответствии с групповыми традициями и управления культурным разнообразием. Власть не стремилась войти во все сферы жизни общества, опираясь на установившийся порядок, но она стимулировала взаимодействия там, где они служили достижению поставленных целей. В Кордове была выработана система политической и законодательной иерархии, основанная на верховенстве абсолютной власти, но признающая правомерность и неискоренимость этнических и религиозных различий. Ее главной инновацией было введение своего рода статуса этнокультурной автономии для “коренных народов” – этнорелигиозных групп, живших на этой территории до прихода арабов. Созданная в Кордове система регулирования этнополитических взаимодействий просуществовала более ста лет и много позже послужила моделью управления культурным разнообразием для Константинополя.

Константинополь османов как воплощение космополитизма. Столицу Восточной Римской империи можно было назвать космополитичной только в смысле экуменических претензий: “одна вера, одна Церковь, одно царство”. В самом городе эта концепция не выдерживала разногласий между греками, венецианцами и генуэзцами, которые видели друг в друге соперников [7, 8].

Падение Константинополя в 1543 г. вызвало очень разную реакцию в христианском мире: от отчаяния до морализаторства. Немало интеллектуалов того времени полагало, что это Божья кара за роскошь, гордыню и схизму, и одновременно новая возможность реализовать идею триединства христианской веры, Церкви и государства [4]. Сценарий конвертации Мехмеда II Завоевателя рассматривался как реалистичный. Его мать была родом из Сербии и исповедовала христианство, основам которого могла научить сына. В пользу этого свидетельствовало мягкое отношение султана к христианам, который позволил им исповедовать собственную религию, оставил церкви и реликвии, просил патриарха Геннадия II Схолария дать краткое разъяснение сути веры [12]. Все эти знаки порождали надежду на созыв исламо-христианского собора и создание новой мощной империи/

султаната под эгидой Папы. Спустя 17 лет после падения Константинополя, Георгий Трапезундский писал об этом султану, называя его “*легитимным императором римлян*” и соблазняя стать “*императором всего мира*” [30, с. 134].

Эта идея будоражила воображение Мехмеда II задолго до взятия города. Он полагал, что обладание Константинополем станет символом вечности империи и династии Османов. Однако он сделал выбор в пользу не религиозной унификации, а этнокультурного плюрализма. Мехмед II стремился стать одновременно императором греков и султаном турок [7]. Константинополь должен был максимально соответствовать его устремлениям, воплощая единство империи в многообразии. Эти геополитические планы трансформировались в конкретные проекты организации городской жизни.

Прежняя столица Византии, прославленная своими богатствами и благоденствием, к 1453 г. утратила великолепие. Ее население по сравнению с XII веком сократилось более чем в 10 раз и накануне штурма города не превышало 50–70 тыс. человек. По мере обезлюдения Константинополь превращался в конгломерат “укрепрайонов”, каждый из которых был окружен своими стенами и обладал автономией управления. Между ними располагались сады, поля и огороды. Напротив города Феодосия на другом берегу бухты Золотой рог возвышались укрепления Перы-Галаты. Населявшие район подданные Венецианской и Генуэзской республик вели собственную внешнюю политику, выстраивая независимые дипломатические отношения с византийским и османским двором еще до падения Константинополя. Осада города, военные действия, пожары и грабежи привели к дальнейшему сокращению населения и массовым разрушениям. Когда Мехмед II взял Константинополь, между символическим значением города и его физическим состоянием был огромный разрыв.

Первыми шагами новой власти стали действия по добровольно-принудительному заселению города и привлечению жителей со всех концов империи. Ремесленникам и торговцам были обещаны льготы, крестьянам – земельные участки, иноверцам – возможность жить по своим законам [7]. Константинополь очень быстро превратился в “город мигрантов”, где люди селились в соответствии со своими земляческими и этнокультурными предпочтениями. Кварталы города имели свои места религиозной практики, базары, магазины, фонтаны, ночную стражу, сохраняли имена, связанные с местом выхода переселенцев, говорили на своем языке, придерживались своих традиций и следовали своим архитектурным и бытовым модам. Спустя четверть века, население Константинополя

практически восстановилось и продолжило расти: в нем насчитывалось 9486 домов мусульман, 3743 – греков, 1647 – евреев, 437 – турок-караманидов, 332 – франков (венецианцы и генуэзцы, к которым добавились флорентийцы), 267 – христиан из Крыма, 31 – цыган [20]. Не менее четверти жителей составляли “рабы Порты” – янычары, чиновники и разного рода дворцовые служащие. Рабы, как правило, были славяне по языку и происхождению, мусульмане – по вероисповеданию и “оттоманцы” – по идентичности. Определение “раб” не носило уничижительного смысла. Многие рабы, взятые детьми из семей и воспитанные для государственной службы в традициях ислама, делали блестящую карьеру и гордились своим статусом. Мехмед II не доверял прежней турецкой аристократии сельджуков и данишмедидов, которая была вовлечена в дворцовые интриги. Его новые приближенные – визири и паши были преимущественно из числа “рабов Порты”. Это практика была настолько распространена, что правительственный Диван ехидно называли рынком невольников [20].

Значительно обогатился и конфессиональный ландшафт города. Было построено множество мечетей, но сохранились и христианские храмы. Христиане получили возможность местного самоуправления (миллеты). Мехмед II снял ограничения на совместное проживание христиан и мусульман в одних и тех же районах. Он вернул бежавшего из города патриарха Геннадия II Схолария и окружил его почетом. Это не только обеспечивало лояльность последователей православия, но и укрепляло геополитическое влияние Константинополя как экуменической столицы восточного христианства. Считается, что султан также пригласил в Константинополь и католика всех армян. Когда тот отказался, в городе была создана патриархия армянской церкви. Католики – жители Перы-Галаты – сохранили автономию и большинство привилегий. Район усилил свое значение делового центра и главного места развлечений. Еврейская община, которая вначале формировалась за счет переселений из других городов Малой Азии, стала быстро пополняться беженцами из Европы, число которых резко возросло после падения Гранады и массового изгнания евреев из Испании и Португалии. Затем участь евреев постигла европейских арабов. Многие из них предпочли переселиться в Константинополь, а не в арабские страны. Один из католических соборов Галаты был захвачен и трансформирован в арабскую мечеть, которая существует и поныне. Константинополь разговаривал на всех языках Средиземноморья. Язык был средством коммуникации, а не доминирования. Появились *lingua franca* – язык дипломатии, и пиджин – смесь итальянских, греческих, французских, испанских, арабских и турецких слов, как язык торговли. Особое

значение имели греческий, персидский и арабский языки, широко использовавшиеся культурной элитой империи. Турецкий стал выполнять эти функции лишь спустя столетие.

Очевидно, что крупный город, подавляющее число жителей которого были константинопольцами в первом поколении и ощущали острую связь с покинутой родиной, не был сообществом ни в каком смысле слова. Между евреями и христианами существовала взаимная неприязнь и напряжение, особенно ощутимые во время религиозных праздников. Католики и православные сторонились друг друга, мусульмане были равнодушны и к евреям, и к христианам, ощущая свое превосходство, хотя евреи считались более достойными доверия и уважения, нежели христиане [6]. На межрелигиозные противоречия накладывались межэтнические и межгрупповые: торгово-финансовая конкуренция между евреями и генуэзцами, ремесленно-сбытовая – между греками и армянами. Что же тогда объединяло этот социум, превращая “разношерстный” Константинополь в космополитичный, успешный и динамично развивающийся город, которому адресовались самые лестные определения – “мечта всего мира”, “сокровищница культур”, “мировая столица”?

Политика регулирования межэтнических и межрелигиозных отношений, принятая в столице Оттоманской империи, во многом учитывала опыт Кордовы. Здесь также использовался принцип управления автономными и внутренне организованными группами населения, тяготеющими к определенным ареалам проживания. Гетерогенность состава жителей города, поражавшая на базарах, площадях и пристанях Константинополя, компенсировалась относительной гомогенностью его жилых кварталов. Опора на религиозное самоуправление, дававшее общинам право решения локальных проблем, включая судебные разбирательства гражданских тяжб и семейных конфликтов, позволяла снизить количество субъектов этнополитических взаимодействий и институализировать сами эти взаимодействия. В Константинополе, как и в Кордове, широко использовался принцип инкорпорации просвещенного класса в элиты независимо от вероисповедания. Поддерживалась индивидуальная мотивация к интеграции в исламское общество. Для этой цели использовались как экономические, так и социальные рычаги. Переговоры и посредничество были главными инструментами при разрешении межгрупповых конфликтов, которые особенно часто возникали между христианами и евреями. Широко применялась символическая политика.

И все-таки можно увидеть несколько кардинальных отличий. *Во-первых*, первые султаны из Осман-

ской династии, возникшей на периферии распадающейся империи сельджуков, были “младшими” среди других турецких феодалов и в их лице сталкивались с оппозицией. Режим нуждался в группах лояльности, которые не могли бы быть мобилизованы прежними элитами, сохранявшими влияние. Возникла потребность в конструировании надэтнической идентичности, основанной на преданности султану и государству. Для этой цели была создана государственная система воспитания “нового человека”.

Детей в возрасте 8–16 лет рассматривали как своего рода призывников и собирали преимущественно на Балканах, реже в Анатолии. Их отправляли в Константинополь, где подвергали обрезанию, обращению в ислам, и они становились “рабами Порты”. Тех из них, кто обладал хорошей внешностью и лучшим происхождением, отдавали в школу при дворе султана или визиря, воспитывая армию чиновников и дворцовых служащих. Остальных отправляли в сельские районы Анатолии, чтобы выучить турецкий язык и воспринять исламские традиции. Затем из них набирали различных работников, моряков и янычар. Хотя Коран запрещает обращать мусульман в рабов, славянские народы, исповедовавшие ислам, и албанцы попадали в число таких “призывников”, а турки – нет. Эта система довольно быстро привела к укреплению “оттоманской” имперской идентичности, которую разделяли большинство элит и значительная часть населения города. “Турки” – это было наименование для жителей сельской глубинки, маргиналов в столичном Константинополе.

Во-вторых, в оттоманской столице возникла беспрецедентная для того времени коммерческая субкультура, которая объединяла ее жителей. К XVI в. империя владела львиной долей Средиземноморского и Черноморского побережья, контролировала основные проливы. Мореплавание было безопасно, практически везде установились единые правила ведения торговли и паритетность валют. Все это определило возникновение “общего рынка” с центром в Константинополе. В его деятельность были вовлечены практически все не исповедовавшие ислам жители города (немногим менее половины населения), для которых другие каналы социальной мобильности были закрыты. Постепенно им удалось сосредоточить в своих руках львиную долю внутренней и внешней торговли империи. Достигнутый уровень богатства и влияния выровнял общественный статус немусульман и мусульман, обладавших правом государственной службы. Расцвет космополитизма в Константинополе был по сути культурной проекцией экономики “общего рынка” Средиземноморья.

Эпоха великих географических открытий и промышленных революций кардинально изменила эту ситуацию. Константинополь, утрачивая свое значение главного торгово-посреднического и геополитического фокуса “мира”, постоянно двигался в сторону углубления социально-экономических и этнокультурных расколов. Во второй половине XIX века путеводитель Джона Мюррэя характеризует его так: *“На улицах города можно увидеть пеструю и разношерстную толпу иноземцев со всей Европы, постоянно слышны восемь или девять языков. ... Всех этих представителей разных рас ничто не объединяет, никакие отношения, кроме торговли друг с другом; каждый опасается остальных. Нет ни общих гражданских чувств, ни общего патриотизма”* [18, с. 10]. Современный Самбул, этнокультурная палитра которого в XX веке значительно упростилась, хранит лишь воспоминание о космополитичном Константинополе.

Заключение. Проблемы управления культурным разнообразием. Проводить прямые параллели между прошлым и настоящим – рискованное занятие. Тем не менее экскурс в историю позволяет проследить изменчивость долговременных социальных процессов и выявить неочевидные связи. Прежде всего, обращает на себя внимание, что для космополитичных городов прошлого адаптация культурного разнообразия была практической необходимостью, продиктованной политическими, социальными и экономическими причинами. Она пронизывала все общество снизу доверху: многие городские сферы деятельности были этническими трудовыми нишами (врачи, юристы, банкиры, сапожники, ювелиры, пекари и пр.), знание было доступно немногим и ценилось не меньше этнокультурной близости, в повседневной жизни такое же значение имела выгода, которую легко было упустить, отказавшись от контактов с “другими”. Вместе с тем следование в русле необходимости не означало тотальной гибридизации общества. Этнокультурные группы были разделены пространственно и институционально (жилые кварталы, места работы, религиозные институты, система образования). *Плюрализм общества допускал не только стилевое, но и ценностное разнообразие жизни.*

Сегодня мотивация к двусторонней (многосторонней) интеграции в значительной степени утрачена. Сложилось множество универсальных социальных, экономических и политических практик, получивших распространение во всем мире и нивелировавших потребность в практическом (а не идеологическом) мультикультурализме. Либеральная программа модернизации общества оказалась очень убедительной, что привело к стигматизации не вписывающихся в нее способов жизни. Возникло противоречие

между поддержкой разнообразия на уровне индивида – носителя различных качеств и способностей, и его подавлением на уровне социальных групп, способных вступить в борьбу за властные, экономические и социальные ресурсы. Универсализм трансформировался в культурный монизм, не допускающий плюрализма ценностей. В этих условиях свою действенность сохранила только одна составляющая практики космополитичных городов прошлого, связанная с сегрегацией. Этнические кварталы как наглядное подтверждение значимости групповых идентичностей воспроизводят себя в современных городах с завидным постоянством.

Эту проблему лишь частично позволяет разрешить политика интеграции, ориентированная на смешанное расселение, поддержку меньшинств, единую систему образования. Ее исходная позиция: культурную гетерогенность общества возможно компенсировать усилением его социальной гомогенности за счет обеспечения доступа к демократическим институтам, гарантированным социальным благам, формированию среднего класса, организации взаимодействий и воспитанию толерантности. Однако такая политика имеет свои пределы, поскольку “культурная гетерогенность” и “социальная гомогенность” состоят в сложных и нелинейных отношениях. Как показывает опыт современных городов, усиление одной из характеристик городского сообщества не обязательно означает ослабление другой: оба процесса могут идти параллельно, принимая разные пространственные формы [9]. Мультикультурализм общества дополняется монокультурализмом жилых кварталов и множеством переходных зон, “приватизируемых” разными социальными группами и субкультурами. Если это так, то существующих сегодня социальных инструментов недостаточно для регулирования этнополитических взаимодействий в городах. Похоже, что эта задача вообще выходит за рамки городской политики.

Стоит обратить внимание на то, что космополитичные города прошлого достигали наибольшего успеха в периоды, когда “материнское” государство обладало наибольшим внешнеполитическим авторитетом (богатство, статус и власть мотивировали людей к интеграции), и утрачивали свой блеск по мере ослабления его геополитических позиций [13]. Космополитизм города был парусом, ловившим ветер глобальных перемен, но устойчивое развитие в большей степени зависело от локальных факторов и местного сообщества.

Это важный урок, из которого следует, что при выработке политики управления культурным разнообразием важно опираться как на государство, обладающее авторитетом, финансовыми ресурса-

ми, информационными возможностями, правом предоставления гражданства и системой обеспечения правопорядка, так и на социальные группы, способные выстроить доверие и поддерживающие развитие кооперации между разными слоями общества. Никто не *обладает полнотой власти, чтобы обеспечить регулирование межкультурных отношений*. Но каким должно быть соотношение сил, и какую роль в этих обстоятельствах играет космополитизм? Гуманистичный и эгалитарный, он, как это ни парадоксально, рождает спрос на усиление роли государства и функций контроля.

В условиях развитой коммуникативной среды гражданские активисты, тяготеющие к ценностям космополитизма, находят свое место в глобальном пространстве единомышленников и уходят из локальных сообществ как влиятельная сила, формирующая общественный дискурс. Это влечет за собой нарушение баланса между “гражданами мира” и “местными патриотами”. В городах, где влияние первых слабеет, местный патриотизм становится менее гражданственным и более шовинистическим, а там, где космополитизм наращивает свои активы (мировые столицы), наблюдается фрустрация местных сообществ.

Современный миграционный кризис в Европе и прошедшие массовые манифестации с требованиями как остановить поток беженцев, так и оказать им всемерную поддержку, иллюстрирует этот тезис. В антимиграционных шествиях участвовали преимущественно местные жители и прокатились они по всем европейским городам, а промиграционные манифестации собирали активистов из разных стран, и наиболее массовые из них состоялись в Лондоне и Париже. В парижских митингах октября 2015 года участвовали представители наиболее космополитичных по своей идеологии политических движений – анархистов, коммунистов, “зеленых”, левых социалистов. К ним присоединились представители различных этнических и земляческих организаций, ориентированных на защиту групповых прав под знаменами толерантности. Среди многочисленных плакатов был и такой: *“Париж прекрасен, когда в нем поют птицы, и ужасен, когда считает себя французским”*. Этот лозунг отражает дух космополитизма, отрицающего диктат локального, определяя его как нечто “чуждое” естественной природе человека, рожденного свободным как птица, и “социально постыдное”. Но такое требование отказаться от “самих себя” не столько открывает людям глаза на правоту идей космополитизма, сколько легитимирует запрос на усиление роли национального государства в управлении культурным разнообразием со стороны местных сообществ.

Благодарность. Исследование выполнено в рамках проекта РНФ № 15-18-00064 “Новые подходы и методы регулирования этнополитических отношений на территории крупнейших городских агломераций России”.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алмонд Г.А., Верба С. Гражданская культура // Полития. 2010. № 2 (57). С. 122–144; № 3–4 (58–59). С. 207–221.
2. Кларк Г., Мунен Т. Глобальные города и национальные государства: новый курс на партнерство в 21 веке. М.: Московский урбанистический форум. 2014. 106 с.
3. Ланда Р. Средиземноморье: общность истории и культуры // Отечественные записки. 2004. № 5 (20). Доступ: <http://www.strana-oz.ru/users/landa-robert>.
4. Лобовикова К.И. Христианство, иудаизм и ислам в трактате Георгия Трапезундского “О вечной славе самодержца и его мировом владычестве” // Античная древность и средние века. 2003. Вып. 34. С. 399–414.
5. Нусбаум М. Патриотизм и космополитизм // Логос. 2006. № 2(53). С. 110–119.
6. Олюнин С. Имперские структуры управления и этноконфессиональные общины в Османском султанате // Журнал международного права и международных отношений. 2012. № 1. С. 50–55.
7. Рансимен С. Падение Константинополя в 1453 году. М.: Наука, 1983. 200 с.
8. Скржинская Е.Ч. Генуэзцы в Константинополе в XIV в. // Византийский временник. 1947. Т. 1 (XXIV). С. 215–234.
9. Abu-Lughod J.L. New York, Chicago, Los Angeles: America's Global Cities. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999. 580 p.
10. Abu-Lughod J.L. The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance // International Journal of Middle East Studies. 1987. Vol. 19. P. 155–176.
11. Beck U. The Cosmopolitan Society and Its Enemies // Theory, Culture and Society. 2002. Vol. 19(1). P. 17–44.
12. Clot A. Mehmet II. Le conquérant de Byzance. Paris: Perrin, 1990. 329 p.
13. Collins R. “Balkanization” or “Americanization”: A Geopolitical Theory of Ethnic Change / Macrohistory: Essays in Sociology of the Long Run. Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 70–109.
14. Derrida J. Cosmopolites de tous les pays, encore un effort! Paris: Galilée, 1997. 57 p.
15. Emon A.M. The contract of protection: a legal instrument of political inclusion and marginalization / Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and

- Others in the Empire of Law. Oxford Univ. Press, 2012. P. 69–71.
16. *Fletcher R.* Moorish Spain. Berkeley, CA: University of California Press, 1992. 189 p.
 17. *Hannerz U.* Cosmopolitans and Locals in World Culture // *Theory, Culture and Society*. 1990. Vol. 7. P. 237–251.
 18. *Hastaoglou-Martinidis V.* Visions of Constantinople/Istanbul from Nineteenth Century Guidebooks. // *Proc. ACSA Int. Congress*, New York: ACSA Press, 2001. P. 8–13.
 19. *Hillenbrand R.* The ornament of the world: medieval Córdoba as a cultural centre // *The Legacy of Muslim Spain* / Ed. by Jayyusi. S.Kh. Leiden: Brill, 1992. P. 112–135.
 20. *Mansel Ph.* Constantinople. City of the World's Desire. 1453–1920. London: John Murray (Publishers), 1995. 544 p.
 21. *Menocal M.R.* The Ornament of the World: How Jews, Christians, and Muslims Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain. NY: Little, Brown and Company, 2002. 315 p.
 22. *Ossewaarde M.* Cosmopolitanism and the Society of Strangers // *Current Sociology*. 2007. Vol. 55 (3). P. 367–388.
 23. *Rogozen-Soltar M.* Al-Andalus in Andalusia: Negotiating Moorish history and regional identity in southern Spain // *Anthropological Quarterly*. 2007. Vol. 80. No. 3. P. 863–886.
 24. *Schofield M.* The Stoic Idea of the City. The University of Chicago Press, 1999. 196 p.
 25. *Sennett R.* Cosmopolitanism and the Social Experience of Cities // *S. Vetrovec S. & R. Cohen R. (Eds) Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2002. P. 42–47.
 26. *Sennett R.* The Fall of Public Man. Penguin (New edition), 2003. 416 p.
 27. *Sennett R.* Together: The Rituals, Pleasures, and Politics of Cooperation. Yale University Press, 2012. 336 p.
 28. *Tolan Jh.* Au-delà des mythes de la coexistence interreligieuse: contacts et frictions quotidiens d'après des sources juridiques de l'Espagne médiévale // *Cahiers de la Méditerranée*. 2013. Vol. 86. P. 225–236.
 29. *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context and Practice / Vetrovec S., Cohen R. (Eds)*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2002. 320 p.
 30. *Viallon M.* La lettre à Mehmet II ou le loup et l'agneau // *Cahiers d'études italiennes*. 2011. No.13. P. 129–139.
 31. *Waldron J.* What is cosmopolitan? // *Journal of Political Philosophy*. 1992. Vol. 8(2). P. 227–243.
 32. *Ye'or B.* Islam and Dhimmitude: Where civilization collide. N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 2002. 528 p.

Cosmopolitan Cities and the Challenge of Cultural Diversity

O.I. Vendina

*Institute of Geography, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
e-mail: o.vendina@gmail.com*

The article is devoted to the actual theme of modern urban science – the multiculturalism of the city. Author asks the question how the cosmopolitan cities of the past, where there were no modern institutions, developed civic society, public administration and services, and police units, could manage without conflict by the coexistence of the groups, characterized by different ethnic and cultural identities. To understand the everyday practice of the multiculturalism at the time, the cases of medieval Cordoba and Ottoman's Constantinople have been analyzed. The author resumes that there are two key factors impacting the policy in the chosen cities: 1) the practical necessity of intercultural contacts that is “forced” to tolerance, and 2) the development of the common market of the Mediterranean. Sensitivity of the cosmopolitan cities to geopolitical context is pointed out. Integrated under the conditions of a strong state and growing economy, when wealth, status and power motivate peoples to integrate, these cities lose this ability as their geopolitical position weakens. Cosmopolitanism ensures the city's participation in global processes, but sustainable development depends rather on local factors. To conclude, the author emphasizes that in actual conditions, when the “needs” in multiculturalism as some kind of “compulsion” are missing, cosmopolitanism erodes the local social capital and paradoxically generates not tolerance, but the demand for increase of control.

Keywords: cosmopolitan city, cultural diversity, ethno-political interaction, multiculturalism, pluralism, Cordoba, Constantinople.

doi:10.15356/0373-2444-2016-4-43-51